

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

ENTRE O ESTIGMA E O RECONHECIMENTO:  
PRÁTICAS CULTURAIS DE AIMARÁS NA CIDADE  
DE TACNA-PERU

Autor: Berchman Alfonso Ponce Vargas

Brasília, agosto de 2017



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

**ENTRE O ESTIGMA E O RECONHECIMENTO:  
PRÁTICAS CULTURAIS DE AIMARÁS NA CIDADE  
DE TACNA-PERU**

Autor: Berchman Alfonso Ponce Vargas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília (PPGSOL/UnB), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Brasília, agosto de 2017



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

ENTRE O ESTIGMA E O RECONHECIMENTO:  
PRÁTICAS CULTURAIS DE AIMARÁS NA CIDADE  
DE TACNA-PERU

Autor: Berchman Alfonso Ponce Vargas

Orientadora: Doutora Mariza Veloso Motta Santos (UnB)

Banca:

Prof. Dr. Marcelo Carvalho Rosa (SOL/UnB)

Prof. Dr. Leonardo Cavalcanti da Silva (ELA/UnB)

Prof. Dr. Edson Silva de Farias (SOL/UnB)

Brasília, agosto de 2017

## **Agradecimentos**

Gostaria de agradecer em primeiro lugar a minha mãe Dina Vargas pelo apoio incondicional, igualmente a meu pai Alfonso Ponce C. e meus irmãos Aldo, Aldir e Lucero. Também agradeço a meu primo Elvis por quem fui influenciado para estudar no Brasil e quem me acolheu neste país. Gostaria de agradecer a Marcinha por todo o carinho e apoio brindado, a meus amigos no Peru por quem sinto muita saudade e as pessoas geniais que estou conhecendo no Brasil, especialmente a meus amigos do mestrado Fernando, Matheus, Taynara, Tiago, Vanessa, Sérgio, Leonardo.

Agradeço especialmente aos professores que tive a sorte de conhecer durante as disciplinas do mestrado, especialmente a meus orientadores, Professor Brasilmar (*in memoriam*) e Professora Mariza, que despertam minha admiração e estima. Agradeço a paciência que tiveram para ler meus escritos em “portunhol” e me orientaram com tanta dedicação. Não esquecendo do apoio das secretárias do mestrado, Paula e

Agradeço ao Prof. Marcelo Carvalho Rosa e Prof. Leonardo Cavalcanti da Silva por aceitar participar da minha banca e pelas contribuições feitas no exame de qualificação.

Gostaria de agradecer ao Departamento de Sociologia da UnB e aos responsáveis de ter no Brasil programas de pós-graduação gratuitos e de qualidade, e ainda mais, bolsas para estrangeiros. Muito obrigado.

Finalmente agradeço a Rafinha, Janara, Adalberto, Luisa, Nelson e todas as pessoas que ajudaram no aprimoramento de esta pesquisa.

*Trabalho de Pesquisa apoiado pela CAPES.*

*A mis amigos Paul, Alexis, e Brasilmar*

*(in memoriam)*

## Resumo:

Este trabalho consiste na análise das transformações socioculturais decorrentes da migração de camponeses aimarás do sul de Puno para a cidade de Tacna nas décadas de 1980 e 1990, cidades situadas no sul do Peru. Trata-se de pensar como se dão os mecanismos de integração laboral nas “feiras de comércio ambulatório” e nos chamados “mercadillos”, assim como os mecanismos de inserção urbana na fundação dos bairros de Cidade Nova e nas associações de residentes aimarás em Tacna. Mediante métodos qualitativos, como entrevistas semiestruturadas e pesquisa de campo realizada durante novembro de 2016 e janeiro de 2017, realizamos uma aproximação à vida cotidiana dos aimarás em feiras comerciais – Feira do Altiplano, Centro Comercial Polvos Rosados, Feira Boliviana –, em bairros no Distrito de Cidade Nova – “AAHH Marginal Cidade Nova”, “7 de junho” e “28 de agosto” –, e em associações sociais tais como a Associação de Residentes de Pilcuyo e a de Pomata. Os resultados da pesquisa indicam que a origem rural e camponesa dos aimarás em Tacna orientam as características de sua inserção urbana. Nesse sentido, no campo das relações econômicas, constatou-se que a ética do trabalho indígena, da solidariedade e da ajuda mútua que garantem o autoconsumo no mundo rural, se reconfiguraram no meio urbano para convergir com uma racionalidade de tipo capitalista. A fundação de Cidade Nova acentua processos de concentração de migrantes que propiciam o uso de redes de intercâmbio recíproco para sobreviver na cidade. Do mesmo modo, as associações de residentes constituem lutas por reconhecimento da diferença cultural aimará, que se contrapõe ao “estigma” construído pelos grupos estabelecidos acerca dos “migrantes”. Nesse sentido, consideramos que as identidades étnicas não desaparecem durante a integração dos aimarás em Tacna, elas são reconfiguradas em novos formatos identitários que se processam dentro do contexto urbano. Finalmente, observamos que a suposta identidade homogênea da nação peruana está sendo descentrada a partir da interpelação da identidade étnica dos migrantes, que se reclamam aimarás e peruanos simultaneamente.

**Palavras chave:** migração aimará; identidades híbridas; estigma; redes de reciprocidade na cidade;

## **Abstract:**

This work consists of an analysis of the sociocultural changes resulted from the Aymaras' peasant migration from southern Puno to Tacna city in the 1980s and 1990s, cities located in southern Peru. It is a way of thinking about the work's integration mechanisms in the "outpatient trade fairs" and in the called "mercadillos", as well as in the mechanisms of urban insertion in the foundation of the *Cidade Nova's* neighbourhood and in the associations of Aymara residents in Tacna. Through qualitative methods, such as semi-structured interviews and field research conducted during November 2016 and January 2017, we conducted an approach to the daily life of the *Aymaras* in trade fairs – Altiplano Fair, *Polvos Rosados* Shopping Centre and the Bolivian Fair –, in neighbourhoods of the *Cidade Nova's* district – "AAHH Marginal New Town", "June 7" and "August 28" – and in social associations such as *Pilcuyo's* and *Pomata's* Residents Association. The research results show that the rural and peasant origin of the Tacna's aymaras orient the characteristics of their urban insertion. In this sense, in the field of economic relations, it was found that the ethics of the indigenous work, such as solidarity and mutual aid that guarantee self-consumption in the rural world, have been reconfigured in the urban environment to converge with a kind of capitalist rationality. The foundation of *Cidade Nova* emphasizes processes of migrant's concentration that favours the use of reciprocal exchange networks. Similarly, resident associations constitute struggles for recognition of the Aymara's cultural difference, which contrasts with the "stigma" built by the established groups on the "migrants". In this sense, we consider that the ethnic identities do not disappear during the integration of the Aymaras in Tacna, they are reconfigured in new identity formats that are processed within the urban context. Finally, we observe that the supposed homogeneous identity of the Peruvian nation is being decentred by the interpellation of the ethnic identity of the migrants, who claim the Aymara and Peruvian identity simultaneously.

**Key Words:** Aymara migration; Hybrid identities; stigma; Networks of reciprocity in the city;

## Resumen:

Este trabajo consiste en el análisis de las transformaciones socioculturales que se derivan de la migración de campesinos aymará del sur de Puno para la ciudad de Tacna en las décadas de 1980 y 1990, ciudades situadas en el sur de Perú. Analizamos cómo se dan los mecanismos de integración laboral en las “ferias de comercio ambulante” y los llamados “mercadillos”, así como los mecanismos de inserción urbana en la fundación de los barrios de Ciudad Nueva y en las asociaciones de residentes aymará en Tacna. Mediante métodos cualitativos, como entrevistas semi-estructuradas e investigación de campo realizada durante noviembre de 2016 y enero de 2017, realizamos una aproximación a la vida cotidiana de los aymará en ferias comerciales – Feria del Altiplano, Centro Comercial Polvos Rosados, Feria Boliviana –, en barrios del Distrito Ciudad Nueva – “AAHH Marginal Ciudad Nueva”, “7 de junio” e “28 de agosto” –, y en asociaciones sociales como la Asociación de Residentes de Pilcuyo y la de Pomata. Los resultados de la investigación indican que el origen rural y campesino de los aymará en Tacna orientan las características de su inserción urbana. En ese sentido, en el campo de las relaciones económicas, se constató que la ética del trabajo aymará, de la solidaridad y de la ayuda mutua que garantiza el autoconsumo en el mundo rural, se reconfigura en el medio urbano para convergir con una racionalidad de tipo capitalista. La Fundación de Ciudad Nueva profundiza procesos de concentración de migrantes que promueve el uso de redes de intercambio recíproco para sobrevivir en la ciudad. Del mismo modo, las asociaciones de residentes constituyen luchas por reconocimiento de la diferencia cultural aymará, que se contraponen al “estigma” construido por los grupos establecidos acerca de los “migrantes”. En ese sentido, consideramos que las identidades étnicas no desaparecen durante la integración de los aymará en Tacna, esas son reconfiguradas en nuevos formatos identitarios que se procesan dentro del contexto urbano. Finalmente, observamos que la supuesta identidad homogénea de la nación peruana está siendo descentrada a partir de la interpelación de la identidad étnica de los migrantes, que se reclaman aymará y peruanos simultáneamente.

**Palabras clave:** migración aymará; identidades híbridas; estigma; redes de reciprocidad en la ciudad;

## ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Barraca naturista na Feira do Altiplano .....	102
Figura 2. Venda de amuletos para a sorte na Feira do Altiplano .....	102
Figura 3. Barraca de folhas de coca e medicina tradicional na Feira do Altiplano .....	103
Figura 4. Venda de batatas na Feira do Altiplano.....	103
Figura 5. Venda de roupas na Feira Boliviana.....	104
Figura 6. Comerciante chilena comprando.....	104
Figura 7. Mulher aimará tecendo na Praça José Olaya no Distrito Cidade Nova.....	137
Figura 8. Mulheres aimarás tecendo na Praça José Olaya no Distrito Cidade Nova.....	137
Figura 9. Leitura da sorte em folha de coca. Praça Jose Olaya Distrito Cidade Nova Foto de autoria própria (27 de janeiro de 2017) .....	138
Figura 10. Mulher aimará oferecendo leitura da sorte em folha de coca. Praça Jose Olaya Distrito Cidade Nova Foto de autoria própria (27 de janeiro de 2017).....	138
Figura 11. Rua que une o centro urbano de Cidade Nova com a zona das invasões. Foto de autoria própria (27 de janeiro de 2017) .....	139
Figura 12. Mulher aimará montando barraca de comercio ambulante na Praça José Olaya no Distrito Cidade Nova. Foto de autoria própria (27 de janeiro de 2017).....	139
Figura 13. Time de futebol da Comunidade Camponesa de Vila Macarcota no campeonato da Associação de Residentes de Pilcuyo. Estádio Cachipuccara no Distrito Cidade Nova. ....	180
Figura 14. Assembleia da Associação de Adulto Maior "Irmãos Unidos pela Fé" Nas ruas de Cidade Nova.....	180
Figura 15. Matrimônio aimará "al estilo de mi tierra". Nas ruas de Cidade Nova Fonte: Foto de autoria própria (21 de janeiro de 2017) .....	181
Figura 16. Matrimônio aimará "al estilo de mi tierra" na Praça José Olaya em Cidade Nova Fonte: Foto de autoria própria (21 de janeiro de 2017) .....	181
Figura 17. Virgens dos três alferados da Candelária em Tacna, na Praça Zela no “centro” de Tacna Foto de autoria própria (29 de janeiro de 2017) .....	182
Figura 18. Padrinhos principais do alferado da Candelária de Cidade Nova na Praça Zela no “centro” de Tacna Foto de autoria própria (29 de janeiro de 2017).....	182
Figura 19. Mulheres aimarás dançando "morenada" no "centro" de Tacna Foto de autoria própria (29 de janeiro de 2017).....	183
Figura 20. Festa Patronal Virgem da Candelária 2017. Alferado de Cidade Nova Na foto se observa o intercambio recíproco do “ayni” uma madrinha com o alferado Foto de autoria própria (29 de janeiro de 2017) .....	183

## ÍNDICE DE TABELAS

<b>Tabela 1.</b> Tacna: concentração de população 1940, 1961, 1972, 1981, 1993 e 2007 .....	16
<b>Tabela 2.</b> Peru: população economicamente ativa de 6 anos y más, segundo ramas de atividade econômica, 1981, 1993 y 2007 (cifras absolutas e relativas).....	187

## SUMÁRIO

CAPITULO I: INTRODUÇÃO .....	13
1.1. Definição do objeto da pesquisa .....	13
1.2. Caracterização das unidades de análises .....	15
1.2.1. Tacna, a cultura nacional peruana e Cidade Nova: .....	15
1.2.2. O Puno, a cultura aimará e as comunidades camponesas: .....	19
1.2.3. O aimará que emigra de uma Comunidade Camponesa .....	20
1.3. Considerações metodológicas .....	22
1.4. Estado de questão (plano da pesquisa) .....	27
CAPITULO II: MARCO TEÓRICO .....	36
2.1. O sistema de fricção étnica como cenário de interação e identificação dos aimarás na cidade de Tacna: .....	36
2.1.1. Por um conceito antropológico de identidade: .....	38
2.2. A emergência dos Estados modernos como comunidades imaginadas .....	40
2.2.1. A comunidade imaginada das nações pós-coloniais de America do sul .....	42
2.2.2. O Peru como nação inconclusa .....	45
2.2.3. O desborde popular das migrações: .....	47
2.2.4. A transformação da estrutura cultural peruana na emergência do grupo cholo .....	48
2.3. Descentrando as identidades nacionais: .....	51
2.3.1. Identidade e hibridez cultural no capitalismo tardio: .....	53
2.3.2. As nações modernas como híbridos culturais: .....	54
2.4. A imigração e os paradoxos da alteridade .....	56
2.4.1. A condição de imigrante segundo a moral da sociedade de imigração: .....	56
2.4.2. A possibilidade de uma política autônoma dos imigrantes: .....	59
2.5. A sócio-dinâmica da estigmatização: .....	61
CAPITULO III: ESTRATÉGIAS DE INTEGRAÇÃO LABORAL DOS AIMARÁS NA CIDADE DE TACNA .....	63
3.1. A fronteira sociocultural entre tacneños e aimarás .....	63
3.2. Padrões de inserção laboral dos aimarás em Tacna .....	65
3.3. Trajetórias laborais urbanas dos migrantes aimarás em Tacna .....	69
3.4. As condições de trabalho das mulheres aimarás em Tacna .....	73
3.5. A construção do comerciante aimará urbano a partir do desenvolvimento comercial das “feiras” e “mercadillos” .....	77

3.6. O caso da Feira do Altiplano e do Centro Comercial Polvos Rosados .....	80
3.7. Sentidos e práticas emergentes na Feira do Altiplano.....	80
3.8. A Feira Boliviana .....	90
3.9. O Centro Comercial Polvos Rosados.....	91
<b>CAPITULO IV: TRAJETÓRIAS URBANAS DOS AIMARÁS EM TACNA: A FORMAÇÃO DE CIDADE NOVA .....</b>	<b>105</b>
4.2. Cartografia dos grupos aimarás em Tacna.....	106
4.2. Do mundo rural aimará ao mundo urbano de Tacna: racionalização da tradição aimará ....	110
4.3. Trajetórias urbanas de moradia dos migrantes aimarás em Tacna .....	116
4.4. A fundação de Cidade Nova.....	118
4.5. A construção das novas identidades .....	125
4.6. Em Cidade Nova somos 100% aimarás .....	126
4.7. Representações sobre Cidade Nova:.....	130
4.8. Distância social entre o “centro” de Tacna e Cidade Nova:.....	131
4.9. Hoje Tacna é muito diferente do que era antes .....	133
4.10. Costumes que diferenciam a Cidade Nova: .....	134
<b>CAPITULO V: DE MIGRANTE A RESIDENTE: ASSOCIAÇÕES DE RESIDENTES AIMARÁS DE TACNA .....</b>	<b>140</b>
5.1. As redes de intercâmbio .....	140
5.2. Associações informais e associações formais em Cidade Nova.....	145
5.3. Associações externas e associações internas em Cidade Nova .....	150
5.4. Associações de residentes aimarás em Cidade Nova .....	152
5.5. Concentração urbana dos migrantes e os vínculos com a comunidade camponesa:.....	154
5.6. Caracterização do vínculo do migrante com as comunidades camponesas: O conflito índio/mestiço na formação de associações de residentes em Tacna.....	156
5.7. A descampesinização dos aimarás em Tacna .....	160
5.8. O Clube Departamental de Puno na cidade de Tacna .....	162
5.9. Associação de Residentes de Pilcuyo em Tacna Deporte e Cultura.....	169
5.9.1. A origem e os objetivos .....	170
5.9.2. A emergência de uma categoria de reconhecimento: o residente.....	176
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>184</b>
Sobre as trajetórias de inserção laboral .....	188
Sobre as trajetórias urbanas de moradia .....	192
Sobre a formação de associações de residentes .....	196
As lutas pelo reconhecimento da identidade aimará .....	198

A relação da identidade nacional com a identidade étnica:.....	201
BIBLIOGRAFIA: .....	205
APENDICE:.....	210

# **CAPITULO I: INTRODUÇÃO**

## **1.1. Definição do objeto da pesquisa**

O estudo das transformações socioculturais de migrantes aimarás na cidade de Tacna colocou-me em frente a questionamentos pessoais derivados da minha origem andina e da minha vida em cidades do litoral peruano. A prematura migração que experimentei de Abancay para Cuzco com meses de nascido, seguida da posterior migração para Tacna com cinco anos e a migração adolescente para Lima, com dezesseis anos, motivaram questionamentos pessoais sobre meu pertencimento dentro desta ampla categoria chamada “ser peruano”. Esta condição contínua, talvez por ser migrante andino, me proporcionou ter, desde muito cedo, um grau de empatia e de preocupação com a posição que ocupam os aimarás originários do sul de Puno na cidade de Tacna.

Cientes de que esta proximidade pessoal pode ser positiva para o presente estudo, observamos, no entanto, que ela exige um esforço constante de vigilância epistemológica para assegurar a rigorosidade analítica durante o processo da pesquisa. Consideramos que, conscientes dos vínculos afetivos e pessoais que me unem com a problemática, estou mais preparado para procurar o grau necessário de distanciamento e neutralidade valorativa exigido nos trabalhos científicos.

A questão central do presente estudo são as transformações socioculturais que experimentam os comunheiros aimarás do mundo rural de Puno durante o processo de inserção na cidade de Tacna. A partir da trajetória dos aimarás residentes no Município de Cidade Nova, no extremo norte da cidade de Tacna, buscamos conhecer as mudanças e continuidades da cultura aimará proveniente do campo e que se reconfigura no espaço urbano.

Entendemos as transformações socioculturais como a mudança de relações sociais expressas na emergência de estratégias, sujeitos e identidades, durante a interrelação com espaços sociais novos e grupos sociais diferentes, como acontece na trajetória do grupo étnico aimará que migra para Tacna, especificamente durante a formação do Distrito de “Cidade Nova”.

Analizamos a trajetória urbana dos aimarás a partir de três dimensões que apresentam formas particulares de sobrevivência e identificação: no campo do trabalho dentro das *associações de comerciantes ambulantes*, que criam um espaço de apropriação aimará para superar a exclusão laboral; no campo da moradia, a partir da *fundação dos bairros aimarás*, como forma de apropriação da cidade desde as margens; e no campo das associações políticas, a partir da organização de *associações de residentes*, como instituições criadas para disputar reconhecimentos públicos e o controle de poder na cidade. Dentro dessas dimensões se expressam as formações sociais que emergem em Tacna decorrente da presença aimará. Dessa forma, estabelecem-se os seguintes objetivos nesta pesquisa:

1. Analisar as estratégias de integração laboral e os mecanismos de identificação nas feiras ambulantes dos aimarás em Tacna.
2. Analisar o processo de expansão urbana de Tacna decorrente das ocupações de bairros no extremo norte da cidade.
3. Analisar as associações culturais e políticas que surgiram durante a ocupação e construção de Cidade Nova
4. Desenhar a organização social do grupo étnico aimará na cidade de Tacna, dentro do cenário de fricção étnica entre a cultura nacional peruana dos estabelecidos tacneños e a cultura étnica dos imigrantes aimarás;
5. Analisar a importância transformadora da figura do imigrante, sobretudo no que diz respeito ao estranhamento da consciência nacional, em diálogo com a disseminação da identidade nacional peruana a partir da trajetória do grupo étnico aimará em Tacna;
6. Analisar os vínculos entre a comunidade de aimarás urbanos em Cidade Nova, com as comunidades camponesas no sul de Puno.

A presente pesquisa é relevante enquanto problematizadora da realidade sócio-histórica do sul do Peru. Cabe ressaltar que a maioria das pesquisas em Sociologia no Peru não só acontecem em Lima, como também se concentram em fenômenos limenhos, sendo importante ampliar o olhar sobre o que acontece em outras regiões do país. No caso específico da problemática sobre a migração interna, as pesquisas sociológicas problematizaram a migração andina para Lima, deixando de fora a pesquisa da migração

para outras regiões. Este vazio é coberto pelas pesquisas quantitativas do Instituto de Estatística e Informática (INEI, 1995; 2011) que trabalham sobre o sistema de cidades do Peru e seus fluxos migratórios dentro de uma concepção neoclássica, que explica a migração a partir da dimensão econômica do processo. Dessa forma, há um vazio de pesquisas no campo das ciências sociais na abordagem desses fenômenos regionais.

A relevância social da pesquisa se relaciona com a sociodinâmica da estigmatização (ELIAS, 2012) que se desenvolve em Tacna para inferiorizar ao grupo dos imigrantes aimarás. As mostras de exclusão são expressas no agir cotidiano da gente, assim como nas instituições e organizações de poder da cidade. Muitos desses conflitos partem da simplificação do fenômeno em estereótipos, que expressam as fraturas criadas na história da nação peruana entre “crioulo” e “indígena” (QUIJANO, 1980). Nesse sentido, o estigma dos grupos aimarás ainda não foi contextualizado no processo histórico de Tacna, da qual a migração aimará de finais do século XX forma parte dos últimos deslocamentos.

## **1.2. Caracterização das unidades de análises**

### ***1.2.1. Tacna, a cultura nacional peruana e Cidade Nova:***

Nossa unidade geográfica de estudo é a cidade de Tacna, que se localiza dentro de um vale costeiro no litoral sul peruano, na divisa com o Chile e a Bolívia. A cidade de Tacna tem uma população de 316.964 habitantes segundo a estimativa para 2015<sup>1</sup>, concentra 84% do total de pessoas do departamento de Tacna<sup>2</sup> (ver quadro N°1), e está definida como uma cidade média, segundo o Sistema de Cidade elaborado pelo Instituto de Estatística e Informática do Peru (INEI, 2011).

Paradoxalmente, os primeiros habitantes da região que hoje denominamos Tacna eram tribos da etnia aimará que desceram das terras altas do altiplano para as terras baixas buscando vales férteis para a agricultura. Em resumo, é pertinente afirmar que os primitivos povoadores do vale eram de origem aimará. Eles nominaram o lugar onde se estabeleceram usando a palavra aimará *takana* ou *taccana* (ZORA CARVAJAL, 1954).

---

<sup>1</sup> O Instituto de Estatística e Informática do Peru (INEI) não disponibiliza informação mais atualizada, mesmo porque em 2017 acontecerá o novo censo de população e vivienda.

<sup>2</sup> Desde 1940 o departamento de Tacna é predominantemente urbano.

O estudo do INEI (2000) sobre a história de Tacna descreve a presença de etnias do altiplano na formação da cidade: “O que hoje constitui a região de Tacna, o vale de este nome era aimará habitado por Changos, além de Quiaca (Boca do Rio), La Yarada e Ite [...] Tacna conserva muitas peculiaridades dos seus ancestrados do altiplano” (INEI, 2000, p. 7).

**Tabela 1.** Tacna: concentração de população 1940, 1961, 1972, 1981, 1993 e 2007

	1940	1961	1972	1981	1993	2007
<b>Departamento Tacna</b>	36,349	66,024	95,444	143,085	218,353	288,781
<b>Cidade Tacna</b>	11,025	27,499	56,540	98,532	174,336	242,451
<b>Concentração</b>	<b>30%</b>	<b>42%</b>	<b>59%</b>	<b>69%</b>	<b>80%</b>	<b>84%</b>

Fonte: elaboração própria.

Segundo a divisão político-administrativa do Peru, aquilo que denominamos cidade de Tacna corresponde à província de Tacna, que junto com outras três províncias, conformam o departamento de Tacna. Sua superfície se distribui nas regiões naturais da Costa e da Sierra, sendo que três quartas partes se localizam na região desértica do litoral costeiro, onde se desenvolve agricultura de exportação devido a projetos de irrigação tecnificada em La Yarada<sup>3</sup> para produzir “páprica”, “oliva”, “manga”, “melancia” de exportação. A quarta parte, por sua vez, se localiza na região dos Andes onde se exploram sítios mineiros como a mina de cobre de Toquepala<sup>4</sup>, a maior mina de cobre do país.

Sem possuir a antiguidade pré-hispânica de algumas cidades andinas, como Cuzco ou Puno, a cidade de Tacna foi fundada por espanhóis como uma redução indígena o ano 1572. Desde então a influência do elemento europeu foi incorporada em diálogo e disputa com as reduções aimarás. Com os anos [Tacna] foi amalgamando às características étnicas de aimarás e espanhóis até fundir-se em um povo essencialmente mestiço, muito coeso e com forte tradição coletiva que é base de sua história (INEI, 2000, p. 8).

<sup>3</sup> Grande projeto de irrigação tecnificada implementado pelo Estado peruano no deserto de Tacna desde 1950. Primeiro produtor de oliva do Peru concentra 43% da produção agrícola do Estado de Tacna, em 6500 hectares (MARTINEZ, 1986).

<sup>4</sup> Exploração mineira situada no departamento de Tacna desde 1954, sob a administração da Souther Peru Copper Corporation. Maior exploração de cobre do Peru e principal ingresso econômico do estado de Tacna (royalties de mineração).

Por influência das colônias inglesas, francesas e italianas que chegaram à cidade no início do século XIX, a região já contava com elevado espírito literário expresso na atividade jornalística, artística e política. O espírito literário, liberal e crioulo de Tacna se expressa paradigmaticamente no movimento libertário encabeçado por Francisco Antonio de Zela e integrado por crioulos, mestiços e indígenas letrados, que lutaram de forma pioneira pela independência do Peru contra a dominação espanhola. O ano de 1811 se registra, na história e na identidade dos tacneños, a primeira insurgência nacional pela República Peruana. O movimento independentista de Zela prosseguiu na rebelião de 1813 liderado pelos irmãos Paillardelli, fazendo jus à nomeação de Tacna como “cidade heroica”, em virtude dos serviços prestados em favor da independência. Estes fatos históricos se ancoraram na memória coletiva dos tacneños como elementos de identidade patriótica e nacional.

Durante a época republicana, a realidade da guerra voltou para Tacna no conflito com o Chile, denominado “Guerra do Pacífico” (1879-1883). As tropas chilenas treinadas pelo império inglês invadiram o território boliviano e peruano e chegaram à cidade de Tacna, onde enfrentaram uma milícia, incorporada ao exército peruano, formada por camponeses, artesãos e estudantes. Lutaram na defesa da cidade, na batalha Alto da Aliança, no dia 26 de maio de 1880, frente a um exército regular, quantitativa e qualitativamente maior que os derrotou depois de semanas de luta. O caráter nacional do enfrentamento fortaleceu a identificação dos tacneños com a nação peruana em oposição à nação chilena e boliviana. O fim da guerra significou a derrota peruana e Tacna foi anexada à República do Chile por 50 anos, no período denominado por historiadores tacneños como “cativeiro de Tacna”.

Por meio século os tacneños sofreram um processo de *chilenização*<sup>5</sup>. No entanto, as mostras de patriotismo peruano foram admiráveis e comovedoras em eventos como a viagem clandestina de jovens tacneños em idade militar para não pertencer ao exército chileno, a criação de escolas clandestinas onde mestras e mestres tacneños ensinavam a história peruana, e a simbólica *procissão da bandeira peruana* para comemorar o Dia

---

<sup>5</sup> Política de doutrinação nacional dirigida pela administração do Estado Chileno para incorporar Tacna ao Chile mediante a desperuanização da sua história e referentes culturais. As expressões de identidade peruana foram proibidas e sancionadas severamente, a história peruana foi censurada e os símbolos nacionais peruanos, como o hino e a bandeira, foram proibidos.

Nacional do Peru<sup>6</sup>, descrito nas crônicas de (BARRETO, 1924). A melhor expressão da identificação com o Peru se expressou no plebiscito de 29 de agosto de 1929, no qual, mediante um processo democrático, os habitantes da cidade de Tacna decidiram voltar para o Peru depois de 50 anos de cativo chileno. O episódio valeu a segunda menção de Tacna como “cidade heroica”.

Esse período consolidou a identidade cultural peruana como elemento central na vida e aspirações dos tacneños e posicionou a cidade de Tacna como símbolo da cultura nacional e do patriotismo peruano. Oitenta e oito anos depois, a identificação nacional ainda é principal nos valores e costumes em Tacna. Surgiram, porém, novas representações da tacneñidade que partem do reconhecimento da identidade étnica aimará e da valorização de atividades comerciais, especialmente presente dentro dos grupos de aimarás que imigraram no final do século XX.

A cidade de Tacna está integrada por nove municípios distritais, um dos quais é o Distrito de Cidade Nova, localizado no extremo norte. Nossa pesquisa se delimita às relações sociais entre aimarás concentrados neste município. A história de Cidade Nova inicia na década de 1970, com o aumento do fluxo migratório aimará para Tacna, apesar de ser reconhecida legalmente como distrito apenas em 1992.

Depois da criação do Povo Jovem A Esperança, São Martin e Alto da Aliança, os aimarás imigrantes ocuparam o deserto da região norte de Tacna, em solos de alto perigo sísmico<sup>7</sup> onde construíram os bairros que hoje integram o Distrito Cidade Nova. A análise social do Centro de Saude de Cidade Nova (2014), refere que o distrito: “Tem uma população de 37 mil habitantes segundo o ultimo censo de 2007, distribuídos na zona urbana e urbana marginal” (Análisis de Situación de Salud, 2014). Consideramos que, em Cidade Nova, se concentram as formas emergentes de assumir a urbanidade entre os aimarás, assim como as instituições e estratégias que os aimarás empregam para se inserir e transformar a cidade.

---

<sup>6</sup> No dia 28 de agosto de 1929 Tacna se reincorpora ao Peru depois de 50 anos sob administração chilena. Em Tacna se rememora esta data com a simbólica Procissão da Bandeira Peruana, declarada em 2009 como Patrimônio Cultural da Nação, em mérito ao conteúdo histórico que representa e à expressão cultural que “afirma a nacionalidade peruana” (Informe Economico Social: Region Tacna, 2013).

<sup>7</sup> Os estudos de cimentação mostram que os solos do referido município são arenosos e limosos, com alto perigo sísmico.

### 1.2.2. O Puno, a cultura aimará e as comunidades camponesas:

O departamento<sup>8</sup> de Puno está localizado no sudeste peruano, nos arredores do *Lago Titicaca*, onde faz fronteira com Bolívia e Tacna; formado por uma planície há 4000 metros acima do mar, denominada “Meseta do Collao” ou “altiplano”, é a quinta cidade de maior altura no mundo.

Tem uma população de 1.415.608 habitantes, herdeiros de 10.000 anos de história. No atual departamento de Puno, o ano 300 a.C. se registrou o predomínio da Cultura Pucará e do Império Tiahuanaco<sup>9</sup>. O desenvolvimento do Império Tiahuanaco representa um fato histórico de transcendência na identidade da região, pois o centro administrativo esteve próximo a Puno e sua influência se estendeu para o sul do Peru, oeste da Bolívia, noroeste da Argentina e norte do Chile por dez 10 séculos. Logo após o fim do império, se dividiu em grupos étnicos diferentes; entre eles destacamos os *kollas* e os *lupacas*, localizados ambos no atual departamento de Puno, ao norte e ao sul respectivamente. Durante a conquista Inca, no século XV, os *kollas* atravessaram um processo de hibridez com a cultura incaica numa versão altiplánica da “cultura quéchua”; no entanto, os *lupacas* conservaram maior autonomia do Império dos Incas, e fortaleceram a ancestral influência do Império Tiahuanaco. Com o passo dos séculos, porém, a diversidade cultural do altiplano foi denominado por cronistas espanhóis como “cultura aimará”.

Atualmente o norte do departamento de Puno é predominantemente de tradições e idioma quéchua devido à influência cultural e histórica do Império Incaico; o sul, por sua vez, é predominantemente de cultura aimará por conta da influência cultural e histórica do Império Tiahuanaco. A diversidade cultural de Puno mantém a primazia das culturas andinas, misturada com expressões transculturais e híbridas do colonialismo espanhol e da modernidade.

Durante o início da República, o departamento de Puno foi uma região esquecida social e culturalmente pelo Estado peruano. As antigas rotas comerciais do Império Inca e da colônia espanhola vincularam Puno com a Bolívia, com o Chile e com a Argentina,

---

<sup>8</sup> Unidade de divisão administrativa do Peru, equivalente ao estado.

<sup>9</sup> Antiga cultura andina, desenvolvida na “meseta do Collao”, nos arredores do Lago Titicaca. Alcançou projeção continental devido à expansão imperial nos atuais territórios do Peru, Bolívia, Chile e Argentina. Entre as culturas andinas, é a mais longeva, com mais de dez séculos de existência.

mais do que com Lima. A sociedade de Puno foi crescendo em frágil vínculo com a cultura nacional peruana e em marcado conflito; paulatinamente foi representada como região rebelde onde aconteceram sublevações indígenas, como a rebelião de Rumi Maqui<sup>10</sup>, que enfrentou a aliança econômica e política entre o Estado peruano com os gamonales (fazendeiros) que lucravam com a terra e com o trabalho indígena. No século XX, experimentou um débil processo de modernização e fluxos migratórios crescentes do campo à cidade. Na década de 1980-1990, a violência gerada pelo Conflito Armado Interno forçou a migração da população do campo para à capital de Puno e para outras cidades, como Lima, Arequipa e Tacna.

Os migrantes aimarás que fundam o Município de Cidade Nova compartilham a origem rural própria das comunidades camponesas do sul de Puno. Nesse sentido, quando falamos da origem aimará do sul de Puno, fazemos referência ao mundo rural das províncias de El Collao, Chucuito e Yunguyo, onde se distribuem centos de comunidades camponesas.

### ***1.2.3. O aimará que emigra de uma Comunidade Camponesa***

A comunidade camponesa está formada por um conjunto de relações interfamiliares de produção e trabalho entre famílias comunheiras, definida pela disponibilidade de recursos como terra, gado, pastos, água, o que gera um conjunto de benefícios econômicos superiores à família camponesa individual. As comunidades camponesas no Peru têm uma média de 170 famílias (Ministério de Agricultura, 1980) com uma variação bastante grande, pois existem comunidades que têm mais de mil famílias. Estão concentradas na região rural dos Andes, comumente ao redor de fazendas de brancos ou “mistis” e são reconhecidas e legitimadas pelo Estado (GONZALES DE OLARTE, 1986).

---

<sup>10</sup> Durante o contexto de aliança política e econômica entre o Estado peruano e os gamonales (fazendeiros nos Andes), as populações indígenas de Puno e Cuzco registraram cerca de cinquenta rebeliões entre 1919 e 1923, sendo principal aquela liderada por Teodomiro Gutiérrez Cuevas, no altiplano de Puno durante 1915 e 1917, conhecida como a rebelião do Rumi-Maqui. As revoltas indígenas enfrentaram diretamente o Estado peruano e gamonales (fazendeiros), apelando pelo retorno do Tawantinsuyo (sistema social incaico). “Este movimento não constituía um fato inusitado que repentinamente evidenciava o caráter antagonico das relações de classe e de discriminação étnica nas regiões alto andinas, mas sim, forma parte de um longo processo de lutas que enfrentam campesinos contra fazendeiros. O movimento do Rumi-Maqui, seguindo uma antiga tradição andina, partiu dos ayllus, parcialidades e comunidades [...] desatava uma luta nitidamente antifeudal e revolucionaria, mas com objetivos utópicos” (LOPEZ, 1997, p. 297).

Os membros das comunidades camponesas (o ayllus), unidos por vínculos de parentesco, compartilham relações recíprocas igualitárias entre si, sobretudo nas relações de produção. A base estrutural que sustenta a reciprocidade, no interior do ayllu, é dada pela posse em comum da terra, explorada comunitariamente, e em forma familiar nas partes dedicadas ao cultivo de subsistência. As relações simétricas internas entre as famílias comunheiras contrastam com diversas relações assimétricas acumuladas durante a longa história dos ayllus, desde a exigência dos tributos incaicos, passando pela exploração dos encomendeiros [colonos], até chegar ao conflito com os fazendeiros dos Andes<sup>11</sup> (ALBERTI e MAYER, 1974).

Golte e Adams (1987) classificam os povos de origem a partir de sua estrutura interna, diferenciando aqueles que possuem uma estrutura baseada em ligações mercantis daqueles estruturados por laços de parentesco, lealdades locais, religiosas, comunais, ou seja, de relações não mercantis. As comunidades camponesas aimarás apresentam um tipo de agregação não mercantil com quatro características específicas: primeiramente, possuem uma estrutura interna de parentesco que regulam e organizam as relações interfamiliares; em segundo lugar, possuem instituições permanentes, dentro das quais os camponeses se inserem com alta lealdade e articulam o nível familiar com uma agregação superior, que é a comunidade; em terceiro lugar, encontram-se isolados da economia nacional porque não participam dos intercâmbios econômicos e produtivos do mercado interno; finalmente, as comunidades aimarás refletem com nitidez a clivagem bicultural da serra sul, caracterizada pelo conflito *misti-indio*, ou seja, além de possuir laços de integração comunal, contêm elementos internos de sujeição e ruptura.

Consideramos que estas características são fundamentais para entender a trajetória urbana dos aimarás em Tacna, assim como para analisar as estratégias de sobrevivência que desenvolveram.

---

<sup>11</sup> A reciprocidade simétrica das relações de produção e distribuição no interior da comunidade, a importância do sistema de parentesco para determinar a reciprocidade, a relação entre o controle vertical da ecologia e os intercâmbios e o aproveitamento dos aspectos normativos da reciprocidade para estabelecer sistemas de dominação constituem as linhas que unem a sociedade andina do passado com o presente (ALBERTI e MAYER, 1974).

### 1.3. Considerações metodológicas

Cientes da amplitude e complexidade do fenômeno estudado, misturamos métodos quantitativos com qualitativos, trabalho de gabinete com trabalho de campo, informação secundária com informação obtida diretamente dos protagonistas. Mesmo assim, os resultados alcançados não são mais que uma aproximação na compreensão das estratégias de integração empregadas pelos aimarás na cidade de Tacna. Empregamos três técnicas durante o processo da pesquisa: a análise documental, entrevistas semidirigidas e observação participante.

Iniciamos o processo de pesquisa com algumas orientações pessoais derivadas de lembranças sobre minha passagem por Tacna entre 1996-2006, tempo que me permitiu conhecer a cidade, bem como entrar em contato com os principais atores desta pesquisa e seus discursos. Sendo que a informação obtida durante este tempo foi basicamente conteúdo de sentido comum, foi preciso iniciar um processo de diálogo com a reflexão sociológica sobre identidade, migração, configurações, socialização urbana-rural. Este processo de distanciamento e reflexão foi intenso durante o primeiro ano de mestrado, possibilitando a identificação de uma hierarquia de “conceitos chaves” para o tratamento da pesquisa: hibridez cultural, tradução cultural, colonialidade cultural, fricção étnica, descontinuidades, configurações, alteridade. As orientações das grandes teorias, especialmente as teorias pós-coloniais, motivaram a abordagem da pesquisa a partir de uma perspectiva etnográfica, com a imersão nos grupos em questão. Nesse sentido, a metodologia qualitativa mediante observação participante, entrevistas semidirigidas e registros etnográficos foi o método principal definido para o processo de coleta de dados.

Antecipamos a realização da pesquisa de campo com uma etapa de análise documental centrada nas pesquisas empíricas em ciências sociais no Peru sobre o processo de migração interna, especialmente a migração andina para a Lima Metropolitana. Estas pesquisas nos permitiram aproximar algumas orientações teóricas gerais com a realidade prática dos migrantes nas cidades peruanas, assim como situar nossa pesquisa dentro do debate atual sobre identidades e migração no Peru. Este trabalho de gabinete permitiu operacionalizar algumas categorias de análise, como cultura aimará e cultura nacional

peruana, ética do trabalho aimará, pertencimento e reconhecimento urbano, intercâmbio recíproco, redes de parentesco, relação estabelecidos/marginados.

Dessa forma, realizamos uma análise da arte correspondente com cada capítulo abordado nesta pesquisa, tanto no que diz respeito à trajetória laboral urbana, como à fundação de favelas e municípios migrantes, além das associações sociais e políticas de residentes urbanos de origem rural.

Finalmente, é preciso mencionar que realizamos um estudo preliminar quantitativo com base em pesquisas empíricas sobre o processo migratório de Puno para Tacna a partir da base de dados secundárias disponibilizadas pelo Instituto de Estatística e Informática do Peru. Fazemos referência aos dados coletados no Censo de População e Vivenda dos anos 1981, 1993 e 2007, úteis para entender a transformação nas características demográficas de Puno e Tacna, assim como as características do fluxo migratório entre as duas regiões. Assim, combinados com a análise documental sobre migrações internas no Peru, explicamos os fatores que condicionaram a emigração de Puno e a imigração em Tacna (INEI, 2011).

Os principais dados da nossa pesquisa provêm dos relatos de aimarás emigrantes das comunidades camponesas do sul de Puno que residem no Município de Cidade Nova em Tacna. Selecionamos este município porque a análise documental estatística nos mostra que é o município de maior concentração de migrantes de Puno. Para conhecer as estratégias e instituições da comunidade aimará em Tacna, focamos a pesquisa no estudo das associações de comércio ambulatório, as associações de vivenda em Cidade Nova e as associações de residentes aimarás em Tacna, assim como acompanhamos importantes expressões culturais dos aimarás urbanos, especificamente alferados religiosos, campeonatos esportivos, matrimônios “ao estilo da minha terra” e ensaios de blocos de carnaval.

Para o trabalho de campo foram importantes as recomendações que White (2005) elabora a partir da pesquisa de campo em Cornverville para estabelecer um contato próximo com os atores pesquisados.

Nesta pesquisa sobre Cornverville, pouco iremos nos preocupar com as pessoas em geral. Encontraremos pessoas particulares e observaremos as coisas particulares que fazem. O padrão geral de vida é importante, mas só pode ser

construído por meio da observação dos indivíduos cujas ações configuram esse padrão. (White, 2005, p. 23)

O trabalho de campo em Cidade Nova começou na segunda quinzena de outubro de 2016 com uma aproximação inicial a partir de entrevistas abertas com representantes políticos, representantes religiosos (católicos), integrantes de associações sociais e aimarás idosos devido ao reconhecimento social que possuem<sup>12</sup>. Esta etapa inicial durou todo o mês de novembro, por conta da desconfiança e do medo entre os entrevistados. No entanto, conseguimos informantes-chave que nos permitiram iniciar uma segunda etapa nos meses de janeiro e fevereiro de 2017, na qual entrevistamos fundadores, dirigentes e sócios de organizações comunitárias, feiras comerciais, associações de residentes, clube da terceira idade, artistas, políticos, líderes religiosos. Participamos de matrimônios aimarás em Cidade Nova, de jogos de futebol dos campeonatos organizados pelas associações de residentes, visitamos as feiras de comércio ambulatório, onde fizemos registros etnográficos, participamos dos “alferados” em veneração a Virgem da Candelária em Tacna, e acompanhamos os ensaios dos grupos de dançantes de Luriguayo, “Perfeccion Calidad” e “Bilhantes de Yunguyo”, que se preparavam para as celebrações de carnaval de fevereiro.

As autoridades políticas de Cidade Nova nos permitiram entrar em contato com os fundadores do município<sup>13</sup> e com lideranças sociais, entre elas o Clube da terceira idade “Irmãos unidos pela Fé” e as associações de residentes aimarás em Tacna: Associação de Residentes de Pilcuyo e Associação de Residentes de Pomata. Consideramos interessante que os representantes políticos de Cidade Nova sejam majoritariamente imigrantes aimarás nascidos em Yunguyo, El Collao e Chucuito, tanto o prefeito quanto os vereadores, motivo pelo qual os entrevistamos e descobrimos a importância das associações de residentes aimarás nos processos eleitorais do município. As entrevistas abertas permitiram focar as associações de residentes como uma fonte importante de dados que coletamos durante a segunda etapa da pesquisa de campo.

---

<sup>12</sup> Selecionamos a fundadores e dirigentes de organizações segundo o prestígio moral que possuem, pela idade, pela trajetória e pela posição social, assim como pela acessibilidade e disposição dos informantes. Nesse sentido, entrevistamos líderes de bairros, pessoas idosas agrupadas em Associações da terceira idade, dirigentes políticos, religiosos e sociais de Cidade Nova.

<sup>13</sup> Especificamente os fundadores do Assentamento Humano Marginal Ampliacao Cidade Nova.

Durante a primeira etapa de reconhecimento, visitamos as instituições existentes no município, como a Delegacia da Polícia Civil, o Centro de Saúde, e a Igreja Católica, onde coletamos dados estatísticos atualizados sobre as condições de vida e conflitos no município. Destacamos a visita na Igreja Sagrada Família, onde recebemos apoio incondicional para alcançar o grau de confiança necessário para realizar as entrevistas semidirigidas. A igreja nos proporcionou informantes-chaves para conhecer a vida dos aimarás de Cidade Nova mais de perto, seus medos e aspirações, seus problemas e estratégias de sobrevivência. No entanto, foi fundamental o contato que nos permitiram participar dos matrimônios aimarás “ao estilo da minha terra” celebrados em Tacna e concentrados em Cidade Nova. Nesse sentido, participamos de seis matrimônios aimarás como observadores e convidados, entrevistando também os esposos.

A partir dos contatos na municipalidade, nos comunicamos com líderes de bairro, a quem entrevistamos e descobrimos que muitos deles são também líderes de feiras de comércio ambulante. Estabelecemos contato com fundadores e sócios de feiras comerciais em Tacna, entre elas a Feira do Altiplano, a Feira Boliviana, Feira Bombonera, o Centro Comercial Polvos Rosados. Esses fundadores e sócios foram entrevistados para conhecer o mundo do trabalho aimará em Tacna. Complementamos essa informação com registros etnográficos da Feira do Altiplano e da Feira Boliviana.

Para a coleta de dados sobre associações de residentes, focamos a experiência da Associação de residentes de Pilcuyo e Associação de residentes de Pomata. Acompanhamos algumas jornadas esportivas do campeonato de pomateños e o campeonato de pilcuyinos, além de participar das reuniões de planejamento, entrevistando os sócios e os fundadores. Complementamos essa informação com entrevistas de sócios e fundadores do Clube Departamental Puno.

Dentro das cerimônias e rituais de tradições aimarás em Tacna, participamos dos rituais aimarás de enterro no “*dia de todos os santos*”, realizados em 1º de novembro no populoso cemitério de Pocollay, onde os aimarás reproduzem rituais de veneração com seus defuntos.

Acompanhamos celebrações de seis matrimônios “ao estilo da minha terra”, realizados no município de Cidade Nova, onde observamos as redes de intercâmbio recíproco denominado “ayni” e “apadrinhamento”.

Participamos de três “alferados” religiosos em veneração a Virgem da Candelária, o alferado do Clube Departamental Puno, o alferado da Agrupação Cultural Ventos do Altiplano em Viñani e o alferado da Irmandade da Candelária em Cidade Nova. Este processo nos permitiu conhecer as diferentes fissuras e contrastes dentro da comunidade aimará em Tacna. Finalmente, participamos dos ensaios de um grupo de dançantes Luriguayos integrados por aimarás nascidos em Tacna que se preparavam para o carnaval.

Para a análise da metodologia qualitativa, fizemos uso do modelo empírico proposto por Norbert Elias no livro “A relação entre estabelecidos e outsiders”. O estudo que Elias realiza na comunidade de Winston Parva resalta as *disparidades de poder* entre os distintos grupos assentados, focando nos *aspectos configuracionais* que surgem dos diferentes graus de *coesão interna* e de *controle comunal* na organização dos sujeitos implicados.

Devido à maior capacidade de coesão e a ativação da coesão a través do *controle social*, os residentes mais antigos lograram os cargos das instituições locais, como a Prefeitura Municipal, a paróquia ou as associações de lazer, e excluir a os residentes do novo setor que, como grupo carecia de coesão interna. (ELIAS, 2012, p. 60).

Frente ao enfoque que assume a etnia, a nacionalidade e a classe social como a causa da diferenciação entre grupos, Elias considera como mais importante a *coesão*, pois é a causa do reparto diferenciado de poder entre grupos inter-relacionados. As outras categorias, como etnia, classe social, nacionalidade, são percebidas como formas visíveis do processo configuracional. Elias propõe a relação entre estabelecidos e marginalizados como modelo empírico para perceber e explicar as variações do processo de configuração social entre grupos.

Com *configurações sociais* entendemos o processo histórico que posiciona grupos sociais em condições de superioridade e privilégio frente a grupos proscritos a uma segregação hereditária devido a uma repartição desigual de poder. Os grupos podem apresentar diferenças culturais, étnicas, físicas ou não, o que alimentaria um maior estigma ou reconhecimento dos grupos, mas é derivado de uma relação com origens puramente sociais

entre grupos marginalizados e grupos estabelecidos. Assim, o estigma é uma arma que os grupos superiores usam contra outros grupos numa luta pelo *poder* e pela preservação do seu predomínio social.

Um grupo só pode estigmatizar efetivamente a outro si está bem estabelecido em posições de poder das que o grupo estigmatizado é excluído. Em tanto seja assim, o estigma da desgraça coletiva associada aos marginais pode seguir se prolongando. (ELIAS, 2012, p. 62)

Seguindo o modelo descrito, analisaremos o processo de configuração social do Município de Cidade Nova, criado na década de 1992 por aimarás que podemos considerar como imigrantes *pioneiros* na cidade de Tacna. O objetivo é reconhecer os mecanismos de interrelação que os aimarás desenvolvem internamente e as inter-relações que têm com os estabelecidos tacneños. Sobre as bases da interação social dos grupos estabelecidos e migrantes, aproximaremos as políticas de identidade que emergem da presença aimará em Tacna. Assim, olharemos as lutas pelo poder e pelo melhor posicionamento dos grupos no cenário dinâmico onde se desenvolvem, e os mecanismos de integração e articulação da comunidade aimará frente aos conflitos e desafios da vida em Tacna.

As entrevistas coletadas no trabalho de campo tem a dificuldade de serem gravadas e transcritas em idioma espanhol, além disso, com uma linguagem muito coloquial e regional. Por esse motivo, os relatos das entrevistas em espanhol são acompanhados com textos em português, porém não correspondem a uma tradução exata dos discursos em espanhol devido a que tivemos dificuldade em traduzir o sentido preciso dos relatos, mesmo assim, esperamos que os textos em português esclareçam algumas duvidas decorrentes da leitura dos relatos.

#### **1.4. Estado de questão (plano da pesquisa)**

As pesquisas peruanas em ciências sociais sobre problemáticas regionais de cidades médias e do interior, como Tacna, são escassas devido ao naçãocentrismo focado na realidade de Lima. Tacna apresenta, porém, uma importante produção de pesquisas em ciências sócio-históricas sobre a tradição da cidade nos séculos XIX e XX, ligada à formação do Estado-Nação peruano. No entanto, as pesquisas sociais sobre processos contemporâneos são escassas.

O Instituto de Estatística e Informática (INEI, 2011) realizou estudos quantitativos abordando a migração interna acontecida ao norte, centro e sul do Peru com poucas, mas importantes menções da migração de Puno para Tacna. No entanto, são descrições estatísticas com explicações causais dos fatores de atração e expulsão, dentro de uma concepção neoclássica que explica a migração a partir da dimensão econômica. Em tais publicações, sentimos a precariedade de estudos qualitativos sobre as mudanças nas representações sociais dos grupos em interação. Poderíamos citar como exceção a pesquisa de Isabel Berganza (2011), *A dinâmica migratória na fronteira sul peruana (Peru-Chile)*, que contém um capítulo intitulado “Tacna: Imigração, comércio e novas identidades” onde se estuda as consequências da migração aimará em Tacna. Este estudo vai além e mergulha nas representações que acompanham o processo migratório e as transformações na identidade dos aimará e dos antigos moradores de Tacna. A pesquisa contém reflexões interessantes advindas de entrevistas, mas uma das conclusões principais postula que os aimará passaram de minoria para uma maioria dentro de Tacna (BERGANZA e CERNA, 2011). Pensamos que é preciso superar a lógica centrada e dual das identidades em jogo, tanto *aimará* quanto *tacneña*, para dar conta das negociações, das heterogeneidades e do dinamismo das identidades durante o processo migratório e a trajetória urbana.

Ante a ausência de pesquisas sociais sobre a realidade regional de Tacna, consideramos os aportes de pesquisas realizadas em Lima sobre processos socioculturais derivados da migração andina para Lima Metropolitana durante a segunda metade do século XX, usando-as como referencial para nossa análise.

Nos últimos anos, o estudo da identidade associada ao processo de globalização e migração pós-colonial elevou a categoria identidade no centro dos debates da sociologia contemporânea. Assim, a pesquisa de fenômenos vinculados com a identidade se revela pertinente para entender os novos processos de transformação cultural. Em outras palavras, estamos insistindo no fato de que o estudo da migração de Puno para Tacna devem ser inseridas numa problemática maior que aborde os estudos das migrações internas no Peru e os debates sobre cultura e identidade no contexto pós-colonial (HALL, 1997).

Quais orientações teóricas estiveram presentes no debate nacional peruano das migrações? Matos Mar (1988) estuda o processo de migração andina para Lima Metropolitana, definindo Lima na atualidade como uma cidade de forasteiros provincianos

[do interior] que alteraram o estilo de vida crioulo e aristocrático da capital para lhe dar uma nova face à cidade. A partir de uma perspectiva funcionalista da marginalidade, (MENESES, 1998) propõe que Lima se converteu em cenário de massivo desborde popular causado pelas migrações andinas a partir de 1940, mas que alcançou maiores transformações na década de 1980 devido à crise do Estado Aristocrático.

Segundo Merino (2011), o estudo de Matos Mar resgata o aporte criativo dos imigrantes na transformação de Lima, inaugurando uma “visão otimista<sup>14</sup>” sobre a dinâmica dos setores populares: Matos renova o olhar sobre setores representados como marginais e sem perspectiva, para assentar as bases de uma visão otimista que afirme e ressalte os valores positivos da dinâmica popular. Concentrados nas “favelas” [bairros marginalizados de imigrantes] construíram uma nova e própria dinâmica social, econômica e cultural com forte presença do que poderíamos chamar o “horizonte cultural andino”, que se expande pela cidade e substitui a face da antiga Lima crioula (MERINO SOLARI, 2011). Lima começa a esboçar a nova face peruana, que pugna por lograr uma forma definida e que procurará legitimar-se juridicamente vencendo toda resistência oposta pela já debilitada maquinaria da velha República Crioula (MATOS MAR, 1988, p. 94).

Aníbal Quijano estuda a transformação da estrutura sociocultural do Peru a partir da migração do campo para a cidade acontecida em Lima desde a década de 1950. Resgata que o aspecto significativo do processo migratório foi o encontro do “eixo cultural crioulo<sup>15</sup>” com o “eixo cultural indígena<sup>16</sup>”, dentro de uma inter-relação marcada pelo conflito. Assim, ambas as tradições culturais se fundiram para criar uma nova estrutura cultural caracterizada pela emergência do grupo *cholo*<sup>17</sup> na sociedade peruana. Segundo Quijano (1980) a *cholificación* é o processo no qual, determinadas camadas da população indígena vão abandonando alguns elementos da sua cultura originária, adaptando alguns

---

<sup>14</sup> A visão otimista se refere à tendência de afirmar e ressaltar os valores positivos da dinâmica popular urbana durante os anos oitenta.

<sup>15</sup> Tem como raiz a cultura ocidental dos conquistadores espanhóis, a mesma que, com o passar dos séculos, por sua vinculação com as culturas originárias e por adaptação no território americano, se converteu em *cultura crioula*. A cultura crioula está concentrada nas cidades do litoral costeiro, especialmente em Lima. Seus membros são os principais administradores do Estado crioulo e da economia nacional peruana. No entanto, desde meados do século XX está em crises.

<sup>16</sup> Possui uma raiz cultural indígena, transformada com o passar dos séculos pelas influências espanhola, africana, etc., se converteu em cultura indígena contemporânea. Este polo cultural ocupa a maior parte do território nacional, dispersos principalmente nos Andes. No entanto, está se distanciando das instituições de poder nacional com as quais se relaciona de forma assimétrica.

<sup>17</sup> Termo difuso que denomina o grupo de indígenas urbanos ou mestiços de procedência indígena.

que tipificam a cultura ocidental *crioula*, bem como elaborando com eles um estilo de vida que se diferencia ao mesmo tempo das duas culturas fundamentais de nossa sociedade, sem perder sua vinculação original com elas.

Reconhecemos nas análises de Quijano (1980) e Matos Mar (1988) o caráter criativo dos imigrantes na transformação da estrutura tradicional peruana. No entanto, Matos analisa a transformação do Estado crioulo e aristocrático em um Estado plural e democrático conquistado pelas classes populares, enquanto Quijano estuda a transformação sociocultural iniciada pela presença de migrantes camponeses nas cidades, ou seja, analisa a formação da nova estrutura cultural peruana articulada pela emergência de um novo sujeito transcultural e híbrido que denomina “grupo cholo”. A nova estrutura cultural, porém, emerge homogênea e centrada, como uma superação do conflito tradicional entre grupos crioulos e indígenas, costeiros e andinos, urbanos e rurais, repetindo a homogeneidade e estabilidade que anteriormente levou o nome de crioulo e agora se mantém na centralidade do grupo cholo.

Como expõe De la Cadena (2008), as categorias de mestiço e hibridez foram construídas a partir do poder classificatório da Fé e da razão. O livro *Formações de indianidade: Articulações raciais, mestiçagem y nação na América Latina* descreve o objetivo da Fé e da razão para classificar as raças dentro da ordem política que se implantou no Peru, tanto na colônia quanto na república. Assim, a construção social do mestiço nasceu com um estatuto ontológico fechado e centrado que acompanhou a ânsia purificadora das raças, sendo definido como um terceiro tipo, entre o branco e o índio. O mestiço, equanto *terceiro tipo*, é menos um híbrido dinâmico que se constrói e desconstrói no devir social, do que um híbrido estável e definido (DE LA CADENA, 2008). A crítica de Marisol De La Cadena mostra diferentes formas de hibridez e mestiçagem que rechaça a purificação das identidades e visibiliza as negociações entre o moderno e o indígena, entre o externo e o local. Neste sentido, achamos que o “grupo cholo”, estudado por Quijano, conserva a condição purificadora das raças que historicamente acompanha o ordenamento político peruano.

De la Cadena explica como se pode desconstruir a colonialidade da indianidade, ou seja, como se libertar dos modos de ser e pensar a indianidade elaborados pela lógica dos centros de poder colonial representado pelo Estado peruano e que são impostos em nós

como o modo correto de ser. De la Cadena explica as negociações culturais que fez o indígena Mariano Turpo<sup>18</sup>, ou mesmo aquelas que fizeram um grupo de trabalhadoras do mercado modelo de Cusco, sobre aprender elementos da modernidade sem deixar de reconhecerem-se como indígenas, assistimos a emergência criadora da cotidianidade, que supera a estratégia de homogeneização da mestiçagem e hibridez-centrada da nação peruana.

O Estado peruano, dotado da lógica colonial e purificadora das identidades, faz um convite forçado aos grupos migrantes para evoluir em uma terceira categoria que não comporta nem índios, nem brancos: são mestiços. Segundo esta lógica, os brancos serão sempre brancos e ficarão no topo da classificação social; os índios serão sempre índios e ficaram embaixo; enquanto que os mestiços deixam de ser índios, mas nunca serão brancos.

A crítica contra a ontologia cultural da nação peruana [e da colonialidade] que pensa os grupos sociais a partir de categorias purificadas mostra uma realidade relacional de tradução cultural que mistura elementos antigos e novos, externos e locais, na vida cotidiana dos sujeitos sem a necessidade de habitar categorias fixas nem criar novas identidades purificadas, mas sim, criando formas diferentes de ser e agir.

No capítulo II apresentamos uma reflexão teórica sobre o cenário de interação entre grupos indígenas com grupos nacionais a partir do conceito de fricção étnica desenvolvido por Cardoso de Oliveira. Apresentamos também noções sobre a construção da identidade de grupos étnicos em processo de mobilidade social, mediante a ideia de identidade contrastante. Abordamos conceitos como consciência nacional e hibridez cultural.

No Capítulo III analisamos as estratégias de integração econômica a partir da criação e do desenvolvimento das feiras de comércio ambulante e “mercadillos”, entendidas como instituições emergentes que expressam as formas híbridas entre o comércio monetário e a ética do trabalho aimará. Mediante os estudos das feiras, consideramos que é possível analisar as disputas entre os estabelecidos tacneños com os migrantes aimarás, assim como valorar a transformação nas relações econômicas de Tacna. Consideramos que os aimarás em Tacna conseguem estabelecer uma continuidade entre os

---

<sup>18</sup> Povoador indígena dos Andes que luta pela construção de uma escola na comunidade indígena onde mora.

valores de cooperação e trabalho apreendidos nas comunidades camponesas com a racionalidade instrumental que aprendem em Tacna.

Golte e Adams (1991) pesquisam a trajetória laboral de migrantes andinos na Lima Metropolitana que iniciaram empreendimentos têxteis independentes. Estudam a reformulação das redes de parentesco e paisanaje como uma vinculação entre a experiência camponesa e as iniciativas empresariais urbanas. Destacam o alto nível de cooperação alcançado entre migrantes, assim como a laboriosidade e o espírito de superação como valores do mundo andino que favorecem o desenvolvimento das empresas de residentes andinos na cidade.

Gonzales (2001) estuda as redes sócias de cooperação laboral e econômica entre migrantes andinos que empreendem microempresas têxteis no Conglomerado Industrial de Gamarra, na cidade de Lima. A partir do estudo de empresários andinos em Gamarra, encontra uma afinidade eletiva entre a ética do trabalho dos camponeses rurais e as habilidades requeridas nas empresas capitalistas urbanas.

Berganza (2011) analisa a transformação dos grupos empresariais e as relações laborais em Tacna, destacando a primazia econômica dos empresários italianos na indústria e no comércio da cidade que foi substituída pelo ingresso dos migrantes aimarás no campo comercial. Analisa o efeito econômico e simbólico do posicionamento dos aimarás como grupo de poder em Tacna para afirmar o orgulho e reconhecimento da comunidade de aimarás nessa cidade.

No capítulo IV estudamos a mudança da socialização rural para a socialização urbana como um fato que acompanha o desenvolvimento urbano dos aimarás em Tacna. A partir desse deslocamento, pensamos a figura do migrante como um dispositivo de subordinação que reforma a temporalidade e a exterioridade do aimará (estigma), assim como um dispositivo de interpelação (reconhecimento) que questiona a moralidade estabelecida como normal e estável em Tacna.

Analizamos a trajetória urbana dos aimarás no que diz respeito à ocupação e moradia. Centramos a análise na fundação e no desenvolvimento dos bairros que integram o Distrito Cidade Nova, criada como projeto de expansão urbano pela pressão migratória dos aimarás. Consideramos que a fundação de bairros aimarás em Tacna expressa um

momento importante na pertença e no reconhecimento dos aimarás com a cidade. Assim, na apropriação a partir das margens, conseguem criar formas de urbanidade vinculadas com a tradição aimará e relativamente distantes da dominação que exerce a moral dos estabelecidos na cidade. A partir do desenvolvimento de Cidade Nova, exploramos as representações sobre Tacna e Cidade Nova entre migrantes, residentes e estabelecidos em Tacna.

Para Degregori, Blondet, Lynch (1986), a fundação do bairro de migrantes permite fixar um novo sentido de pertencimento urbano onde confluem múltiplos (proprietários, trabalhadores, comerciantes e residentes) na construção de novas identidades. A localização na periferia permite vivenciar a grande cidade sem que se viva humilhado dentro dela por seus donos tradicionais. Esta liberdade precária e relativa é o espaço onde se constrói a nova identidade dos povoadores urbanos (DEGREGORI, BLONDET e LYNCH, 1986, p. 110).

Condori (2011) estuda as formas de intercâmbio recíproco que os migrantes aimarás utilizam na cidade de Huancayo como estratégias de sobrevivência para construir suas vivendas mediante o “ayni” e a “minka”, que são formas de reciprocidade andina reconfiguradas ao contexto urbano.

Berganza (2011) analisa a distribuição espacial entre os antigos tacneños, que habitam o *centro* da cidade, e os migrantes aimarás de origem rural que habitam a periferia, como uma expressão da fronteira étnica que diferencia as representações da cidade entre os “estabelecidos” nela e os “outros radicais” que não pertence a ela.

No capítulo V analisamos a formação de associações de residentes aimarás em Tacna, como principal estratégia para integrar a comunidade de aimarás, fortalecer os vínculos com as comunidades camponesas de origem e disputar o reconhecimento positivo do “ser aimará na cidade”. Descrevemos as diferentes formas de associação que se desenvolvem em Cidade Nova, articulando a associação de residentes com as formas de associação descritas nos capítulos anteriores: no capítulo III, sobre associações de comércio ambulatório, e no capítulo IV, sobre associações de vivenda nas invasões. Abordamos a categoria de *residente* como uma forma de *reconhecimento* dos aimarás em Tacna para nomear sua presença urbana e analisamos os contrastes entre o Clube

Departamental Puno com as Associações de Residentes como expressão das fissuras existentes dentro das comunidades camponesas caracterizadas pelo conflito misti/índio.

Golte e Adams (1987) analisam a trajetória de camponeses de doze comunidades, povoados e cidades que migram para Lima. A partir do estudo das associações de provincianos, postula que as características da comunidade de origem influenciam nas formas de desenvolvimento urbano. Para entender estas trajetórias urbanas devemos compreender simultaneamente a sociedade local da qual provem e os vínculos que os “paisanos<sup>19</sup>” estabelecem entre si durante o processo de inserção na economia e sociedades urbanas (GOLTE e ADAMS, 1987, p. 74).

Segundo a pesquisa de Altamirano (1983) sobre formação de associações regionais de migrantes de Huancayo para Lima, as associações de residentes representam o maior momento no processo de formação de identidades aimarás na cidade. No entanto, este momento é factível devido às condições favoráveis que os migrantes acumularam durante sua trajetória urbana como: 1) a residência comum em áreas específicas por migrantes de igual procedência geográfica e cultural; 2) a permanente vinculação com seus povos de origem; 3) a relativa reprodução da cultura nativa reconfigurada as condições urbanas, mediante o uso das redes de intercâmbio recíproco (ALTAMIRANO, 1983, p. 141).

De la Cadena (1988) analisa o processo de descampesinização de comunheiros de Huancayo que migraram para a cidade de Lima. Postula que a descampesinização está marcada pela modificação das relações entre os migrantes com a comunidade camponesa, assim como pelas relações que o migrante estabelece durante o processo de inserção urbana. Conclui afirmando que os migrantes, mesmo experimentando um processo de descampesinização, não deixam de serem *comunheiros*, pois mantêm a propriedade sobre as terras que são trabalhadas por familiares com os quais estabelecem relações de reciprocidade entre o campo e a cidade.

Lomnitz (1978) estuda as redes de intercâmbio recíproco na favela Fechadura do Condor, no México-DF. Conclui que as redes formam conglomerados urbanos a partir das relações de reciprocidade que cada pessoa estabelece para sobreviver na cidade. No

---

<sup>19</sup> Vínculo afetivo entre duas ou mais pessoas que compartilham um lugar de origem.

entanto, a inexistência de organizações de origem interna e local, como associações de vivenda, sociais e políticas, demonstra a ausência de uma comunidade dentro da favela.

Adicionalmente analisamos a emergência de rituais e costumes aimarás que se posicionaram como eventos centrais das festividades em Cidade Nova e lograram expandir sua influência para toda a sociedade de Tacna, sendo aceita e incorporada nas tradições tacneñas contemporâneas. Registramos a comemoração da Virgem da Candelária, com especial interesse nas redes de intercâmbio recíproco que se desenvolvem. Estudamos os matrimônios “ao estilo da minha terra”, que se concentram em Cidade Nova como uma forma híbrida que expressa a concepção do matrimônio aimará reconfigurado pelas características legais e monetárias da vida urbana.

Finalmente, realizamos as conclusões. Partimos da importância constante das redes de intercâmbio recíproco durante a inserção e desenvolvimento dos aimarás para abordar ressignificações entre a consciência nacional peruana, que é muito importante na identidade dos tacneños, com a identidade étnica aimará, que é mais uma identidade regional subordinada à primeira. O encontro de ambas as tradições culturais, a partir da presença do *outro aimará* que se afirma na sua especificidade, ressignificou as representações sobre a ideia tradicional da nação peruana para reconhecer a diversidade étnica e pluralismo cultural em uma nova ideia de consciência nacional peruana heterogênea e descentrada, porém este processo não nega a reprodução das formas de dominação cultural sobre a identidade dos aimarás como um signo de inferioridade vergonha nos espaços tradicionais de Tacna.

## CAPITULO II: MARCO TEÓRICO

### 2.1. O sistema de fricção étnica como cenário de interação e identificação dos aimarás na cidade de Tacna:

Consideramos que a reflexão de Oliveira (2007) sobre identidade em contextos de fricção étnica fornece elementos importantes para pensar aos aimarás em Tacna como um grupo étnico diferenciado que interage dentro de um sistema sociocultural articulado pela hegemonia cultural do Estado-nação peruano. Nesse sentido, centramos nosso interesse nas representações simbólicas de identidade<sup>20</sup> criadas a partir das relações de fricção entre grupos étnicos.

Roberto Cardoso de Oliveira (2007) constrói um modelo de análise da “etnicidade<sup>21</sup>” que faz referência à formação da identidade de grupos minoritários, atuais ou históricos, em oposição à identidade de grupos majoritários que exercem relações de dominação e geralmente são administradores do Estado. Deste modo, consideramos que a identidade étnica do grupo aimará, enquanto grupo minoritário, está inserida em relações de dominação/sujeição exercidas pela cultura nacional peruana.

Oliveira (2007) entende “grupo étnico” como uma coletividade humana sustentada na crença de uma origem comum (WEBER, 1964) que possui um tipo de organização social que lhe é próprio (BARTH, 1976). Nesse sentido, o grupo étnico não pode ser definido unicamente em termos culturais *stricto sensu*, como unidade portadora de cultura, mas também como um tipo de organização social.

Os grupos étnicos constituem tipos específicos de organização social na medida em que seus agentes constroem uma fronteira étnica para classificar-se a si mesmo e aos outros com propósitos de interação. A fronteira étnica que articula e diferencia os grupos abriga as possibilidades de identificação étnica, ou seja, o uso de termos racionais, nacionais ou religiosos para identificar-se e relacionar-se com os outros (OLIVEIRA, 2007, p. 51).

---

<sup>20</sup> A definição de Cardoso de Oliveira (2007) sobre “grupo étnico” tem duas dimensões; a primeira é muito influenciada por Barth (1969) no plano das relações sociais e trata-se da organização social do grupo; a segunda, no plano das representações sociais e da ideologia (identidade) que o grupo constrói na relação com outros grupos.

<sup>21</sup> Este modelo combina duas dimensões vinculadas mutuamente no interior dos grupos étnicos: a estrutura das relações sociais e os processos de identificação (OLIVEIRA, 2007).

Insistimos no postulado de que a identidade étnica não pode ser definida em termos absolutos, mas unicamente com relação a um sistema de identidades étnicas, valorizadas de forma diferente segundo o contexto específico ou a situação particular.

A presença da etnia aimará na cidade de Tacna corresponde a relações que vinculam um “grupo indígena” com a “sociedade nacional”; dentro de dinâmicas particulares que Cardoso denomina “sistemas de fricção étnica”. Para o esclarecimento do que estamos tratando, apresentamos a matriz dos sistemas interétnicos desenhado por Cardoso (2007), como tipos ideais que desenharam formas de contacto entre grupos étnicos.

	<i>Intertribales</i>	<i>Interétnicos</i>
Simetria	Relações Igualitárias (1)	Relações Igualitárias (4)
Assimetria	Relações Hierárquicas (2)	Relações de sujeição-dominância (3)

O primeiro tipo de sistema (1) relaciona grupos indígenas em situação de contacto intercultural, onde as unidades sociais em contato mantêm relações igualitárias sem supremacia sistemática de uma sobre a outra.

O segundo tipo de sistema (2) contém grupos indígenas com relações assimétricas de tipo hierárquico, pois apresentam mecanismos de estratificação social, mas não de dominação/sujeição.

O quarto tipo de sistema (4) parece construir uma possibilidade puramente teórica. Trata-se de um sistema interétnico formado entre grupos indígenas e brancos, onde as relações são simétricas.

O terceiro tipo (3) corresponde ao sistema de fricção étnica que engloba grupos indígenas e segmentos regionais da sociedade nacional, onde os últimos possuem grande poder de determinação sobre a dinâmica do sistema interétnico. O sistema apresenta relações assimétricas, inexplicável por modelos hierárquicos de estratificação, porém Cardoso propõem o conceito *sistema de fricção étnica*. O termo serve para destacar o caráter *conflituoso* das relações interétnicas modeladas por uma estrutura de dominação/sujeição. Tal estrutura, em rigor, é uma réplica no plano étnico (quer dizer, nas

relações interétnicas) da estrutura de classes que existe no plano social global (da sociedade nacional inclusiva). Significa que as unidades étnicas em contato guardam relações de *contradição* no sentido que a existência de uma das unidades nega a existência da outra, pelo inconciliável das suas posturas no interior do sistema interétnico (OLIVEIRA, 2007, p. 116).

A fricção étnica faz referência às relações sociais de dominação/sujeição entre brancos e indígenas, entre a cultura nacional e as culturas indígenas; a cultura de contato, por sua vez, faz referência ao sistema de representações que os grupos desenvolvem na inter-relação em que participam. Sistema de representações com caráter ideológico que um grupo étnico constrói a partir da situação de contato em que está imerso, e em termos do qual se classifica (identifica) a si próprio e classifica os outros (OLIVEIRA, 2007, p. 83).

Os grupos étnicos em contato contínuo e sistemático – isto é, que estão inseridos em sistemas interétnicos do terceiro tipo – elaboram representações de suas respectivas situações de interação, dando forma a ideologias étnicas. Essas ideologias estão fundamentadas sobre conjuntos de “autodefinições” ou de concepções de si em contraste com uma definição ou concepção da(s) outra(s) etnia(s) em conjunção. Assim, no que se refere às *ideologias étnicas*, as representações são elaboradas sobre aquelas relações de fricção entre grupos nacionais brancos e grupos indígenas e, portanto, estão contaminadas de conflitos, latentes ou manifestos.

Na situação de fricção interétnica, tanto brancos quanto indígenas constroem respectivamente uma “visão do mundo” (incorporando uma concepção de si e dos “outros”) que outorga seguridade e os orienta nas relações de competência e conflito em que vivem. Cardoso (2007), parafraseando a Poulantzas, explica que essas ideologias não tem a “função” de prover ao indivíduo, ou aos grupos, um *conhecimento verdadeiro* da estrutura social do sistema interétnico onde participam; ao contrário, buscam simplesmente inseri-los de certo modo nas atividades práticas que sustentam a estrutura.

### **2.1.1. Por um conceito antropológico de identidade:**

Para o tratamento da pesquisa, é necessário definir o conceito de identidade, mas um tipo particular de identidade que denominamos identidade étnica, ou seja, a identidade de grupos em situações de fricção étnica.

Um elemento importante para consolidar o sentimento de identidade se refere à relação dialética entre semelhança e diferença que se expressa na identidade contrastante. Quando uma pessoa ou grupo se afirma como tal, o faz como meio de diferenciação com alguma outra pessoa ou grupo em confrontação; ela não se afirma jamais em isolamento. A identidade étnica é uma identidade contrastante porque surge por oposição e implica a afirmação do *nós* ante o *outro*:

Um sujeito, ou um grupo, afirmam sua identidade contrastando-a com uma etnia de *referência*, seja que possui caráter tribal (Terena, Tukuna) ou nacional (brasileiro ou paraguaio). O certo é que um membro de um grupo indígena só invoca sua pertença para determinada tribo, quando está em confrontação com membros de outra etnia. (OLIVEIRA, 2007, p. 91).

Consideramos que o processo de identificação étnica inclui a noção de identidade contrastante, porque no plano das relações interétnicas, as relações entre os grupos são de oposição ou de contraste. Assim, a identidade contrastante parece constituir a base sobre a qual se define o grupo:

Implica a afirmação do *nós* frente ao *outro*. [...] É uma identidade que surge por oposição; que não se pode afirmar em isolamento. No caso da identidade étnica, esta se afirma “negando” a outra identidade, que é visualizada de forma “etnocêntrica” (OLIVEIRA, 2007, p. 55).

Nesse sentido, o etnocentrismo é outra característica importante da identidade étnica, na medida em que se constrói negando a identidade em contato e afirmando o *ethos* tribal que o grupo possui como marca positiva no padrão de representações coletivas, para enfrentar a crise de identidade no contexto de mudança social.

O conceito de identidade possui, assim, um conteúdo marcadamente reflexivo ou comunicativo, porque pressupõe relações sociais e um código de categorias destinadas a orientar o desenvolvimento da interação. Cardoso salva o conceito de *identificação* formulado por Erikson (1968) para estudar os *mecanismos de identificação* que utilizam os grupos étnicos em contextos de mudança social:

Os mecanismos [de identificação] refletem a identidade *em processo*: tal como é assumida pelos indivíduos e os grupos em diversas situações concretas. A pesquisa de tal processo nos levará para distintas formas de identificação, empiricamente dadas, de tal modo que nos permita o conhecimento do surgimento da identidade étnica (OLIVEIRA, 2007, p. 53).

Consideramos que Cardoso propõe um modelo de identidade que é tanto psicológico quanto social, na medida em que faz da ideologia e das representações sociais

dois componentes da sua condição. “A ideia que desejo desenvolver é que a identidade social, ela mesma, é uma ideologia e uma forma de representação coletiva” (OLIVEIRA, 2007). Cardoso propõe que a ideologia tem precisamente por função, ao contrário da ciência, ocultar as contradições reais, *reconstruir*, no plano do imaginário, um discurso relativamente coerente que sirva de horizonte ao “vivido” dos agentes, dando forma às suas representações, segundo as relações reais, e inserindo-as na unidade das relações de uma formação. Aliás, as *representações coletivas* nem sempre são conscientes: são difusas e, algumas vezes, debilmente integradas e desprovidas do caráter sistêmico inerente ao discurso ideológico.

Em resumo, a peculiaridade do conceito antropológico de identidade radica em que as representações coletivas e as identidades étnicas somente serão compreendidas sob a condição de serem referidas ao sistema de relações sociais em que se sustentam. Podemos dizer que o *sistema interétnico*, enquanto sistema social inclusivo, envolve a gramaticalidade das relações de identidade que emergem em função dos grupos em contato. Para nossa pesquisa, a interação toma a forma do sistema de fricção étnica entre o grupo aimará com os estabelecidos tacneños que entram em contato na Cidade de Tacna.

## **2.2. A emergência dos Estados modernos como comunidades imaginadas**

Benedict Anderson (1983) define a nação como uma “comunidade política imaginada”, porque mesmo que seus membros não se conheçam, na mente de cada um deles está viva a imagem de sua comunhão. Ela é imaginada como “comunidade” porque não considera a desigualdade e a exploração dentro delas; a nação é sempre concebida como um companheirismo profundo e horizontal. Também é imaginada como “soberana” porque as nações sonham em ser livres<sup>22</sup> e o símbolo dessa liberdade é o Estado soberano. Finalmente, é concebida como “limitada” porque mesmo a maior delas possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais se encontram outras nações. No entanto, imaginação não é sinônimo de falsidade e, nesse sentido, “as comunidades não devem ser distinguidas por sua falsidade ou autenticidade, como pelo estilo em que são imaginadas”.

---

<sup>22</sup> As nações modernas surgiram em confrontação com o sistema monárquico e a igreja católica. Nesse sentido, aspira à liberação do poder dinástico e das ordenes de Deus.

Devido às revoluções liberais, o sistema cultural do “reino dinástico” perdeu seu poder divino para assumir um cunho nacional, enquanto que as comunidades clássicas religiosas, com o passar dos séculos e de maneira não intencional, foram dando lugar às comunidades imaginadas das nações modernas.

Uma mudança fundamental foi o modo de apreender o mundo, organizado a partir de concepções de tempo. A “comunidade religiosa” pensava num *tempo messiânico* (Walter Benjamin) caracterizado pela simultaneidade do passado e futuro no presente momentâneo, porque o pensamento cristão medieval não possuía uma concepção de história como infundável corrente de causa e efeito ou de separação radical entre passado e presente. Esta concepção foi substituída por uma ideia de *tempo homogêneo e vazio* (Walter Benjamin) marcada pela coincidência temporal e a continuidade lineal que é medida pelo calendário e pelo relógio.

A ideia de um organismo sociológico que se move pelo calendário através do tempo homogêneo e vazio apresenta uma analogia precisa com a ideia de nação, que também é concebida como uma comunidade compacta que se move firmemente através da história. Um norte-americano jamais encontrará, nem mesmo saberá como se chama, mais do que um pequeno número de seus 240.000.000 de compatriotas. Não tem ideia alguma sobre o que estão fazendo em qualquer tempo. Mas está absolutamente seguro de sua atividade constante, anônima e simultânea (ANDERSON, 1983, p. 35).

Segundo Anderson (1983) a fatalidade linguística, a tecnologia editorial e o capitalismo<sup>23</sup> contribuíram para a erosão da comunidade sagrada da cristandade e acompanharam o surgimento das novas comunidades nacionais, num processo não intencional, mas fortuito e explosivo. Assim, as línguas vernáculas, quando difundidas pela imprensa, se agruparam em códigos escritos, estáveis e comuns para construir uma comunidade de leitores que ancorou a língua no tempo, ajudando a manter uma imagem de antiguidade. Assim, as línguas tratadas anteriormente como vulgares acumularam poder para sustentarem as bases da consciência nacional.

Podemos resumir as conclusões que se podem tirar da exposição até este ponto, dizendo que a convergência do capitalismo e da tecnologia da imprensa sobre a diversidade fatal das línguas criou a possibilidade de uma nova forma de comunidade imaginada que, em sua morfologia básica prepara o cenário da nação moderna. (ANDERSON, 1983).

---

<sup>23</sup> Anderson resalta o impulso revolucionário do capitalismo editorial, na medida em que, os textos impressos em latim foram substituídos pela utilização das línguas vernáculas, em processo de diversificação e expansão na Europa.

Embora o estudo de Benedict Anderson seja feito sobre o surgimento da *nation-ness* na Europa, a importância da “língua” no surgimento da nação, será um elemento importante no estudo da nação peruana.

### ***2.2.1. A comunidade imaginada das nações pós-coloniais de América do sul***

No terceiro capítulo do livro de Anderson (1983), denominado “Antigos impérios, novas nações”, dois elementos no surgimento das nações americanas são ressaltados: um deles é o papel fútil da língua; o outro, a pouca vocação dos grupos crioulos para ampliar o sentido da comunidade nacional além deles. Assim, tanto a língua quanto a comunidade imaginada se fundem numa dinâmica diferente e específica na formação das nações de América do Sul, especialmente frente ao caso europeu do século XVIII. Nesse sentido, quais são os limites da comunidade política peruana e qual o estilo em que é imaginada?

A língua não foi um elemento que diferenciou os novos Estados americanos dos séculos XVIII e XIX com a metrópole europeia. Tanto a corte espanhola do vice-reinado quanto os crioulos americanos, que comandaram a independência no Peru, compartilhavam a mesma língua. Mas, de qual língua estamos falando? Estamos falando da língua castelhana. A controvérsia foi orientada entre crioulos contra peninsulares, deixando de lado aos mestiços e, sobretudo os “índios” e “negros”, que praticam línguas tradicionais como o *quéchua* e *aimará*. A comunidade linguística sobre a qual se fundou a República Peruana foi aquela formada pela língua castelhana no Vice-reinado do Peru, integrada majoritariamente por crioulos e mestiços. No entanto, grandes setores de indígenas agrupados em línguas aborígenes dos Andes e da Amazônia continuaram alheios à comunidade política peruana. Em segundo lugar, Anderson ressalta que o advento do nacionalismo não contou com uma classe média ilustrada e nem com a capacidade de liderança intelectual que canalizasse as energias das classes inferiores para a sustentação dos novos Estados. “Ao contrário de procurar *arregimentar as classes inferiores para a vida política* um fator chave foi o medo da rebelião dos índios e negros”. (ANDERSON, 1983, p. 58).

A nação peruana fundada sobre a matriz idiomática do “castelhano” subordinou os povos agrupados nas distintas línguas originárias do Peru pré-colonial como o *quéchua* e

*aimará*, assim como o negro africano e o chinês “coolie<sup>24</sup>”. Além disso, o temor dos grupos crioulos frente às rebeliões de negros e indígenas foi muito marcante no surgimento da República Peruana devido ao sinal que deixou a rebelião de Túpac Amaru II<sup>25</sup> contra o colonialismo espanhol. Nesse sentido, a desconfiança e temor que gerava entre os grupos crioulos a presença da maioria indígena explorada e excluída dos valores da comunidade política peruana foi um elemento constante na constituição da nação peruana.

As comunidades crioulas desenvolveram uma ideia de nacionalidade e liberdade como resposta ao enrijecimento do controle exercido pela metrópole espanhola sobre a economia e o posicionamento social dos crioulos americanos<sup>26</sup>; mas, ainda que fundamentais para a compreensão do impulso de resistência na América espanhola, não explicam por si só como as nações tornaram-se emocionalmente plausíveis e politicamente viáveis. As razões se encontram no fato de que cada uma das novas repúblicas sul-americanas foram unidades administrativas relativamente autônomas entre os séculos XVI-XVIII. O monopólio comercial da Espanha com as colônias resultava em fazer das unidades administrativas zonas econômicas separadas, dentro das quais se construíram significados coletivos que deram as bases do sentido de comunidade imaginada. O vice-reinado de Nova Espanha tornou-se a República de México, o vice-reinado do Peru na atual República do Peru, o vice-reinado de nova granada na atual República de Venezuela, o vice-reinado do Rio da Pata na atual República de Argentina. Anderson se pergunta sobre como as unidades administrativas construíram os significados coletivos das nascentes nações americanas:

Para perceber de que modo unidades administrativas podem, com o correr do tempo, vir a ser concebidas como pátrias, não só na América como também em outras partes do mundo, é preciso examinar de que modo organizações administrativas criam significados (ANDERSON, 1983, p. 63).

---

<sup>24</sup> Chegou como mão de obra para o litoral norte no século XIX.

<sup>25</sup> Foi a maior sublevação indígena contra o colonialismo espanhol, liderado por José Gabriel Condorcanqui, denominado o último Inca Túpac Amaru II. Entre 1780-1782, o movimento lutou pela abolição do sistema de exploração indígena denominado “mita”, mas se transformou em movimento anticolonialista. Na origem, despertou as tradições culturais incaicas ao redor da liderança do último inca, mas a composição social do exército *tupamarista* incluiu mestiços, crioulos e negros, além de indígenas. Depois da falida *Toma de Cusco* o movimento é derrotado e assassinados seus principais líderes como também a família de Túpac Amaru II, incluindo esposa e filhos. Assim, buscaram evitar novas rebeliões incaicas. Embora a revolta não tenha tido sucesso, Túpac Amaru acabou por se tornar uma figura mítica, inspirando futuras rebeliões, assim como medos de revolta sobre a classe dominante.

<sup>26</sup> Também contribuiu a disseminação do Iluminismo, na segunda metade do século XVIII.

A criação dos vice-reinados, entendidos como aparato unificado de poder, definiu um tipo de estrutura social que assegurou os peninsulares no topo da administração do poder, os crioulos como funcionários e os indígenas e negros como força de trabalho escrava ou servil. Possibilitou-se que os funcionários crioulos fossem transferidos constantemente para diferentes partes do território administrativo, desenvolvendo entre eles uma consciência de conexão. Assim os funcionários assumiram características do peregrino católico que era trocado de lar constantemente, encontrando na sua jornada companheiros de viagem que compartilhavam a língua e a condição transatlântica, formando assim uma consciência crioula e americana<sup>27</sup>.

Os conflitos entre *peninsulares* e *crioulos* antecipavam o surgimento da consciência nacional americana do fim do século XVIII. Mas, as peregrinações vice-reais limitadas não tiveram consequências decisivas, até que suas extensões territoriais puderam ser imaginadas como nações, em outras palavras até o advento do capitalismo editorial. (ANDERSON, 1983, p. 71-72).

Em conclusão, nem os interesses econômicos dos crioulos, nem o liberalismo e Iluminismo criaram, *por si só, o tipo ou a forma* de uma comunidade imaginada contra a espoliação do colonialismo espanhol. As tarefas desenvolvidas pelos funcionários peregrinos crioulos e os homes crioulos de imprensa tiveram um papel histórico decisivo na formação da consciência nacional que se diferenciou tanto de espanhóis peninsulares quanto de negros e indígenas. Nesse sentido a relação entre a comunidade política peruana e os indígenas foi uma questão inconclusa e problemática que acompanhou as nações nos séculos posteriores.

Anibal Quijano (2003) reflete sobre as possibilidades de construir Estados nacionais na América Latina frente aos intentos deficientes registrados nos últimos 200 anos, pensando a categoria de raça como um fator básico da questão nacional. Para o pesquisador, a nacionalização da sociedade consiste na formação de um espaço comum de identidade e sentido que é resultado da democratização da sociedade. Um Estado-nação imaginado como uma comunidade pode expressar-se em uma identidade compartilhada

---

<sup>27</sup> A imprensa chegou a Lima no século XVI e foi um elemento importante para a criação de uma comunidade política peruana. A imprensa foi restringida para uso da igreja católica que difundia material religioso para evangelizar os índios. Só no século XVIII houve ampla difusão com a criação dos primeiros jornais americanos sobre notícias comerciais e sociais. Desse modo, o jornal de Caracas, muito naturalmente, criava uma comunidade imaginada entre uma determinada congregação de companheiros leitores. [...] Naturalmente só se podia esperar que, com o correr do tempo, aí entrassem elementos políticos. (ANDERSON, 1983, p. 73).

entre seus membros, porém, precisa ter características comuns, além do imaginado, quer dizer, uma participação democrática na distribuição e controle do poder.

Para Quijano (2003) a colonialidade do poder baseada na imposição da ideia de raça como instrumento de dominação tem sido um fator limitante nos processos de construção do moderno Estado-nação na América Latina. A independência não liberou os indígenas das relações de servidão colonial para integrá-los ao mercado nacional em relações de trabalho assalariado, como também não democratizou as relações de poder da sociedade; a pequena maioria branca no controle dos Estados independentes optou por negar as possibilidades de participação política das raças não brancas, especialmente de índios e negros, já que seus privilégios vinham da exploração deles. Nesse sentido o processo de independência na América Latina sem a descolonização da sociedade não foi um processo de desenvolvimento de Estados-nacionais modernos, e sim de uma rearticulação da colonialidade do poder sobre novas bases institucionais. A nação peruana pode ser definida como um estado independente com uma sociedade colonial onde o processo de homogeneização cultural através do genocídio cultural de índio, negros e mestiços foi sempre um intento frustrado.

### ***2.2.2. O Peru como nação inconclusa***

Segundo Matos Mar (1988) o Peru é uma nação inconclusa com um legado andino subordinado pela pátria crioula colonial e republicana. Em seu estudo, afirma que a conquista espanhola deslocou a alta cultura indígena e andina para o eixo subordinado da nova formação social, uma vez que o hispânico adquiriu caráter dominante. Esta oposição construiu uma rede de dominação interna, com base na distância cultural, social, política e econômica entre o Estado colonial (peninsulares e crioulos) e o resto da sociedade (mestiços e indígenas) com consequências que são expressas na formação da consciência nacional peruana:

A oposição entre o indígena e o alienígena, entre o andino e o hispano, entre o nativo e o europeu, abriram uma fenda na consciência nacional [...] foi concebida, assim, uma persistente discriminação entre “serrano” e “costeño”, índio e crioulo, entre o rural e urbano. (MATOS MAR, 1988, p. 26).

A luta de independência da dominação espanhola posicionou a aristocracia crioula como condutora da república. No entanto, como mencionamos anteriormente, eles não

buscaram integrar a diversidade de povos e legados culturais na formação da nação peruana; ao contrário disso, assumiram um renovado sistema de dominação do indígena para seu próprio benefício.

Segundo Matos Mar, uma das causas fundamentais da crise do Peru Republicano foi *a ausência de uma identidade nacional* compartilhada por todos os grupos socioculturais que integram a nação, tanto os dominantes quanto os subordinados, tanto os crioulos quanto os indígenas. Se considerarmos que a cultura nacional precisa de um discurso de origem com ênfase na continuidade e na tradição, diremos que a nação peruana não criou um contínuo entre herança andina e herança colonial, abrindo uma divisão que foi acentuada durante os séculos XIX e XX.

Até a segunda década do século XX o Estado foi dirigido exclusivamente por setores da aristocracia crioula peruana e aceita passivamente por indígenas e camponeses. No mundo rural, a presença da república se expressou na aliança entre fazendeiros com administradores estatais para usurpar as terras indígenas e explorar o trabalho indígena. Na década de 1920 surge um movimento social comandado pela incipiente classe média, urbana e mestiça, que buscou desbordar os limites do Estado crioulo e construir uma nação. Foi uma época de modernização do aparato estatal, mas não conseguiu desafiar a natureza do Estado crioulo e o poder dos “terratenientes” (proprietários da terra), que continuaram submetendo os camponeses e indígenas.

Os camponeses indígenas seguiram submetidos à lei do fazendeiro ou ao tranquilo mundo andino das comunidades livres e, desde então, reconhecidas. Representavam mais das três quartas partes da população peruana, mas não tinham voz e voto no Estado. (MATOS MAR, 1988, p. 31)

Segundo Matos Mar (1988), apesar do impulso transformador de 1920, as dinâmicas social, econômica e política, se desenvolveram sobre os padrões característicos da república aristocrática até 1950. Na dimensão social, coexistia um mundo de costumes espanhóis e europeus, além da recente influência norte-americana, e outro, de costumes tradicionais andinas. A coexistência teve um notado contraste entre a cidade costeira e o campo andino<sup>28</sup>, com escassa comunicação entre eles “As comunidades [indígenas] reproduziam sua língua, cultura e formas de vida sem graves interferências. Nas cidades as

---

<sup>28</sup> Segundo os dados do INEI em 1940, a Serra abriga 65% da população peruana e, destes, 83% da população era rural.

classes dominantes impunham um estilo aristocrático a suas pretensões burguesas.” (MATOS MAR, 1988, p. 32).

Na dimensão econômica, a indústria exportadora de matérias primas foi conduzida por um núcleo pequeno de grandes proprietários estrangeiros e nacionais apoiados no centralismo administrativo-político de Lima. De outro lado, as comunidades camponesas conservavam uma economia agrícola coletiva baseada na reciprocidade interna e em relações assimétricas com o Estado e os fazendeiros.

Na dimensão política, se aceitavam as ideias de uma democracia restrita a poucos grupos letrados e aristocráticos, que incluía os setores dominantes e mantinha por fora aos grupos indígenas e as forças que buscavam uma mudança na ordem política. No entanto, as revoltas indígenas da serra sul perseguiram o respeito das terras que os fazendeiros usurparam em aliança com o Estado e motivaram a Reforma Agrária da década de 1960. “O Estado foi o ente oligárquico, frente ao qual, e com muito esforço, se levantaram os setores populares” (MATOS MAR, 1988, p. 33).

### ***2.2.3. O desborde popular das migrações:***

A década de 1950 transformou o Peru na configuração que caracteriza os elementos centrais da sociedade atual. A urbanização acelerada e o incremento dos fluxos migratórios, rural-urbano e andino-costeiro, caracterizaram um processo que tem consequências importantes na atualidade. A estrutura oligárquica do Estado tradicional começou a sofrer alterações ao longo do século XX, acompanhada da efervescência para ampliar a presença do Estado no território nacional. Cresceram explosivamente as escolas de ensino fundamental nas comunidades camponesas dos Andes, melhoraram as condições de comunicação com a construção de estradas e a chegada da rádio no mundo rural. As transformações mencionadas iniciaram um contato e interação cuja intensidade foi, a partir de então, em constante crescimento, ao ritmo da explosão demográfica das migrações internas.

A chegada dos migrantes nas cidades criou um novo tipo de assentamento urbano denominado de “barrida” [favela]. As invasões de prédios e terras nas principais cidades impulsionaram o crescimento desmesurado das “barridas” assim como formação de “associações de migrantes” reivindicando direito a água, vivenda, serviços básicos,

trabalho, etc. Além disso, no mundo rural se exacerbou a luta das comunidades camponesas contra a expropriação de suas terras por transnacionais e por terratenientes reivindicando a Reforma Agrária mediante a tomada de terras rurais. “A estrutura tradicional do Estado crioulo, inmutada no substantivo desde o século XIX, mostrava sua debilidade e inadequação ante a mudança da sociedade e da cultura nacional” (MATOS MAR, 1988, p. 37).

Em 1968, inicia o governo das Forças Armadas mediante o golpe de Estado do General Juan Velasco Alvarado. Responderam a crise do Estado Crioulo e as demandas da mobilização social mediante um Projeto Nacional de orientações progressista e autoritária, substituíram a elite aristocrática assim como os setores médios por representantes das Forças Armadas na condução do Estado. Decretaram importantes medidas que acabaram com a estrutura do estado crioulo-aristocrático, mesmo que por vias autoritárias.

A aplicação da Reforma Agrária, o reconhecimento da diversidade cultural e a oficialização do quéchua, a reforma da empresa, a estatização do petróleo e das maiores empresas mineiras, assim como a difusão de um planejamento ideológico nacionalista, foi resultado de toda aquela mobilização (MATOS MAR, 1988, p. 38).

A estrutura estatal do governo das Forças Armadas não foi tão sólida como se esperava, entrando em crise logo após a destituição de Velasco Alvarado. Assim, o Projeto Nacional que impulsionaram mostrou-se autoritário e pouco flexível frente à participação popular que eles mesmos promoveram no início do governo, fazendo com que o problema dos legados e questões de nação e identidade se revelassem mais urgentes que nunca na década de 1980.

O vazio de legislação e de governo que cresceu ao mesmo ritmo do desborde popular, teve que ser preenchido em forma acelerada pela atividade espontânea e criadora das massas. O desborde se converteu em inundação. Lima e o Peru iniciaram a revelar uma nova face (MATOS MAR, 1988, p. 40).

#### ***2.2.4. A transformação da estrutura cultural peruana na emergência do grupo cholo***

Muitas pesquisas sobre as transformações socioculturais do Peru na segunda metade do século XX tem como ponto de partida a *Teoria da cholificação* formulada por Anibal Quijano (1980) no estudo denominado *A emergência do grupo cholo e suas implicações na sociedade peruana*. Segundo ele, durante a época da colônia espanhola e da república aristocrática crioula, se formou a estrutura sociocultural tradicional da

sociedade peruana. Esta estrutura é caracterizada por conter no seu interior os dois principais eixos culturais do país, mas de forma distante e desarticulada dentro de um sistema de dominação.

O eixo cultural dominante tem como raiz a cultura ocidental dos conquistadores espanhóis, a mesma que, com o passar dos séculos, por sua vinculação com as culturas originárias e por adaptação no território americano, tomou a forma de *cultura crioula*. Seus membros estão concentrados nas cidades do litoral costeiro, entre as quais encontramos a cidade de Tacna e especialmente Lima, e são os principais administradores do Estado e da economia nacional peruana. O eixo cultural dominado possui uma raiz cultural indígena, transformada com o passar dos séculos pela influência espanhola, africana, etc., foi denominada como *cultura indígena contemporânea*. Este polo cultural ocupa a maior parte do território nacional, dispersos principalmente nos Andes do Peru; nela encontramos o Estado de Puno.

Em debate com as ideias de assimilação e aculturação do indígena, assim como, de retorno ao Império Incaico do *indianismo mistificado*, Quijano descreve o processo de transformação da estrutura sociocultural peruana como uma mudança que percorre tanto a cultura crioula quanto a cultura indígena contemporânea, para ressaltar as possibilidades de transformação da sociedade peruana em uma estrutura desconhecida, inovadora e indeterminada, distinta das culturas que intervêm na sua gestação. Em tal sentido, propõe que vivemos uma sociedade de transição:

Se observarmos a atual realidade peruana, certamente o que acontece é que os elementos de um e outro eixo se fusionam e se combinam em estruturas institucionais comuns, novas, já seja modificada neste processo, ou mantendo-se, mas mudando de lar e de significação na nova estrutura. (QUIJANO, 1980)

Para Quijano (1980) o fenômeno mais destacado da sociedade de transição é a emergência de setores sociais e culturais intermediários, de natureza distinta dos grupos culturais em conflito na sociedade tradicional, ou seja, um setor novo que não é crioulo nem indígena. O fenômeno é caracterizado pela migração de povos indígenas para as grandes cidades do país. Em cidades do litoral costeiro como Lima tem emergido o setor social e cultural que a sociedade peruana chama de grupo *cholo*.

O fenômeno contemporâneo de cholificação é um processo no qual, determinadas camadas da população indígena camponesa, vão abandonando alguns dos elementos da cultura indígena X, adotando alguns dos que tipificam a

cultura ocidental crioula, e vão elaborando com eles um estilo de vida que se diferencia ao mesmo tempo das duas culturas fundamentais de nossa sociedade, sem perder por isso sua vinculação original com elas. (QUIJANO, 1980).

López (1997) no livro, *Cidadãos reais e imaginários: condições desenvolvimento e mapas de cidadania no Peru* observou que, durante o século XX, a classe média urbana impulsionou distintos projetos para superar os limites do Estado crioulo e assentar as bases da nação peruana. As migrações da primeira metade do século XX correspondem à mobilização de grupos aristocráticos regionais, andinos e costeiros para Lima; assim, os fluxos foram quantitativamente pequenos e culturalmente próximos ao contexto da cidade. Os processos de transformação cultural deste período mantêm o primado crioulo e aristocrático que Lopez (1997) denomina *processo de acriolamento* dos grupos migrantes, que se expande dentro do mundo rural andino com a nacionalização do ensino básico e a castelhanização, “forçada” até 1930, e logo “amigável”, mediante a educação bilíngue após 1930. Estes projetos não afetaram significativamente a estrutura do Estado crioulo-oligárquico, mas deram importantes passos na ampliação e modernização do Estado.

A partir de 1950 toma importância um processo diferente, espontâneo e livre, caracterizado pela presença de ondas migratórias andinas nos centros urbano-crioulos que acentuaram a crise do Estado crioulo. A elite aristocrática foi substituída por outros grupos sociais na condução do Estado e a composição das cidades incorporou novas faces e identidades. Inicia-se um novo caminho, impulsionado pelos próprios indígenas imigrantes que desenvolvem estratégias de integração e conquista, e assim, a construção de uma identidade e consciência nacionais. O período se caracteriza pelo processo de *cholificación*, como foi definido por Quijano (1980).

Mas, foram as migrações para as cidades o fator mais importante que ha transformado tanto as cidades como aos migrantes mesmo. As cidades foram transformadas em grandes laboratórios de democratização e peruanidade. A cholificación seria em tanto uma importante estratégia de integração na construção de cidadania, por apostar pela construção de uma comunidade integrada de outro tipo. (LOPEZ, 1997)

Segundo Carlos Franco (1991), quando os imigrantes andinos tentaram integrar-se à estrutura social crioula e não encontraram espaço, o criaram nas margens do território que lhes foi negado. Eles não tomaram as empresas modernas, nem lograram empregos nelas; então, estenderam a economia criando empresas nas fronteiras da formalidade. De modo idêntico, eles não encontraram lugar nos grêmios empresariais e profissionais e,

encontrando limites para sua inclusão no movimento sindical, se organizaram além da institucionalidade moderna, ampliando-a. Não se apoderaram dos produtos e formas culturais da modernização, criaram as suas próprias. Finalmente se constituíram como setor *cholo* além da cultura crioula ou da importada pelas classes altas e médias. (FRANCO, 1991).

Para Carlos Franco a migração é o ato e processo fundador da “outra modernidade” e tem como protagonista o que denominou *plebe urbana*. A plebe urbana surge quando a população migrante que habitou as cidades se converteu em produtor informal (economia informal), *cholo* emergente (cholificação), organizador popular (favelas), cidadão político (clubes de residentes), quer dizer quando o migrante luta por ser considerado morador urbano.

Esta tese está respaldada por Carlos Iván Degregori (1986), que no ensaio *Do mito do Inkarri ao mito do progresso* explica que no mundo camponês o *mito do Inkarri*<sup>29</sup> foi substituído pelo *mito do progresso*. Um dos caminhos para avançar nesta mudança foram os mitos da escola, da alfabetização, do comércio, do trabalho assalariado e da migração. Por isso, os camponeses indígenas, motivados pelo mito do progresso, saíram de suas comunidades para conquistar as principais cidades do país e sua cidadania (DEGREGORI, 1986).

Partindo das pesquisas sobre cholificação, se podem estabelecer duas categorias analíticas no processo migratório de Puno para Tacna: pelo lado da sociedade da imigração, a “cultura crioula tacneña” vinculada ao Estado crioulo aristocrático, e do lado da sociedade da emigração, a “cultura aimará puneña” ligada aos povos indígenas. Assim, a pesquisa se localiza no encontro de ambas as tradições culturais que a imigração aimará em Tacna possibilita; com foco nas transformações da identidade nacional peruana vinculada à interpelação da identidade étnica aimará.

### **2.3. Descentrando as identidades nacionais:**

Quando Hall (1997) analisa as culturas nacionais como principal fonte da identidade cultural no mundo moderno, se questiona sobre como as identidades culturais nacionais estão sendo deslocadas pelo processo de globalização. Argumenta que a nação

---

<sup>29</sup> Mito que faz referência ao regresso do Inca.

não é apenas uma entidade política, mas um *sistema de representação cultural*, dotado de símbolos que produzem sentidos. Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, nas memórias que conectam seu presente com seu passado e nas imagens que dela são construídas. Assim, “as culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre a nação, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades” (Hall, 1997, pág. 55). Mas como são imaginadas as nações modernas? Que estratégias representacionais são acionadas para construir nosso senso comum sobre pertencimento ou sobre a identidade nacional?

A narrativa da nação tal como é contada na mídia e na cultura popular “fornece uma série de histórias, imagens, panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais nacionais que simbolizam ou **representam** as experiências partilhadas, as perdas, os triunfos e os desastres que dão sentido a nação” (HALL, 1997, p. 56). Há, dessa forma, a ênfase nas *origens*, na *continuidade*, na *tradição* e na *intemporalidade*: “os elementos essenciais do caráter nacional permanecem imutáveis, apesar de todas as vicissitudes da história. Está lá desde o nascimento, unificado e contínuo “imutável” ao longo de todas as mudanças, eterno” (Hall, 1997, pág. 58).

Outra estratégia discursiva é a *tradição inventada*, conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica, que busca imprimir certos valores e normas de comportamento através da repetição, a qual implica continuidade com um passado histórico adequado. Um quarto exemplo de narrativa da cultura nacional é o *mito de fundação*: histórias que localizam a origem da nação num passado tão distante que se perdem nas brumas do tempo, não do tempo “real”, mas de um tempo “mítico”.

Assim, a cultura nacional é identificada como fonte de significados culturais, foco de identificação, e um sistema de representações. Hall articula os postulados de Renan (2007) com Anderson (1983) para dizer que a construção da cultura nacional como comunidade imaginada tem três elementos importantes: a posse de um legado comum de memórias do passado, o desejo de viver em conjunto e a vontade de perpetuar a herança que se recebeu.

A noção de pertencimento da identidade nacional acontece num cenário de *unificação* onde a diversidade de formas e hierarquias se subordinam ao relato homogêneo

e vazio das culturas nacionais: “Não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional.” (HALL, 1997, p. 64)

### ***2.3.1. Identidade e hibridiz cultural no capitalismo tardio:***

As culturas nacionais e as identidades nacionais que elas constroem, são realmente **unificadas e homogêneas** como elas relatam ou correspondem a uma estrutura de poder cultural que está presente nas representações da nação unificada? “Mas seria a identidade nacional uma identidade unificadora desse tipo, uma identidade que anula e subordina a diferença cultural?” (HALL, 1997, p. 64).

Considerando fatos que questionam a existência de uma identidade nacional homogênea, convém lembrar que as nações nasceram diante da conquista de povos e culturas diversas que foram dominadas violentamente, e incorporadas mediante a supressão forçada dessa diferença cultural. Como afirma Renan (1990) os inícios violentos da nação devem ser “esquecidos” para forjar uma identidade nacional mais unificada e homogênea, pois “a essência de uma nação é que os indivíduos tenham muitas coisas em comum e, também, que tenham esquecido muitas coisas” (RENAN, 2007).

As nações são compostas de diferentes classes sociais, diferentes grupos étnicos e de gênero que, na sua diversidade, questionam o arquétipo glorioso que a narrativa da nação constrói para seus integrantes. As nações ocidentais modernas foram, no período colonial, impérios ou territórios dominados por impérios, onde a hegemonia cultural dos colonizadores atuou sobre a cultura dos colonizados. Porém, as diferenças internas da nação, tanto como suas profundas divisões, foram “unificadas” através do exercício de variadas formas de poder cultural. Nesse sentido, as nações são representadas e vividas como unificadas, para além, de suas peculiaridades internas. Uma das principais representações de unificação da cultura nacional foi pensá-la como a cultura de “uma única etnia ou raça<sup>30</sup>”, possuidora de uma língua, religião, costume, tradições e sentimento de “lar”. Hall propõe que essa ideia é um mito porque, na modernidade, não tem nação que

---

<sup>30</sup> Entendemos raça no sentido cultural como uma construção sócio-histórica que expressa relações de poder.

seja composta por um único povo, cultura ou etnia; contrárias a isso, “as nações modernas são todas híbridos culturais”.

### **2.3.2. As nações modernas como híbridos culturais:**

Na ideia das nações modernas como híbridos culturais, consideramos importante a reflexão que se faz sobre o descentramento da identidade do sujeito, sobretudo no que diz respeito à identidade nacional.

A modernidade abriga no seu interior uma contradição entre o particular e o universal que se expressa na formação da autonomia nacional junto à interdependência do mercado econômico global. As nações são representadas como diferentes umas das outras mediante identificações contrastantes que constroem a particularidade do “nós” frente aos “outros”. No entanto, as nações estabelecem distintas formas de solidariedade orgânica e intercâmbio econômico. Ambas as características acompanharam o desenvolvimento da modernidade e do Estado-nação mas, a partir do último quarto do século XX, a integração global aumentou significativamente no processo denominado “globalização”:

A globalização se refere a aqueles processos, atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado (HALL, 1997, p. 71).

Em certa medida, o que está sendo discutido é a tensão entre o “global” e o “local” na transformação das identidades. As identidades nacionais têm vínculos de pertencimentos a lugares, símbolos e histórias que são particulares e estáveis. Frente a eles, os fluxos culturais entre nações, dinamizado pelo mercado global, assim como a compressão do espaço-tempo causado pelo fax, o avião ou o satélite, está modificando o sistema de representações estabilizado das nações. Na medida em que as culturas nacionais tornam-se mais expostas a influências externas, é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através da infiltração de diversas culturas.

As pessoas que moram em aldeias pequenas, aparentemente remotas, em países pobres, no “Terceiro Mundo”, podem receber, na privacidade de suas casas, as mensagens e imagens das culturas ricas, consumistas, do Ocidente, fornecidas através de aparelhos de TV ou de rádios portáteis, que as prendem a “aldeia global” das novas redes de comunicação. (Hall, 1997, pág. 79).

Dentro de novas formas de articular o “local” e “global”, as identidades culturais estão sendo relativizadas pela compressão do espaço-tempo que a globalização possibilita. Entre o poder homogeneizador da cultura global e a resposta purista do local (identidade nacional) existem identidades híbridas, entendidas como modos de negociação caracterizados pelo descentramento do sujeito. A noção de hibridez questiona a concepção de sujeito fixo, fechado, trans-histórico, próprio da cultura nacional, e postula a existência de um sujeito descentralizado que se define e redefine constantemente em interdependência com o global e o local. No processo de hibridez a imigração tem um papel fundamental, porque supõe uma constante redefinição do sujeito a partir deslocamento e da valorização da diferença: “A formação de “enclaves” étnicos migratórios no interior dos Estados-nação do Ocidente levou a uma “pluralização” de culturas nacionais e de identidades nacionais” (HALL, 1997, p. 90)

Os processos migratórios, especificamente as migrações pós-coloniais que integram sujeitos e culturas colonizadas nos centros de poder colonial, relativizam os estatutos fechados, estáveis e homogêneos das nações modernas, mediante a hibridez cultural e o descentramento do sujeito.

Na diáspora, os migrantes têm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, bem como a ilusão de um retorno ao passado. Eles são obrigados a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Nas diásporas os migrantes reinventam a tradição, com influências globais decorrentes das necessidades e aspirações que enfrentam (HALL, 2003).

Um segundo elemento enuncia a natureza descentrada da identidade cultural, segundo a qual as identidades híbridas abandoam as pretensões de pureza cultural e absolutismo étnico; consideramos que constroi um elo entre a *hibridez* com o conceito de *tradução cultural* (BHABHA, 1998):

A diferença é que elas não são e nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a varias “casas” (e não a uma casa particular). As pessoas que pertencem a essas *culturas híbridas* tem sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural “perdida” ou de absolutismo étnico. (HALL, 1997).

## 2.4. A imigração e os paradoxos da alteridade

O aporte teórico e metodológico dos estudos de Sayad sobre a imigração, presente no livro *A imigração ou os paradoxos da alteridade*, parte da perspectiva da alteridade, ou seja, da condição de diferença de quem abandona seu entorno cultural e chega a um lugar novo. Sayad discute os julgamentos morais que a sociedade faz para definir a condição do migrante<sup>31</sup> e observa que a construção social do imigrante apresenta paradoxos com as transformações que ele gera.

Sayad reflete sobre os paradoxos da migração argelina na França e a importância de tratar sobre um tipo de migração pós-colonial, de migrantes originários de países colonizados que se deslocam para as metrópoles colonialistas. Porém, que interesse ou vinculação existe entre este estudo com a pesquisa de aimarás em Tacna? Consideramos que as relações de poder, subordinação e dominação cultural que se acentuam em processos migratórios pós-coloniais, expressam os paradoxos do conflito cultural peruano caracterizado pela colonialidade do poder entre brancos e indígenas. Bem podemos referir à condição social e a identidade étnica dos aimarás por fora dos limites que integram a consciência nacional peruana, e Tacna está por dentro de tal consciência. Assim os aimarás em Tacna possuem a condição social dos estrangeiros, de não-nacionais dentro do próprio país<sup>32</sup>.

### 2.4.1. A condição de imigrante segundo a moral da sociedade de imigração:

Sayad reflete sobre a dupla contradição presente na definição hegemônica do imigrante. A primeira é a ambiguidade sobre seu caráter temporário e/ou permanente, e a outra, sua condição entre trabalhador ou cidadão.

O primeiro paradoxo contrasta uma situação de direito (o estado provisório do imigrante) com uma situação de fato (a sua residência permanente). A sociedade de imigração define o trabalhador imigrante como estrangeiro/estranho com um estatuto provisório e temporal, enquanto nega sua presença permanente e prolonga sua

---

<sup>31</sup> Sayad analisa a França como *sociedade da imigração*, quer dizer, o lugar aonde o imigrante chega. Ressaltar essa categoria é muito importante, pois permite manter a atenção nos dois processos da migração: a qualidade de emigrante e a condição de imigrante.

<sup>32</sup> Existe uma frase muito popular, usada pelos jornalistas quando falam dos Andes rurais, que exemplifica esta contradição: se referem a eles como *as regiões mais distantes do Peru*, expressando a representação de exterioridade ao Peru e situando os Andes por fora e distante do país.

provisoriamente indeterminadamente. Esta contradição fundamental é constitutiva da condição do imigrante, e é compartilhada por ele, pela sociedade de emigração e pela sociedade de imigração, a partir de diferentes discursos.

Essa contradição fundamental, que parece ser constitutiva da própria condição do imigrante, impõe a todos a manutenção da ilusão coletiva de um estado que não é nem provisório nem permanente, ou, o que dá na mesma, de um estado que só é admitido ora como provisório (de direito), com a condição de que esse “provisório” possa durar indefinidamente, ora como definitivo (de fato) com a condição de que esse “definitivo” jamais seja enunciado como tal. (Sayad, 1998, p. 46).

A pergunta que surge dessa contradição é sobre o momento ou evento quando a condição provisória é superada pela aceitação da permanência dos migrantes. Pensando na migração de mexicanos no Texas, encontramos a denominação de *chicanos* para os descendentes de migrantes que mesmo nascidos em Texas não são reconhecidos como texanos. As habituais denominações de migrantes de primeira, segunda e terceira geração podem ser entendidas como a expressão da condição provisória do migrante. O próprio termo de migrante para nomear aqueles que migraram e se estabeleceram em alguma região distante de onde nasceram, estende a temporalidade indefinida sobre o fato da residência permanente. Nesse sentido, ser migrante é um estigma social de ser estranho, de fora, e provisório.

O segundo paradoxo tem a haver com um balanço contável que a sociedade de imigração faz dos custos e benefícios comparados da imigração. Quais são as vantagens de recorrer à mão de obra imigrante? Quais são os custos que se pagam por utilizar essa mão de obra? Entra em contradição, dessa forma, o benefício econômico do trabalhador imigrante para a economia da sociedade receptora, contra os custos sociais, políticos e culturais que a presença de imigrantes gera. Segundo esta fórmula, tão antiga quanto à imigração mesma, o imigrante somente tem razão de ser quando o saldo é positivo. Idealmente o imigrante deveria gerar somente vantagens e nenhum custo. Quando não é assim, sofre todas as consequências que sua incômoda presença cria: “Como maximizar as vantagens (principalmente as vantagens econômicas) da imigração, reduzindo ao mesmo tempo ao mínimo o “custo” (notadamente o custo social e cultural) que a presença dos imigrantes impõe?” (Sayad, 1998, p. 50). A presença cultural dos imigrantes é assumida como um problema até como uma contaminação dos valores morais da sociedade, entanto

que a força de trabalho dos imigrantes é assumida como uma vantagem de exploração e lucro.

Então, qual é essa definição que se tem do imigrante? “Um imigrante é essencialmente uma **força de trabalho**, e uma força de trabalho **provisória**, temporária, em transito” (SAYAD, 1998, p. 54).

Neste sentido se estabelece um modelo ideal-típico da imigração. O ideal que se tem dos imigrantes é de “máquinas” reduzidas ao trabalho, sem necessidades sociais como vivenda, saúde, educação, nem culturais, nem políticas. Mas, este modelo ideal-típico da imigração não corresponde com a realidade porque os imigrantes criam estratégias para conquistar as necessidades sociais que demandam (vivenda, educação, trabalho), geralmente são confinados para espaços marginais onde reproduzem os testemunhos de sua cultura.

Assim, o discurso e a definição que se faz sobre o imigrante e a imigração, parte das “representações e percepções coletivas” da sociedade de imigração. Segundo estas representações, o imigrante é o “outro”, um estranho, um alógeno, mas não é tão somente isso, é mais que isso, um não-nacional; e com base nesta diferenciação se articulam todas as outras formas de discriminação.

A dependência moral do imigrante frente aos valores da sociedade aonde chega e a ordem que esta instaura<sup>33</sup>, impede que se configure em sujeito político propriamente autônomo, afirmando a outra cara da migração, a cara da emigração, ou seja, se afirmar como um sujeito com história, com passado e com ferramentas transformadoras.

Tudo isto faz com que a imigração, enquanto inscrita na relação entre dominante e dominado, enquanto sobredeterminada, quando não totalmente constituída por essa relação de dominação, não pode ser livre de toda moral, não pode ser totalmente laicizada. (SAYAD, 1998, p. 60)

---

<sup>33</sup> “Como o imigrante deve continuar sendo sempre o imigrante –o que significa que a dimensão econômica da condição do imigrante é sempre o elemento que determina todos os outros aspectos do estatuto do imigrante: um estrangeiro cuja estadia, totalmente subordinada ao trabalho, permanece provisória de direito- [...] Em todo caso ela [a missão civilizadora, os princípios: igualdade, fraternidade, liberdade] contribui, afinal, segundo as necessidades do momento, ora para mascarar aos olhos de todos, ora para lembrar a todos (antes de tudo aos imigrantes) a natureza fundamentalmente *provisória* e *utilitária* da presença do imigrante” (SAYAD, 1998, p. 63)

#### **2.4.2. A possibilidade de uma política autônoma dos imigrantes:**

No início dos fluxos migratórios, as condições de vida dos migrantes, tanto material quanto simbólica, dependem muito da estruturação da sociedade receptora e da moral que a regula. Assim, os migrantes *pioneiros* aceitam trabalhos muito precários para eles e lucrativos para seus empregadores, e são representados a partir de um “sistema de exigências” para distanciá-los do seu mundo tradicional e aproximá-los ao tipo ideal de migrante dedicado ao trabalho. Assim, “*em geral – trata-se quase de uma lei do fenômeno – quanto mais recente é uma corrente de imigração, mais “vantajosa” é, em todos os sentidos, a mão de obra que ela traz*” (SAYAD, 1998, p. 64).

Os imigrantes são incorporados na estrutura do trabalho da sociedade de imigração, mas em setores destinados para migrantes e não para os nacionais, por serem consideradas de menor status sociocultural. Além disso, os fluxos migratórios se iniciam, em geral, em momentos de expansão econômica, porém a necessidade de trabalhadores aumenta e sua presença é favorável para a continuidade do crescimento econômico. Porém, chega um momento em que esta situação começa a mudar. Desde uma perspectiva morfológica se visibiliza a presença de novos habitantes na cidade, novas faces. Desde uma perspectiva demográfica, por conta da quantidade de migrantes, se incrementam as demandas socioculturais e políticas. Desde o ponto de vista econômico os postos de trabalho são saturados e emergem novas formas laborais desde a informalidade e a ilegalidade. Nesse sentido,

A realidade mostra-se assim, sobre tudo para os usuários da imigração (os empregadores e os poderes públicos em primeiro lugar, mas também os serviços sociais, as instituições de ação social e, mais amplamente, a opinião pública) muito menos “vantajosa” do que no passado” (Sayad, 1998, pp. 63-64).

Na medida em que a corrente migratória se mantém no tempo, os paradoxos se acumulam e ocorrem modificações na situação do imigrante e na relação com a sociedade que o abriga. O arquétipo de imigrante trabalhador e provisório abre espaço para uma reformulação de sua condição desvinculada da moral cidadina para possibilitar uma constituição política autônoma e uma situação sociocultural diferente. Esse fato constitui um perigo para a sociedade que o alberga, porque sua reconversão está acompanhada da transformação da sociedade que o recebeu.

Mas, na medida em que dura a imigração, porque não se emigra (i.e. não se cortam os laços com seu universo social, econômico, cultural, habitual) a não se imigra (i.e. não se agrega, mesmo que marginal e muito superficialmente, a outro sistema social) impunemente (i.e sem consequências), produz-se, entre os imigrantes, uma inevitável **reconversão** de suas atitudes em relação a se mesmos, em relação a seu país, e em relação à sociedade na qual eles vivem cada vez por mais tempo e de forma mais contínua e, principalmente, frente às condições de trabalho que essa sociedade lhes impõe. (SAYAD, 1998, p. 65)

O que iniciou como imigração de trabalhadores individuais e desvinculados, se transformou em imigração de povos (todas as migrações de povos começam assim). Os trabalhadores provisórios estendem sua provisoriedade em residências permanentes e articulam redes de migração que facilita a chegada de novos imigrantes; com eles, chegam suas famílias e se formam novas famílias com filhos nascidos na nova cidade. Neste processo tem relevância a criação de um espaço geográfico próprio onde os imigrantes desenvolvem relações sociais, culturais, econômicas e políticas de novo tipo. Assim, a criação das favelas de imigrantes é o espaço principal de transformação da condição inicial, onde emerge a política autônoma dos imigrantes e as novas identidades. Eles vão criando uma pequena sociedade relativamente autônoma aos parâmetros morais da sociedade aonde chegaram, construindo relações sociais diferentes das condições sociais de sua gênese. Isto faz com que a imigração acumule paradoxos, seja menos vantajosa, se distancie do tipo ideal que a sociedade da imigração gostaria que tivesse. “Assim, não deixam de surgir todos os casos, todas as situações, todas as configurações familiares que são outros tantos desmentidos da definição estrita da imigração e dos imigrantes pelo trabalho” (SAYAD, 1998, p. 70).

Os trabalhos habituais dos primeiros imigrantes aimarás de Puno em Tacna estão associados à construção de estradas ou infraestrutura, quando falamos de homens, e no serviço doméstico, no caso das mulheres. A moradia é temporária, geralmente alugueis em zonas próximas ao trabalho, ou dentro da casa dos patrões, no caso das trabalhadoras domésticas. Mas o lugar que ocupam na estrutura social de Tacna muda com o tempo: quando o mercado laboral se satura, os novos e velhos migrantes exploram o setor terciário no comércio e serviços, onde convergem atividades na fronteira da legalidade, como o trabalho ambulatório e o contrabando. Também como o passar dos anos, os imigrantes trocam o aluguel e o alojamento nas casas onde trabalham pela conquista de um espaço sociocultural próprio que temos denominados de “barriadas” [favelas]. Desenvolvem-se assim, novas relações sociais entre imigrantes, e entre eles com os antigos moradores de

Tacna, que possibilita o surgimento de novas representações de identidade. O crescimento das atividades comerciais em Tacna ocorre pela presença dos imigrantes, pois converge a necessidade laboral com a “ética aimará” do trabalho e poupança.

## 2.5. A sócio-dinâmica da estigmatização:

O estudo que Norbert Elias realiza na comunidade de Winston Parva resalta as *disparidades de poder* entre distintos grupos, pondo atenção nos *aspectos configuracionais* das disparidades que, se devem a diferenças no grau de organização dos sujeitos implicados. Os aspectos configuracionais que resultam decisivos na distribuição do poder entre os grupos, são as diferenças no grau de *coesão interna* e de *controle comunal*.

Devido à maior capacidade de coesão e a ativação da coesão a través do *controle social*, os residentes mais antigos logravam os cargos das instituições locais, como a Prefeitura Municipal, a paróquia ou as associações de lazer, e excluir a os residentes do novo setor que, como grupo carecia de coesão interna. (ELIAS, 2012, p. 60).

Frente ao enfoque que assume a etnia, a nacionalidade, a classe social como a causa da diferenciação entre grupos, Elias encontra mais importante à *coesão* como a causa da repartição diferenciada de poder entre grupos inter-relacionados, e as outras categorias (etnia, classe social, nacionalidade) são percebidas como formas visíveis do processo configuracional. Elias propõe a relação entre estabelecidos e marginais como modelo empírico para perceber e explicar a unidade estrutural como as variações do processo de configuração social entre grupos.

Com *configurações sociais* entendemos o processo histórico que posiciona a grupos sociais em condições de superioridade e privilegio frente a grupos proscritos a uma segregação hereditária devido a uma repartição desigual de poder. Os grupos podem apresentar diferenças culturais, étnicas, físicas ou não, o que alimentaria uma maior estigmatização ou reconhecimento dos grupos, mas é derivado de uma relação com origens puramente sociais, destacando-se grupos marginais e grupos estabelecidos.

O enfoque configuracional da relação entre estabelecidos e marginais permite analisar a sócio dinâmica da estigmatização entre grupos sociais, uma conceptualização diferente ao enfoque individual do preconceito. Segundo Elias, termos como “racial”,

“étnico” impede olhar o elemento chave deste relacionamento (as disparidades de poder) e se centra no acessório (cor de pele).

A questão do preconceito racial não se explica exclusivamente em termos da estrutura da personalidade dos indivíduos, senão, que convêm ter em conta a configuração formada por dois ou mais grupos, conhecer a natureza de sua interdependência. (ELIAS, 2012, p. 62).

O estigma de inferioridade que recai sobre um grupo acontece devido a uma dupla distorção *da parte pelo tudo*; o grupo estabelecido atribui ao grupo marginal as piores características do seu pior segmento, quer dizer sua minoria anômica, em tanto, se atribui para si as características de seu segmento mais exemplar (quem mais normas dita e respeita). Assim, o estigma é uma arma que os grupos superiores usam contra outros grupos numa luta pelo *poder* e por preservar seu predomínio social.

Para Elias, a condição decisiva de toda *estigmatização* sobre um grupo marginal por um estabelecido é a *repartição desigual de poder*.

Um grupo só pode estigmatizar efetivamente a outro si está bem estabelecido em posições de poder das que o grupo estigmatizado é excluído. Em tanto seja assim, o estigma da desgraça coletiva associada aos marginais pode seguir se prolongando. (ELIAS, 2012, p. 62).

## CAPITULO III: ESTRATÉGIAS DE INTEGRAÇÃO LABORAL DOS AIMARÁS EM TACNA

### 3.1. A fronteira sociocultural entre tacneños e aimarás

A presença dos migrantes aimarás em Tacna está marcada por uma fronteira social com os grupos tradicionalmente estabelecidos na cidade. O controle diferenciado do poder entre o grupo estabelecido e os grupos “*outsiders*” se manifesta tanto no controle das instituições urbanas quanto nas valorações morais do cotidiano, e asseguraram uma posição de privilégio para os primeiros enquanto mantiveram aos aimarás como marginalizados. Segundo (ELIAS, 2012), a diferença na coesão interna dos grupos explica as configurações desiguais entre estabelecidos e marginados. O grupo estabelecido em Tacna, que denominaremos “tacneños”, possui um passado comum expressado em instituições e valores coletivos que são novos e alheios para os migrantes aimarás que saíram do campo para morar na cidade. Porém, existe uma fronteira étnico-cultural, construída historicamente, entre grupos brancos e indígenas e consolidada durante a formação do Estado peruano, que se articula com as relações sociais de distinção entre estabelecidos tacneños e migrantes aimarás. Nesse sentido, os aimarás em Tacna, além de ser marginalizados, são representados simbolicamente como “outro radical” (OLIVEIRA, 2007).

A fronteira étnico-cultural distinguiu a identidade tacneña a partir de elementos hegemônicos da cultura nacional peruana, como o patriotismo e a predominância criolla, decorrentes da história da Guerra com Chile<sup>34</sup> e resultante da imigração europeia para Tacna<sup>35</sup>. O “outro cultural” da identidade aimará foi construído sobre os dispositivos histórico-culturais de “cholos” e “serranos”, presentes no surgimento da nação peruana para nomear e subordinar aos habitantes originários da região andina. Em Tacna, essa distinção se alimentou de critérios étnicos (entre crioulos e indígenas), simbólicos (entre

---

<sup>34</sup> A presença dos aimarás afirmou a identidade contrastante dos tacneños, a partir da vinculação nacional e criolla. A Guerra com Chile (1879-1883) acabou com a derrota peruana e com a anexação de Tacna ao Chile. No entanto, depois de 50 anos, uma consulta popular decidiu o retorno de Tacna para o Peru, ancorando nas gerações seguintes um elevado sentimento de patriotismo e sentimento nacional.

<sup>35</sup> Outro elemento da identidade tacneña é a herança europeia presente nos grupos crioulos de Tacna, devido à imigração italiana do século XX, depois da reincorporação de Tacna para o Peru (1929) como política estatal de desenvolvimento e modernização da cidade.

brancos e não-brancos), idiomáticos (entre castelhano e aimará) para representar os tacneños tradicionais como crioulos e para marginalizar os aimarás como não-locais.

A distinção simbólica entre tacneños estabelecidos e imigrantes aimarás construiu as categorias culturais de “cholos” e “serranos” para posicionar os grupos imigrantes dentro de uma hierarquia de “ser” e “poder” que os tornam subordinadas à condição privilegiada do branco tacneño. A representação dessas práticas atua como estratégia de reprodução cultural para ressaltar os valores oficiais comuns do crioulisto e do patriotismo por sobre o abandono dos valores aimarás, não compatíveis com ela (GOFFMAN, 2014). Assim, assegurar-se-ia a permanência dos estabelecidos tacneños no controle das instituições de poder e no controle moral sobre a minoria aimará pouco coesa e mais sujeita às contingências da vida urbana como, o desemprego.

A residência dos aimarás em Tacna, enquanto não-locais, tem significado a reconfiguração dos espaços demográfico, econômico, político, simbólico e sociocultural. As relações econômicas se reconfiguraram mediante o fortalecimento da dinâmica comercial dirigida por um setor importante de aimarás dedicados ao comércio informal. A reconfiguração das relações territoriais mudou mediante a expansão urbana do tradicional “centro” em favelas no extremo norte e sul da cidade. De igual maneira, foi reconfigurado o sistema de representação político e o sistema simbólico ritual com a incorporação dos carnavais e festividades religiosas aimarás nas tradições contemporâneas de Tacna.

Segundo Berganza (2011), essas transformações percorreram a rota da autoidentificação do grupo aimará de minoria étnica para se sentir uma maioria em Tacna. Podemos entender esta mudança como a resposta simbólica dos aimarás frente à discriminação sofrida em Tacna, mas a reconfiguração dos espaços e identidades a partir do fenômeno migratório implica a necessidade de pensar as dinâmicas de construção territorial e os mecanismos de identificação.

Segundo Quijano (1980) a migração interna do campo para a cidade na segunda metade do século XX significou o encontro da tradição cultural indígena contemporânea do migrante com a tradição cultural crioula assentada nas cidades do litoral. No fenômeno migratório em Tacna, interage especificamente a cultura aimará do altiplano de Puno com a cultura crioula e nacional dos estabelecidos em Tacna.

### **3.2. Padrões de inserção laboral dos aimarás em Tacna**

Conforme o estudo de Golte e Adams (1987), sobre formas sociais de integração urbana, há três padrões de integração em migrantes originários de um lugar comum: a inserção grupal simples, a inserção convergente e a inserção arborescente. O padrão simples corresponde à inserção individual ou familiar, onde o grupo de origem comum não resulta em uma referência maior na adaptação. O imigrante procura uma forma de reprodução no contexto urbano e se orienta de acordo com o novo grupo onde trabalha e mora. O padrão convergente corresponde a grupos de migrantes que mantêm relações próximas entre si, devido à alta coesão do grupo social de origem, aldeia ou comunidade, que se expressa na cidade mediante grupos de experiência compartilhada. Manifesta-se especialmente quando os conhecimentos prévios do lar de origem permitem uma inserção comparativamente lucrativa no âmbito urbano.

A trajetória inicial dos aimarás em Tacna é caracterizada pela primazia do padrão de inserção simples, porque quando migram possuem redes sociais limitadas ao âmbito familiar. Comumente os aimarás são levados a Tacna por familiares próximos como padres ou irmãos mais velhos para trabalhar como empregados domésticos em chácaras e casas de famílias tacneñas, enquanto outros migram fugindo de experiências de exploração e pobreza extrema sem redes familiares nem conterrâneas em Tacna. Esta condição se acentua na experiência de vida dos migrantes pioneiros que se inserem em trabalhos precários, de forma isolada uns dos outros, aumentando a sensação de solidão na cidade. Os primeiros anos estão caracterizados por um processo de dispersão, no qual os aimarás na cidade trabalham em ofícios diferenciados, sem vínculos com a comunidade de aimarás que nela habitam. No entanto, a migração aimará é motivada por expectativa de superação e metas de progresso, que permite perceber as experiências de adaptação dos primeiros trabalhos como escolas de aprendizagem urbanas, embora sejam experiências de sofrimento e exploração.

Com o passar do tempo, a inserção simples é substituída pelo padrão de inserção convergente, onde se constroem redes de solidariedade entre aimarás urbanos a partir de vínculos de parentesco, de conterrâneos e de apadrinhamento. Essas redes são conjuntos de indivíduos entre os quais acontece com regularidade uma relação de intercâmbio recíproco; devido à frequência de intercâmbios e à importância social e econômica, este conjunto de

redes constitui uma estrutura social que os migrantes adaptam a situações urbanas para sobreviver na cidade (LOMNITZ, 1978, p. 141). Através da circulação de informação, recursos e assistência, convergem formas de inserção entre migrantes, famílias e conterrâneos com a finalidade de atender necessidades materiais e emocionais (CONDORI, 2011, p. 161).

As redes de solidariedade urbana dos aimarás em Tacna se organizam a partir do pertencimento às comunidades camponesas de origem e se empregam na formação de feiras de comércio ambulante, onde os aimarás se concentram para superar a ausência de trabalho formal. Segundo Golte e Adams (1987) as formas sociais de integração urbana, se remetem ao caráter da sociedade de origem, de acordo com as regras e características preexistentes na comunidade. No entanto, estas regras não são aplicadas de maneira rígida e uniforme, mas são reconfiguradas funcionalmente de acordo com a situação específica onde atuam. Nesse sentido, quais são as características das comunidades aimarás que são reconfiguradas na trajetória laboral dos aimarás em Tacna? Como se expressam nas feiras de comércio e mercadillos<sup>36</sup> que se formaram em Tacna no final do século XX?

Os imigrantes aimarás desenvolvem múltiplas estratégias para assegurar a inserção urbana e alcançar as metas estabelecidas, sendo que algumas delas significam o abandono de rasgos culturais andinos e a permanência reconfigurada de padrões culturais do lar de origem. Entre as características que deviam abandonar ou ocultar, encontramos a “inocência”, o sotaque andino da língua castelhana devido ao domínio materno de alguma língua vernácula como o aimará<sup>37</sup>, além de formas mais visíveis da vestimenta andina, como “ponchos”, “ojotas”, “llicllas” e “polleras”. Entre os padrões culturais que permanecem e se reconfiguram na cidade, transformados em ativos culturais para a inserção urbana, encontramos as regras de comportamento aimará do campo, que reforçam a valorização do trabalho, o manejo cuidadoso dos recursos escassos, a pouca segmentação das especialidades laborais, a habilidade para superar condições adversas, a disposição para o trabalho manual e, especialmente, o sentido da economia e da austeridade. Tais características são valorizadas no mercado de trabalho em Tacna.

---

<sup>36</sup> Um “mercadillo” é um mercado ambulante que se instala geralmente ao ar livre em um ou vários dias determinados da semana. Os mercadillos se instalam em lugares públicos, como praças e avenidas.

<sup>37</sup> O termo “motes” é uma expressão depreciativa que os grupos urbanos espanhóis falantes usam para acentuar o sotaque particular dos aimarás e outros grupos andinos no uso do castelhano nas cidades.

Comentaremos algumas características aimarás pela importância que desempenham no empreendimento das unidades comerciais desenvolvidas na cidade estudada. A ética do trabalho aimará consiste na disposição para o trabalho constante, inerente ao modo de vida exigido nos Andes pelas condições adversas do ambiente e pela organização social e econômica que oprime as comunidades camponesas. A aprendizagem da importância do trabalho é brindada mediante o exemplo paterno/materno desde os primeiros anos de vida: “Desde que eu me lembro, desde que tenho uso de razão, tinha que acordar as quatro da manhã para cuidar os animais” [relato extraído da pesquisa (ADAMS e VALDIVIA, 1991, p. 57)]. A ética do trabalho aimará constitui o principal elemento na racionalização da vida urbana para a acumulação de riqueza. Os aimarás encontraram uma afinidade eletiva entre a ética do trabalho com o empreendedorismo capitalista das cidades (GONZALES, 2001).

Devido à importância do trabalho na organização social das comunidades andinas, este se constitui como um elemento de prestígio e reconhecimento social para aquele que o exercem com honradez e disciplina, além do labor específico que se desempenhe: “Essa é uma doutrina formada lá em meu povoado. O homem trabalhador não tem vergonha do trabalho que está fazendo” [relato extraído da pesquisa (ADAMS e VALDIVIA, 1991, p. 63)]. A valorização *per se* do trabalho permite aos aimarás em Tacna desempenhar qualquer atividade laboral enquanto assegure a subsistência de si próprio e de sua família. De forma diferente, os habitantes urbanos desvalorizam trabalhos manuais e comerciais por considerar que são inferiores e de baixa qualidade.

Sendo assim, o trabalho representa um eixo permanente para o desenvolvimento pessoal e um mecanismo legítimo de superação social da comunidade migrante: “Queria deixar de ser pobre, como? Trabalhando” [relato extraído da pesquisa (ADAMS e VALDIVIA, 1991, p. 58)].

Segundo Gonzáles (2001) a concepção do trabalho é diferenciada no mundo andino e no mundo moderno, no primeiro é associado a valores como felicidade, festividade e comunidade; em tanto que, para o segundo é associado ao sofrimento e a necessidade. Nesse sentido, a aspiração no mundo aimará é poder trabalhar mais, e no mundo moderno é deixar de trabalhar (GONZALES, 2001).

Outro elemento valorizado na economia urbana é a “ética da economia e austeridade” que o povoador aimará desenvolve nas condições de pobreza e pobreza extrema do mundo rural no altiplano puneño. Sendo que o sul andino apresenta níveis extremos de precariedade, os povoadores rurais aprenderam a sobreviver mediante a poupança da colheita agrícola para os tempos de sequeiro e “friagem”. Na cidade, essa atitude se expressa na maioria de empresários populares que preferem capitalizar suas empresas ao invés do consumismo e da ostentação, motivo pelo qual são austeros nos seus gastos. A ética aimará da austeridade pode chegar a expressar uma extrema racionalização da vida em função do negócio.

Weber (2001) estuda a emergência do capitalismo moderno como um fato histórico específico caracterizado pela racionalização da economia e de toda a vida social. Nesse sentido, as empresas capitalistas surgem mediante a organização do trabalho de forma metódica, disciplinada e calculada racionalmente. A existência de pessoas com uma ética racional da vida corresponde à socialização nas cidades onde se desenvolveram as empresas capitalistas modernas:

A premissa mais geral para a existência do capitalismo moderno é a organização racional do trabalho como norma para todas as grandes empresas lucrativas que se ocupam da satisfação das necessidades cotidianas (WEBER, 2001).

Para os migrantes aimarás, o êxito econômico é uma aspiração fundamental da vida urbana, em função da qual administram racionalmente seus principais recursos, que são o trabalho e o tempo. Nessa perspectiva, o consumismo é um obstáculo para a acumulação, ao invés da austeridade, que permite acumular capital para futuros reinvestimentos. Para o aimará em Tacna, o tempo representa dinheiro e, nesse sentido, ele administra o tempo em função do trabalho para a acumulação econômica, rejeitando atividades não econômicas que significam uma perda de ingressos. Correspondentemente, Weber (2004) considerava que o descanso da riqueza, o ócio e o gozo são atitudes reprováveis para a moral capitalista. Essas correspondências nos levam a concluir que as determinações de ideais produtivos e acéticos do trabalho aimará na constituição de uma mentalidade econômica encontra nexos fundamentais com a ética econômica moderna do capitalismo.

Segundo Adams (1991), a vida nas cidades privilegia o comportamento consumista e a ostentação, enquanto que o comportamento do migrante andino valoriza a austeridade e os sacrifícios para alcançar os objetivos traçados.

A escassa especialização do trabalho comunal aimará pode constituir uma vantagem inicial para o imigrante na cidade durante a etapa da inserção simples, onde a versatilidade para exercer trabalhos não qualificados pode assegurar a sobrevivência, embora seja precária. Porém, é visível o desejo pela especialização laboral, mediante o aproveitamento da aprendizagem experimental e na aspiração futura de especialização universitária dos filhos.

Uma meta fixada na inserção urbana dos aimarás em Tacna diz respeito à independência laboral, que se efetiva idealmente no estabelecimento da empresa comercial própria. Ser independente tem associação com a ideia de *ser livre*, de poder decidir sobre o uso do tempo, e ao desejo de romper com as condições de exclusão e marginalidade social.

As experiências de discriminação que os aimarás experimentam em carne própria, ou aquelas que sofrem seus familiares, combinam a condição étnica de “cholos” e “serranos” com a condição socioeconômica de camponeses pobres. Esta articulação de inferioridade gera um sentimento de rebeldia nos migrantes mais jovens, motivando-os a mudar a situação de marginalização mediante estabelecimento de “negócio próprio”. Esta atividade tem como base a ética do trabalho e da economia, bem como a articulação com as redes de intercâmbio recíproco entre migrantes na cidade. Também abrange a modernização dos hábitos e costumes, caracterizada pela incorporação de elementos urbanos tacneños, como a aprendizagem do castelhano, o uso de calça jeans e relógio, a monetarização da vida que logram durante o processo de inserção urbana. Conseqüentemente, acabam deixando de praticar costumes próprios da vida na comunidade camponesa, como o uso da língua aimará, uso de roupas tradicionais de lã (polleras, ponchos, ojotas), a consulta da folha de coca para conhecer o futuro, a medicina tradicional baseada em plantas e minerais, além de formas típicas de intercâmbio recíproco que vão reconfigurando a partir dos vínculos com a comunidade camponesa. Este processo foi estudado por De la Cadena (1988) e nomeado como processo de descampesinização<sup>38</sup>.

### **3.3. Trajetórias laborais urbanas dos migrantes aimarás em Tacna**

Os aimarás que migraram para Tacna no final do século XX, especialmente aqueles que fundaram e se estabeleceram nos distritos do extremo norte, como Alto da Aliança e

---

<sup>38</sup> Ver capítulo sobre Associações de Residentes Aimarás em Cidade Nova.

Cidade Nova, emigram das centenas de comunidades camponesas distribuídas no espaço rural do sul de Puno, possuindo uma origem rural que contrasta com o espaço urbano de Tacna. De acordo com Adams e Valdivia (1991), a origem rural e camponesa do migrante condiciona as características da inserção urbana, entre outros fatores, devido às habilidades e aos conhecimentos aprendidos na comunidade camponesa de origem. Os relatos coletados mostram que a vida nas comunidades aimarás se caracteriza pela inserção no trabalho agrícola desde os primeiros anos de vida, tanto para homens como para mulheres.

Para Andrea, o trabalho de chácara se iniciou no altiplano aos quatro anos de idade, quando ficou responsável pelo cuidado dos animais e das plantas. O trabalho de crianças é uma prática comum entre camponeses aimarás por conta da necessidade de sobrevivência. Os migrantes usam isso como uma vantagem no mercado de trabalho, pois os tacneños urbanos foram socializados com outra valoração do trabalho.

Chiquita antes trabajábamos en la chacra pue. Hay que ir a sembrar quinua, cebada, recoger, pastear animales, por ejemplo chanco, cordero, hay que pastear [...] Desde chiquita, desde los 5 años ya con los animales nos manda, wawitos. Ahora no es así pue. Antes de 4, 5, 6 años ya tiene que ir con sus chanchos, pastear sus corderitos. Acaso es como hora que juegan así como animales, antes no era así, poca gente [hacia eso]<sup>39</sup>.

Para Miguel, as condições de vida em Puno eram tristes pelas necessidades materiais nas quais viviam, mas assume o sofrimento e a precariedade como uma aprendizagem que o fortalece para enfrentar desafios futuros na vida:

Era un tiempo muy triste porque era muy crisis pe en ese lugar, no teníamos suficientemente para alimentarnos, porque usted entenderá que en las zonas alto andinas [depende] también si hay buena cosecha, si no hay buena cosecha, si hay una helada o no hay nada, entonces todo depende de eso; hemos vivido situaciones muy difíciles en ese tiempo pero así aprende uno<sup>40</sup>.

A experiência de trabalho agrícola nas comunidades aimarás constitui uma ferramenta importante para a inserção laboral em Tacna, especialmente durante os primeiros anos, porque possibilita que muitos migrantes trabalhem nas chácaras de Tacna, como Calana, Pachia, La Yarada, Sama, onde são empregados como “peões”. O relato de

---

<sup>39</sup> Tradução: Desde pequeninas, antes trabalhávamos na chácara. Tínhamos que ir plantar quinoa, cevada, pastar animais, por exemplo cordeiros, suínos. Desde pequena, desde os 5 anos nos enviam com os animais, bebezinhos. Agora não é assim. Antes de quatro, cinco, seis anos tem que ir com seus suínos, pastar seus cordeirinhos. Não era como agora que jogam assim, como animais, pouca gente fazia isso.

<sup>40</sup> Tradução: Era um tempo muito triste porque era tempo de muita crise no campo, não tínhamos alimentos suficientes, porque você entenderá que nas regiões alto andinas depende também se tem boa colheita, se não tem; se tem friagem, se não tem, então, tudo depende disso; temos vivido situações muito difíceis nesse tempo, mas assim aprendemos.

Teófilo expressa o estabelecimento dos primeiros vínculos laborais por familiares mais velhos como irmãos, tios ou pais, devido à falta de experiência urbana dos imigrantes.

Después mi hermano me dice “tengo un compadre que tiene un chacra por Pachía, Calientes” me llevó y empecé a trabajar en la chacra yo. Trabajaba como agricultor con un caballero que tenía su chacra, estuve cerca de 3 años, 4 años. Después yo quería estudiar, no había estudiado todavía. Se pusieron de acuerdo [el hermano con el patrón] ya me vine a trabajar acá [a la ciudad de Tacna] había tenido su tienda el caballero<sup>41</sup>.

Os primeiros empregos dos aimarás em Tacna, comumente, são acordos sem remuneração econômica, onde se oferta a força de trabalho por comida, vivenda, educação ou a esperança na descampesinização. O trabalho de peão nas chácaras é retribuído com comida e vivenda e, na experiência feminina, o trabalho doméstico tem como retribuição alimentação, moradia e educação, que às vezes não se concretiza. Assim foi a experiência de Hilda que trabalhou por dez anos, motivada pela esperança de ser educada na cidade, educação essa que não recebeu.

Mi tío me trajo, más tres primitas me trajo, no sé, a mi me cogieron [escogieron] para que trabaje, me quedé a trabajar, la señora se comprometió hacerme estudiar pero nunca me hizo estudiar [...] yo le dije “mis tíos me dejó acá, tú me vas a hacer estudiar” no me dejó botar afuera, no puedo salir hasta que me hagas un oficio; con ese fin lo tenía, lo tenía, hasta que un momento la señora lo buscó a mis paisanas, vinieron y me sacaron, allí ya perdí todo<sup>42</sup>.

Outro trabalho muito desenvolvido por homens aimarás está na construção civil. Empregam-se, sobretudo, homens jovens que ascenderam na escala laboral do migrante na cidade, acima de trabalhadores agrícolas e empregados domésticos. A construção civil fornece um ofício melhor remunerado e com maiores garantias de estabilidade, sendo comumente antecedido pelo trabalho doméstico, comum na infância, e pelo trabalho agrícola de “peón” na chacara, bem como pela experiência do serviço militar voluntário de

---

<sup>41</sup> Tradução: Meu irmão me diz “tenho um compadre que tem uma chacara em Pachía, Calientes” me levou e comecei a trabalhar na chacara. Trabalhava como agricultor e estive três ou quatro anos. Depois eu queria estudar, ainda não tinha estudado. Puseram-se de acordo (o irmão com o patrão) e vim trabalhar aqui [na cidade de Tacna], o senhor tinha uma tenda.

<sup>42</sup> Tradução: Meu tio me trouxe para Tacna junto com mais três primas, não sei por que a mim me escolheram para que trabalhe. Comecei a trabalhar, a senhora se comprometeu com minha educação, mas não me fez estudar (...) eu reclamei “meu tio me deixou aqui para estudar, você tem que me fazer estudar”, não posso sair daqui sem um ofício; assim fiquei muito tempo, mas a senhora procurou minhas conterrâneas e me levaram, ali perdi tudo.

dois anos, muito recorrente entre migrantes aimarás como estratégia de urbanismo<sup>43</sup> para apreender o modo de vida da cidade e possuir o status militar.

Devido aos investimentos públicos e privados associados à exploração mineral e à integração viária do país, aumentaram os projetos em infraestrutura para construir locais de mineração e estradas inter-regionais, onde foram empregadas massivamente as coletividades de migrantes aimarás em Tacna. Os projetos podiam demorar meses ou anos, assegurando, assim, uma fonte de ingresso estável e bem remunerada que decantava na melhora da qualidade de vida dos trabalhadores ou na poupança de um capital econômico futuro. Para Alfredo, a variedade de ofícios que desempenha um imigrante nos primeiros anos de inserção individual em Tacna, muda significativamente a partir da experiência militar no sentido de significar a transição para melhores empregos, como de pedreiro na construção civil:

“Primero trabajaba, chibolo, así en restaurantes, trabajaba en la fábrica de la Bull repartidor de gaseosas. Y después que salí del cuartel cuando regresé de la sierra, me fui a trabajar a un túnel. Saliendo he trabajado también en el Proyecto Especial Tacna, en el estudio, acabamos ese estudio parte alturas por [ininteligible] por Candarave; llegó la empresa [para] hacer un túnel de 8 kilómetros casi 9 kilómetros, en eso he estado trabajando 5 años. Como ya he trabajado en eso, ya me conseguí una casita acá por Alto de la Alianza, con esa plata lo he construido la casa y seguía trabajando, estuve trabajando hasta los casi 40 años, mi trabajo era en las carreteras, en las minas. Cuando ya llegué a tener mis 40 me quedé aquí, me dedico a trabajar en taxi nomás”<sup>44</sup>.

A história de Maximo retrata o padrão de inserção simples caracterizado por uma trajetória laboral individual durante os primeiros anos em Tacna. Ele é contratado no trabalho agrícola de Sama onde trabalha dois anos, porém, depois de passar pela experiência militar, procura emprego na cidade de Tacna e se emprega na construção civil:

“Como le digo, yo llegué a la chacra de frente, después salí de cuartel, ¡Yo quería ganar más plata! [...] Vine un lunes y encontré un letrado en avenida Bolognesi decía “Se necesitan operarios, oficiales y peones”. Me pregunta en qué sabes trabajar, en qué construcción has trabajado “yo no he trabajado en ninguna construcción, yo solo trabajo en la chacra, trabajamos lo que es agrícola,

---

<sup>43</sup> Entendemos urbanismo como o modo de vida próprio das cidades. “Uma definição sociologicamente significativa do que seja cidade procura selecionar aqueles elementos do urbanismo que a marcam como um modo distinto de vida dos agrupamentos humanos.” (Wirth, 1967, pág. 91)

<sup>44</sup> Tradução: Primeiro trabalhava, moleque, em restaurantes, depois trabalhei na fábrica Bull, distribuindo refrigerantes. Depois que saí do exército retornei da serra e fui trabalhar em um túnel. Trabalhei também no Projeto Especial Tacna, no estudo, acabamos esse estudo que das alturas de [inteligível] Candarave; chegou a empresa para fazer um túnel de oito quilômetros, quase nove quilômetros, ali trabalhei cinco anos. Como trabalhei nisso, consegui uma casinha em Alto da Aliança, com esse dinheiro construí minha casa e continuei trabalhando até os quarenta anos, meu trabalho era nas estradas, nas minas. Quando cumpri quarenta anos fiquei aqui e me dedico a trabalhar em taxi.

plantación, a veces hay que lampear, fumigar, regar”. Acá necesitamos operarios de construcción civil. Como tú no sabes de construcción civil te voy a poner peón. Ese es el trabajo que encontré”<sup>45</sup>.

A maioria dos trabalhos desempenhados pelos migrantes exige baixa qualificação, sendo muito restrito o círculo de migrantes aimarás de Puno em trabalhos de qualificação superior, como docentes, catedráticos, engenheiros e advogados; o grupo de aimarás profissionais está formado por migrantes de origem urbana que emigram das cidades de Puno, especialmente da capital. Nesse sentido, existe uma diferença na inserção de aimarás de origem rural camponesa que constitui a maioria dos casos estudados, com a inserção de migrantes aimarás de origem urbana, que integram as coletividades aimarás de maior prestígio social e que se diferenciam dos camponeses aimarás.

Para os aimarás dedicados a labores agrícolas em chácaras ou para aqueles que trabalham na construção civil, com o passar dos anos surgem grandes dificuldades no exercício do ofício. Muitos dos antigos pedreiros e agricultores são empregados como taxistas, moto-taxistas ou em trabalhos vinculados a serviços. Nos últimos anos aumentou visivelmente a quantidade de taxistas e serviços associados ao turismo chileno em Tacna, onde trabalham muitos aimarás. Porém, o trabalho que marca uma ruptura na trajetória dos migrantes e articula a coletividade de aimarás em Tacna é o comércio ambulante, especialmente integrado por aimarás pobres e com baixa qualificação, que não conseguem empregos formais na cidade e desenvolvem modos periféricos e informais de emprego sobre a base das redes familiares e comunitárias do mundo rural, nas feiras ambulantes, nas quais participam tanto homens como mulheres.

#### **3.4. As condições de trabalho das mulheres aimarás em Tacna**

Segundo Berganza e Cerna (2011) a masculinidade e a feminidade são construções que pautam significados culturais sobre o homem e a mulher que, no caso do trabalho, atribui um labor característico a cada gênero.

---

<sup>45</sup> Tradução: Como te disse, eu chegue para as chácaras, depois saí do quartel. Eu queria ganhar mais dinheiro! [...] Vim em uma segunda-feira e encontrei um letreiro na avenida Bolognesi que dizia “Precisam-se de operários, oficiais e pedreiros”. Perguntara-me em que sabia trabalhar, em que construção trabalhei “eu não trabalhei em construção, eu só trabalho na chacara, trabalhamos no que é agrícola, plantação, as vezes tem que capinar, fumigar, regar”. Aqui precisamos de operários de construção civil, como você não sabe de construção civil, vais ser peão. Esse foi o trabalho que encontrei.

A trajetória laboral das mulheres aimarás na cidade de Tacna difere da inserção laboral de homens migrantes devido à diferenciação dos papéis feminino e masculino na sociedade aimará e à oferta de emprego orientada para os gêneros em Tacna<sup>46</sup>. As mulheres aimarás se empregam inicialmente como *trabalhadoras domésticas* em casas de famílias tacneñas, muitas das quais são famílias de descendentes italianos que residem no “centro” da cidade. São casas que mantêm o padrão econômico e cultural das classes superiores onde as tarefas domésticas são reservadas para os migrantes por serem consideradas de menor prestígio. As trabalhadoras mais novas são contratadas por “redes de parentesco e paisanaje”, ou seja, por laços socioafetivos entre pessoas que compartilham vínculos de parentesco familiar ou de parentesco extenso definido pela pertença a uma comunidade camponesa. As aimarás urbanas promovem a migração de mulheres aimarás camponesas para trabalhar como empregadas domésticas em casas de crioulos tacneños, usando os laços com familiares e conterrâneas aimarás.

Nas décadas recentes, a inserção laboral das mulheres aimarás em Tacna tem ampliado o trabalho doméstico para as casas dos migrantes aimarás pioneiros que se estabeleceram em Tacna desde 1950. Os pioneiros fazem uso do prestígio social que possuem na comunidade de origem por residir em Tacna, e da legitimidade moral, sendo considerados “tios” e “tias<sup>47</sup>” da comunidade e por receber a jovens que desejam morar em Tacna. Articula-se um processo duplo no qual os aimarás urbanos se beneficiam da migração camponesa mediante a servidão dos novos migrantes ou mediante o trabalho das terras que deixaram na comunidade e o envio de produtos agrícolas, enquanto que os pais dos jovens migrantes mantêm a esperança da desçampesinização dos filhos através da migração. Assim, dependendo da casa onde as mulheres aimarás entraram para trabalhar, tem maiores ou menores experiências de exploração.

A inserção laboral de aimarás empregadas em casas de descendentes italianos corresponde às décadas iniciais do processo migratório, nas décadas de 1960 e 1970. Comumente se desenvolvem afetos paternalistas com os donos de casa, onde as migrantes

---

<sup>46</sup> No mundo aimará das comunidades camponesas, as mulheres se dedicam a tarefas domésticas como o cuidado dos filhos, o tecido; enquanto os homens se dedicam a tarefas agrícolas. No cenário urbano de Tacna, as mulheres assumem tarefas domésticas e privadas, e os homens assumem tarefas públicas fora de casa.

<sup>47</sup> Condição moral que outorga prestígio e status social entre a comunidade de camponeses aimarás. Termo usado para se referir aos comunheiros mais velhos com quem se possui um vínculo afetivo, seja familiar ou comunitário.

percebem ser tratadas como filhas, embora realizem trabalhos domésticos específicos. Susana é uma mulher de 72 anos, acolhida em Tacna por um primo que morava no bairro de Leoncio Prado. Ela foi empregada em casa da família Giglio, conhecido por possuir “tambos<sup>48</sup>” onde se concentravam os aimarás migrantes que trabalhavam em chácaras de descendentes italianos. Susana relata que trabalhava “cama adentro<sup>49</sup>” e apesar do trabalho que realizava, sentia ser tratada como uma filha porque não passava necessidade.

A percepção de familiaridade é recorrente quando as migrantes são empregadas muito jovens ou até mesmo sendo crianças. Para Sabino, homem aimará de 76 anos que começou a trabalhar ainda criança na Quinta Porschela, propriedade da família Viacava, durante o tempo que aí morou era tratado como um membro da família:

Cuánto tiempo estuve no sé, parece que estuve dos años, para que haya estado tanto tiempo es que me iban a mandar [a Italia] pero como tenía un hermano querendón, que me llevaba al cine, yo era su engreído, opte por escaparme, más que todo por el miedo de que el avión se caiga ¿Se escapó? Me escape de la casa de ahí [quinta Porschela] me fui por la acequia todo embarradito, aparecí en el cuarto de mi hermano [...] Alguna vez me encontré a la Sra. Madame y me dijo, la sangre llama la sangre<sup>50</sup>.

A dependência dos trabalhadores aimarás a respeito dos patrões tacneños se expressa mediante formas paternalistas e protecionistas no controle da vida dos trabalhadores. Os donos de casa assumem a responsabilidade de educar aos migrantes, mas também o controle sobre os tempos livres e os relacionamentos sociais e amorosos, assim como, a vigilância sobre novas oportunidades de trabalho. Isaac é o mais novo de uma família de seis irmãos que migraram de Yunguyo para Tacna em 1970; ele chegou a Tacna com 12 anos de idade e morou durante muitos anos como empregado doméstico em casa de uma família tacneña de ascendência espanhola, no centro da cidade. Issac ressalta que a dona da casa o tratava como seu filho, mas o proibia de visitar seus irmãos, a quem chamava de “índios”. Nesse sentido, o trabalho doméstico permitiu o desenvolvimento de relações afetivas entre os donos de casa com Issac, mas a convivência não reformulou a fronteira étnico-cultural que existe na perspectiva dos empregadores tacneños. Eles

---

<sup>48</sup> *Tambo* deriva de uma palavra quéchua “tanpu”, que era uma vivenda usada como albergue temporário dos mensageiros incaicos, também servindo como despensa de alimentos. Cumpriu um rol fundamental para articular os caminhos de comunicação do Império Incaico.

<sup>49</sup> Forma de trabalho doméstico onde as trabalhadoras vivem na casa onde trabalham.

<sup>50</sup> Tradução: Não sei quanto tempo morei lá, parece que foram dois anos, como fiquei muito tempo queria enviar-me para Itália, mas eu tinha um irmão muito carinhoso, que me levava ao cinema, eu era o mais querido dele, decidi fugir (da quinta), [Fugiu?] Fugi da casa dos Porschela, atravessei o mato e apareci no quarto do meu irmão. Alguma vez encontrei a madame e me diz “sangue chama sangue”.

identificam Issac como um menino aimará diferente devido à educação que lhe brindaram e ao laço afetivo que criaram, mas apagam a herança cultural e a vinculação familiar que o menino mantém com *o outro grupo de aimarás* que representam como “índios”. Issac cresceu percebendo a rejeição da sua família aimará, na procura de um lugar que o diferencie da origem étnico-cultural, enquanto aimará pobre, e que o integre no entorno onde foi criado como “filho de uma família crioula do centro”. Esse relato chama a atenção sobre os interstícios e hibridismos da presença do aimará em Tacna, emergem novas posições que superam os limites marcados pelas identidades fixas de aimarás e tacneños, de indígenas e crioulos, e exigem uma definição mais flexível e comunicativa entre as características de cada lado da fronteira étnica para aceitar as múltiplas influências na identificação dos aimarás urbanos.

Para os migrantes pioneiros, tanto com os meninos aimarás empregados em casas tacneñas quanto com as mulheres que trabalhavam “cama adentro”, a experiência de trabalho doméstico não significou o estabelecimento de um vínculo formal de trabalho assalariado. Os trabalhos domésticos eram retribuídos mediante a educação, alimentação e moradia para os migrantes. Essa característica representa uma continuidade com as formas de intercâmbio no mundo rural aimará, que são caracterizadas por transações não mediadas pelo dinheiro, devido à escassa introdução do dinheiro nas comunidades camponesas. Para Quijano (2003), as instituições de reciprocidade indígenas foram redefinidas a partir da servidão imposta aos índios como uma forma de controle do trabalho. Nesse sentido, o trabalho assalariado era um direito dos crioulos brancos, entanto que o trabalho não assalariado, uma característica da servidão indígena (QUIJANO, 2000, p. 219).

A experiência de trabalho doméstico das mulheres aimarás combina uma percepção de ganhos e perdas. Elas reconhecem os primeiros anos como um período de exploração e abuso por parte dos patrões, onde trabalham em relações de servidão não assalariada e sofrem discriminação associada à origem rural aimará. Porém, também reconhecem as primeiras experiências de trabalho doméstico como um período de aprendizagem dos códigos da vida urbana, como a vestimenta, a limpeza, o cuidado pessoal, a dieta alimentícia, o idioma castelhano, ou seja, o “modo de vida urbano”, que aprendem como ferramentas para o futuro em Tacna.

As tarefas domésticas próprias das mulheres aimarás nas comunidades camponesas experimentam mudanças e permanências no trabalho doméstico urbano. As mulheres aimarás em Tacna continuam desenvolvendo tarefas restritas ao âmbito privado, no qual as hierarquias de gêneros continuam marcantes. Mas, com o passar do tempo, acumulam capital social e econômico para empreender novas atividades laborais, como o comércio informal, onde substituem a esfera privada e dependente pelo âmbito público e independente<sup>51</sup>.

A experiência de Juana evidência o sentido de libertação que gera a inserção laboral no comércio. Ela vive contínuas experiências de sobre-exploração e marginalização em Tarata e Tacna, onde trabalhou durante décadas sem receber um salário justo, sofrendo abusos em casas de famílias altamente racistas que a discriminavam por ser mulher aimará. Nesse sentido, o contato com a atividade comercial é um estágio de aprendizagem e descoberta que significa a superação da relação de subordinação branco-índio e permitiu ganhos na liberdade e na autonomia de Juana. A venda ambulante de frutas é a primeira oportunidade efetiva que ela tem para administrar o dinheiro do seu trabalho e conseguir melhores condições de vida:

Não pagavam, antes ninguém pagava. Em Ticaco tampouco. Em Tarata, Aleja Velarde, vinte centavos ao mês, isso era dinheiro [...] Não conheço salário, aqui em Tacna cheguei a La “Yarada” com uns papeis de dinheiro e comprei três cestas, assim comecei meu “negócio”. Tenho vendido no Mercado Magollo, uma senhora me ofereceu “tuna” para vender, eu lhe dei meu dinheiro por essas “tunas”. Na rua, rapidinho vendi para os chilenos, era como o mercado, porém na rua [...]. Sai, ofereci, devo ter sorte porque vendi rapidinho, voltei aonde a senhora estava, “já vendi tudo, aqui está seu dinheiro”, lhe dei todo o dinheiro, eu não sabia que devo ter ganância. [...] Todo o dinheiro lhe dei, “tome o que vendi”. Depois, a senhora me diz “a ganância é para você”, assim passei vendendo, e pouco em pouco conheci o dinheiro, aprendi o “negocio”, antes não sabia. (Juana)

### **3.5. A construção do comerciante aimará urbano a partir do desenvolvimento comercial das “feiras” e “mercadillos”**

Os relatos evidenciam que a maior aspiração dos aimarás em Tacna é a independência laboral mediante o empreendimento de um negócio comercial. Depois de se empregar alguns anos como trabalhadores agrários, pedreiros ou no serviço doméstico, os

---

<sup>51</sup> Comumente a trajetória laboral das mulheres é interrompida com a chegada do matrimônio, devido às responsabilidades domésticas que assumem no espaço privado, como o cuidado dos filhos. Em alguns casos, a estagnação laboral é definitiva para assumir completamente as tarefas de casa, mas também é comum que as mulheres aimarás, depois do matrimônio, retornem ao trabalho comercial fora de casa.

migrantes aimarás empreendem no comércio inicialmente ambulante e informal. A formação de “feiras ambulantes” e “mercadillos” no final da década de 1970 e inícios de 1980 representa a manifestação pública típica da comunidade aimará em Tacna, e consolida o caráter comercial que a cidade possui na atualidade.

O fenômeno das “feiras comerciais” de aimarás em Tacna difere significativamente do “comércio urbano formal” controlado pela colônia italiana, antes da migração aimará. Dentro das empresas urbanas é comum o distanciamento sociocultural entre empresários e trabalhadores. Contrariamente, dentro das feiras de comércio aimará, os vínculos entre empresários e trabalhadores são significativamente próximos porque o “empresário” e o “trabalhador” provêm da mesma comunidade camponesa e se percebem “culturalmente próximos”, especialmente diferentes dos “crioulos”. A partir da convergência cultural aimará, se constroem vínculos de confiança entre “empresários” e “trabalhadores” que são necessários para os empreendimentos comerciais aimarás devido à desconfiança que gera a presença dos tacneños crioulos. Os novos migrantes, além de reconhecerem uma origem comum com os “empresários”, também identificam uma trajetória similar e um modelo a seguir. A proximidade permite que os trabalhadores aimarás se percebam como potenciais empresários e aspirem ao comércio nas “feiras” como modelo a seguir no processo de inserção urbana.

Para se introduzir no mundo comercial de Tacna é necessário o estabelecimento prévio de redes sociais com familiares e conterrâneos que formam parte do circuito comercial, sendo as chaves emocionais e matérias para o acesso dos aimarás mais novos. O migrante aimará inicia o comércio dentro da informalidade, sem capital mas com muitas expectativas de superação. Geralmente começam trabalhando para “paisanos” ou familiares, que possuem empreendimentos comerciais em feiras, onde aprendem as características do negócio e se relacionam com os provedores, sócios e vendedores. A intenção de dominar os conhecimentos fundamentais, assim como de acumular um capital próprio, persegue a aspiração de se tornarem independentes.

Segundo Adams e Valdivia (1991) as “cidades criollas” seguiram o modelo de “cidade palácio” da colônia, onde predomina um estilo de vida consumista e aristocrático. O comportamento urbano crioulo correspondente se caracteriza por ser consumista ao invés de produtivo, onde o trabalho manual possui uma baixa valoração, sendo até

desprezado. Consideram-se decentes as ocupações não manuais, dependentes e estáveis, como empregos de escritório, fábrica e na burocracia estatal. Conseqüentemente, existe uma rígida distância entre o trabalho e a casa. Em termos ideais, o urbano crioulo considera que a melhoria da inserção laboral será efetiva através do vestir bem, do prestígio público, do desenvolvimento de relações sociais, do consumo suntuoso e do gosto pela ostentação.

A representação do trabalho comercial é muito diferente entre o grupo de estabelecidos tacneños e o grupo de migrantes aimarás. Dentro do grupo de migrantes aimarás, foi representado com uma valoração positiva, pois aspiram no comércio um caminho de crescimento econômico e inserção laboral. Já para os moradores tacneños, o trabalho de comerciante possui o estigma de impróprio, baixo, indigno e optam por empregos de baixa renda, porém, estáveis e modernos, como funcionários estatais, advogados, professores, historiadores, engenheiros.

O comércio em Tacna experimentou grandes transformações com a chegada dos migrantes aimarás. Antes era reduzido e consolidado em medianas e grandes empresas de propriedade da comunidade italiana, enquanto os empreendimentos pequenos não eram comuns na cidade. Logo após da chegada dos aimarás, apareceram as populares *feiras de comércio ambulante*, criadas e integradas por migrantes aimarás como resposta a necessidade de trabalho. As feiras se ampliaram e se multiplicaram na cidade em relação direta com o aumento das migrações. Atualmente, são espaços que representam a presença da comunidade aimará em Tacna.

Atualmente o comércio não possui o estigma negativo do passado porque constitui a principal atividade econômica da cidade. Os precários empreendimentos comerciais ambulantes das “feiras” progrediram para “mercadillos” e Centros Comerciais como Polvos Rosados, Mercadillo Bolognesi, 28 de Julio, representativos do comércio na cidade de Tacna,

A ideia de ter um negócio próprio, muitas vezes é produto de uma experiência previa de trabalho assalariado e aparece como o corolário de uma etapa na vida urbana do migrante (ADAMS e VALDIVIA, 1991, p. 64).

### 3.6. O caso da Feira do Altiplano e do Centro Comercial Polvos Rosados

A emergência de *feiras ambulantes* é uma característica representativa da vivência dos aimarás em Tacna. As “feiras” são filas de barracas ambulantes localizadas nas ruas durante dias determinados pelo grupo de comerciantes para ofertar produtos caracterizados pelos baixos custos. É difícil determinar qual delas é a mais antiga, mas a trajetória da Feira do Altiplano e do atual Centro Comercial Internacional Polvos Rosados, que iniciou como *feira ambulante*, pode mostrar a dinâmica percorrida pelas outras feiras comerciais em Tacna.

Segundo as reflexões de Franco (1991) contidas no livro *Imagens da sociedade peruana: A outra modernidade*, quando os migrantes andinos tentaram se integrar à estrutura social crioula e não encontraram espaço nela, criaram seu próprio espaço nas margens do território que lhes foi negado. Assim, quando os migrantes não tomaram as empresas modernas, nem lograram empregos nelas, estenderam a economia criando empresas nas fronteiras da formalidade. De modo idêntico, quando não encontraram lugar nos grêmios empresariais e profissionais, nem encontraram limites para sua inclusão no movimento sindical, se organizaram além da instituição moderna, ampliando-a. Quando não se apoderaram dos produtos e formas culturais da modernização, criaram as suas próprias (FRANCO, 1991). Esta modernidade de novo tipo se expressa no relato de Miguel quando explica a ocupação no comércio informal como uma estratégia de sobrevivência dos aimarás em Tacna:

“Como cualquier migrante que somos de Puno [el comercio] es una ocupación que cada uno buscamos, fuente de ingresos de alguna manera para sobrevivir, viendo que no hay mucho empleo que da el gobierno en esta región”<sup>52</sup>.

### 3.7. Sentidos e práticas emergentes na Feira do Altiplano

Conforme foi relatado por sócios, dirigentes e fundadores da Feira do Altiplano, a formação desta começa na década de 1970, na periferia de Tacna, nos bairros 200 casas, Leôncio Prado e nos arredores do Estádio Pallardelli, aonde chegavam caminhões com produtos originários do altiplano de Puno. Os camponeses aimarás descarregavam os caminhões na madrugada de segunda feira e permaneciam nas ruas até terça feira, acampados

---

<sup>52</sup> Tradução: “Como qualquer migrante que vem de Puno [o comércio] é uma ocupação que cada um de nós procura como fonte de meios para sobreviver [em Tacna], sendo que não tem muito emprego do governo nesta região”.

em barracas improvisadas que arrumavam para vender os produtos que produziam nas comunidades camponesas.

Desde o início, a Feira do Altiplano se caracterizou por ofertar produtos originários da região andina de Puno e por empregar migrantes aimarás que chegavam para Tacna de forma estacionária<sup>53</sup> durante os dois dias da feira e que depois voltavam para suas comunidades camponesas. Com o tempo, muitos dos migrantes estacionários se estabeleceram em Tacna acompanhados por suas famílias. Atualmente, a maior porcentagem dos feirantes reside em Tacna. Segundo o relato de Victor Ortiz, não existe nem existirá outra feira com as características especiais da Feira do Altiplano<sup>54</sup> que mantém um vínculo latente entre o campo aimará e a cidade de Tacna:

“La feria se instala los lunes y martes en este sector, el resto de la semana, un 30% retorna a sus lugares de origen y el resto continua comerciando en diferentes ferias de Tacna ya que tienen sus casas, almacenes o depósitos acá o algunos regresan a sus lugares de origen para seguir abasteciéndose con los productos que cada semana tienen que llegar acá [...] nuestros hijos actualmente radican acá [Tacna] más de 30 años en el distrito de Alto de la Alianza y como feria 40 años, la mayoría ha echado raíces acá en Tacna, se han asentado muchos con sus casa, sus hogares, sin perder sus casa de origen que tienen allá donde hacen cada año sus chacras, siembran<sup>55</sup>”

A Feira do Altiplano possui um acentuado caráter ambulante. Devido à acelerada expansão urbana de Tacna, se deslocou por diferentes pontos periféricos da cidade até que em 1986 foi instalada no nascente município Alto da Aliança, onde foram autorizados formalmente<sup>56</sup> a vender nos dias de segunda-feira e terça-feira, nos dois primeiros quarteirões da Avenida Circunvalación [atual Avenida Jorge Bassadre]. Para Hilda, comerciante da feira há trinta anos, o início da Feira do Altiplano foi entre as ruas do Estádio Pallardelli e Mercadillo Bolognesi:

---

<sup>53</sup> São movimentos temporários, entre os quais são de particular importância os movimentos regulares de trânsito entre o local de residência e o local de trabalho.

<sup>54</sup> A fundação da Feira do Altiplano corresponde a um momento histórico particular caracterizado pela migração massiva de camponeses aimarás na Cidade de Tacna. As especificidades que possui correspondem com as características camponesas dos aimarás dedicados ao comércio.

<sup>55</sup> Tradução: “A Feira se instala segunda e terça, os outros dias da semana, 30% retorna a seus lugares de origem e o restante continua comercializando nas diferentes feiras de Tacna. Muitos já têm casas e lojas em Tacna, onde guardam seus produtos; outros regressam a seus lares de origem para se abastecer com produtos cada semana. Nossos filhos atualmente estão radicados aqui [em Tacna] há mais de 30 anos no distrito de Alto da Aliança e 40 anos como feira ambulante, nesse tempo a maioria tem estabelecido raízes em Tacna. Muitos são residentes com casa própria, porém, não perdem suas casas de origem onde cada ano fazem chácara, semeiam”.

<sup>56</sup> A autorização formal de comércio ambulante foi regularizada pela Resolução Municipal 034-86.

“Primero [estábamos] por el Mercadillo Bolognesi, atrás, Pallardelli decían [Estadio Pallardelli] ahí era la feria grande ¡esta feria! De ahí se trasladó acá abajo, a la Avenida Jorge Basadre, por Quiñones, después hemos andado para acá [lugar actual en Jirón de la Unión]”<sup>57</sup>

Depois de funcionar 20 anos com autorização da Prefeitura de Alto da Aliança, no início do século XXI, um projeto de renovação da Avenida Jorge Bassadre levou os feirantes a passar por um novo processo de deslocamento de grande impacto<sup>58</sup>. A metade dos sócios, especialmente os mais jovens e estabelecidos na cidade Tacna, especializados no comércio de roupas, optou por procurar um espaço próprio e fundaram uma nova feira denominada Feira Boliviana. O comércio com roupas desligou os comerciantes mais jovens do vínculo direto com o campo, afirmando o pertencimento estável com a cidade. Nesse sentido, valorizaram as urgências do comércio ambulante urbano e se organizaram em uma nova associação para conseguir um espaço próprio:

“Pasaron los años y un momento hubo un [problema] con la municipalidad, porque todo depende de las calles de la municipalidad, hubo un momento muy crítico porque nos movieron, como que la gente recién reaccionó, recién se dio cuenta que estábamos en la calle, particularmente yo planteé a los dirigentes, a los líderes de la feria de tener una propiedad propia, buscar un terreno, adquirir, donde podamos tener nuestro propio trabajo, tener seguridad”<sup>59</sup>.

O grupo de comerciantes mais velhos estava integrado majoritariamente por agricultores camponeses de Puno que mantêm as características iniciais da feira, assim como o nome. Eles ocuparam as ruas adjacentes e conseguiram um acordo como o município para permanecer na ocupação do Beco da União, onde permanecem por mais de 10 anos.

Os constantes traslados também foram causados pela rejeição dos moradores tacneños, para quem a regularidade e crescimento das feiras eram fonte de conflitos e transtornos sociais. Articulam-se diversos discursos contra o comércio ambulante aimará para justificar sua expulsão da cidade. Para os estabelecidos tacneños, o comércio ambulante é representado como indigno porque gera lixo e desordem que desfavorece a ornamentação da cidade. Também é estigmatizado como impróprio por empregar aimarás,

---

<sup>57</sup> Tradução: Primeiro estávamos atrás do Mercadillo Bolognesi, atrás, Pallardelli, diziam que ali era a feira era grande. Depois mudou aqui pra baixo, na Avenida Jorge Basadre, por Quiñones, e depois chegamos aqui, ao Beco da União.

<sup>58</sup> O número de comerciantes da feira cresceu durante vinte anos de 80 para 2500 comerciantes.

<sup>59</sup> Tradução: Com o passar dos anos tivemos um problema com o município, porque todo depende das ruas do município, vivemos um momento muito crítico porque nos despejaram. As pessoas entenderam que estávamos na rua e particularmente, eu próprio, propus aos dirigentes líderes da feira, de ter uma propriedade própria, adquirir um terreno onde podamos ter nosso próprio trabalho e segurança.

socializados como migrantes inferiores e diferentes da comunidade tacneña<sup>60</sup>. Para a polícia, o comércio ambulante representa uma atividade informal e ilegal que gera transtornos na ordem pública, assim como um delito de evasão de impostos para o município tacneño.

Existe um contraste na resposta inicial do governo municipal de Tacna frente ao comércio ambulante; por um lado, os novos municípios criados na periferia procuraram mecanismos legais para formalizar as feiras ambulantes; por outro lado, o governo provincial de Tacna combatia o estabelecimento de feiras ambulantes no centro da cidade mediante despejos de polícia.

Os distritos periféricos no extremo norte de Tacna, como Alto da Aliança e Cidade Nova<sup>61</sup>, desenvolveram mecanismos legais para manter o comércio ambulante. As autoridades políticas têm transformado as tradicionais fronteiras do formal e informal a fim de integrar as formas laborais criadas pelos ambulantes aimarás. Como mencionamos anteriormente, o prefeito de Alto da Aliança autorizou o estabelecimento da Feira do Altiplano desde a década de 1980, enquanto que, a Polícia de Cidade Nova, tem a ordem de não reprimir as feiras ambulantes por ser considerado “um problema social”, produzido pela necessidade de trabalho, que o município administra mediante a cobrança de impostos para o uso da via pública.

No entanto, a rejeição dos tacneños frente às feiras ambulantes e aos feirantes aimarás que a integram foi pública e frontal. Ante a emergência das feiras aimarás, estabeleceram-se barreiras estritas para o relacionamento entre tacneños e aimarás com a intenção de preservar a moral da identidade tacneña. As feiras foram representadas como um perigo de contaminação da integridade tacneña, atribuindo o estigma de contaminado para todos aqueles que a frequentam. Os moradores tacneños que não cumprem com as normas de distância entre os grupos sofrem questionamentos sobre sua condição moral<sup>62</sup>. Conforme Elias (2012), a exclusão e estigma que sofrem os novos vizinhos por parte dos

---

<sup>60</sup> A condição de migrante reforça a exterioridade dos aimarás enquanto não-locais. Em Tacna, são chamados desdenhosamente de “serranos” e “cholos”, categorias de “não-ser” que subordinam os andinos em uma hierarquia de poder a respeito do ser branco.

<sup>61</sup> São municípios criados e habitados por migrantes aimarás no processo de expansão urbana no final do século XX (Ver capítulo IV).

<sup>62</sup> Os questionamentos morais dos estabelecidos categorizam como comportamento anômico aqueles vínculos que estabelecem os tacneños com os migrantes aimarás.

estabelecidos são armas que estes usam para preservar sua identidade, reafirmar sua superioridade e manter a marginalização do outro grupo. Ao descrever essas relações, Wiston Parva menciona que:

Repeliam todo contato social com os novos residentes, de não ser por motivos estritamente laborais, e os tildavam a todo indistintamente como pessoas inferiores, em definitivo como estranhos (ELIAS, 2012, p. 58).

A segregação espacial das feiras aimarás despejadas fora do centro da cidade aconteceu de forma paralela com o fortalecimento das feiras dentro dos novos distritos da periferia. A Feira do Altiplano tem criado um circuito de vendedores e compradores de produtos e costumes que territorializa o espaço urbano periférico com práticas sociais aimarás. Durante o registro etnográfico<sup>63</sup>, encontramos alimentos originários do mundo rural aimará de Puno como: carne de cordeiro, porco e alcapa<sup>64</sup>; cereais como quinoa, batata, chuño<sup>65</sup>; ervas e plantas medicinais altiplânicas como coca, mostarda, cedrão, eucalipto, paico<sup>66</sup>; e percebemos que os associados mantêm fortes vínculos com as comunidades aimarás de origem, porque viajam semanalmente para abastecer os produtos que vendem na feira; assim mantêm vivas as suas tradições e costumes, o que dinamiza o intercâmbio entre as duas regiões.

A feira está integrada majoritariamente por migrantes aimarás que possuem uma origem rural e andina. Para Hilda, os feirantes são originários das comunidades camponesas do interior de Puno “Sim, a maioria. De Puno, Puno não são, são do lado de Puno, são de Azángaro, Juliaca, lugares diferentes, mas pertencem a Puno, todos”.

Atualmente um terço (1/3) dos associados vive nas comunidades camponesas de Puno e viajam semanalmente para Tacna para fins comerciais, mas dois terços (2/3) são comerciantes que residem em Tacna e viajam a Puno para abastecer os produtos da feira. No entanto, os migrantes estabelecidos em Tacna não abandonaram suas chácaras andinas, que cultivam com ajuda de familiares e compadres para comercializar os produtos na

---

<sup>63</sup> Registro etnográfico da Feira do Altiplano realizado os dias 24/10/2016, 24/01/2017 e 31/01/2017.

<sup>64</sup> Animal auquérido que habita a região andina de América do Sul. O Peru concentra 70% da população mundial de alpacas. São usadas como animais de carga, sua lã é usada na produção têxtil e sua carne é parte do consumo humano.

<sup>65</sup> Alimento produzido nos Andes para melhorar a conservação da batata. Produz-se mediante a desidratação da batata.

<sup>66</sup> Planta aromática que se usa como tempero e como planta medicinal.

feira<sup>67</sup>. O estabelecimento comercial dos migrantes é acompanhado da migração de familiares e conterrâneos que procuram oportunidades de estudo para os filhos e trabalho para os pais. Cria-se uma relação de reciprocidade entre os aimarás urbanos que comercializam na feira com os aimarás rurais que aspiram migrar para a cidade. Os comerciantes aimarás precisam de contatos na comunidade camponesas para produzir as terras que ainda possuem, enquanto os camponeses aimarás das comunidades valorizam os contatos na cidade para concretizar a migração urbana como estratégia de descampesinização dos filhos. Orientados pela esperança de inserir os filhos na lógica urbana, as famílias camponesas mais pobres os enviam à cidade junto a familiares e conterrâneos urbanos com os quais estabelecem redes de reciprocidade. Assim, as famílias menos pobres migram junto com os filhos e se empregam no comércio de produtos agrícolas entre as comunidades camponesas e Tacna. Para os comerciantes aimarás com família em Tacna<sup>68</sup>, o futuro dos filhos é uma motivação importante para a permanência na cidade, como relatado por Hilda a respeito das oportunidades educativas que se encontram na cidade:

“Tercera parte viven en Puno, pero lo resto vivimos acá. Pero algunos tienen [casa en] Tacna y Puno, ambos lados también tienen, que sus hijos con un fin ellos salen adelante con su negocio, ya como es ciudad le dejan estudiar a sus hijos, acá estudian en colegios, universidad, academias y los papás van y vienen por el comercio, de esa forma mayoría saca adelante a sus hijos<sup>69</sup>”

A trajetória de Miguel expressa a esperança dos pais camponeses por descampesinizar aos filhos mediante a migração urbana. Ele chegou a Tacna ainda criança, com seu pai, aspirando uma vida melhor. Essa atitude se mantém na vida dos migrantes aimarás quando formam suas famílias na cidade. Atualmente, Miguel vende roupa na Feira Boliviana e se estabeleceu em Tacna para propiciar uma melhor educação aos seus filhos:

“Como persona, como cualquier ciudadano común y corriente, nosotros inmigramos por [para] tener una vida más adecuada [...] Yo vengo de una

---

<sup>67</sup> Ver estratégias de descampesinização entre aimarás urbanos e aimarás rurais. (Capítulo V) Os aimarás urbanos mantêm vínculos com a comunidade camponesa a partir da propriedade das terras que possuem enquanto comunheiros (integrantes de uma comunidade camponesa), porém, precisam de redes de solidariedade com aimarás rurais para a produção agrícola dessas terras. Reciprocamente, os aimarás rurais estabelecem redes de solidariedade com os aimarás urbanos para concretizar as esperanças de descampesinação dos filhos mediante a migração para a cidade (DE LA CADENA, 1988).

<sup>68</sup> Seja porque migram com família ou porque formam sua família em Tacna.

<sup>69</sup> Tradução: A terceira parte [dos sócios] vive em Puno, os outros moramos aqui [Tacna]. Alguns têm casa em Tacna e Puno. Por seus filhos trabalham no comércio, como é cidade deixam a seus filhos para que estudem, aqui estudam em escolas e universidades, e os pais vão e vêm no comércio, assim a maioria saca adiante aos filhos.

familia muy pobre, mis padres no saben hablar ni escribir en castellano, me trajeron aquí de niño [...] Permanecemos acá en Tacna por la familia, más que todo por los hijos ¿no? Por la educación mejor, por la familia, por mis hijos, de lo cual todos mis hijos son profesionales gracias a Dios [...] como migrantes, mayormente los que vienen [venimos] de zona andina, no faltó por ahí nació de traer alguna mercadería, así empezamos a trabajar entonces es un trabajo que ya nos nació allí, te vas conociendo gente, conoces el ambiente y te va gustando poco a poco, cada uno tiene su forma de enfrentar la vida<sup>70</sup>”

A formação da Feira do Altiplano é um fenômeno sócio-histórico, decorrente do maior momento de imigração camponesa aimará para Tacna, que emerge dentro de um sistema de fricção étnica onde a tradição aimará se incorpora em relações assimétricas de dominação e sujeição com a cultura tacneña. A presença dos aimarás é rejeitada por tacneños, pelo inconciliável das suas posturas no interior do sistema interétnico, enquanto que a comunidade tacneña é imaginada como crioula, herdeira de um passado europeu, símbolo da identidade nacional, se construindo de modo diferenciando ao dos indígenas andinos, símbolo de atraso e inferioridade. Simultaneamente, o estabelecimento dos aimarás na Feira do Altiplano aspira à inserção dos migrantes e interpela os limites da comunidade tacneña. Nesse sentido, a fricção étnica referencia relações sociais de dominação/sujeição entre o “ser branco” e o “ser indígena”, entre a cultura nacional peruana e a cultura indígena aimará; sobre as quais se constroem os sistemas de representações que os grupos desenvolvem para redefinir suas identidades e interagir. (OLIVEIRA, 2007).

Nosso interesse está focado nos mecanismos de identificação que os aimarás em Tacna desenvolveram durante suas trajetórias urbanas de inserção laboral. Nesse sentido, a Feira do Altiplano é um território urbano com relações sociais aimarás, onde os migrantes constroem diferentes representações de si.

Por um lado, diferencia-se dos territórios principais ou hegemônicos do tacneñismo tradicional, onde os aimarás interagem mediante vínculos afetivos e materiais com a comunidade camponesa de origem<sup>71</sup>. Dentro da Feira, se distribuem vídeos de festas

---

<sup>70</sup> Tradução: Como qualquer cidadão, comum e corrente, nós imigramos para ter uma vida mais adequada [...] Eu venho de uma família muito pobre, meus pais não sabem falar nem escrever em castelhano, me trouxeram aqui de menino [...] Permanecemos em Tacna pela família, especialmente pelos filhos, pela melhor educação, agora todos meus filhos são profissionais graças a Deus [...] Como migrantes, maiormente os que vimos da zona andina, não faltou alguém que me deu a ideia de trazer mercadoria, assim começamos a trabalhar, então é um trabalho que nasceu conhecendo pessoas, conheces o ambiente, gostas pouco a pouco, cada um tem sua própria forma de enfrentar a vida.

<sup>71</sup> As *feiras* são territórios de afirmação aimará em contraste com a cultura crioula tacneña.

patronais e carnavais aimarás de comunidades camponesas, se vendem roupas tradicionais como *lliqllas* e *polleras*, insumos da gastronomia aimará, se pratica a medicina tradicional com ervas, entre uma série de outros produtos que permite a reprodução das tradições aimarás entre os migrantes e residentes em Tacna. A Feira está localizada na periferia da cidade porque foi segregada pelo grupo de estabelecidos tacneños que controla as instituições de poder urbano. A apropriação aimará, porém, desde as margens, propiciou maior liberdade para superar o estigma de migrante<sup>72</sup> e permitiu construir políticas autônomas de identificação que valoram positivamente a tradição aimará<sup>73</sup>. Nesse sentido, quando os comerciantes aimarás da Feira do Altiplano interagem frente aos grupos de estabelecidos tacneños, se identificam afirmando a especificidade étnica, enquanto aimarás que habitam as margens de Tacna.

Em outro sentido, a Feira do Altiplano é um território heterogêneo onde se expressam as diferentes identificações da comunidade aimará. As identificações são diferenciadas entre vendedores e compradores, entre migrantes estacionários, residentes e aimarás nascidos em Tacna, entre comerciantes jovens e comerciantes velhos.

Os “migrantes estacionários” circulam constantemente entre a comunidade camponesa e a cidade de Tacna, conservando maiores vínculos de co-presença com o mundo rural que com o mundo urbano, são pessoas mais idosas e praticam maiores costumes aimarás. Os “residentes” são migrantes aimarás que residem de forma estável em Tacna, possuem casas próprias nos municípios periféricos e estabelecimentos comerciais permanentes em feiras e mercadillos; são pessoas que migraram muito jovens para Tacna e têm experiência militar<sup>74</sup>, porém expressam o hibridismo cultural das tradições aimarás e tradições tacneñas.

Os “tacneños de origem aimará” são filhos de aimarás migrantes, que foram criados na cidade. Possuem instrução média, são formados nas escolas tacneñas, aprenderam o castelhano como língua materna, mas não aprenderam a língua aimará, embora a entendem. Participam tanto de instituições aimarás como de instituições não indígenas. Os

---

<sup>72</sup> Segundo o qual são inferiorizados socialmente pelos grupos estabelecidos.

<sup>73</sup> Entre as identificações positivas do aimará em Tacna encontramos a valoração dos comerciantes aimarás como pessoas trabalhadoras que possuem uma ética de trabalho e da economia característica do mundo andino; e o reconhecimento dos aimarás como pessoas morais, honestas e confiáveis entre as quais se estabelecem laços de reciprocidade que constituem a comunidade de aimarás na cidade.

<sup>74</sup> São homens cumpriram serviço militar obrigatório na década de 1970, 1980.

encontramos como comerciantes de comida, roupa, com maior circulação internacional para Chile, onde trabalham como agricultores, trabalhadores domésticos e comerciantes.

Nesse sentido, quando a comunidade de aimarás urbanos se relaciona internamente, emergem diferenças que são hierarquizadas moralmente a partir da maior ou menor vinculação com o espaço urbano de Tacna<sup>75</sup>.

São diversos os discursos que orientam as diferenças internas. Existem discursos de pureza cultural que vigiam a permanência da tradição, e sancionam a modernização dos costumes; também existem discursos que promovem a modernização dos valores aimarás mediante a adaptação aos valores hegemônicos do mundo globalizado. No entanto, as práticas e estratégias de inserção laboral misturam o tradicional e o moderno, em hibridismos diferenciados que reinventam a tradição a partir das necessidades urbanas que os migrantes enfrentam em Tacna. Podemos falar de um território aimará visível em Tacna onde as identidades são negociadas, mas não podemos pensar nele como homogêneo nem livre de conflitos culturais.

No que diz respeito às relações de gênero, as feiras se constituem como espaços predominantemente femininos, com 70% de sócias mulheres que, desde o início, cumpriram uma função importante na venda de produtos. No entanto, sua importância nas atividades comerciais nem sempre é valorizada publicamente. A presença de mulheres, especialmente idosas, reproduz os conhecimentos e costumes da cultura aimará. Dentro da feira isso se manifesta quando as comerciantes se expressam em idioma aimará com os compradores, no uso de vestidos tradicionais denominados “polleras” que dificilmente são usadas em Tacna fora de espaços predominantemente aimarás, no uso dos saberes ancestrais no comércio de ervas medicinais e alimentos andinos. Sua presença fortalece o vínculo com o mundo aimará devido à função social que ocupam na criação e educação dos filhos. Conforme a pesquisa de Marisol De la Cadena (2008) sobre a trajetória de camponesas comerciantes em mercados de Cuzco, as mulheres são responsáveis pela manutenção e criação dos filhos dentro do âmbito privado, para o qual acionam as tradições culturais que levam consigo nos deslocamentos migratórios.

---

<sup>75</sup> A disputa sobre o sentido moral da presença de aimarás em Tacna está ancorada em elementos culturais do mundo global que constroem modos de “ser” específicos que os aimarás usam através da moda, do cuidado como corpo, da educação, do consumo.

Bastante damas, si. Vendedoras, más nosotros que hombres, siempre fue así desde que se ha fundado ha sido así. Porque los varones algunos trabajan, ayudan, pero las damas están sentadas en la mesa [vendiendo]<sup>76</sup>. Hilda.

Para Victor, a presença majoritária de mulheres assegura a continuidade da identidade aimará em Tacna. Anualmente comemoram o aniversário da feira e realizam um concurso de danças típicas. As sócias realizam um almoço comunitário, denominado “Qocqoc”, à base de produtos andinos, que oferecem gratuitamente. Percebemos a predominância feminina como elemento da distinção étnica da feira, ocupando uma posição importante na hierarquia da comunidade aimará.

“La mayoría yo creo que no olvida sus raíces acá en la feria, usualmente. Inclusive para nuestras actividades, desfiles cívico-patrióticos que nos invitan para el aniversario del distrito [Alto de la Alianza] o de Tacna lo hacemos con nuestro traje típico, con su ropa natural. Para no perder la identidad, tampoco nuestra cultura, cada aniversario nosotros hacemos nuestro concurso de danzas autóctonas de acuerdo al lugar, hacemos nuestro fiambre que se invita gratuitamente al público, todos los socios participan preparamos nuestro “qocqoc” en aimará”<sup>77</sup>.

Os aimarás jovens, nos últimos anos, assumiram responsabilidades de organização e direção da feira para impulsionar reformas modernizadoras, como o aumento da segurança a padronização da vestimenta, a limpeza da feira. Essas reformas encaminhadas para mudar as impressões que se tem desse espaço. Podemos dizer que os jovens estão muito interessados em representar papéis coerentes às exigências de qualidade que a sociedade tacneña exige, como consumidores. Para Goffman (2014) as pessoas encenam papéis em frente a plateias para causar uma impressão coerente com os sentidos de realidade que existem em determinados ambientes (GOFFMAN, 2014).

A Feira do Altiplano, embora seja uma feira ambulante muito antiga em Tacna, não evoluiu em Centro Comercial formal, como aconteceu com o Centro Comercial Coronel Mendoza, o Centro Comercial Mercadillo Bolognesi e o Centro Comercial Polvos Rosados, iniciados como ocupações ambulantes nas ruas da cidade e depois estabelecidas

---

<sup>76</sup> Tradução: Muitas mulheres, sim. Vendedoras, mais nós do que homens. Sempre foi assim desde a fundação. Porque alguns homens trabalham, ajudam, mas são as mulheres que estão sentadas nas mesas vendendo.

<sup>77</sup> Tradução: Eu acho que a maioria na feira não esquece suas raízes. Em nossas atividades, desfiles cívico-patrióticos que nos convidam para o aniversário de Alto da Alianza ou de Tacna, participamos com nossas roupas tradicionais. Para não perder nossa identidade nem nossa cultura, cada aniversário [da feira] fazemos um concurso de danças autóctones de acordo com o lugar, fazemos um almoço gratuito para o público, todos os sócios participam, preparamos o “qocqoc” em aimará.

em locais formais. Quando questionamos a Hilda sobre o futuro da feira ela expressou a desconfiança que existe entre os sócios mais idosos para investir na formalização:

El sueño es tener terreno, pero con las personas tan negativas no se va conseguir, en vanos es, ese sueño es en vano, no hay mucho apoyo ni mucha unidad, dentro de la misma feria. Hay personas mayores, para ellos todos, somos jóvenes por interés o piensan que vamos engañar a la gente, piensan mal, desconfiados. Hoy día es en vano el sueño y así creo que se va acabar la feria, nunca va tener terreno... así nomás<sup>78</sup>.

Os constantes despejos durante 40 anos de trajetória ambulante deterioraram a unidade e motivou a separação dos sócios mais jovens e urbanos para formar a Feira Boliviana e a Feira Bombonera, enquanto aumentou a desconfiança dos sócios mais idosos sobre a cidade e seus habitantes<sup>79</sup>. O conflito geracional entre comerciantes novos e idosos coincide com diferenças na forma de vida de uns e outros, os comerciantes mais novos demonstram um modo de vida mais urbano e os comerciantes mais idosos são mais tradicionais, assim as aspirações são diferenciadas entre os mais jovens que decidem apostar por novos empreendimentos, e os mais idosos que decidiram continuar como ambulantes. Esse conflito explica a fundação da Feira Boliviana, criada por comerciantes jovens da Feira do Altiplano que tiveram êxito no comércio de roupas comercializadas entre a Bolívia, o Peru (Tacna) e o Chile.

### **3.8. A Feira Boliviana**

A Feira Boliviana, criada na primeira década do século XXI, se especializou na venda de roupas, importadas principalmente da Bolívia. Os associados são pessoas jovens que residem permanentemente na cidade, muitos dos quais são migrantes aimarás que chegaram para Tacna sendo crianças; outro são tacneños filhos de migrantes aimarás. Os compradores da Feira Boliviana também pertencem a um grupo social diferenciado; durante as pesquisas de campo observamos a presença massiva de turistas chilenos, que chegam à Feira Boliviana para comprar roupa por atacado e comercializar nas cidades do norte chileno. Assim, a dinâmica econômica desta feira é bem ativa, movimenta muito dinheiro e integra vendedores jovens que inovam constantemente os limites do comércio atual.

---

<sup>78</sup> Tradução: O sonho que temos é possuir um terreno próprio, mas com as pessoas tão negativas não vamos conseguir, é um sonho em vão, não temos muito apoio nem unidade dentro da feira. Para as pessoas mais idosas, nós jovens atuamos por interesse, acham que vamos trapacear, pensam mal, são desconfiados. Eu acho que nunca vamos ter um terreno.

<sup>79</sup> Para muitos deles é mais seguro permanecer na rua porque permite a sobrevivência dos associados.

Antes era como una Feria Altiplano, pero después cuando se integró mayormente [productos de] la parte de Bolivia, la gente de Chile como somos frontera, poco a poco ha estado integrando [comprando] la feria, se llevaban cosas baratas, a un precio muy cómodo, mejor que un mercadillo, que una tienda comercial. Esto se ha estado promocionando poco a poco, algo exclusivo que les gusta a ellos pero [más] barato. Más o menos 17 a 20 años que los chilenos compran mayoritariamente en la Feria de Bolivia y eso ha permitido a la feria crecer mucho<sup>80</sup>.

A Feira Boliviana ainda continua como feira ambulante no Município Alto da Aliança mas, em 2008, os associados compraram um terreno para construir o maior Centro Comercial de Tacna. O novo estabelecimento está construído em 20 mil m<sup>2</sup>, tem capacidade de mais de mil tendas para sócios e locatários e será denominado Centro Comercial Bolívia. Com a construção do local próprio os comerciantes aimarás progrediram para um novo estágio de inserção laboral em Tacna, que seguiu um longo caminho da informalidade até a formalidade:

Polvos Rosados, 28 de Julio también iniciaron en la calle como ambulantes y despues construyeron su local, son etapas que va uno saliendo de allí pero lo más interesante es que, este proyecto es mucho más de lo que ya existe; o sea, uno tiene que pensar ya teniendo mercadillos en Tacna y competir con ellos porque ellos ya tienen un rating de su público, uno tiene que competir con ellos, por eso debemos tener un proyecto mucho más integrado, mucho más complejo y mucho más ambicioso, porque lo importante que nosotros queremos lograr es que tenga algunos resultados, porque es una inversión fuerte<sup>81</sup>. (Miguel Ticahuanca).

### **3.9. O Centro Comercial Polvos Rosados**

O Centro Comercial Polvos Rosados iniciou como *feira ambulante* de migrantes aimarás e percorreu um longo caminho da informalidade até a formalidade em Centros Comerciais. Segundo os fundadores, o centro começou com vendedores ambulantes na Rua Coronel Mendoza devido à falta de emprego na cidade. A ausência de trabalho formal para migrantes pouco qualificados decantou na criação de formas laborais emergentes desde as margens da legalidade e por fora dos valores estabelecidos entre os estabelecidos tacneños. Encontraram uma oportunidade no nascente comércio de varejo com a cidade

---

<sup>80</sup> Tradução: Antes éramos como uma Feira Altiplano, depois incluíram produtos da Bolívia<sup>80</sup>, como somos fronteira pouco a pouco os chilenos se estão integrando, compram a um preço baixo, mais baixo que em mercadillos, que em centros comerciais. Isso foi crescendo pouco a pouco, algo exclusivo, porém econômico. Já tem entre 17 e 20 anos que os chilenos compram majoritariamente na Feira Boliviana, isso permitiu crescer muito.

<sup>81</sup> Tradução: Polvos Rosados, 28 de julho, também começaram na rua como ambulantes e depois construíram seu local, são etapas que vamos cumprindo, porém, o mais interessante é que este projeto [Centro Comercial Bolívia] é maior. Nós temos que competir com os mercadillos que já possuem um público em Tacna. Nesse sentido, devemos ter um projeto muito mais integrado, mais complexo, mais ambicioso, porque o mais importante para nós é ter resultados porque fizemos um grande investimento.

chilena de Arica. As leis entre o Peru e o Chile, firmadas depois do *cautiverio de Tacna*<sup>82</sup>, estipularam o comércio de menor quantia na fronteira, o que foi aproveitado pelos migrantes aimarás que transformaram o comércio de varejo entre Tacna e Arica em comércio de atacado<sup>83</sup>. O lucro proporcionado pelo modo formal do comércio varejista não era muito atrativo devido à legislação de menor quantia, sendo um emprego indigno entre os antigos tacneños. Porém, para os migrantes aimarás permitia a sobrevivência na cidade e, com o tempo, se converteu em um próspero setor de emprego e lucro.

O Centro Comercial Internacional Polvos Rosados foi fundado em seis de janeiro de 1982, mas sua história se inicia uma década antes. Tacna, em 1970, era percebida pelos migrantes como uma cidade pequena com pouca atividade comercial, pois os tacneños antigos trabalhavam em empregos de escritório ou nas chácaras que rodeavam a cidade. Foi no final da década de 1970, quando o comércio ambulante cresceu visivelmente na cidade vinculado ao aumento da migração aimará e à consolidação das redes de reciprocidade dos migrantes pioneiros<sup>84</sup>, que se expressa na formação das feiras e mercadillos. Para Máximo, Polvos Rosados inicia como feira ambulante na Avenida Coronel Mendoza, onde os migrantes aimarás desenvolvem o comércio informal.

Polvos Rosados se inicia en la Avenida Coronel Mendoza, en ese tiempo por la necesidad del trabajo mucha gente venía foránea, por lo que es zona de frontera. Justo empezó el contrabando, mercaderías importadas, novedad para ese momento, eso hacía que el comercio empiece a crecer más y más, así también al enterarse de eso personas venían del interior del país [para comprar]<sup>85</sup>.

A necessidade de inserção laboral dos migrantes aimarás coincide com a abertura comercial entre Tacna e Arica, usada pelos tacneños antigos com fins de consumo e que os

---

<sup>82</sup> Período compreendido entre 1883 e 1929 que corresponde à administração chilena da província de Tacna por 50 anos. Período também conhecido como “chilenização de Tacna”.

<sup>83</sup> Os aimarás em Tacna expandiram notavelmente os limites do comércio varejista mediante redes de intercâmbio entre familiares, conterrâneos e compadres que foram combinadas com estratégias de circulação não legal, como o contrabando.

<sup>84</sup> As migrações aimarás para Tacna cresceram devido à crise política que aumentou dramaticamente a quantidade de atentados terroristas em Puno (Ver quadro 6 - Anexo), bem como devido à estagnação da economia rural, especialmente danificada pela seca do ano 1984. Antes disso, Tacna não sofria os efeitos da crise política e se desenvolvia economicamente por conta das explorações da mina de cobre de Toquepala e do crescimento do comércio aimará. O crescimento comercial de Tacna melhorou as condições de vida dos migrantes aimarás e fortaleceu as redes de reciprocidade entre aimarás urbanos e aimarás rurais, o que favoreceu o incremento das migrações.

<sup>85</sup> Tradução: Polvos Rosados inicia na Avenida Coronel Mendoza, nesse tempo, pela necessidade de trabalho, muitas pessoas de fora migravam para Tacna, porque é fronteira. O contrabando começou com mercadorias importadas que eram novidade nesse momento, isso fazia crescer mais e mais o comércio, pronto, as pessoas vinham do interior do país para comprar.

aimarás transformaram de comércio de varejo, denominado “comércio de pacotilla”, para comércio por atacado, denominado “expediciones”. Esse período coincidiu com a criação da Zona Franca do Porto de Iquique no Chile. Os fatos se combinaram para incrementar a dimensão do comércio de Tacna, tanto em termos quantitativos quanto qualitativos. Os comerciantes aimarás lembram-se desse período como época do “contrabando” porque, para transportar a mercadoria, desenvolviam-se mecanismos não legais como as famosas “expedições”, que compravam produtos por atacado no Porto de Iquique que eram trasladados até a fronteira Arica-Tacna e ingressavam no Peru por Tacna, cumprindo as normas de comércio de varejo. As mercadorias eram transportadas individualmente pelos denominados “pistacos” que circulavam entre Arica e Tacna:

Por la instalación de ZUFRI IQUIQUE de ahí venía eso [contrabando] cómo era cerca para Perú, cosas pequeñas venia a través de contrabando, cosas grandes salían por expedición, artefactos electrónicos, en ese entonces estaba de moda Betamax, VHS, televisor a color no había y justo llega pe ¡novedad! años 80-85, novedad el televisor a color [...] Vamos a decir que es cuando traían casi legal hasta la frontera, y de la frontera ya era “pacotilla”<sup>86</sup> (Maximo)

O contrabando permitiu o crescimento do comércio aimará em Tacna com produtos de baixo custo, chamando a atenção de comerciantes maioristas do Peru que chegaram para Tacna atraídos pelo preço das mercadorias. Os comerciantes aimarás lembram essa época como os melhores tempos do comércio em Tacna, a época das feiras ambulantes e dos turistas nacionais:

Yo año 78 he llegado a Tacna. Mi hermano mayor trabajaba en comercio. En ese tiempo había contrabando de Arica-Tacna, yo vine, estaba de vacaciones, así ayudaba a mi hermano, la mercadería traían [de Chile] para Lima se llevaban, todo arriba [al norte]. Como ambulante hemos empezado. Cuando hemos venido acá [Polvos Rosados] recién entramos en un local<sup>87</sup>. Vicente Mamani.

En los años 80 aumentó el comercio. Yo no estaba acá, estaba en Arequipa trabajando. Me dicen has negocio aquí [en Tacna] yo me vine. Pucha, full pe. Full negocio por todas la calles, por acá por allá. Todas las calles lleno de

---

<sup>86</sup> Tradução: Com a instalação da Zona de Comércio em Iquique iniciou o contrabando para o Peru. Os produtos pequenos vinham por contrabando, os produtos grandes vinham por “expediciones”, artefatos eletrônicos, estava de moda o Betamax, VHS, televisor a cores, novidade em 1980-1985 [...] Traziam de forma legal até a fronteira e depois era “pacotilla”.

<sup>87</sup> Tradução: Em 1978 cheguei em Tacna. Meu irmão mais velho trabalhava no comércio. Esse tempo havia contrabando entre Arica-Tacna, eu estava de férias e vim para ajudar a meu irmão, a mercadoria era trazida do Chile e a levavam para Lima, para o norte. Começamos como ambulantes. Quando chegamos aqui [Polvos Rosados] recém entramos em um local.

mercaderías. Gente venía de Arequipa, Lima y la mayoría de la gente [aimaras en Tacna] iba a comprar a Chile mercadería<sup>88</sup>. (Teófilo Sánchez)

O aumento dos negócios incrementava as possibilidades de migração para novos aimarás. Depois o comércio com o Chile foi organizado pelas autoridades peruanas mediante a criação da Zona Franca de Tacna, que incentivou a legalização do intercâmbio comercial na fronteira:

Esa fecha como se há creado ZOTAC, el que menos há entrado a negociar, comércio. Con capital de Lima venían compradores, llegaba mercadería y barrían todo, ni escogían llevaban todo, faltaba mercadería en ese tiempo<sup>89</sup>. (Vicente Mamani).

Com o fortalecimento do comércio com o Chile aumentou a demanda de mercadorias que eram compradas por “turistas nacionais” em Tacna. As *feiras ambulantes* se incrementavam massivamente e os migrantes aimarás mais velhos fortaleceram as redes sociais de residentes em Tacna para assegurar a chegada de novos migrantes. As *feiras ambulantes* são instituições comerciais independentes que os migrantes aimarás organizam para se inserir laboralmente e que possuem categorias culturais andinas que estão além do estatuto moral dos *establecidos tacneños*. Dentro delas se territorializaram sentidos próprios da trajetória dos aimarás em Tacna, vinculando a tradição comunitária com a racionalidade moderna de cálculo dos meios adequados para alcançar promoção social e estabilidade econômica. Assim, a trajetória dos migrantes aimarás que progrediram economicamente a partir do comércio ambulante constitui um elemento de identificação dentro da comunidade de aimarás em Tacna. Reconhecidos como “mercadilleros”, os comerciantes aimarás conformam um grupo social de prestígio e orgulho dentro da comunidade de migrantes, porque se reconhecem trajetória similar de camponeses-migrantes-empresários que representa a aspiração dos migrantes mais jovens:

No sé si te acuerdas que en ese tiempo habían “los pistacos” les decían [a los] que iban de Tacna–Arica, hay mucha gente que ha empezado con eso y ahora son grandes exportadores, importadores que están en los “mercadillo” y son nuestros paisanos, son dirigentes, son trabajadores, hay que felicitarlos<sup>90</sup>. Miguel.

---

<sup>88</sup> Tradução: Nos anos 1980 aumentou o comércio. Eu trabalhava em Arequipa. Falam-me para fazer negócio em Tacna e vim. Tinha comércio por todas as ruas, por aqui, por lá. As ruas estavam cheias de mercadorias. As pessoas vinham de Arequipa, Lima e a maioria de aimarás compravam a mercadoria no Chile.

<sup>89</sup> Tradução: Essa data se criou a Zotac, e todos entraram no comércio. Com capital de Lima, vinham compradores e levavam mercadoria, tudo barato, não escolhiam, levavam tudo, faltava mercadoria nesse tempo (Vicente Mamani).

<sup>90</sup> Tradução: Não sei se você se lembra, nesse tempo [1980] haviam os “pistacos”, eram os comerciantes que viajavam de Tacna-Arica, tem muitas pessoas que começaram assim e agora são grandes exportadores,

O crescimento das *feiras ambulantes* fez visível a presença aimará entre os grupos de antigos vizinhos de Tacna, os que reclamaram pela massificação das feiras e o aumento de migrantes aimarás qualificados como “invasores”. Conforme Elias (2012) a sociodinâmica do estigma atribuí aos novos moradores as piores características do seu segmento mais anímico, enquanto que se representa a si próprio com as características do seu segmento mais exemplar. Os estabelecidos tacneños associam as feiras de migrantes de Puno com valores negativos de “informalidade”, “sujeira”, “desordem” e “contaminação”:

En los años 1980 he visto funcionando en avenidas [...] por la avenida Coronel Mendoza, para abajo se creció y también se creció hasta donde es ahorita Mercadillo Bolognesi, todo eso estaba lleno de comerciantes y los vecinos estaban molestos “pucha esta gente de Puno, esto y lo otro” gente [comerciantes] eran mayormente foráneos, la gente de acá era poca los verdaderamente tacneños que mayormente están empleados [como funcionarios] por ahí y un 30% más o menos son agricultores en su chacra vivían ellos, no les interesaba ese negocio [comércio], no entendían, para ellos era algo molesto<sup>91</sup>. Maximo.

Os antigos vizinhos solicitaram às autoridades a expulsão dos invasores da cidade, mas como não puderam expulsá-los de Tacna, foram mantidos na periferia onde os migrantes construíram uma nova institucionalidade no comércio. Assim, a Feira Ambulante de Coronel Mendoza foi despejada das ruas, mas os comerciantes já estavam organizados na Federação de Comerciantes Minoristas de Tacna (FECOMID) e conseguiram um acordo com as autoridades políticas de Tacna, onde contavam com alguns contatos entre políticos sindicalistas e líderes da FECOMID<sup>92</sup>. Durante a gestão do Dr. Silva Flor os comerciantes foram remanejados no limite exterior da cidade, em terrenos desérticos e desabitados, dentro do Povo Jovem La Esperanza, no nascente município Alto da Aliança:

Si, la situacion era conflictivo. Venia la municipalidad, nos desalojaban. Los vecinos se quejaban, que no podían estacionar sus carros, era un constante conflicto. Por eso conversaron los dirigentes con el alcalde y el alcalde dijo,

---

importadores que estão nos “mercadillos” e são nossos “paisanos” são dirigentes, são trabalhadores, temos que parabenizar.

<sup>91</sup> Tradução: Nos anos 1980 vi as feiras funcionando nas avenidas [...] pela avenida Coronel Mendoza, cresceu para baixo e para cima onde agora é o Mercadillo Bolognesi, estava cheio de comerciantes e os vizinhos ficavam com raiva, “essas pessoas de Puno”, os comerciantes eram em sua maioria de fora, as pessoas daqui eram realmente poucos, a maioria dos verdadeiramente tacneños que estão empregados como funcionários por aí e uns 30% mais ou menos são agricultores, viviam em suas nas chácaras, não tinham interesse no negócio [comércio], não entendiam, para eles era ruim.

<sup>92</sup> Nós tínhamos outro vereador, José Baracueva, os vereadores com os dirigentes conseguiram um lugar, um terreno no Povo Jovem Esperanza, por esse motivo este lugar um tempo se denominou “Feira Internacional La Esperanza”, agora dizemos “Feira Internacional Polvos Rosados” (Máximo).

“bueno váyanse a un sitio les voy a dar, un sitio con tierra acomódense ahí” se pusieron de acuerdo y empezamos aquí el año 82, fundaron acá<sup>93</sup>. (Teófilo)

Para os fundadores, o Povo Jovem La Esperança era um bairro de migrantes na periferia do distrito de Tacna, onde não existia asfalto nem avenidas e era um local de terra e lixo. O espaço que receberam da municipalidade era um campo de futebol de terra onde os “esperanzinos” jogavam nos finais de semana e, coincidentemente, aí se iniciaram as primeiras Associações de Residentes Aimarás em Tacna.

A municipalidade construiu a parede do perímetro na área aonde os comerciantes foram instalados e os comerciantes iniciaram a construção do estabelecimento que demorou 10 anos para ser concluído. Como lembra Maximo, entre 1982 e 1986 os comerciantes vendiam a mercadoria em barracas de esteira que os dirigentes demarcaram provisionalmente em espaços de 2x2. Depois as *esteiras* foram substituídas por *calaminas* até 1990, quando iniciaram as construções da infraestrutura atual. O consenso entre os comerciantes foi um problema constante, pois não chegavam a acordos sobre as características da construção. Assim, o estabelecimento foi construído por partes, a partir da iniciativa segmentada das 23 associações que integravam o Centro Comercial. Nesse sentido, não houve consenso coletivo para realizar uma construção geral por conta das motivações individuais para comerciar as mercadorias:

“Construimos parte por parte. Nadie se ponía de acuerdo. Había un maqueta bonita que los antiguos dirigentes hicieron, ¡naaadie [cumplió]! Cada uno a su manera han hecho. Cada agrupación a su modo y nunca se pusieron de acuerdo, hubiera sido bonito una construcción completa, hubiera salido bien. Por eso que ahorita se ve medio raro, unos altos, otros bajos<sup>94</sup>” (Teófilo).

Para Miguel, a segmentação acontece pela falta de perspectiva do grupo sobre as futuras necessidades coletivas. Os comerciantes aimarás fundadores se interessam pelas tarefas imediatas para assegurar a subsistência e o crescimento do “negócio”, deixando o planejamento de longo prazo como algo secundário; assim, relaciona o pouco

---

<sup>93</sup> Tradução: A situação era de conflito. A prefeitura vinha e nos despejava. Os vizinhos se queixavam porque não podiam estacionar seus carros, era um constante conflito. Por isso os dirigentes conversaram com o prefeito e ele disse, “vão embora, vou dar para vocês um lugar, de terra, se estabeleçam ali”, chegaram a um acordo e começamos aqui no ano 1982, fundamos aqui.

<sup>94</sup> Tradução: Construimos por partes. Não se estabelecia um acordo. Tínhamos um modelo bonito que as antigas lideranças fizeram, ninguém cumpriu! Cada um fez à sua maneira. Cada agrupação a seu jeito e nunca entraram em acordo, teria sido lindo uma construção completa, teria ficado bom. Por isso agora é estranho, uns altos, outros baixos.

planejamento do comércio com os aimarás mais velhos e a projeção como uma característica dos comerciantes mais jovens, mais urbanos e mais “modernos”:

Sí, yo soy testigo de eso, cada uno construía sus columnas, hoy en día ellos no pueden hacer el segundo piso porque [la base] está mal construido, ahora tienen que demoler todo para construir mejor pero no va a suceder porque cada uno vive de lo que vende, tampoco ya no quieren tener más de lo que tienen. Eso sucede cuando la gente no está bien organizada y no están bien orientadas a tal objetivo. Pero es muy difícil orientar a esas personas que ya son muy de edad, ya no piensan como los jóvenes más modernos<sup>95</sup> (Miguel Ticahuanca)

Durante a década de 1980, as condições de comércio na feira eram precárias. O comércio se desenvolvia entre *esteiras*, sol e terra e, mesmo assim, os comerciantes aimarás conseguiram progredir economicamente graças ao turismo nacional que se sustentava consideravelmente: “Tudo terra. Todos armaram barracas com palitos e esteiras. Assim eram as coisas antes”. O nome Polvos Rosados faz uma homenagem às condições iniciais do comércio, quando o vento formava uma poeira rosada: “era puro pó e a terra era rosada, bem rosado era e o vento [shhh], assim escolheram esse nome”.

Na reinstalação do Centro Comercial Polvos Rosados, em 1982, participaram 2.000 comerciantes, além de outros que ocupavam as ruas adjacentes com *feiras ambulantes*. Os comerciantes consolidaram progressivamente esse setor comercial com tradições culturais vinculadas ao mundo aimará como as festas religiosas e especialmente com os carnavais que incorporaram para integrar os membros do comércio.

Llegamos a la Plaza Quiñones hasta allí había avanzado las chozas las esteras, donde está el municipio Alto de la Alianza hasta ahí también habían hecho sus casas (era un área botado también) y hasta ahí se habían instalado para puestos [de comercio] y [hacían] fiesta con banda bailando, festejando...<sup>96</sup>

Segundo o relato de Teófilo, os carnavais e os “alferados” existem em Polvos Rosados desde a década de 1980 e continuam até agora. É uma tradição aimará que em Puno está vinculada com o período de chuvas e a colheita da agricultura e em Tacna manteve o caráter festivo e integrador, mas a partir de um vínculo comercial entre os participantes mediante alianças econômicas denominadas de “ayni” e “alferado”. O

---

<sup>95</sup> Tradução: Eu fui testemunha, cada um construía suas colunas, hoje eles não podem fazer o primeiro andar porque o térreo está mal construído, agora tem que demolir tudo para construir melhor, mas não vai acontecer porque cada um vive do que vende, também não querem ter mais. Isso acontece quando as pessoas não estão bem organizadas, bem orientadas a algum objetivo. Muito difícil orientar a pessoas idosas, não pensam como os jovens mais modernos.

<sup>96</sup> Tradução: As barracas de esteiras avançaram até a Praça Quiñones, onde agora está o município Alto da Alianza, fizeram suas casas e se instalaram com o comércio, e faziam festas dançando, comemorando.

“alferado” assume os gastos da festa, porém emprega as redes de reciprocidade que possui para designar “padrinhos” que colaboram com os gastos. Entre o alferado e os padrinos se estabelece uma relação de reciprocidade denominada “ayni”, segundo a qual o apoio prestado deve ser retribuído no futuro. Os convidados têm o dever de retribuir o gesto com presentes quantificados economicamente em caixas de cerveja. Para Teófilo, os carnavais em Polvos Rosados são uma tradição que une os comerciantes:

Si, es tradición, todos los años. En los carnavales en marzo, en esa fecha, hay un alferado que ya esta nombrado, una señora esta nombrada para este año. Su función es contratar la orquesta, la área ponerse de acuerdo con la municipalidad, invita a todos los socios y ellos asisten. Y los socios llevan sus chelas, entran con sus cervezas<sup>97</sup>.

Os carnavais e “alferados” não são um fenômeno particular de Polvos Rosados. Todas as associações comerciais fundadas por migrantes aimarás, especialmente as que possuem uma tradição de comércio ambulante, reproduzem o costume dos carnavais e “alferados” aimarás em Tacna: “As associações de comerciantes fazem carnavais, ‘28 de agosto’, ‘Mercadillo Bolognesi’, ‘Túpac Amaru’, todos são da mesma época, ‘Coronel Mendoza’, ‘Federico Barreto’” (Teofilo).

O desenvolvimento do comércio informal em Tacna, assim como o êxito econômico dos comerciantes aimarás, está bastante relacionado com a atitude dos migrantes frente ao comércio. Para Hugo, que é tacneño filho de migrantes aimarás e comerciante de Polvos Rosados, existe uma diferença radical entre os crioulos tacneños e os migrantes aimarás em relação às atividades comerciais:

Yo he llegado a vender en el mercadillo y para uno de Tacna, que va vender en el mercadillo, eso es para los migrantes, no para la gente de Tacna. Lo veían como algo vergonzoso. Para uno, me van a ver mis amigos, que me van a decir, se van a burlar, como bullying que le dicen<sup>98</sup>.

Para Hugo, a história de Polvos Rosados está vinculada com a migração aimará, entendendo o crescimento comercial de Tacna como consequência do trabalho e da dedicação dos migrantes, que faziam necessário para progredir na cidade. Nesse sentido, o

---

<sup>97</sup> Tradução: É uma tradição, todos os anos. Nos carnavais de março, temos um “alferado” que já está designado, uma senhora está responsável para este ano. Sua função é contratar a orquestra, coloca-se de acordo com a prefeitura para assegurar o local, convidar a todos os sócios e eles assistem. Os sócios entram com suas cervejas.

<sup>98</sup> Tradução: Eu vendi no “mercadillo” e para alguém de Tacna, não se vende no “mercadillo”, isso é para os migrantes, não para as pessoas de Tacna. Veem isso como algo vergonhoso. Para as pessoas, meus amigos me veriam e falariam, me zoariam, como bullying, dizem.

aimará em Tacna se caracteriza pela inovação, o risco, a mudança e o futuro, enquanto que o tacneño tradicional é pensado com um sujeito conservador vinculado com o passado e com a estabilidade: “Tinham que ocupar a parte de cima do morro, acima do morro se assentava e vendia. Os migrantes não tinham vergonha de nada. O tacneño era mais conservador, mais de casa, de empregos formais, o puneño não”.

Conforme Franco (1990) os migrantes experimentam rupturas radicais quando decidem emigrar do lar de origem e enfrentam uma permanente luta contra a adversidade quando se integram nas cidades. Porém, os define como pessoas com preferência para o risco, o futuro, o desconhecido, o progresso e a mudança frente às dificuldades de sobrevivência nos Andes. Em suma, o “sentido de superação” e o “logro do progresso”, além dos imperativos econômicos, são elementos importantes na trajetória dos aimarás em Tacna.

Segundo Adams e Valdivia (1991), o ato migratório na sua dimensão subjetiva constitui um ponto de especial importância para entender o comportamento dos migrantes nas cidades, pois além das condicionantes materiais que possibilitam os fluxos e das redes sociais que as mantêm, a dimensão subjetiva nos permite olhar as motivações e sentidos que acompanham o processo migratório, assim como a trajetória de inserção urbana. Para o migrante aimará, uma motivação constantemente são o desenvolvimento econômico e a promoção social, planejados racionalmente mediante o trabalho e a poupança no comércio e na descampesinização da vida urbana.

Miguel nos explica que uma característica central do homem aimará em Tacna, diz respeito à “ética do trabalho”. A vida dos migrantes nas comunidades camponesas confirma que os aimarás são inseridos no mundo laboral, familiar e comunitário, desde a infância, sendo o trabalho um componente fundamental na vida aimará. Quando os aimarás chegam à cidade, descobrem que o trabalho pode render maiores lucros que em Puno, encontrando assim uma afinidade eletiva entre o trabalho e o dinheiro.

Allá en Puno para nosotros no hay horarios de trabajo no hay domingo no hay feriados se trabaja de sol a sol y cuando hay una temperatura de frío igual tienes que seguir trabajando, también puedes descansar cuando quieras pero cada uno tiene que tomar responsabilidad de su trabajo. Acá mismo ellos no tienen horarios, vienen 2, 3, 4 de la mañana, amanece y tienen instalados sus puestos, entonces, ellos no tienen feriados, no tienen 8 horas de trabajo, no hay día libre

en Navidad, Año Nuevo, Fiestas Patrias y así es en todas las regiones donde migra un aymara<sup>99</sup>.

Quando Hugo fala do trabalho aimará dos “mercadillos” se sente identificado com o grupo, embora tenha nascido em Tacna. Assim, considera que aprendeu a “ética do trabalho aimará” mediante o exemplo do pai, para quem o trabalho era uma atividade cotidiana necessária para subsistir:

Para nós (digo nós porque eu fui parte deles) não têm festas, não têm feriados, nos feriados e nas festas é quando mais vendemos. Todos os dias comemos, todos os dias gastamos, então todos os dias temos que trabalhar. Sempre escutava meu pai dizer que se não trabalha, não come, eu tenho que trabalhar e não me importa se é sábado ou domingo, nós trabalhamos igual. (Hugo)

Si, es común. Para nosotros, digo nosotros porque yo he sido parte de ellos, no hay fiestas, no hay feriados, los feriados y fiestas es cuando más vendemos nosotros. Todos los días se come, todos los días se gasta, tenemos que trabajar. Lo que escuchaba de mi papá siempre, si yo no trabajo no como, yo tengo que trabajar y no me importa a mí sábado, domingo igual trabajo, y nosotros trabajamos igual.

Hoje em dia, o trabalho aimará em Tacna não assegura simplesmente a subsistência; permite também acumular algum capital para reinvestir em novos empreendimentos. Mesmo assim, muitos aimarás em Tacna, especialmente os que migraram das comunidades camponesas e hoje residem na cidade, conservam o modo de vida austero e humilde que tiveram no passado. Para esse povo, o consumo e a ostentação são valores negativos e desnecessários, pois obstaculizam o logro do progresso, optando por transformar seus lucros em capital para o reinvestimento. Podemos falar de uma “ética do trabalho” e de uma “ética da austeridade” própria dos comerciantes aimarás em Tacna, que configuram as características de um novo grupo empresarial com vínculos herdados da cultura aimará.

Progressivamente os aimarás em Tacna deixaram para trás a dispersão urbana e as formas de inserção simples (individual) por formas de inserção convergente, sobre a base de redes de reciprocidade aimarás de origem camponesa. Nesse sentido, aumentou a coesão dentro da comunidade de aimarás urbanos, elemento fundamental para disputar o controle do poder na cidade. As feiras e “mercadillos” são espaços de poder econômico na

---

<sup>99</sup> Tradução: Em Puno, para nós, não tem horários de trabalho, não tem domingo, não tem férias, se trabalha de sol a sol, e quando faz frio tem que continuar trabalhando, também você pode descansar quando quiser, mas toma responsabilidade do trabalho. Em Tacna, eles [migrantes] não têm horários, às duas, três da manhã eles já tem suas barracas instaladas, então, eles não têm feriados, não têm oito horas de trabalho, não têm dia livre em natal, ano novo, festas pátrias, é assim em todas as regiões para onde migra um aimará.

cidade que permitiu reconfigurar as relações de poder econômico, antigamente controlada pelos empresários tacneños descendentes da colônia de migrantes italianos e hoje controlada pelos novos empresários aimarás. O poder econômico dos comerciantes aimarás gera uma sensação de vitória nos migrantes, porque conseguiram superar a condição de inferioridade que os tacneños lhes outorgaram quando chegaram em Tacna. Ao invés disso, sentem a valoração do trabalho aimará como meio para alcançar o êxito econômico: “Agora somos igual a eles e ainda melhores”. Assim foi relatado por Hugo, especialmente quando fala da conhecida “Tía Vicky”:

Mira, en los mercadillos la gente es emprendedora, arriesga por conseguir algo, si no pueden conseguir algo ellos, lo consiguen sus hijos, les hacen estudiar, se dedican para que estudien y logren el objetivo. Yo conozco a varios jóvenes de los mercadillos que han llegado a ser profesionales y están trabajando en otros sitios, ya no en mercadillos [...] El caso [emblemático] que han pasado en televisión que todo el mundo conoce creo, el de la “Tía Vicky”. La “Tía Vicky” empezó como ambulante en el Mercado Dos de Mayo, vendía frutas, limones en los pasadizos. Yo la conocí a ella en “Polvos Rosado”, tenía su puesto de venta de licores, vendía licores y parece que le achuntó en una, trajo diferentes wiskis, la gente le empezó a comprar, trajo más wiskis, ya ese puesto le quedaba chico, y se compró un puesto en Túpac Amaru, más al centro, dos puestos creo, igualito los fue llenando, pero como dice ella, salía el sol para trabajar hasta la noche. Ahora ya pues, tiene grifos, está construyendo una clínica grande, tiene grifos en Arequipa, Juliaca, hoteles también tiene, ya es multimillonaria<sup>100</sup> (Hugo)

---

<sup>100</sup> Tradução: “Nos ‘mercadillos’ as pessoas são empreendedoras, arriscam-se para conseguir algo, quando não podem conseguir eles, o conseguem seus filhos, se dedicam no estudo dos filhos para que eles alcancem os seus objetivos. Eu conheço vários jovens dos ‘mercadillos’ que são profissionais e trabalham em outros lugares, não mais nos ‘mercadillos’ [...] O caso emblemático que passaram por TV, que todo mundo conhece, é a ‘Tia Vicky’. Ela começou como ambulante no Mercado Dos de Maio, vendia frutas nas passagens. Eu a conheci em Polvos Rosados, ela tinha um posto de venda de licores, vendia licores e parece que acertou logo, trouxe wiskis, as pessoas compravam, quando o posto ficou pequeno ela comprou outro posto em Tupac Amaru, mais para o centro, que também foi enchendo, porém, como ela diz, trabalhava desde que o sol saía até a noite. Agora tem postos de gasolina em Tacna, Arequipa, Juliaca, está construindo uma clínica, também tem hotéis, é multimilionária.

## “Feira do Altiplano” e “Feira Boliviana”

**Figura 1.** Barraca naturista na Feira do Altiplano



Fonte: foto de autoria própria, 06 de fevereiro de 2017.

**Figura 2.** Venda de amuletos para a sorte na Feira do Altiplano



Fonte: foto de autoria própria, 06 de fevereiro de 2017.

**Figura 3.** Barraca de folhas de coca e medicina tradicional na Feira do Altiplano



Fonte: foto de autoria própria, 06 de fevereiro de 2017.

**Figura 4.** Venda de batatas na Feira do Altiplano



Fonte: foto de autoria própria, 06 de fevereiro de 2017.

**Figura 5.** Venda de roupas na Feira Boliviana



Fonte: foto de autoria própria, 06 de fevereiro de 2017.

**Figura 6.** Comerciante chilena comprando.

Fonte: foto de autoria própria 06 de fevereiro de 2017



## CAPITULO IV: TRAJETÓRIAS URBANAS DOS AIMARÁS EM TACNA: A FORMAÇÃO DE CIDADE NOVA

A pesquisa realizada por Françoise Lestage (2001) na cidade de Tijuana, no México, estuda os processos de inserção urbana a partir do reconhecimento da particularidade política, religiosa e cultural entre os migrantes indígenas “mixtecos<sup>101</sup>” que abandonaram o sul de México para viver na cidade fronteiriça de Tijuana, ao norte do país. Conforme Lestage (2001), a fundação dos *bairros mixtecos* representa um momento importante para entender o processo de inserção urbana, pois articula redes de solidariedade entre migrantes de origem comum que migraram para a Cidade do México em datas próximas. Os migrantes mixtecos mais novos mudam permanentemente as fronteiras urbanas e culturais de Tijuana porque são repelidos para as margens da cidade, a partir de onde desenvolvem redes de solidariedade com identificações diferentes e representações de si distintas que expressam segundo as circunstâncias.

A pesquisa de Degregori, Adams e Lynch (1986) sobre a inserção urbana de migrantes andinos e costeiros<sup>102</sup> postula que a fundação do bairro representa um momento importante para o grupo migrante, pois constrói um sentido de pertencimento em relação à cidade. Segundo essa pesquisa, durante a emigração<sup>103</sup> se vivencia um processo de ruptura fundamental com as identidades prévias do lugar de origem, gerando uma condição de desarraigo que se prolonga durante os primeiros anos de dispersão urbana. No entanto, com a fundação do bairro, se radicaliza um processo paralelo de democratização, liberdade e reconhecimento<sup>104</sup> entre os migrantes com a cidade. Nesse sentido, a fundação do bairro demarca um novo sentido de pertencimento urbano que constrói a base para o surgimento de novas identidades.

---

<sup>101</sup> Os migrantes indígenas em Tijuana são chamados de mixtecos porque sua língua materna é o mixteco.

<sup>102</sup> O livro “Conquistadores de um nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres” estuda a formação do bairro “Cruz de maio”, no município de São Martin de Porres em Lima Metropolitana, Peru. Este bairro concentra migrantes de origens distintos que compartilham a condição de marginalização urbana em Lima (DEGREGORI, BLONDET e LYNCH, 1986).

<sup>103</sup> Movimento dos migrantes em relação ao lugar de origem. “O migrante sai de um local e vai para outro. Uma pessoa que sai de uma região é um emigrante de seu local de origem. Uma pessoa que vem para uma região é um imigrante em seu local de destino” (GOLGHER, 2004, p. 7,8).

<sup>104</sup> A democratização se refere à inclusão do migrante na comunidade política peruana, a liberdade se refere ao desenvolvimento da autonomia e da individualidade, e o reconhecimento de novas identificações.

A partir da cartografia dos grupos aimarás em Tacna, podemos visualizar a concentração e dispersão dos migrantes que, durante as trajetórias de inserção, têm ampliado as fronteiras da cidade e reconfigurado as relações entre as pessoas que habitam nela.

#### 4.2. Cartografia dos grupos aimarás em Tacna

Segundo foi observado nas etnografias, bem como nas entrevistas que realizamos, a presença dos aimarás se estende por todos os setores da cidade de Tacna. No entanto, encontramos as seguintes distinções: 1) são mais visíveis nos espaços onde os aimarás permanecem concentrados; 2) são menos visíveis aqueles que se encontram misturados com outros grupos migrantes ou com os estabelecidos tacneños; Distinguimos também 3) os bairros povoados por aimarás pioneiros e 4) os bairros habitados por migrantes mais recentes.

O conjunto de bairros formados no noroeste de Tacna, entre o Rio Caramolle e a Avenida Industrial, foi habitado na década de 1950 e reúnem as novas gerações de tacneños, especialmente aqueles de condição social inferior, com os primeiros migrantes aimarás que chegaram para Tacna.

[Vigil] Fue la primera urbanización formada en Tacna con migrantes, posiblemente también por hijos de tacneños desheredados. Mi vecino era el *gran timoleon*, que vestía como Pancho Villa, era estibador en el mercado, cargaba hortalizas, cebollas, papas, el *gran timoleón*. Yo recuerdo a muchos desempleados [...] Estamos hablando de 1957, porque en 1958 fue la fundación. Era un terreno eriazo vamos a decir, era un terreno donde pasaban los ríos, era puro arenal cascajo, donde sacaban material de construcción, era una cantería, pero nadie la quería porque era parte del Rio Caramolle que pasaba por ahí, pero tenía su dueño, porque antes las gentes decían, desde donde sale el sol hasta donde se oculta tiene dueño [risas] así era antes<sup>105</sup>.

Os bairros de “Vigil”, “Victoria”, “Leoncio Prado”, “Grau” foram demarcados dentro das antigas propriedades agrícolas distribuídas na ribeira do Rio Caramolle, como resposta às necessidades de expansão urbana desses anos. Os mais antigos entre esses

---

<sup>105</sup> Tradução: [Vigil é a primeira urbanização formada por migrantes, possivelmente também por tacneños pobres. Meu vizinho era o famoso timoleón, que se vestia como Pancho Villa, trabalhava de estivador no mercado carregando cebolas, batatas. Eu me lembro de ver muitos desempregados. Estamos falando de 1957, porque em 1958 foi a fundação. Era um lugar muito árido, onde passavam os rios, com muita areia que usavam como canteiros, ninguém queria morar lá porque passava o Rio, mas tinha dono, porque as pessoas antigas falavam que tudo tinha dono].

bairros foram incorporados ao “município capital” de Tacna, e outros, como “Natividad” e “La Esperanza”, iniciaram a história de futuras regiões administrativas. Muitos migrantes pioneiros conseguiram uma casa própria nestes bairros de Tacna, desempenhando um papel importante na formação de redes sociais de parentesco e *paisanaje*<sup>106</sup> para receber os novos migrantes aimarás que chegavam à cidade.

O “Povo Jovem<sup>107</sup> La Esperanza” deu nascimento ao Município Alto da Aliança no setor norte da cidade de Tacna. Nele se concentraram os aimarás para fundar bairros mediante invasões e “tomas de terra” que tem ampliado o limite norte da cidade desde a década de 1970. Esses bairros são territórios conquistados, localizados na natureza desértica que rodeia Tacna, onde os estabelecidos tacneños e aqueles que aspiram obter algum tipo de prestígio ou reconhecimento social não aceitariam morar. Porém, para migrantes que não tinham algo a perder e carentes de um espaço para morar, os “bancos de areia” foram a melhor oportunidade para um assentamento.

O município Alto da Aliança foi fundado por migrantes da região andina de Tacna<sup>108</sup> e Puno que compartilham a condição andina e aimará<sup>109</sup>. No entanto, a representação dos habitantes acentua a condição andina e nega a condição aimará. A identificação dos habitantes de Alto da Aliança surge da diferenciação com o “outro” aimará que mora em Cidade Nova e ressalta a proximidade espacial que tem com o “centro”, assim como com sua antiguidade temporal em Tacna.

O Município Cidade Nova está situado ao norte do Alto da Aliança como uma prolongação geográfica e, em muitos sentidos, uma prolongação cultural. Surge como uma resposta urbana centralizada estadualmente para organizar a expansão popular aimará que se desenvolvia em Alto da Aliança. Nos inícios de Cidade Nova, o povoamento foi

---

<sup>106</sup> As redes de parentesco são vínculos afetivos e solidários entre pessoas que compartilham uma origem familiar comum. As redes de *paisanaje* no mundo andino rural são uma extensão das redes de parentesco para vincular pessoas nascida dentro de uma comunidade camponesa comum.

<sup>107</sup> Denominação usada entre 1960-1980 pelo Estado Peruano para nomear os bairros marginais.

<sup>108</sup> Tacna abarca territórios costeiros e andinos. Na Costa se situa a cidade capital e nos Andes as províncias de Tarata e Candarave. Os territórios andinos de Tacna fazem fronteira com Puno e compartilham a tradição cultural aimará, porém, com particularidades que se expressam nas festas de carnaval, onde os tarateños dançam comparsas e os puneños dançam “morenada” e “diablada”. Estas particularidades construídas a partir da fronteira administrativa entre Puno e Tacna são hierarquizadas moralmente mediante a valoração positiva de Tacna e a estigmatização do puneño.

<sup>109</sup> Existe uma relação de parte e todo entre o andino e o aimará, onde o andino representa o todo e o aimará representa uma parte.

planejado e coordenado por mecanismos de avaliação para assegurar a urgência de moradia<sup>110</sup>, mas a pressão migratória colapsou os planos iniciais e se estendeu mediante invasões. O processo de povoamento ativou as redes familiares e de paisanaje entre aimarás com o objetivo de concentrar as pessoas carentes de moradia. Segundo Altamirano (1883), uma das características básicas das famílias camponesas é se concentrarem na cidade e agir mais coletivamente do que os migrantes de origem urbana. Os camponeses migrantes habitam áreas cujas pessoas compartilham a procedência, assim como características culturais e econômicas. Este aspecto tem uma importância decisiva para a criação de estratégias de sobrevivência e formação de identidades regionais (ALTAMIRANO, 1983, p. 138).

Atualmente, o Município de Cidade Nova representa a amostra por antonomásia da concentração aimará em Tacna, sobretudo dos migrantes pioneiros, pobres e originários do mundo rural, denominados pela comunidade de migrantes como “tios<sup>111</sup>”. Tratamos de um município com 1) uma origem cultural comum, enquanto migrantes aimarás, e com 2) uma composição social homogênea, formada majoritariamente de camponeses aimarás pobres, vindos do mundo rural de Puno. Nesse sentido, os migrantes aimarás estão concentrados em função das poucas oportunidades de moradia gratuita em Tacna e pela ação das redes sociais da comunidade de origem.

Existem outros bairros que também concentram população aimará, como Vista Alegre, Áapitac, Vila Takana<sup>112</sup> situados na fronteira entre Cidade Nova com o Município de Pocollay<sup>113</sup>. A presença desses bairros aimarás é marginalizada e rejeitada dentro do município porque a identidade étnica dos migrantes contrasta com a identidade de Pocollay, que se nutre da tradição patriótica tacneña. Em Pocollay aconteceu à sublevação do líder independentista Francisco Antonio de Zela contra o colonialismo espanhol, fato

---

<sup>110</sup> Para obter uma vivenda em Cidade Nova, os aspirantes deviam sustentar a carência de residência mediante um processo avaliado pela Administração Regional de Tacna.

<sup>111</sup> Condição moral que outorga prestígio e status social entre a comunidade de camponeses aimarás. Termo usado para se referir aos comunheiros mais velhos com quem se possui um vínculo afetivo, seja familiar ou comunitário.

<sup>112</sup> “Takana” é uma palavra de origem aimará que corresponde à etimologia da palavra Tacna. Existe controvérsia sobre o significado da palavra, mas poderia significar “declive”.

<sup>113</sup> Pocollay é uma palavra de origem aimará /pokollay/ que significa “terra de panelas”. Pocollay é um antigo município rural que foi incorporado à área urbana em 1959 devido à migração aimará da segunda metade do século XX.

histórico que marca a identidade patriótica de Tacna. No entanto, a etimologia do nome /Pokollay/ provém de um antigo dialeto aimará que significa “terra de panelas”.

O Município de Pocollay pertence ao Vale do Caplina, onde se estabeleceram etnias do altiplano<sup>114</sup> como os “camanchacos”, os “coles” e os “lupacas”, que foram colonizados pelo Império Tiahuanaco no ano 800; depois, pelo Império Inca (por Inka Túpac Yupanqui), no século XIV; e em 1572 por espanhóis que estabeleceram uma redução de indígenas. Posteriormente, a presença de indígenas foi subordinada pela hegemonia espanhola e, durante a República, foi caracterizada como uma região de crioulos comerciantes e intelectuais. Nesse sentido, o passado ancestral aimará foi esquecido para vincular Pocollay com a identidade moderna de Tacna, relacionada à identidade nacional do Peru.

Embora os aimarás sempre estivessem presentes em Pocollay, a presença dos migrantes contemporâneos expressa claramente os conflitos e mecanismos de diferenciação entre a identidade crioula e moderna de Tacna com a identidade dos migrantes, tratada como ameaça. As ocupações dos aimarás em Pocollay reestruturam a organização do município sendo, porém, segregados do contato com os estabelecidos mediante a representação deles como “outros” radicais que não possuem o direito de origem nem a herança cultural da comunidade.

O Município Gregório Albarracin Lanchipa, localizado no extremo sul da cidade, é representado como um “pequeno Peru” por ser formado por migrantes de diversas regiões do território peruano, entre elas: a costa norte (Piura), a Amazônia (Porto Maldonado), os Andes centrais (Huancayo), os Andes do sul (Cuzco) e da região do altiplano (Puno). A composição demográfica e cultural do município é diversa, mas distingue enclaves étnicos aimarás, como o complexo de bairros denominado “Viñani”. Criados no ano 2001, esses bairros se estabeleceram como uma medida de emergência tomada pelo Estado peruano

---

<sup>114</sup> Embora não possamos falar de uma identidade aimará em épocas pré-coloniais, porque as identidades eram mais bem locais e vinculadas com ayllus e linhagens, sabemos que os grupos étnicos de fala aimará habitavam o altiplano, e descendiam às terras baixas em busca de terrenos para a agricultura e alimentos marinhos (ALVÓ, 2000).

após um terremoto em junho desse ano<sup>115</sup>. O objetivo foi realocar aos moradores de Cidade Nova que habitavam espaços vulneráveis para prevenir futuras catástrofes. Essa medida ativou um novo fluxo migratório aimará e, atualmente, “Viñani” concentra novos migrantes aimarás que convivem com aimarás nascidos em Tacna, filhos de migrantes.

Nossa análise sobre a inserção de aimarás em Tacna dialoga com o processo de expansão urbana porque a fundação de bairros na periferia foi uma estratégia comum dos migrantes para permanecer na cidade. Apresentamos as transformações urbanas de Tacna a partir da história do denominado “Assentamento Humano Marginal Cidade Nova” e suas ampliações, para acompanhar a origem e desenvolvimento do atual Município Cidade Nova. Os bairros que formam o município são bastante homogêneos se considerarmos a composição étnica ou regional, majoritariamente aimará do sul de Puno, e também se considerarmos a condição social, conformada por classes populares, mas apresentando níveis de distinção interna associados ao tipo de ocupação e ao tempo de residência.

#### **4.2. Do mundo rural aimará para o mundo urbano de Tacna: A racionalização da tradição aimará**

Segundo Degregori, Blondet e Lynch (1986), o emigrante andino que abandona sua comunidade de origem desencadeia dois processos simultâneos que acompanham sua trajetória urbana. Por um lado, vive a ruptura/liberação das estruturas tradicionais do campo, que são as estruturas do mundo andino articulado ao sistema de dominação cultural<sup>116</sup>. Por outro lado, é uma ruptura/desenraizamento com as identidades culturais prévias (familiares e comunais) que gera um estado de anomia e solidão prolongada. Durante a experiência de dispersão na cidade, progressivamente, esse sentimento é matizado pela reconfiguração dos laços sociais no contexto urbano. Na experiência cotidiana do migrante, esses processos significam a liberação da tradição como uma novidade positiva e, ao mesmo tempo, como um peso ao vivenciar o desenraizamento e ter que enfrentar o novo e o desconhecido.

---

<sup>115</sup> Terremoto no sul do Peru, em 23 de junho de 2001, com magnitude de 8.4 na escala de Richter. Afetou os estados de Arequipa, Moquegua e Tacna, deixando 102 pessoas mortas, 70 pessoas desaparecidas, 320'000 pessoas danificadas e 17'500 casas destruídas.

<sup>116</sup> Segundo Aníbal Quijano (2000), nas reflexões sobre a *colonialidade do poder*, a construção social de inferioridade das comunidades originárias de América Latina se faz sob a ideia de raça indígena frente à raça branca europeia. “Colonialidade do poder, eurocentrismo y América Latina”. Em: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas (QUIJANO, 2000).

O aimará que migra para Tacna inicia a formação da identidade dentro do mundo rural das comunidades camponesas, onde é socializado nos primeiros anos de vida. A comunidade camponesa aimará<sup>117</sup> é uma sociedade rural que apresenta escassa densidade física devido à dispersão demográfica no campo, assim como baixa densidade moral<sup>118</sup>, devido à escassa interação social dos camponeses. A divisão do trabalho é basicamente agrícola e pecuária e os “comunheiros<sup>119</sup>” compartilham a maioria dos trabalhos que articulam sob uma solidariedade mecânica, da forma como Durkheim (1995) pontuou sobre as sociedades tradicionais em *A divisão do trabalho social*. A vida dos aimarás dentro das comunidades camponesas está marcada pela força da tradição, entendida como um conjunto de crenças e sentimentos comuns que cumprem a função social de coesão do grupo, o que Durkheim denominou “consciência coletiva”. Dessa forma, os sujeitos conhecem o destino que lhes aguarda dentro da comunidade: serão camponeses pobres explorados pelo sistema de latifúndios e excluídos pelos sistemas de colonialidade cultural, fato que aceitam como inexorável. Ante um futuro decadente com poucas possibilidades de mobilidade social, o migrante aimará é uma figura que desafia a tradição, supera o controle social e questiona a consciência coletiva quando decide abandonar a comunidade e procurar novas oportunidades no mundo urbano. Nesses termos, a migração significa um ato de liberação frente à tradição.

A sociedade aonde chega o migrante aimará é urbana desde 1940<sup>120</sup> e, como tal, apresenta um modo de vida diferenciado do mundo rural aimará. Assim, Tacna apresenta as seguintes características: 1) concentra alta densidade física e moral<sup>121</sup>, visível na maior interação social dos cidadãos; 2) desenvolve formas mais complexas de divisão social do trabalho; 3) gera solidariedade orgânica entre indivíduos que praticam funções diferentes,

---

<sup>117</sup> A sociedade aimará abarca espaços urbanos e rurais em distintos países de América Latina (Bolívia, Peru, Chile). No entanto, os aimarás que migram para Tacna são nascidos nas comunidades camponesas do sul de Puno-Peru, que são tipicamente rurais.

<sup>118</sup> Segundo Durkheim (1995) no estudo sobre “A Divisão do Trabalho Social”, a densidade moral faz referência à concentração demográfica e, especialmente, ao volume da interação social entre as pessoas. Em sociedades tradicionais como são as rurais se apresenta baixa densidade moral, como evidência do precário desenvolvimento social.

<sup>119</sup> Pessoas que pertencem a uma comunidade camponesa.

<sup>120</sup> O departamento de Tacna, desde 1940, é uma região predominantemente urbana com concentração urbana de 53%. Nessa década só cinco departamentos do Peru possuíam esta condição: Lima, Piura, Arequipa, Tacna e Moquegua. Entre 1940-2007 se manteve o crescimento urbano constante e elevado até alcançar o 91.3% de concentração urbana. Nesse período, a população urbana de Tacna aumentou de 19 para 264 mil habitantes, muito por causa da imigração de aimarás do departamento de Puno (INEI, 2009).

<sup>121</sup> Segundo Durkheim (1995), as cidades apresentam densidade física e moral porque concentra maior número de pessoas e especialmente porque desenvolvem maior volume de relações sociais.

porém, complementares. De maneira especial, a cidade apresenta maior desenvolvimento da individualidade, devido ao enfraquecimento dos laços comunais e da tradição. Segundo Durkheim (1995) a coesão da consciência coletiva diminui na medida em que se desenvolve a divisão do trabalho, a urbanização, e o individualismo. Enfim, quando a modernidade se instala, a consciência coletiva é substituída pela consciência individual.

A ideia de que as mudanças externas geram transformações nas subjetividades dos sujeitos está presente nas reflexões de Simmel (2005) sobre *As metrópoles e a vida do espírito*. Esse postulado é importante para pensar a figura do migrante aimará em Tacna na medida em que, através do deslocamento do mundo rural para o mundo urbano tacneño, o aimará experimenta duas formas diferentes de socialização. O mundo rural, segundo Simmel, se caracteriza por relações anímicas baseadas na proximidade, nos sentimentos e na lentidão; de forma diferente, a vida nas cidades acentua as relações impessoais configuradas a partir da racionalidade e da economia monetária.

Simmel encontra no dinheiro o elemento *reificante*, que substitui relações pessoais por relações impessoais. Na cidade, as relações são mediadas pela quantificação da economia monetária, que atua como um mecanismo homogeneizador dos valores e produtos da interação social.

A vida urbana se caracteriza por um tipo de individualidade que provém da multiplicidade de estímulos constantes enfrentados pelas pessoas. Diante desses estímulos sensoriais, o indivíduo urbano cria um “mecanismo de defesa” para preservar a dimensão subjetiva. Esse mecanismo é o *entendimento*, derivado de um fenômeno anímico constitutivo da vida urbana: *a indiferença* (insensibilidade). Simmel propõe que as cidades, enquanto sociedades organizadas pelo deus-dinheiro possuem duas formas cotidianas típicas, o *cínico* e o *blasé*, ambas resultado da redução de todos os valores da vida à forma medida pelo dinheiro. Para o indivíduo *cínico*, os valores têm no dinheiro um padrão de qualificação comum, ao passo que o indivíduo *blasé* é indiferente aos valores e acontecimentos. A cidade, como expressão da modernidade, está organizada racionalmente e com o posicionamento do indivíduo no centro da interação social.

O migrante aimará, que vive a condição de nexos entre as duas formas de socialização, reconfigura as certezas rural-aimará e urbano-tacneña em formas emergentes

de racionalidade urbana de tipo aimará. Nesse sentido, mantém a individualidade sem perder a tradição em processos de “re-traditionalização”.

Durante os primeiros anos, caracterizados pela inserção individual simples na cidade de Tacna, os imigrantes aimarás vivem o desenraizamento da comunidade de origem em momentos marcados pela solidão e pelo isolamento. Por não dominar a nova língua, sofrem a perseguição de um sistema moral que os trata como cidadãos de segunda categoria<sup>122</sup>. Porém, emerge simultaneamente um tipo de individualidade que não tinha lugar no mundo rural aimará.

As mudanças nos estímulos externos, marcadas pela troca da sociedade rural para sociedade urbana, exigem a ressocialização do migrante, conforme as características de individualidade e racionalização da vida nas cidades. Assim, a presença do aimará na cidade de Tacna é condição prévia para a emergência de tipos de individualidade matizados com a cultura aimará, que se libertam da coerção tradicional do mundo rural e se ressignificam a partir da exigência de racionalizar a vida na cidade. Essas individualidades aimarás, enquanto reconfigurações são diversas e correspondem às trajetórias e às negociações dos aimarás na cidade de Tacna para ascender social e economicamente.

No entanto, o migrante já possui uma bagagem cultural com a qual enfrenta a experiência urbana, por exemplo, uma racionalidade própria do mundo andino que Golte (1980) definiu como uma estratégia de sobrevivência coletiva diante das adversidades da vida andina. Elementos como as redes familiares e comunitárias, as festividades religiosas, o *compadrio*<sup>123</sup>, formam a bagagem cultural aimará, que no decorrer da experiência urbana, os migrantes reconfiguram racionalmente como meios eficazes para alcançar um fim supremo: ascensão social e acumulação de riqueza.

Consideramos oportuno mencionar que o aimará em Tacna, embora se liberte do controle social da *tradição rural-aimará*, não exerce plenamente sua liberdade nem anonimato, como os outros cidadãos socializados no mundo urbano. A trajetória do aimará

---

<sup>122</sup> Temos descrito esta condição subordinada como zona de fricção étnica entre o “criollo tacneño” com o “migrante aimará” (OLIVEIRA, 2007).

<sup>123</sup> O *compadrio* /*compadrazgo*/ é uma instituição ritual de cooperação e troca de favores que reforça os laços sociais. Nessa troca está presente um conjunto de direitos e obrigações entre compadres, padrinhos e afilhados. A qualidade ideal que caracteriza a relação de *compadrazgo* é o respeito, combinação de afeto pessoal, admiração mútua e distância social. (LOMNITZ, 1978)

em Tacna e o seu exercício da individualidade estão marcados pela condição de migrante, enquanto construção social que lhe outorgam quando chegam à cidade. Enquanto migrante, o aimará é um ser estranho, atrasado, portanto “evoluível”, “educável”, “consertável”. Sua presença é apresentada como um problema ou uma ameaça social de contaminação e perversão dos valores patriótico e cívico.

“Assim, a quem se denomina imigrante não é uma figura objetiva, senão uma construção social, em que recai um atributo carregado de princípios negativos e de uma alteridade em relação aos chamados nativos” (DELGADO, 1996 *apud* FERREIRA NUNES e CAVALCANTI, 2014).

A estigmatização do migrante aimará está materializada na criação de um mercado de trabalho para migrantes, na segregação espacial da moradia dos imigrantes aimarás pobres que residem na periferia e na rejeição de suas expressões culturais, consideradas como primitivas e pagãs.

Contrariamente a toda lógica de entendimento do espaço urbano, definido pela heterogeneidade das relações e identidades, a construção social dos migrantes como grupos intrusos ou forasteiros expressam o conservadorismo dos grupos urbanos. Segundo Bourdieu (1998), o imigrante não é nem totalmente cidadão, nem totalmente estrangeiro, situa-se nesse lugar bastardo entre o “ser” e o “não ser” social (BOURDIEU, 1998). Assim, o imigrante, deslocado no sentido de incongruente e inoportuno, “obriga repensar completamente a questão dos fundamentos legítimos da cidadania e da relação entre Estado, nação e nacionalidade” (FERREIRA NUNES e CAVALCANTI, 2014).

Para Simmel (2012), o estrangeiro manifesta um vínculo com o grupo de residentes em uma condição *sui generis* entre “distância” e “proximidade”, que significa a proximidade do distante (SIMMEL, 2012). O estrangeiro é um sujeito exterior, que não pertence ao grupo desde sempre e que possui qualidades alheias, a partir das quais interage cotidianamente através da sua diferença.

Esse sentido de “exterioridade” como não nacional evidencia as fronteiras externas das comunidades imaginadas e une o grupo a partir da diferenciação que o estrangeiro representa. Porém, a distância social permite objetividade na interação decorrente de não possuir compromissos com os valores do grupo. Dessa forma, esse sentido de “confrontação” questiona as certezas da comunidade imaginada para evidenciar as fraturas

internas. O migrante se reconhece entre os sujeitos excluídos dentro do grupo social: pobres, loucos, desviados, homossexuais.

“A categoria abarca todas as classes de “inimigos interiores” (os loucos, os pobres, os desviados, etc.), embora formem parte do conjunto social, no entanto, de forma especialmente determinante *estão por fora e em frente*” (PENCHASZADEH, 2008)

O estrangeiro não é plenamente classificado na condição de “cidadão” nem de “outro distante”, mas ocupa uma terceira posição até então inexistente, um “estranho” que está próximo e desestabiliza as certezas. O estranho se caracteriza por resistir à categorização e confrontar as ânsias de homogeneização, que estabelecem as diferenças e as distâncias.

“O estranho é a refutação vivente dos perfis aparentemente estáveis e dos princípios naturais segundo os quais se definem os pertencimentos e identidades nos Estados Nacionais” (Beck, 1995, p. 132).

Sayad (1998) denominou esta condição como “paradoxos da alteridade”, em razão do que a presença do imigrante na cidade gera uma elevada dose de tensão e ambiguidade entre os “nacionais/cidadãos/estabelecidos” e os “outros”.

Entendemos a migração como um processo violento que perturba a ordem existente, enquanto que a figura do migrante aimará se configura como o sujeito que interpela comunidades imaginadas “estáveis”, como a sociedade aimará, a sociedade tacneña, a cultura nacional peruana e a própria condição do aimará na cidade.

Em suma, a ressocialização do aimará na cidade de Tacna desenvolveu uma individualidade aimará do tipo urbana. Porém, este processo de individualização é condicionado pela estigmatização do migrante aimará, que se contrapõe ao anonimato e a indiferença, condições para o desenvolvimento da individualidade urbana. A partir deste cenário de estigma e exclusão, que representa o migrante aimará como “outro radical”, eles próprios articulam estratégias racionais que redefinem a tradição com base no presente, tornando visível o processo de reinvenção da tradição. Nesse processo, intervém a “racionalização da tradição aimará”, segundo a qual se agrupam as estratégias de sobrevivência dos migrantes para efetivar uma inserção urbana em Tacna. No que diz respeito à moradia, as relações de reciprocidade comunitárias e as estratégias de trabalho

coletivo aimará são ressignificadas para a invasão de terras, a fundação do bairro e a construção da comunidade de Cidade Nova.

Descrevemos as trajetórias urbanas dos migrantes desde os primeiros anos de dispersão em Tacna, passando pela racionalização das tradições aimarás rearticuladas para alcançar o objetivo urbano específico da moradia. Ressaltamos a importância da fundação do bairro como ato de pertencimento e reconhecimento na cidade, bem como uma das bases da identidade aimará em Tacna.

### **4.3. Trajetórias urbanas de moradia dos migrantes aimarás em Tacna**

No capítulo anterior, no qual nos debruçamos sobre a inserção laboral, mostramos que as trajetórias iniciais do *trabalho migrante* eram marcadas pela precariedade, condição que mudava segundo o desenvolvimento do comércio informal nas feiras ambulantes. No que diz respeito às condições de moradia, as trajetórias iniciais estão marcadas pela instabilidade e dependência dos lugares de acolhimento. Entre os migrantes aimarás pioneiros dos anos 1950 e 1960, foi muito comum iniciar a residência em espaços destinados unicamente para dormir, denominados popularmente como “tambos<sup>124</sup>”. Estas vivendas eram grandes galpões acondicionados precariamente para albergar os migrantes depois do trabalho; geralmente, eram pagos pelos empregadores das chácaras e por empresas para acolher temporariamente o trabalhador imigrante, assegurando a continuidade da mão de obra barata, mais lucrativa<sup>125</sup> para o empresário tacneño de origem italiana<sup>126</sup>. Sabino nos lembra a trajetória dos migrantes pioneiros a partir do relato do encontro com seu pai:

---

<sup>124</sup> *Tambo* deriva de uma palavra quéchua /tanpu/, que foi uma vivenda usada como albergue temporário dos mensageiros incaicos e também serviu como despensa de alimentos. Cumpriu um rol fundamental para articular os caminhos de comunicação do Império Incaico.

<sup>125</sup> Os relatos são contínuos para descrever as condições de exploração laboral que viveram os migrantes aimarás em Tacna. Destaca-se a omissão dos direitos trabalhistas e os baixos salários, porém, ainda em tais condições, as testemunhas relatam as vantagens laborais de Tacna comparadas com Puno, onde o sistema de “gamonalismo” continuava acentuado para submeter os *índios*. Para maiores referências sobre o “gamonalismo no Peru” consultar: Manrique, Nelson “Gamonalismo, lanas y violencia en los Andes”, em H. Urbano (comp.) *Poder y violencia en los Andes*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, 1991 (MANRIQUE, 1991).

<sup>126</sup> Concluída a Guerra do Pacífico (1879-1883) o governo peruano incentivou a imigração europeia em Tacna. Chegaram fundamentalmente imigrantes italianos que constituíram o grupo de poder econômico da cidade.

“Lo que yo sé, [llegaban] al Tambo Bacigalupo, como te conté la otra vez, allí llegaban todos los migrantes, [hace un croquis de Tacna] entraban por Tarata y/o por la *minas de potosí*. El tambo Bacigalupo era por Arias y Aragüés, por el barrio Rospigliosi, cerca al estadio [hace otro croquis]. Por qué le pusieron “tambo” Bacigalupo, porque los Bacigalupo eran los dueños, familia italiana, [acá había un portón] aquí se alojaban todos lo que venían de afuera, solamente venían a dormir nomas [...] posiblemente los que pagaban, presumo, eran todos los italianos que viven por acá cerca y empleaban a los migrantes [...] Como todos llegaban ahí, a mi madre le dijeron que vayamos ahí, y conmigo fuimos y nos acomodamos con nuestras frazaditas, veía a la gente y decía ¿Estos quiénes son? Hasta que lo vi a mi papá”<sup>127</sup>.

Na experiência das mulheres aimarás, por sua vez, é muito comum morar temporariamente na casa das famílias tacneñas que as empregam no trabalho doméstico. Esta condição é denominada de “trabalho cama adentro”, no qual a mulher migrante trabalhava em troca de comida e moradia. Esta condição inicial de alojamento temporário também é comum na experiência de crianças que chegam para trabalhar no serviço doméstico. A residência é temporária e condicionada pela continuidade da atividade laboral. Assim, a moradia não é um problema imediato na vida das migrantes, mas emerge como tal quando formam suas famílias ou perdem o emprego.

No decorrer do fluxo migratório, se criam redes de solidariedade entre os aimarás em Tacna. Os migrantes desenvolvem o intercâmbio para subsistir na cidade, com base em vínculos de parentesco ou vínculos comunitários que compartilham desde o seu lar de origem (LOMNITZ, 1978). Estes laços possibilitam o acolhimento dos novos migrantes na residência dos migrantes *pioneiros*<sup>128</sup>. Muitos aimarás chegam a Tacna sob recomendação de familiares e conterrâneos residentes na cidade, denominados “tios”<sup>129</sup>. Os novos são hospedados na casa dos “tios” até conseguir um trabalho e dispor do aluguel de um quarto próprio. Comumente, tanto as casas dos migrantes antigos (os “tios” da comunidade) quanto os quartos que os novos migrantes alugam se localizam nos bairros de Leoncio Prado, Vigil, La Victoria, La Esperanza.

As condições de moradia durante a trajetória inicial podem ser muito variadas, mas são sempre marcadas pela precariedade e pela dispersão. A história de Florência

---

<sup>127</sup> Tradução: Os migrantes chegavam ao Tambo Bacigalupo que estava no bairro Rospigliosi, perto do estádio. Por que se chamava assim? Porque a família Bacigalupo eram os donos, uma família italiana, aqui eram acolhidos os migrantes, unicamente para dormir. Eu acho que os que pagavam eram os italianos que moravam por aqui perto e empregavam os migrantes para o trabalho.

<sup>128</sup> Termo que faz referência aos migrantes mais antigos.

<sup>129</sup> Condição moral que outorga prestígio e status social dentro da comunidade camponesa aimará. Nomeia os comunistas mais velhos com quem se possui um vínculo afetivo, seja familiar ou comunitário.

exemplifica a emergência das redes de solidariedade que matizam a precariedade anterior à fundação do bairro. Ela chegou a Tacna aos 13 anos e foi acolhida na casa de uma *paisana*<sup>130</sup> que morava no bairro Victoria. Depois, foi recomendada por uma amiga, para trabalhar como empregada doméstica na casa da família Martorell, onde morou durante sete anos. Quando formou sua família, morou em quartos alugados, de casa em casa. Por recomendação de amigas migrantes, solicitou uma casa na Cidade Nova, onde foi residir posteriormente: “*andava alugando, de casa em casa, como cigana, porque quando nasce um filho, a dona de casa começa a criticar*”.

Os relatos são contundentes para distinguir a *fundação do bairro de migrantes* como um momento chave na luta por moradia. A fundação representa um ato de criação e conquista que permitiu aos imigrantes aimarás uma inserção mais estável na cidade e a construção de uma nova identidade.

#### **4.4. A fundação de Cidade Nova**

A progressiva imigração que chegava à cidade de Tacna no final da década de 1970 exigiu a criação da Direção de Assentamentos Humanos da Municipalidade Provincial de Tacna para controlar e planejar as constantes ocupações que se reproduziam, especialmente no extremo norte da cidade, habitadas pelos nascentes Povos Jovens<sup>131</sup> de A Esperança, São Martín e Alto da Aliança.

Entre 1978-1980, a Direção de Assentamentos Humanos elaborou um projeto de vivenda denominado “Assentamento A”, projetado como zona de expansão urbana do Povo Jovem São Martín no município Alto da Aliança. A partir de um processo de qualificação socioeconômica para determinar a urgência de moradia, se iniciou a entrega progressiva de 2,239 vivendas gratuitas entre 1980 e 1983. A entrega dos terrenos iniciou simbolicamente em 4 de novembro de 1980, no dia do aniversário da cidade de Puno.

---

<sup>130</sup> Termo que descreve a pessoas que compartilham uma origem comum. No uso que os aimarás de Tacna fazem do termo, a origem comum é restrita ao espaço da *comunidade camponesa* ou *centro povoado*. Assim, duas pessoas de Puno não são necessariamente “paisanos” porque podem pertencer a comunidades camponesas diferentes; para ser “paisanos” é necessário nascer na mesma comunidade.

<sup>131</sup> Segundo Meneses (1998) entre 1950 e 1968 os assentamentos urbanos populares são conhecidos como “barriada [favela]”, “bairros marginais”, “urbanização clandestina”, “bairro flutuante”, “povoado em formação”, “câncer social” e “aberração social”. Entre 1968 e 1980, as barriadas [favelas] receberam o nome de “pueblo joven [povo jovem]”. Desde 1980 até a atualidade, “assentamento humano” (MENESES, 1998).

Empurrados pela necessidade de moradia, os aimarás com diferentes trajetórias de inserção convergem no setor norte da cidade de Tacna, a partir de redes de parentesco familiar e comunitário, para transformar a natureza desértica do “sertão” em espaços urbanos. As tarefas de construção coletiva [minka] entre moradores e invasores foram criando progressivamente as características de uma cidade nova. Durante uma assembleia geral, os residentes da comunidade decidem nomear o bairro como Assentamento Humano Marginal Cidade Nova, o que posteriormente foi aprovado pelo prefeito provincial de Tacna mediante Resolução Municipal N°701-84-MPT, no ano de 1984.

Com o desenvolvimento do assentamento, as vivendas foram aumentando para além daquelas entregues oficialmente. A procura de moradia aumentava em relação direta com o aumento das migrações aimarás, muito influenciadas pelas redes sociais que os migrantes antigos em Tacna mantinham com as comunidades camponesas de origem para difundir a esperança da vida urbana. Foram estas redes sociais de aimarás na cidade, especialmente as redes familiares e comunais, que confluíram na formação de associações de vivenda informais para ocupar o deserto, ocupações essas que ampliaram o Assentamento Cidade Nova em “Centro Povoado Menor Cidade Nova” e “Centro Povoado Menor Ampliação Cidade Nova”, no ano de 1986. Posteriores conflitos entre os dirigentes de Cidade Nova com as autoridades provinciais de Tacna decantaram na eleição simultânea de dois prefeitos para o Centro Povoado Menor Cidade Nova durante o ano de 1991. A *assembleia geral de povoadores* conformou uma Comissão de Municipalização que, um ano depois, em 20 de novembro de 1992, consegue a Lei de Criação do Distrito de Cidade Nova mediante DL 25851.

As redes de reciprocidade entre familiares, companheiros de trabalho no comércio e paisanos de comunidades camponesas comuns são fundamentais para obter um espaço de moradia em Cidade Nova, tanto aquelas outorgadas pela municipalidade como aquelas obtidas mediante ocupações. Os migrantes melhor estabelecidos comunicam a oportunidade de conseguir vivenda para aqueles que carecem de moradia e este mecanismo de concentração urbana fortalece os laços da comunidade migrante aimará. O processo de fundação de Cidade Nova permitiu aos migrantes reconhecer uma origem comum associada com a cultura aimará e uma condição similar como imigrantes pobres que não tinham onde morar. O relato de René, fundador da primeira associação de residentes

aimarás em Tacna<sup>132</sup> e atual vereador de Cidade Nova, descreve o processo de reconhecimento de uma origem comum entre os migrantes que fundaram Cidade Nova:

“Yo vine a Ciudad Nueva cuando había una invasión en la Asociación 28 de agosto, la parte de arriba, yo he invadido porque en ese entonces se invadía nomás, no había la ley de ahora que está escrito. Fue en el año 2004 [...] Más o menos de 2500 habitantes en dos asociaciones Villa El Triunfo y la asociación 28 de agosto [...] en ese entonces a la fuerza nomás se entraba, la mayoría también migrantes que vienen de Puno pero tú no sabías de qué lugar eran pe, Cuando estamos allí recién nos comunicamos de dónde eres tú, yo soy de tal lugar, entonces allí empieza la buena idea de mi persona, de crear una asociación de residentes<sup>133</sup>”

A fundação radicaliza o processo de democratização da comunidade política peruana com a inclusão dos migrantes aimarás como cidadãos com direitos. Os fundadores constroem uma “cidade à parte”, parcialmente situada nos limites da ordem estabelecida, das hierarquias e do controle da sociedade tacneña que os submetem. Para muitos, a fundação significa a conquista da liberdade, seja da servidão doméstica, da exploração laboral, da dependência de familiares ou do estigma de ser migrante. Nos novos bairros, foram desenvolvidas associações voluntárias que tendem a ser igualitárias, com deveres e direitos semelhantes, onde os fundadores começam a se reconhecer como cidadãos tacneños e peruanos.

Desde o início da década de 1980, quando as primeiras vivendas foram outorgadas no *casco urbano*<sup>134</sup> ou ocupadas nas ampliações, os moradores viviam anos difíceis por conta da ausência de água, luz elétrica, transporte, sistema de drenagem, mercados, postos de saúde, polícia, escolas e demais serviços básicos. A condição precária de existência impulsionou a organização dos residentes. Rufina apresenta, em sua fala, como pouco a pouco foi construído coletivamente o que hoje possuem:

---

<sup>132</sup> A “Associação de Residentes de Pilcuyo em Tacna” é uma organização civil sem fins lucrativos fundada em 1997 e registrada legalmente em 2004, criada para integrar a comunidade de migrantes aimarás originários do município de Pilcuyo, província El Collao, estado de Puno. O objetivo da associação é a difusão do esporte e da cultura entre os residentes de Pilcuyo em Tacna.

<sup>133</sup> Tradução: Cheguei à Cidade Nova quando havia uma invasão da Associação 28 de agosto, naquela época era normal invadir, não existia a lei de agora. Em 2004 invadimos aproximadamente 2500 habitantes divididos em duas associações, naquela época entramos mediante a força, a maioria era de migrantes de Puno, porém, não sabíamos de que comunidade era cada um. Quando estávamos ali [invasão] nos comunicamos e começamos a nos conhecer.

<sup>134</sup> O Casco Urbano de Cidade Nova é o setor planejado pela Prefeitura de Tacna para organizar o crescimento urbano da cidade. Diferencia-se das “ampliações”, que são habitadas por invasões de migrantes que não conseguiram um terreno no Casco Urbano.

“Al inicio era pura tierra, vivíamos en choza “¡Puro tierra! Hasta acá sabia entrar [señala la rodilla] en chocitas no más sabemos vivir, mi casa es abajo en quito [...] Unos dos años, después una casita he hecho [...] [¿El agua?] Con pocito pue, comprábamos cemento para hacer el pocito y llevábamos. Después vino agua, desagüe, luz”<sup>135</sup>

A testemunha dos fundadores mostra a condição de precariedade em que viviam devido à privação das condições mínimas de subsistência e a agressividade do deserto. Cidade Nova é povoada pelas pessoas que resistiram e *ficaram* frente à adversidade, por não haver outra opção de moradia. Segundo relatado por Victor, as pessoas que tinham casa não vinham para Cidade Nova e ele mesmo resistia viver no local, mas a necessidade de moradia para sua família o obrigou a invadir:

“Yo vivía en Leoncio Prado, alquilado, y supe que estaban creando Ciudad Nueva pero yo no quería vivir aquí ¡Qué voy a vivir yo allí! decía. Porque yo tenía una vida diferente, vivía en una casita y las personas de Ciudad Nueva vivían con muchas adversidades, empezando por el agua que debían que cargar, no había luz tampoco, la tierra por todo lado. Dije aquí no, prefería ser inquilino del *centro* donde pagas tu sencillo pero vives cómodo. Yo llegué a Ciudad Nueva cuando ya teniendo a mi esposa y mi primer hijo en esa situación ya no podía ser inquilino necesitaba un lugar donde vivir, me fui a “salida tarata” a una invasión para inscribirme y la gente comenzó a venir, me eligieron como secretario, toda mi vida yo he sido dirigente, y nos vinimos aquí, al “casco urbano” donde ya existía hace seis años. Ciudad Nueva ya tenía agua, luz, sus vías estaban de tierra todavía, vinimos con esteras porque hicimos una invasión con esteras, velas y agua para cargar”<sup>136</sup>.

A Fundação é percebida como uma conquista e uma criação onde a organização coletiva dos migrantes é a principal ferramenta para enfrentar a adversidade, especialmente porque carecem de outros recursos além do trabalho coletivo. Conforme Degregori, Blondet e Lynch (1986), a solidariedade é o lubrificante da maquinaria organizativa, e o trabalho é o combustível dinamizador que permitiu aos migrantes andinos conquistar objetivos individuais e coletivos (DEGREGORI, BLONDET e LYNCH, 1986, p. 109).

---

<sup>135</sup> Tradução: No início tudo era terra, morávamos em barracas. A terra chegava até o joelho. Em barracas morávamos, minha casa está abaixo. Dois anos depois construí uma casa. Comprávamos cimento para fazer um poço de água e enchíamos, depois chegou à água, esgoto e luz.

<sup>136</sup> Tradução: Eu morava em Leoncio Prado, alugava, e soube que estavam criando Cidade Nova, mas eu não queria morar aqui, porque eu tinha uma vida diferente, morava em uma casinha e as pessoas de Cidade Nova moravam com muitas dificuldades, não tinham água, nem luz, tudo era terra. Eu preferia alugar no “centro”, aonde pagava mas vivia bem. Cheguei à Cidade Nova quando formei minha família e precisava de um lugar onde morar. Em “saída Tarata” me inscrevi para uma invasão, me elegeram secretário e ocupamos o “casco urbano”, que já existia há seis anos. Cidade Nova já tinha água, luz, mas nós chegamos com esteiras, velas e carregando água.

Que relações socioculturais se desenvolvem no processo de fundação e construção de Cidade Nova? Segundo seus fundadores, a organização dos povoadores de Cidade Nova é inspirada na experiência da Comunidade Urbana Autogestionária de Villa El Salvador (CUAVES<sup>137</sup>) que, no início da década de 1970, criou o distrito de Villa El Salvador em Lima. A experiência da CUAVES foi um exemplo emblemático do desenvolvimento autogestionado/autogerido das “favelas” frente à falta de interesse do Estado Peruano em dirigir uma política de desenvolvimento urbano que enfrentasse as necessidades de moradia vinculadas com as migrações internas. Em Villa El Salvador, os migrantes que invadiram o deserto construíram de forma paralela uma *institucionalidade de outro tipo*, caracterizada pelo “comunitarismo”, pela participação popular e pela autogestão, às margens da legalidade<sup>138</sup>.

A organização comunitária permitiu a conquista de serviços básicos como água, esgoto e luz, mediante o trabalho direto dos migrantes que juntaram dinheiro para financiar os projetos e construíram pessoalmente as obras de infraestrutura com acompanhamento secundário do Estado. Os povoadores participaram na construção do Local Comunal, do Centro de Saúde, da escola de ensino fundamental Mariscal Cáceres, e adaptaram a infraestrutura do Local Comunal<sup>139</sup>, em diferentes momentos de sua história, para iniciar o funcionamento da escola Manuel A. Odría, do Corpo de Bombeiros e do Posto de Polícia.

A construção de Cidade Nova contrasta com a experiência dos bairros do “casco urbano”, desenhados e construídos pela prefeitura, com os bairros fundados pelas invasões, construídos durante anos mediante a organização coletiva dos migrantes invasores. O relato de René descreve os trabalhos na construção dos bairros fundados pelas invasões em Cidade Nova:

“Todo los domingos se realizan reuniones para sacar titulo, para tener agua y desagüe. Ha demorado muchos años también para lograr agua y desagüe, para el titulo igual. Nosotros mismos con faenas y también hemos puesto el 80% del dinero, comparamos los tubos, todo hemos puesto”

---

<sup>137</sup> Comunidade que surge mediante invasões no extremo sul de Lima, concentra migrantes que transformaram o deserto em um município urbano. Em 1987, a CUAVES ganhou o Premio Príncipe de Astúrias para a Concórdia, foi premiada por ser “prática exemplar para organizar uma espécie de solidariedade e cidade economicamente produtiva”.

<sup>138</sup> “La toma de Pamplona: El pamplonazo”, consultado em: [www.munives.gob.pe/historia](http://www.munives.gob.pe/historia).

<sup>139</sup> Espaço construído para realizar reuniões e eventos de necessidade coletiva.

Porém, mesmo nos momentos de maior solidariedade e convergência, não desaparecem por completo as contradições e fissuras internas entre os aimarás em Tacna. Uma delas está relacionada com o caráter da fundação de Cidade Nova, em parte loteado, em parte invadido. Para começar, em Cidade Nova convergem os migrantes camponeses pobres, enquanto os aimarás de origem urbana residem em bairros menos estigmatizados e de classe média. Assim, na relação interna da Cidade Nova, existem diferenças entre os residentes do “casco urbano”, que recebem um lote por inscrição, e os invasores, que ocuparam as “ampliações” no sertão, que corresponde com o tempo de residência em Tacna, a eficácia e amplitude das redes de reciprocidade e com o poder econômico.

Nesse sentido, entre os aimarás que habitam Cidade Nova, emergem distintas representações de si que empregam de acordo as circunstâncias da interação social. Quando interagem com tacneños do “centro”, se identificam como migrantes aimarás ou migrantes puneños; quando interagem dentro da coletividade de aimarás em Tacna, se identificam como aimarás de origem rural que habitam o bairro periférico de Cidade Nova, diferenciando-se de aimarás de origem urbana que residem em bairros de classe média; quando interagem dentro da comunidade de residentes da Cidade Nova, se diferenciam entre proprietários e invasores, antigos e novos. *“Este conflito envolve os que recebem a casa por inscrição e os que invadem e mesmo os invasores iniciais e mais tardios”* (DEGREGORI, BLONDET e LYNCH, 1986, p. 112).

O trabalho coletivo organizado em Cidade Nova se nutre profundamente de reminiscências da tradição coletiva das comunidades camponesas aimarás marcadas pela “reciprocidade<sup>140</sup>”. Conforme Condori (2011), que estudou a inserção de migrantes puneños na cidade de Huancayo, as formas de reciprocidade andina que articulam a organização social das comunidades camponesas são reconfiguradas no mundo urbano:

“No âmbito rural, a reciprocidade e o intercâmbio de bens e serviços formam parte dos mecanismos fundamentais de articulação social e econômica do setor camponês mais pobre. Esta reciprocidade é trasladada do campo à cidade através da migração e adequada ao contexto e às necessidades requeridas no âmbito urbano” (CONDORI, 2011, p. 156).

---

<sup>140</sup> Intercâmbio normativo e contínuo de bens e serviços que representa um mecanismo fundamental da articulação social e econômica no âmbito rural e, muitas vezes, trasladado para a cidade.

As formas de reciprocidade empregadas na construção de Cidade Nova são o “ayni”<sup>141</sup> e a “minka”<sup>142</sup>. O *ayni* é uma forma de intercâmbio do trabalho agrícola, no qual uma pessoa organiza um trabalho solicitando a ajuda de outras pessoas. Posteriormente, esta pessoa deve retribuir para cada indivíduo com igual quantidade de tempo na mesma classe de trabalho (CONDORI, 2011, p. 157). A *minka* é semelhante ao *ayni*, no sentido de solicitar ajuda de outras pessoas, mas com outra finalidade, substituindo os fins agrícolas pelos fins habitacionais (construção e “telhado” de casas) e comunais, como a construção de canais de irrigação, abertura de pequenos caminhos e pontes (CONDORI, 2011, p. 159).

Na cidade, o *ayni* e a *minka*, se combinam na construção da casa e especialmente do “telhado”, que representa a finalização do processo de construção da vivenda. Os migrantes solicitam ajuda de familiares, paisanos<sup>143</sup> e compadres<sup>144</sup> para financiar o “telhado” e participar da celebração de “challa”<sup>145</sup> no dia final da construção. Os *aynis*<sup>146</sup> materializam a contribuição em dinheiro ou insumos usados na construção da casa como cimento, tijolos e areia; outros contribuem com a própria mão de obra que denominamos “minka”. No último dia da construção do telhado, a família organiza uma festa com música e tradições aimarás para agradecer aos “aynis” que colaboraram na construção da vivenda. A família que recebe a ajuda mantém um controle estrito dos nomes das pessoas que apoiaram e a forma como contribuíram, para retribuir reciprocamente a ajuda no momento solicitado. Existe, assim, um controle moral de reciprocidade entre os “aynis” que fortalece os vínculos comunitários dos aimarás de Cidade Nova.

---

<sup>141</sup> O *ayni* é uma forma de intercâmbio que garante o trabalho agrícola coletivo entre camponeses de comunidades andinas.

<sup>142</sup> A *minka* é uma forma de trabalho coletivo para a construção da infraestrutura pública das comunidades camponesas.

<sup>143</sup> Grupo de pessoas que compartilham a origem na mesma comunidade camponesa.

<sup>144</sup> Relação dual entre pessoas que participam do compadrio, instituição ritual de cooperação e troca de favores que reforça os laços sociais. Nessa troca está presente um conjunto de diretos e obrigações recíprocas entre compadres. Existem compadres de matrimônio, batismo, corte de pelo (primeiro corte de cabelo dos filhos), telhado de casa (construção da casa), que formam um conjunto de rituais mediante os quais a comunidade assegura a sobrevivência das novas famílias.

<sup>145</sup> Challa é um costume rural que os migrantes aimarás praticam para mostrar respeito à madre terra. Consiste em derramar alguma bebida no chão para que a produção e colheita do ano sejam abundantes. No contexto urbano, a “challa” é realizada como costume na procura de prosperidade dos bens adquiridos, por exemplo na construção de casas, na compra mercadoria para o comércio ou na compra de terrenos.

<sup>146</sup> Personifica-se a tradição do *ayni* nas pessoas que reproduzem a ação. Os *aynis* conformam uma dualidade entre as duas pessoas que participam do intercâmbio. Quem realiza uma ajuda hoje tem o direito de receber uma retribuição recíproca no futuro, oferecida pela pessoa a quem ajudou.

A *minka* se expressa no trabalho comunitário para construir a infraestrutura coletiva ou individual dos membros da comunidade. Hugo descreve os trabalhos coletivos para instalar os serviços básicos como água, saneamento básico, luz e lembra como se vinculava com festividades culturais aimarás:

“Sí, había los trabajos comunales a través de la organización con multas y explicando a la población de que juntos sí podemos lograr y divididos cada uno por su lado no. Tenemos que ganar tiempo, organizar limpieza del barrio, después también para dar un poco de ánimo vienen las actividades sociales en este caso las fiestas patronales costumbristas que venían de Puno “los carnavales” yo he encabezado estos carnavales, he sido *alferado* en la “Fiesta de Cruces” en mi comité<sup>147</sup>”

Existe uma diferença decisiva entre o trabalho coletivo das comunidades camponesas com o trabalho coletivo em Cidade Nova: o trabalho coletivo das comunidades camponesas se repete anualmente de forma estável, em correspondência aos ciclos agrícolas, porém na cidade o aspecto coletivo do trabalho [*minka*] tende a se dissolver quando as necessidades de infraestrutura básica são conseguidas. Ao invés do *ayni* que é uma forma de reciprocidade em desenvolvimento contínuo praticada na organização de festividades religiosas e matrimônios.

#### **4.5. A construção das novas identidades**

Segundo Degregori, Blondet e Lynch (1986), para a maioria dos migrantes, a conquista do bairro significa a conquista da liberdade. A localização na periferia permite vivenciar a grande cidade sem viver humilhado dentro dela e por seus donos tradicionais. Essa liberdade precária e relativa é o espaço onde se constrói a nova identidade dos migrantes (DEGREGORI, BLONDET e LYNCH, 1986, p. 110). Assim, a fundação do bairro permite fixar um novo sentido de pertencimento urbano onde confluem múltiplos vetores (proprietários, trabalhadores, comerciantes, residentes) na construção de novas identidades.

A construção de identidades aimarás em Tacna é “nova” no sentido de se constituir como reconfigurações articuladas a partir da continuidade da herança aimará no contexto urbano. Segundo Lestage (2001), os processos de identificação dos migrantes indígenas na

---

<sup>147</sup> Tradução: Existiam trabalhos comunitários com sanção de multas, também explicamos as pessoas que juntos podemos lograr, mas divididos não conseguimos. Para animar as pessoas temos as atividades sociais como as festas tradicionais que vem de Puno “os carnavais” eu fui alferado na “Festa das cruces”.

cidade valorizam a *semelhança de origem* (geográfica, étnica) e a *semelhança de condição* (trabalho, moradia, estigma). O contexto urbano de Tacna é um presente em transformação, caracterizado pela chegada e permanência de grandes fluxos aimarás socializados como “migrantes” que interagem em condições desiguais de diálogo e disputa com os antigos grupos estabelecidos em Tacna e com outros grupos migrantes de diversas regiões do Peru. O contexto de interação urbana é ainda mais complexo pela migração de turistas chilenos, que tem dinamizado recentemente as relações sociais da fronteira. A presença dos turistas chilenos visibiliza um cenário global dentro do qual se inserem as disputas das identidades locais. O contato entre aimarás e chilenos, tanto nas feiras comerciais de Tacna quanto pela migração laboral para o Chile dos aimarás residentes em Tacna, constrói novos posicionamentos culturais. Por exemplo, emerge nesse espaço a disputa das identidades nacionais entre chilenos e peruanos, que se sobrepõem às disputas nacionais internas entre tacneños e migrantes aimarás para afirmar uma identidade nacional peruana. No entanto, os intercâmbios econômicos entre aimarás e chilenos desenvolvem vínculos internacionais por cima das fraturas culturais entre aimarás e tacneños estabelecidos.

#### **4.6. Em Cidade Nova somos 100% aimarás**

A percepção que “tacneños” possuem de Cidade Nova é muito clara sobre a presença aimará na fundação e no desenvolvimento do município. A representação que se tem combina a origem étnica e a condição de invasores do sertão. Essa vinculação entre os aimarás e a Cidade Nova age como estratégia de diferenciação para construir uma identidade contrastante que segrega o grupo que lá reside dos outros grupos presentes na cidade, especialmente do grupo crioulo tacneño que mora no “centro”. Assim, os aimarás de Cidade Nova se diferenciam e também são diferenciados dos outros grupos que habitam a cidade.

Segundo Degregori, Blondet e Lynch (1986), existe um “corporativismo” bem definido no interior das associações de vivenda fundada por migrantes, mantido por seus membros para consolidar a identidade coletiva:

“Este corporativismo constitui um momento necessário de reafirmação do “nós” para consolidar uma identidade coletiva que lhes permita posteriormente

enfrentar e rearticular as relações com os “outros/resto da cidade” em melhores condições” (DEGREGORI, BLONDET e LYNCH, 1986, p. 113).

Para Victor, fundador do bairro Ampliação Cidade Nova, 100% dos moradores de Cidade Nova são imigrantes que chegaram a Tacna fugindo da pobreza de Puno, criando os bairros no deserto por necessidade. Assim aconteceu com ele, que invadiu o Assentamento Humano Marginal Cidade Nova para criar o bairro Ampliação Cidade Nova. “Sim, também aqui [Cidade Nova] praticamente 100% são gente imigrante de Puno. Talvez alguns chegaram antes e outros depois, mas todos são de Puno”. Além da homogeneidade que Victor reconhece em Cidade Nova, existem diferenças entre os migrantes mais antigos e os mais recentes, entre os invasores e os proprietários, entre os migrantes, os residentes e os nascidos em Tacna, mas com a constante vinculação aimará.

Esta ideia é compartilhada por Leydi, tacneña nascida em Cidade Nova e filha de migrantes do município puneño de Pilcuyo. Para ela, todas as pessoas de Cidade Nova têm algum vínculo com Puno, mesmo que tenham nascido em Tacna, pois os tacneños de Cidade Nova possuem a particularidade da herança aimará:

“Es que la mayoría de personas de Ciudad Nueva son la gente de Puno. En Ciudad Nueva la gente son de Puno-Puno, no puede ser uno que diga yo soy de Tacna mi mamá es de Tacna, siempre hay un nexo con Puno<sup>148</sup>”.

No relato de Juana podemos observar os matizes da presença aimará nos distintos municípios de Tacna. Ela ressalta a concentração aimará em Cidade Nova e a pouca presença de aimarás no *centro*:

“Acá Ciudad Nueva todos son aimara, de la sierra han venido acá [Tacna]. En “el centro” poco hay [...] [En Alto de la Alianza] Ahí también de la sierra [Puno] hay, sí, pocos gente de Tarata, Ticaco<sup>149</sup>”.

Um exemplo paradigmático da concentração aimará em Cidade Nova é visível na experiência dos migrantes originários da Comunidade Camponesa de Cachipucara, localizada no município de Pilcuyo, província de El Collao, em Puno. Segundo relatado por Porfirio, 50% dos residentes de Piluyo em Tacna moram no município de Cidade Nova

---

<sup>148</sup> Tradução: A maioria das pessoas de Cidade Nova são gente de Puno. As pessoas de Cidade Nova são de Puno-Puno, não pode ter alguém que fale eu sou de Tacna, minha mãe é de Tacna, sempre existe um nexo com Puno.

<sup>149</sup> Tradução: Em Cidade Nova todos são aimarás que “emigram” da Sierra para Tacna. No centro tem poucos. Em Alto da Aliança tem migrantes dos Andes de Puno e Tacna, como Tarata, Ticaco.

e, entre eles, os residentes da Comunidade Camponesa de Cachipucara estão visivelmente concentrados na associação 28 de agosto<sup>150</sup>, onde o prefeito de Cidade Nova construiu um estádio que denominou Estádio Chachipucara. Durante o tempo que passamos em Tacna, evidenciamos o reconhecimento do estádio e dos bairros que o circundam para afirmar a presença de migrantes aimarás em Tacna.

Nosotros ¡más, más! vivimos acá en Ciudad Nueva en un 50%, en Pocollay vive como 15% en Gregorio Albarracín como 30%, en Leguía 10%. Casi en todo Tacna estamos pero acá en Ciudad Nueva estamos sobre todo, yo vivo acá, del Estadio Cachipucara más Arribita, 50% vivimos en Ciudad Nueva los natos de Pilcuyo. Por eso este estadio se llama Cachipucara, todo este sector viven personas de Cachipucará, de Pilcuyo, han venido acá [Tacna] y se han ubicado en Ciudad Nueva es el sector [...] No sé cómo hicieron porque cuando yo llegué a Tacna todo este sector ya era Cachipucara, creo que esos [fundadores] ya son de edades, ya son Máster ¿Cómo habrán venido? parece que han invadido antes, no sé cómo será pero todas las personas de Cachipucará mayormente están acá<sup>151</sup>.

A partir da fundação e construção de Cidade Nova foi possível a aproximação e o reconhecimento dos aimarás em Tacna como parte de uma comunidade. A concentração aimará em Cidade Nova foi possível devido à existência de redes de intercâmbio entre aimarás urbanos com aimarás nas comunidades camponesas de Puno que aspiram migrar para Tacna. As redes de maior influência na formação de Cidade Nova foram as de parentesco familiar e comunitário, empregadas pelos aimarás na como estratégia de sobrevivência na cidade e conquista dos objetivos urbanos. Mesmo que essas redes sociais já existam antes da criação do município, elas cresceram e se fortaleceram significativamente em Cidade Nova.

---

<sup>150</sup> Muitos dos nomes encontrados em Cidade Nova lembram o processo de construção da República do Peru. A praça do município leva o nome do prócer da independência José Olaya, a Associação 7 de junho comemora o dia da bandeira peruana. O município Alto da Aliança comemora o lugar da batalha entre o exército chileno e o exército peruano. Resulta significativo que o nome escolhido para reconhecer a maior e mais coesa colônia de aimarás em Tacna seja a data de Reincorporação de Tacna ao Peru, símbolo da identidade tradicional tacneña e do patriotismo peruano do século XX.

<sup>151</sup> Tradução: 50% de nós mora em Cidade Nova, em Pocollay mora 15%, em Gregorio Albarracín mora 30%, em Leguía 10%. Estamos em toda Tacna, mas em Cidade Nova estamos concentrados, eu moro depois do Estadio Cachipucara, 50% moramos em Cidade Nova, os natos de Pilcuyo. Este setor se chama Cachipucara porque vivem pessoas que emigraram de Cachipurara, Pilcuyo e se estabeleceram em Cidade Nova. Quando cheguei a Tacna este setor já havia sido criado, acho que os mais antigos invadiram.

René, fundador da maior Associação de Residentes Aimarás em Tacna, a associação de pilcuyinos<sup>152</sup>, afirma que antes de invadir Cidade Nova os migrantes não se conheciam, se encontrando e criando laços no local:

“La mayoría también migrantes que vienen de Puno pero tú no sabías de qué lugar eran pe, cuando estamos allí recién nos comunicamos de dónde eres tú, yo soy de tal lugar, entonces allí empieza la buena idea de mi persona [de crear la asociación de residentes<sup>153</sup>”

Existe um elevado “corporativismo” entre os moradores de Cidade Nova, o que faz com que a origem e a aparência aimará seja um requisito fundamental para aceitar futuros moradores, desconfiando abertamente daqueles que não se encaixam no estereótipo de aimará pobre e sem-teto residente em Tacna. Este controle se manifesta, por exemplo, na desconfiança que gerou a chegada de Hugo, na Associação 7 de junho. Ele foi reconhecido como um “tacneño do centro”, ou seja, não era aimará, pobre ou necessitado de moradia; buscava, então, um lote em Cidade Nova para vender, mas não para morar. Embora Hugo seja filho de aimarás de Puno que migraram para Tacna antes de 1950, a encenação dramática da sua urbanidade foi suficiente para desconfiar da sua procedência e diferenciá-lo dos demais:

“Me decían, tú no vas a vivir acá. ¡Qué vas a vivir tu acá! Como eran puros migrantes y a mí me veían, no sé, un parecido del centro, mejor, no sé. ¡Qué vas a vivir tu acá! tu solo vienes a vender, no mejor anda vete, me querían votar<sup>154</sup>”.

Finalmente, resulta surpreendente que quando os aimarás relatam seus vínculos com Cidade Nova, falam de si em terceira pessoa, distanciando-se verbalmente do grupo que integram. A explicação de tal atitude pode estar vinculada com a valoração negativa que se faz do aimará em Cidade Nova, evidenciando a permanência de uma estigmatização dos aimarás em Tacna.

---

<sup>152</sup> A “Associação de Residentes de Pilcuyo em Tacna” é uma organização civil sem fins lucrativos, fundada em 1997 e registrada legalmente em 2004, criada para integrar a comunidade de migrantes aimarás originários do município de Pilcuyo, província El Collao, estado de Puno. O objetivo da associação é a difusão do esporte e da cultura entre os residentes de Pilcuyo em Tacna.

<sup>153</sup> Tradução: A maioria éramos migrantes de Puno, porém de diferentes comunidades, não sabíamos de que comunidade era cada um. Quando invadimos, falamos e começamos a nos conhecer, de tal e qual lugar. Ali começou minha ideia de criar uma associação de residentes.

<sup>154</sup> Tradução: Diziam: você não é daqui. Você não vai morar aqui. Eles eram puros migrantes, e a mim me viam parecido com as pessoas “do centro”, melhor, não sei. Diziam-me: você não vai morar aqui, só quer vender, me queriam expulsar.

#### 4.7. Representações sobre Cidade Nova:

O reconhecimento dos moradores de Cidade Nova como parte de um grupo com identidade própria e contrastante está ancorado em representações sociais feitas sobre eles para situá-los dentro da hierarquia de valores pautada pela moral tradicional da cidade. Em geral, é uma produção de sentidos negativos associados à delinquência, à sujeira e à inferioridade, a fim de definir estas pessoas e estes lugares como indecentes, imorais e, dessa forma, evitar vínculos diretos com eles. Esta representação se soma à anterior construção social do grupo aimará como “migrantes”, resultando uma cadeia valorativa aonde o *aimará* de *Cidade Nova* é *migrante* e, portanto, *imoral*<sup>155</sup>. Essa condição, socializada tanto em grupos tradicionais tacneños quanto em grupos migrantes, gera vergonha em muitos dos aimarás de Cidade Nova que, inconscientemente ou não, se expressam em terceira pessoa quando falam do grupo que integram.

Os grupos tradicionais da cidade, estabelecidos há mais tempo, compartilham a ideia de que Cidade Nova é a translocação de Puno para Tacna:

“Yo siempre lo he relacionado diciendo que Puno se ha trasladado acá [Ciudad Nueva] [risas] porque en el ómnibus que vengo, volteo y veo puras persona de Puno, como si estuviera en Puno, esa es la idea que yo me formé<sup>156</sup>” Sonia

Sonia, por sua vez, é migrante arequipeña, mulher branca, moradora do *centro* e reconhecida comumente como *tacneña nata*. Antes de trabalhar na igreja de Cidade Nova, acreditava que os puneños eram pessoas sujas, perigosas e delinquentes, sendo melhor ficar longe deles ou ignorá-los:

“Es que, a veces yo pensaba ¿Esa gente cochina que hace acá? gente de mal vivir, por eso los ignoraba, por ejemplo esa mujer que había ido al centro para pedirle a un sacerdote confesarse y este le había dicho “usted no pertenece acá, vaya usted a su... jurisdicción” y el dolor que le causó a ella esas palabras<sup>157</sup>”.

---

<sup>155</sup> Imoral no sentido de contrário à moral exigida para os moradores da cidade, segundo a definição moral dos antigos tacneños.

<sup>156</sup> Tradução: Eu sempre relatei falando que Puno se trasladou para Cidade Nova [risas] porque no ônibus que pego para vir aqui vejo unicamente pessoas de Puno, como se eu estivesse em Puno, essa é a ideia que eu formei.

<sup>157</sup> Tradução: Algumas vezes eu pensava, o que fazem essas pessoas sujas aqui? Gente de mal viver, por isso eu as ignorava, por exemplo, sei de uma mulher [aimará] que tinha ido “ao centro” para solicitar uma confissão do sacerdote, e o sacerdote falou para ela “você não pertence aqui, volte para seu lugar” e a dor que causou nela essas palavras.

As pesquisas de Norbert Elias (2012) sobre a relação entre estabelecidos e *outsiders* postulam que o estigma da “inferioridade como seres humanos” é uma arma que os grupos superiores usam contra os outros grupos, dentro da luta pelo poder e para preservar o predomínio social. Quando esse estigma se converte em uma imagem que o grupo de poder inferior tem de si mesmo, ele se autodebilita e se desarma ainda mais.

“Um grupo pode estigmatizar efetivamente ao outro se está bem estabelecido em posições de poder, das quais o grupo estigmatizado está excluído. Enquanto seja assim, o estigma da desgraça associado aos marginados pode prolongar-se [...] O estigma pode ajudar a perpetuar, por um tempo, a superioridade de status de um grupo cujo predomínio a diminuído ou incluso desaparecido” (ELIAS, 2012, p. 62).

Estas representações de inferioridade e imoralidade também são aceitas no cotidiano dos próprios aimarás de Cidade Nova, às vezes inconscientemente e outras vezes conscientemente, como acontece com a ideia de Leydi sobre seu bairro.

“Si, si hay, hay gente que te mira por debajo, si tu le dices que eres de Ciudad Nueva “ah esos pirañitas, allá los cuchillos vuelan, cuidado con las billeteras” y hay veces en que uno mismo peca diciendo esas cosas, yo misma digo a veces “cuidado en Ciudad Nueva te van a robar”, es que es cierto, quizá no toda la gente es así pero hay eso [robos] y no podemos negar<sup>158</sup>”

#### **4.8. Distância social entre o “centro” de Tacna e Cidade Nova:**

As representações de perigo, insegurança, sujeira e imoralidade acarretam um distanciamento simbólico entre os moradores do “centro” e os moradores de Cidade Nova, que projetam um distanciamento entre a cidade de Tacna e o local periférico. Muitas pessoas não conhecem Cidade Nova, embora vivam em Tacna desde o nascimento; outras restringem o vínculo com esse território às tarefas estritamente necessárias. Em consequência, evitam o contato com seus habitantes, ou seja, com os aimarás pobres, por considerá-los radicalmente diferentes e dotados das piores características morais que poderia possuir um morador de Tacna. O estigma tem o objetivo de rejeitar as formas de contato com os aimarás de Cidade Nova pelo temor da contaminação (ELIAS, 2012). O relato de Sonia evidencia o distanciamento simbólico entre Tacna e Cidade Nova devido

---

<sup>158</sup> Tradução: Sim, tem gente que te olha mal quando você fala que mora em Cidade Nova, “esses delinquentes, por lá voam as facas, cuida a carteira” e às vezes eu mesma repito essas frases, eu mesma falo “cuidado com Cidade Nova, você vai ser assaltado”. Acontece que é certo, talvez não sejam todos, mas os roubos não podem ser negados.

ao estigma do segundo. Para Sonia, é mais confortável viajar para Arequipa do que ir à Cidade Nova praticar sua devoção pela Virgem de Chapi:

“No, no conocía, yo había llegado hasta Alto de la Alianza y fui por [La Virgen de] Copacabana. Me acuerdo que una vez una amiga me trajo [a Ciudad Nueva] por la Virgen de Chapi<sup>159</sup>, y yo soy devota de la Virgen de Chapi porque mi papá era devoto de la Virgen de Chapi, [mi amiga] una vez me trajo a la fiesta y me acuerdo que una vez almorzamos acá, y me vine a confesar, si me acuerdo, sí había venido a la Iglesia por la Virgen de Chapi, dos veces. Pero después no me identificaba con la iglesia, no. Porque yo vine dos veces y después prefería irme exclusivamente al santuario [de la Virgen de Chapi] en Arequipa<sup>160</sup>”.

Também se evidencia de que forma o estigma, construído simbolicamente para excluir os grupos migrantes aimarás, pode ser desconstruído a partir da experiência do contato cotidiano. A partir da interação diária surge o reconhecimento da humanidade e as qualidades do outro grupo (distanciado pelas representações preconceituosas do passado). Logo após trabalhar três anos na igreja de Cidade Nova, a percepção de Sonia sobre os aimarás mudou radicalmente. Agora ela os define como pessoas legais, simples e muito unidas, identificando também qualidades morais positivas comparadas com as pessoas do centro:

Yo te digo de la gente que conocí en la parroquia, para mi es una gente muy buena, súper sencilla, en su sencillez son muy nobles, las personas que más me ayudaron fueron Tico y otra chica que también es descendiente de puneños, es muy linda la chica, muy linda. Yo siempre digo que en ninguna parroquia he visto tanta unión como los que trabajan aquí, son gente joven que trabajan en armonía, no he escuchado nunca chismes, nada; como son jóvenes sin que el padre les presiones, sin que les diga nada ellos están como hormiguitas trabajando. Cuando tienen un compartir o algo, siempre me traen un plato, es un gesto tan bonito y yo les agradezco, siempre es ¡hermanita sírvase! Es lo que a mí me ha impactado que trabajan en armonía [...] No, por ejemplo en el centro de donde yo vengo, en la Vicaria o en el Espíritu Santo siempre hay chismes, siempre hay celos; y es contradictorio para una iglesia que uno se idealiza que todo tiene que ir bien ¿no? pero nunca todo va ir bien ¿no? Pero estos tres años me he sentido muy a gusto acá, empezando por el padre, con toda la gente, no he tenido ningún tipo de problemas<sup>161</sup>. Sonia.

---

<sup>159</sup> Virgem protetora da cidade de Arequipa. A igreja principal de Cidade Nova tem como devoção principal a Virgem de Chapi.

<sup>160</sup> Tradução: Antes de trabalhar não conhecia Cidade Nova, conhecia até Alto da Aliança, quando fui pela Virgem de Copacabana. Lembro que, uma vez, uma amiga me levou para Cidade Nova pela Virgem de Chapi, me trouxe para a festa e me confessei, agora que lembro, vim uma vez pela Virgem de Chapi, duas vezes. Mas não me identifiquei com a igreja, porque eu vim duas vezes e depois preferia viajar ao santuário da virgem em Arequipa.

<sup>161</sup> Tradução: As pessoas que eu conheci na paróquia, para mim são pessoas muito boas, muito humildes, dentro da sua humildade são muito nobres, as pessoas que mais me ajudaram foram Tico e outra garota que também é descendente de puneños, muito linda a garota, muito linda. Eu sempre falo que em paróquia nenhuma é vi tanta união como entre os que trabalham aqui, são pessoas jovens que trabalham em harmonia,

#### 4.9. Hoje Tacna é muito diferente do que era antes

Para aquelas pessoas como Andrea, que migraram na década de 1950 e 1960, Tacna era uma cidade muito pequena que se percorria caminhando, pois não existia transporte público: “Tacna era pequenino, acaso havia carros? Não havia carros, caminhando para a chácara, trabalhava como burro”.

Vicente, por sua vez, relata que os limites da cidade eram representados pelo Estádio, o Cemitério, as 200 casas, o Centro Cívico e a Avenida Bolognesi, além das chácaras que rodeavam a cidade:

“Yo conocí Tacna chiquitito, del centro cívico caminabas dos cuadras ya encontrabas chacras, pura chacra nomás era, Tacna vivía de chacras nomás, no había negocio [comércio] como hoy<sup>162</sup>”.

É possível perceber mudanças entre as pessoas que migraram na década de 1970 e 1980, por conta do crescimento demográfico. Os limites da cidade são novos e estão representados pela aparição de Povos Jovens, especialmente La Esperanza, e pela criação das *feiras ambulantes* e “*mercadillos*”, especialmente Polvos Rosados. No entanto, Alto da Aliança e Cidade Nova ainda não têm uma presença socializada nas lembranças dos entrevistados. Juana descreve o crescimento da cidade:

“Poquito nomas era [pueblo joven] Esperanza, Mercado Esperanza también recién nomas estaba, estera nomás también. Polvos Rosado también no había, eran chozita, chozita<sup>163</sup>”.

A experiência de Sonia é importante para perceber a atitude dos moradores do “centro” frente ao crescimento urbano da cidade. Ela pertence a uma família de militares arequipeños que, depois de morar seis anos na vila militar de Tacna, deviam procurar uma nova casa. Estando nessa situação, seu cunhado recebeu notícias da criação do Povo Jovem La Esperanza, onde poderia conseguir uma casa gratuita ou de baixo custo. No entanto, ele

---

nunca soube de fofocas; o padre não precisa falar para eles, eles sozinhos trabalham como formiguinhas. Quando tem uma confraternização, sempre me trazem comida, é um ato tão lindo que eu agradeço. Estou impactada da harmonia em que trabalham [...] No centro, de onde eu venho na Vicaria ou no Espírito Santo, sempre tem fofoca, sempre tem ciúmes, embora seja contraditório para uma igreja. Estes três anos fui muito feliz aqui, com o sacerdote, com as pessoas, não tive nenhum problema.

<sup>162</sup> Tradução: Eu conheci Tacna pequeno, do centro cívico caminhava dois quarteirões e encontrava as chácaras, Tacna vivia de chácaras, não existia negociocomo hoje.

<sup>163</sup> Tradução: O Povo Jovem La Esperanza era pequenino, o Mercado Esperanza estava sendo ocupado recentemente, com “esteiras”. Polvos Rosados ainda não existia, eram barracas.

não aceitava que este era um lugar decente para morar e optou por comprar uma casa velha dentro do centro:

“La Esperanza que era lejísimos, me acuerdo que mi cuñado nos dijo “me han ofrecido un terreno por allá pero no vamos a enterrarnos en la tierra” nos decía y compró una casa vieja en el centro y vivíamos en la casa vieja, como iba imaginar que llegaríamos hasta Ciudad Nueva, Tacna no era lo que es ahora<sup>164</sup>”

A reconfiguração dos padrões de assentamento acompanhou a distinção cultural entre “natos” estabelecidos tacneños e *outsiders* aimarás. Para os tacneños, os bancos de areia da periferia desértica eram definidos como zonas inabitáveis; os migrantes aimarás, ao contrário, encontraram neles a possibilidade de moradia. A reconfiguração do espaço urbano expressa a segregação socioespacial dos grupos de maior e menor poder, concentrando os ricos e antigos moradores no centro e os pobres/migrantes na periferia, especialmente no extremo norte da cidade (BERGANZA e CERNA, 2011).

No relato de Rufina existe uma valoração moral positiva quando lembra a “Tacna antiga”, que se prolonga até a atualidade na ideia do “centro”, como espaço de gente decente, em diálogo e em distinção com a novidade aimará das polleras<sup>165</sup> e carnavais de Cidade Nova:

“Tacna chiquito, centro, chiquito no más estaba, calle Bolognesi por ahí sabe llegar combi, no tiene señoras con pollera, no tiene nada, nadie ha usado, después ya entró pue con pollera agarro bastante [...]“Centro vivían así de esa forma, centro más decente, vivían así” [...]“Antes no había [carnaval], después en Ciudad Nueva apareció, bailaba la gente. No había fiesta nada, “centro” vivía gente decente qué fiesta va hacer acá [allá], nada. Después acá entra a Ciudad Nueva fiesta parecido [con Puno]<sup>166</sup>”

#### **4.10. Costumes que diferenciam a Cidade Nova:**

A concentração de aimarás em Cidade Nova significou o reconhecimento da residência em Tacna a partir da apropriação particular das margens. Segundo postulamos anteriormente, essa foi uma condição prévia para o desenvolvimento de uma nova

---

<sup>164</sup> Tradução: La Esperanza era longe demais, lembro que meu cunhado diz “me ofereceram um terreno em La Esperanza, mas não vamos nos enterrar na areia” e comprou a casa velha no centro, e morávamos em uma casa velha, como imaginaria que chegaríamos até Cidade Nova. Tacna não era o que é agora.

<sup>165</sup> Vestimenta feminina aimará. Tipo de saias largas de lã.

<sup>166</sup> Tradução: Tacna era pequenino, centro, pequenino estava, rua Bolognesi tinha ônibus, não havia senhoras com pollera, nada disso, ninguém usava, depois entrou a pollera e teve bastante [...] No centro viviam assim dessa forma, o centro era mais decente, assim viviam [...] Antes não havia carnaval, depois em Cidade Nova apareceu, a gente bailava. Ante não havia nada de festa, no “centro” vivia gente decente, que festa vão fazer por lá! Nada. Depois entra a Cidade Nova as festas pareciam com Puno.

identidade aimará associada com a reconfiguração das tradições aimarás no espaço urbano de Tacna. Esta reconfiguração é também cultural e se expressa em hábitos e costumes específicos que são evidentes na vida cotidiana de Cidade Nova.

Observamos a particular apropriação que se faz dos espaços públicos, em especial das praças. Durante os dias de semana e especialmente durante as tardes, os moradores de Cidade Nova se concentram na Praça José Olaya. Os grupos de mulheres se reúnem no gramado para tecer roupa de forma artesanal usando lã. Também achamos pessoas sentadas ou deitadas sobre awayos<sup>167</sup>, repousando ou comendo alimentos próprios da dieta aimará, como chuño<sup>168</sup>, oca, queijo e outros. As praças servem ainda para ofertar serviços esotéricos próprios da religiosidade aimará: encontramos yatiris<sup>169</sup> que ofertam a leitura “do futuro” o da “sorte” usando folhas de coca, em troca de uma retribuição voluntária em dinheiro. Entre os moradores de Cidade Nova, a leitura do futuro mediante as folhas de coca possui legitimidade e confiança. Geralmente são pessoas jovens e adultos maiores os que usam o serviço, especialmente em momento de incerteza. Outras expressões culturais aimarás são comuns nas praças de Cidade Nova: as mulheres usam tranças e roupas tradicionais do mundo andino, como polleras (saias aimarás), meias de lã, awayos, chapéu bombím<sup>170</sup>; entre as mais jovens é comum o uso de roupas coloridas de elaboração sintética em substituição de lã animal, como expressão da influência urbana na vestimenta das novas gerações de aimarás urbanos.

O uso das praças em Cidade Nova contrasta com o uso e sentido que se tem no resto da cidade. Especialmente no *centro* de Tacna, as praças são espaços de ornamentação, que não podem ser ocupados, estando ali para a contemplação e embelezamento da cidade; já em Cidade Nova, são espaços de encontro, comunicação e intercâmbio.

Eso sí, es que a la gente de Puno les gusta eso, siempre allá en Puno hacen eso se sientan afuera tienden su awajo, comen, conversan; incluso en el mismo campo

---

<sup>167</sup> Tecido colorido usado por mulheres para transportar as crianças, a mercadoria ou sentar-se no chão.

<sup>168</sup> Alimento produzido nos Andes para melhorar a conservação da batata. Produz-se mediante a desidratação da batata.

<sup>169</sup> Anciãos possuidores de saberes transcendentais.

<sup>170</sup> Chapéu de origem inglesa que foi incorporado na cultura aimará durante o século XIX. Tem a forma de um fungo, razão pela qual é chamado de “sombbrero honguito [chapéu fungo]”, de cores obscuras e muito resistentes, representa honra e autoridade entre a comunidade aimará, sendo frequente usado entre idosas como evidência de sabedoria.

eso hacíamos nosotros cuando íbamos a pastear ovejas, tendía e awayo y ahí nos sentábamos todos, comíamos hablábamos. Aquí en Ciudad Nueva nunca vas a encontrar la plaza vacía, jamás, en Alianza [Distrito Alto de la Alianza] otros lugares ¡vacías! incluso en Cono Sur pero acá en Ciudad Nueva jamás vas a encontrar la plaza vacía, especialmente los sábado y domingos, jamás. Gracias a Dios la municipalidad no niega esas cosas, porque hay otras que sí. En Cono Sur creo que vi, que no se permitía, en “el centro” no se puede por el cuidado del patrimonio<sup>171</sup>.

A reprodução das tradições aimará em Cidade Nova está vinculada à manutenção dos laços entre os residentes urbanos com as comunidades de origem. Para Juan Carlos que cresceu em Cidade Nova, os amigos que teve no bairro são pessoas como ele, tacneños de sangue aimará. Ele lembra que, durante a infância, era comum participar de festividades religiosas aimará que os adultos organizavam, assim como viajar para Puno e participar das festividades religiosas e políticas da comunidade de origem dos seus pais. Juan Carlos lembra que em Puno encontrava com amigos do seu bairro de Cidade Nova, que têm raízes comuns às dele:

Vivo en un barrio bien humilde donde empezamos con mis padres. Mis amigos son también hijos de migrantes de Puno, esa zona alta de Ciudad Nueva [ladera del Intiorko] estaba poblada por residentes de Puno, paisanos, que entre ellos llegaron y se acomodaron consiguiendo un lugar donde vivir y crecimos entre amigos igual que yo, nacidos en Tacna pero con la sangre puneña. Compartíamos sus fiestas que hacían los papás como es su costumbre, viajábamos en grupo a la fiesta de la tierra, se ponían de acuerdo para viajar, algunos eran del mismo pueblo y entre ellos coordinaban. [¿Encontrabas amigos en Puno?] Sí, de hecho que sí “Oye tu qué haces aquí” si sabía que son de la zona de Puno pero no sabía si participaban de las fiestas, con algunos nos encontrábamos, o si no entre mi padre y los padres de ellos se encontraban<sup>172</sup>.

---

<sup>171</sup> Tradução: As pessoas de Puno gostam de deitar no gramado, lá em Puno sempre fazem isso, estendem os awajos, comem, batem um papo; no campo nós fazíamos isso quando pastávamos as ovelhas. Em Cidade Nova nunca você vai encontrar a praça vazia, jamais. Em Alto da Aliança, outros lugares, vazias! Mesmo no Cono Sur, mas em Cidade Nova jamais vai encontrar a praça vazia, especialmente aos sábados e aos domingos. Graças a Deus, a municipalidade não nega isso, porque outros municípios proibem. No Cono Sur não permitem, no “centro” não pode pelo cuidado do patrimônio.

<sup>172</sup> Tradução: Moro em um bairro bem humilde onde começamos com meus pais. Meus amigos também são filhos de migrantes de Puno, esta zona alta de Cidade Nova foi povoada por residentes de Puno, paisanos, que entre eles chegaram e arrumaram um lugar onde morar. Crescemos entre amigos, como eu, nascidos em Tacna, mas com o sangue puneña. Compartilhamos as festas que faziam os pais como parte do costume, viajávamos em grupo para participar das festas na “terra” [lugar de origem] os residentes do mesmo povo organizavam tudo [Encontrava seus amigos em Puno?] Sim, “Você o que faz aqui?” Sabia que são de Puno, mas não sabia que participavam das festas da mesma comunidade, encontrava alguns, ou nossos pais se encontravam.

## Manifestações Aimarás no Distrito de Cidade Nova

**Figura 7.** Mulher aimará tecendo na Praça José Olaya no Distrito Cidade Nova



Foto de autoria própria (11 de janeiro de 2017)

**Figura 8.** Mulheres aimarás tecendo na Praça José Olaya no Distrito Cidade Nova



Fonte: Foto de autoria própria (11 de janeiro de 2017)

**Figura 9.** Leitura da sorte em folha de coca. Praça Jose Olaya Distrito Cidade Nova



Foto de autoria própria (27 de janeiro de 2017)

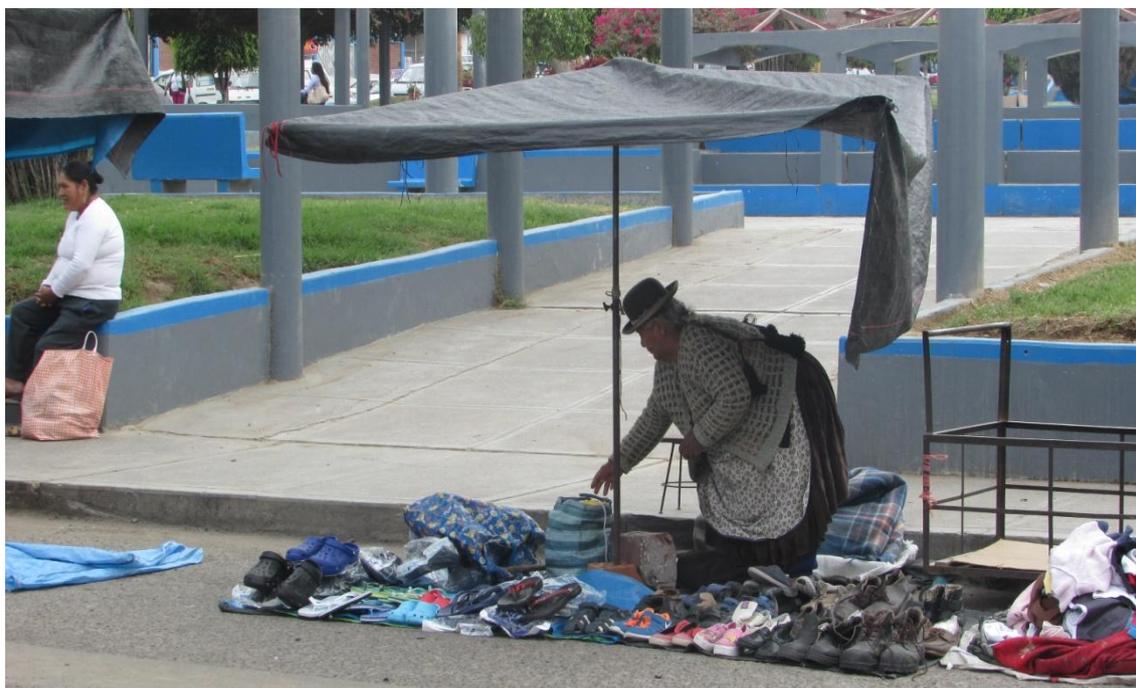
**Figura 10.** Mulher aimará oferecendo leitura da sorte em folha de coca. Praça Jose Olaya Distrito Cidade Nova



Foto de autoria própria (27 de janeiro de 2017)



**Figura 11.** Rua que une o centro urbano de Cidade Nova com a zona das invasões. Foto de autoria própria (27 de janeiro de 2017)



**Figura 12.** Mulher aimará montando barraca de comercio ambulante na Praça José Olaya no Distrito Cidade Nova. Foto de autoria própria (27 de janeiro de 2017)

## **CAPITULO V: DE MIGRANTE A RESIDENTE: ASSOCIAÇÕES DE RESIDENTES AIMARÁS DE TACNA**

Neste capítulo, analisamos as diferentes associações sociais ativas na vida cotidiana dos residentes aimarás de Cidade Nova em Tacna, assim como as que, no passado, cumpriram alguma função específica e depois desapareceram. Classificamos as associações segundo a origem interna ou externa ao grupo e entre aquelas que estão organizadas informalmente sobre redes de intercâmbio recíproco<sup>173</sup> ou organizadas burocraticamente em instituições formais. Focamos nossa análise nas associações de origem interna, criadas pela comunidade de residentes aimarás que habitam Cidade Nova e que alcançam um desenvolvimento formal, como aconteceu na experiência da Associação de Residentes Aimarás de Pilcuyo em Tacna.

As características das associações informais e associações formais demonstram a existência de redes de intercâmbio recíproco entre aimarás na cidade com aimarás no campo. Consideramos que, a fundação e desenvolvimento das Associações de Residentes Aimarás em Tacna desempenham uma função importante para transformar os conglomerados urbanos, articulados em base ao pragmatismo das redes de intercâmbio, em comunidades urbanas com reconhecimento de uma herança aimará. Conseqüentemente, analisamos o surgimento de uma categoria de *reconhecimento* criada dentro das associações: a categoria de “residente”. Segundo entendemos, a condição de “residente” é uma afirmação de identidade do grupo de aimarás estabelecidos em Tacna e concentrados em Cidade Nova, que se opõem o estigma de “migrante”, enquanto categoria que recebem os aimarás quando chegam a Tacna, usada pelos *estabelecidos* na cidade para nomeá-los.

### **5.1. As redes de intercâmbio**

A pesquisa de Lomnitz (1978), em trabalho sobre a vida urbana dos migrantes rurais mexicanos que formaram a favela Cerrada do Condor, no Distrito Federal do México, postula que as redes de intercâmbio entre migrantes constituem o principal mecanismo de sobrevivência e representam a base da comunidade afetiva dos migrantes na cidade. Sendo assim, essas redes não se expressam unicamente no âmbito econômico da

---

<sup>173</sup> Denominadas por Lomnitz (1978) como “informais” e denominadas por Golte e Admans (1987) como “reais”.

sobrevivência, mas também no social e no político, mediante associações que podem ser formais ou informais.

Se a rede de reciprocidade forma a comunidade efetiva do indivíduo marginalizado, segundo tentamos demonstrar neste trabalho, este fato deve refletir-se não somente nos aspectos econômicos da favela como também na situação política e social. Fora da rede de intercâmbio, os marginalizados participam de forma muito reduzida em associações de qualquer tipo, sejam locais ou nacionais (LOMNITZ, 1978, p. 195).

Para Lomnitz, as organizações sociais e políticas das quais os migrantes participam se reduzem ao domínio das redes de reciprocidade que existem nas favelas (redes de parentesco, comunitárias e de compadrio). A participação dos marginalizados em associações externas à favela é escassa, esporádica e muitas vezes formal ou nominal. A pesquisadora ainda argumenta que constitui um erro supor que a favela é uma comunidade, quando comumente é um conglomerado de redes que, em conjunto, conformam uma comunidade separada para seus integrantes. Esta condição é resultado da falta de integração dos migrantes dentro do sistema econômico urbano industrial (LOMNITZ, 1978, p. 201).

Consideramos que a realidade de Cidade Nova é bem diferente da apresentada por Lomnitz na favela Cerrada do Condor. Os migrantes aimarás em Tacna compartilham um vínculo étnico-cultural de origem que se mantém ativo mediante o contato com as comunidades camponesas do altiplano. Reproduzem na cidade as estruturas de organização e valores que aprenderam na comunidade de origem para criar organizações sociais de moradia, associações de residentes, fraternidades religiosas, times de futebol, partidos políticos, etc.

As estratégias de integração e conquista dos aimarás em Tacna empregam *redes de intercâmbio* entre emigrantes de comunidades camponesas que são reconfiguradas em Tacna a partir das necessidades de trabalho, moradia e representação pública. Estas redes constituem o principal mecanismo de desenvolvimento econômico, social e político dos aimarás em Tacna e desempenham uma função importante na formação de feiras comerciais ambulantes, na concentração dos migrantes aimarás durante a fundação de Cidade Nova e na formação das Associações de Residentes Aimarás em Tacna.

Podemos definir as redes de intercâmbio como tecidos formados pelas relações entre um conjunto de atores que estão unidos por vínculos de parentesco, *paisanaje*<sup>174</sup> e apadrinhamento, através do qual circula informação, influência, recursos e assistência, com a finalidade de satisfazer necessidades materiais e emocionais (CONDORI, 2011, p. 119).

As associações informais, como os “aynis” de matrimônio e de festas religiosas, constroem conglomerados urbanos a partir das diferentes relações recíprocas que os migrantes estabelecem. No entanto, existem associações formais, como as “associações de residentes”, nas quais a organização burocrática supera a co-presença dos “aynis” e articula as redes segmentadas dos conglomerados urbanos para formar uma comunidade coesa entre aimarás em Tacna, sustentada pelo sentimento comum de pertencimento a uma comunidade camponesa de origem.

A formação de feiras de comércio ambulante expressa redes de parentesco familiar e comunitário entre aimarás urbanos com camponeses aimarás (comunheiros<sup>175</sup>) que aspiram migrar à cidade. Para os empresários aimarás, é fundamental a confiança que existe entre familiares e conterrâneos aimarás para iniciar os empreendimentos urbanos, devido à desconfiança que sentem com as pessoas da cidade. Os camponeses aimarás migram para Tacna a fim de trabalhar nas feiras comerciais, mas não possuem uma relação de trabalho assalariado; ao invés disso, prevalece uma proximidade afetiva do parentesco. Para os “comunheiros”, o trabalho não assalariado da cidade não é injusto porque as relações de trabalho no campo não são assalariadas, são de servidão. Eles sentem que o trabalho é compensado com a residência urbana que é idealizada como uma esperança de descampesinização<sup>176</sup>.

As associações de vivenda que invadem os terrenos desérticos da periferia de Tacna, em Cidade Nova, possuem um rigoroso corporativismo entre aimarás pobres de origem rural que formam parte de redes de parentesco familiares, comunitárias ou de

---

<sup>174</sup> As relações de *paisanaje* ou relações comunitárias são vínculos afetivos entre conterrâneos. No caso dos aimarás em Cidade Nova, são vínculos entre membros de uma comunidade camponesa.

<sup>175</sup> Pessoas que pertencem a uma “comunidade camponesa”, a partir de um vínculo como propriedade de terra que acarreta direitos e deveres.

<sup>176</sup> Segundo De la Cadena (1988), o vínculo entre as famílias citadinas e as camponesas se estabelece por uma necessidade mútua. A família migrante precisa de seus parentes no campo para poder trabalhar as chácaras e ter produtos agrícolas para completar o ingresso urbano; a família que mora no campo precisa dos parentes na cidade para iniciar, através de seus filhos, seu processo de descampesinação (DE LA CADENA, 1988).

apadrinhamento. Segundo Altamirano (1983), os camponeses migrantes habitam áreas onde compartilham a procedência, assim como características culturais e econômicas. Esses aspectos têm uma importância decisiva para a criação de estratégias de supervivência<sup>177</sup> e formação de identidades regionais (ALTAMIRANO, 1983, p. 138).

As redes de reciprocidade são fundamentais para entender a integração e a conquista dos aimarás em Tacna. O desenvolvimento cotidiano dos vínculos recíprocos, porém, não é facilmente visível para pessoas externas às redes de residentes aimarás. Para Lomnitz (1978), as redes informais são invisíveis do exterior, mas afetivas e absorventes do ponto de vista do indivíduo, pois são organismos autônomos e dinâmicos que não controlam o ambiente urbano marginal, mas também não estão sujeitos a controle externo algum<sup>178</sup> (LOMNITZ, 1978, p. 196).

As redes de intercâmbio que identificamos em Cidade Nova são, fundamentalmente, redes de parentesco, redes de paisanismo e redes de apadrinhamento. Essas redes de reciprocidade podem coincidir ou podem se desenvolver independentemente, mas sempre estão articuladas e constituem a comunidade afetiva do aimará na cidade. As redes promovem os mecanismos de sobrevivência dos migrantes na cidade e definem as características e limites das associações informais (LOMNITZ, 1978). As associações informais são relações “diádicas”, presenciais e recíprocas que se criam em torno do fenômeno de intercâmbio de bens, afetos e favores. Entendemos as redes de intercâmbio e os “aynis” como associações informais.

Em um determinado momento da trajetória urbana, são geradas associações formais sobre o transfundo das associações informais sustentadas em redes de intercâmbio (GOLTE e ADAMS, 1987). As associações formais são organizações burocráticas, impessoais e orgânicas onde as relações se estabelecem seguindo normas escritas e estatutos. Em muitas experiências de migração campo-cidade, as redes de reciprocidade não conseguem uma expressão formal em associações institucionalizadas, com normas, deveres e responsabilidades explícitas em atas de fundação e livros de memórias. A

---

<sup>177</sup> Altamirano usa o termo “supervivência” em lugar de “sobrevivência” para expressar a melhoria nas condições de vida dos migrantes durante a trajetória urbana.

<sup>178</sup> Para Lomnitz (1978), a desvinculação com associações formais locais e nacionais implica que os marginalizados sejam um grupo completamente incontrolável do ponto de vista do sistema urbano industrial e, por extensão, alheios ao controle político do Estado nacional.

pesquisa de Lomnitz (1978) obtém conclusões a partir da ausência de associações formais locais, enquanto que a pesquisa de Golte e Adams (1987) sobre imigrantes camponeses em Lima parte do estudo de “associações de provincianos” como evidência de associações formais.

Lomnitz (1978) postula que as associações locais estão diretamente vinculadas à atividade e aos limites das redes de reciprocidade, fora das quais os *marginalizados* participam de forma muito reduzida em associações de qualquer tipo, sejam locais ou nacionais. A escassa participação dos habitantes para solucionar os problemas da favela revela a ausência de organizações comunitárias de tipo formal e evidencia que Cerrada do Condor não é uma comunidade:

No nível local em Cerrada do Condor, não existe nenhum tipo de autoridade representativa ou não representativa da favela. Unicamente existem organizações informais baseadas nas redes de intercâmbio, invisíveis desde o exterior, mas, afetivas e absorventes desde o olhar do indivíduo (LOMNITZ, 1978, p. 196).

Segundo Lomnitz (1978) a favela Cerrada do Condor é uma coleção de casas onde as pessoas moram de forma organizada e seguindo redes de reciprocidade que formam conglomerados urbanos, mas não constitui uma unidade social:

“O erro consiste em supor que a favela [Cerrada do Condor] seja uma comunidade quando frequentemente é um conglomerado de redes, um conjunto das quais constitui uma comunidade separada para seus integrantes” (LOMNITZ, 1978, p. 201).

Nesse sentido, as redes de reciprocidade em Cidade Nova integram conglomerados urbanos ou criam uma comunidade urbana de residentes aimarás? Nos capítulos anteriores expusemos como os aimarás acumulam redes de solidariedade durante a fundação das feiras de comércio ambulante e na construção dos bairros de Cidade Nova, fato este que cria relações comunitárias expressadas em novas formas de associação formal. Segundo o relato de René, a concentração de aimarás durante a organização da Associação 28 de agosto para invadir as pampas desérticas que hoje conformam Cidade Nova permitiu que os migrantes se reconhecessem como paisanos<sup>179</sup>.

---

<sup>179</sup> /Paisanos/ são pessoas que compartilham vínculos afetivos decorrentes do lugar de origem. Dentro da comunidade de aimarás em Tacna os paisanos compartilham o pertencimento com uma “comunidade camponesa”. Nesse sentido, duas pessoas de Puno não são paisanos, enquanto não procedam da mesma comunidade camponesa.

As redes de intercâmbio entre aimarás de Cidade Nova se expressam dentro de associações formais, como nas “associações de residentes” criadas sobre vínculos comunitários [paisanaje] entre migrantes que possuem um vínculo de origem com uma comunidade camponesa, um bairro ou um distrito. Quando constituídas, as “associações de residentes” interagem com regularidade seguindo normas definidas em estatutos e promovem o reconhecimento da coletividade aimará dentro da sociedade tacneña.

Essas associações têm fortalecido a coesão interna da coletividade de migrantes aimarás que já existia em Cidade Nova, além de afirmar o reconhecimento cultural dos aimarás urbanos, vinculando a residência urbana com a valorização da tradição aimará do campo. A herança reconfigurada da tradição a partir da condição atual de *residentes* em Tacna tem melhorado significativamente a coesão da comunidade aimará em Tacna, motivando a participação pública e política dos aimarás nos espaços de poder da cidade. Enquanto residentes, os aimarás em Tacna afirmam uma nova condição para sua presença na cidade, distante daquela formada pela moral tradicional tacneña que os define como migrantes. A nova condição de residentes aprofundou o orgulho e o reconhecimento positivo do aimará que, antes da criação das associações, era fundamentalmente vinculado a um estigma negativo de vergonha e inferioridade. Para Honneth (2003) a privação dos direitos ou da estima social de um grupo dentro da sociedade gera formas de desrespeito, como a privação de direitos, que ameaça a integridade social, e a degradação moral, que ameaça a dignidade e degrada a autoestima. Esses sentimentos de injustiça são o estopim das lutas pelo reconhecimento, pois a tensão afetiva só pode ser superada quando o ator social estiver em condições de voltar a ter uma participação ativa e sadia na sociedade.

## **5.2. Associações informais e associações formais em Cidade Nova**

Existem “associações informais” que acompanham a trajetória urbana dos aimarás desde o início da migração e expressam relações de parentesco comunitário [paisanaje]. Encontramos tais associações dentro das *festas patronais*, organizadas para venerar santos protetores da comunidade de origem. As maiores comemorações onde se expressam as redes de paisanismo aimará em Tacna são as celebrações religiosas em devoção à Virgem da Copacabana, na Festa das Cruzes e na devoção da Virgem da Candelária (patroa religiosa de Puno). Ao redor das redes de paisanaje/comunitário, diferentes grupos de residentes em Tacna designam “alferados” (padrinhos principais responsáveis pela

organização da festa) para organizar a festividade religiosa. Os “alferados” solicitam a amigos, familiares, conterrâneos ou compadres para serem “padrinhos” ou “madrinhas” da festa, iniciando-se uma relação recíproca entre “alferado” e “padrinhos/madrinhas”. Os convidados que participam da festa retribuem o convite com presentes quantificados em caixas de cerveja que comprem na festa e que o “alferado” registra para devolver no futuro, em outra comemoração. A tradição aimará (religiosidade) se combina com o valor urbano do intercâmbio monetário para a acumulação econômica, entendida como uma consequência da devoção à virgem.

Os vínculos informais entre aimarás na cidade também se expressam na solidariedade econômica das feiras de comércio ambulante e nas associações de vivenda criadas durante a construção de Cidade Nova. No entanto, existe um momento importante na constituição da comunidade de migrantes que se expressa na criação de uma “associação formal”, ou seja, na união estável e pública dos migrantes originários de uma comunidade camponesa, distrito ou província, sem fins de lucro.

Segundo Lomnitz (1978), todas as associações locais estão vinculadas às redes de intercâmbio, especialmente as informais. No entanto, no bairro pesquisado por ela não foram encontradas associações que superem o domínio interno das redes de reciprocidade. Nesse sentido, a pesquisadora concluiu que em Cerrada do Condor não existe uma comunidade entre os migrantes, mas unicamente conglomerados urbanos de intercâmbio. A experiência dos aimarás em Cidade Nova evidencia a presença de associações informais, como também de associações formais<sup>180</sup>, mas ambas organizadas a partir das redes de intercâmbio.

Dentro das associações informais encontramos as redes de parentesco, as redes de paisanaje e as redes de apadrinhamento, que são empregadas na organização das festividades de carnaval, nos “alferados religiosos” e nos “panderos”.

Participamos de três “alferados” que se organizam em Tacna para venerar à Virgem da Candelária. O “alferado” é o padrinho principal da festividade, responsável pela organização e pelo financiamento da festa. Para cumprir com tais tarefas, os “alferados” usam as redes de intercâmbio que possuem, solicitando o apoio de familiares, paisanos e

---

<sup>180</sup> Golte e Adams (1987) estudam os vínculos das associações formais com a comunidade de origem.

compadres para auxiliar com algum componente da festa, seja a comida, a orquestra, a decoração, etc. Aqueles que aceitam, formam parte do grupo de padrinhos da festa. Segundo observamos no “alferado” de Cidade Nova, foram 50 padrinhos na comemoração da Virgem da Candelária. Entre o “alferado” e os padrinhos surge uma relação dual e recíproca denominada “ayni”, segundo a qual aqueles que receberam a ajuda têm a obrigação moral de retribuir com uma ajuda equivalente no futuro.

O “pandero” é uma forma de associação feminina, entre mães de família, que organiza a poupança de dinheiro sem interesses, a partir de contribuições periódicas que são distribuídas entre as integrantes.

Outra associação informal baseada em redes de reciprocidade são os “aynis”, organizados para a construção de casas, para os matrimônios e batismos. O “ayni” é uma relação dual e recíproca entre os padrinhos, segundo a qual aqueles que receberam a ajuda têm a obrigação moral de retribuir com uma ajuda equivalente. Neste sentido, o “ayni” fortalece as redes de intercâmbio entre aimarás na cidade de Tacna. Porém, com o tempo, essas redes informais se consolidam em associações formais que, uma vez constituídas, superam os limites marcados por elas mesmas, integrando novos indivíduos e novas características até então desconhecidas.

Encontramos algumas associações formais, como as fraternidades religiosas que agrupam a comunidade de “alferados” de anos passados para garantir o bom funcionamento das festividades religiosas; grupos de música e baile folclórico, como músicos de *moseñada* e as agrupações de dançantes *luriguayos*, orquestras de *cumbia*<sup>181</sup> e *huayno*<sup>182</sup>, criados para cobrir a demanda artística das festividades religiosas e culturais aimarás.

Moseñada ou “Mohoseñada” é uma dança de origem aimará que se pratica no período de chuvas (fevereiro), vinculada à primeira colheita. Os grupos de Moseñada que

---

<sup>181</sup> Ritmo originário do folclore colombiano que mistura as influências indígena, africana e espanhola. A difusão do ritmo tem criado uma diversidade de estilos, entre eles a cumbia mexicana, cumbia argentina, cumbia uruguaia, a cumbia chilena, cumbia peruana.

<sup>182</sup> O huayno é um gênero musical pré-hispânico de origem aimará e quéchua. Deriva da palavra *huañuy* que significa morte, e da palavra *huayñunakunay* que significa dançar tomados da mão. Os instrumentos usados são a quena [pífano], o charango, a harpa, o violão, etc.

existem em Cidade Nova foram fundados por migrantes, mas estão integrados pelos filhos e netos destes. Eles acompanham a dança dos Luriguayos nas festas de carnaval.

Luriguayo é uma dança de origem aimará que surgiu na Bolívia, sendo integrada posteriormente às tradições das comunidades camponesas de Yunguyo em Puno, destacando-se entre elas a Comunidade de Ollaraya. Na década de 1950 [1956] se registra a primeira manifestação de Luriguayo no carnaval tacneño, acompanhando a figura da rainha de carnaval e o enterro do *ño carnavalón*<sup>183</sup>. Existem controvérsias sobre o significado da dança: para alguns, representa a colheita da batata; para outros, está vinculada com a fabricação de awayos/llicllas<sup>184</sup>. Os Luriguayos de Tacna têm muita acolhida entre jovens tacneños (filhos de migrantes aimarás) concentrados em Cidade Nova. Eles têm desenvolvido um estilo próprio de dançar caracterizado pela rapidez, agilidade, sensualidade, assim como pela mistura com outras danças, como a *cumbia* e o *huaylas*. Participamos dos ensaios de dois grupos de Luriguayos em Cidade Nova, “Os brilhantes de Yunguyo” e “Perfeccionamiento de la danza”. São grupos muito unidos e bem organizados com Junta Diretiva, assembleias e contribuições econômicas obrigatórias. Atualmente, a dança de Luriguayos é a atração principal nas apresentações de carnaval em Tacna, como foram no passado os Caporales, as Toadas e os Tinkus. Para Edwin, diretor artístico e presidente do grupo “Os brilhantes de Yunguyo”, existe um estilo tacneño caracterizado pela agilidade e sensualidade, que se diferencia dos estilos mais tradicionais de Yunguyo (Puno) e da Bolívia, caracterizados por melodias mais tranquilas.

Cuando llega a Tacna en sus cuatro generaciones fueron cambiando, especialmente desde la tercera generación, vieron lo que es la coquetería, la elegancia, ahí cambia el estilo porque va más dedicado a la relación entre el hombre y la mujer y su forma de coquetearse, un coqueteo más encantador para atraer al público que vea esta hermosa danza [...] el estilo de Yunguyo es diferente al de Tacna, se diferencia en sus pasos, en su forma de expresar el aspecto corporal, hay mucha diferencia entre Bolivia, Yunguyo y Tacna [...] acá si se baila los pasos rápido, es más, distintas agrupaciones tratan de bailar aún más rápido. Por ejemplo en Bolivia es más melodioso tiene más ritmo<sup>185</sup>.

---

<sup>183</sup> O carnaval de “antaño” em Tacna foi perdendo protagonismo frente ao aumento das tradições culturais aimarás que integram o carnaval altiplánico. Nesse sentido, a migração aimará tem influenciado fortemente para transformar as características do carnaval em Tacna.

<sup>184</sup> Tecido colorido usado por mulheres para transportar as crianças, a mercadoria ou sentar-se no chão.

<sup>185</sup> Tradução: Desde que [a dança] chegou a Tacna, foi mudando durante quatro “gerações”, especialmente desde a terceira geração, reforçaram a sensualidade, elegância, o estilo muda porque se dedica mais à relação entre o homem e a mulher e a forma de “paquerar”, uma conquista mais encantadora para atrair ao público que olha a dança [...] o estilo de Yunguyo (Puno) é diferente ao de Tacna, se diferencia nos passos, na expressão corporal, existem muitas diferenças entre a Bolívia, Yunguyo e Tacna [...] aqui (Tacna) se dança

No Peru a “cumbia” representa o ritmo musical mais difundido no território nacional e apresenta diversos estilos, como a cumbia nortenha, cumbia amazônica e cumbia sureña. Os grupos de cumbia que circulam em Puno e Tacna foram parte da cumbia sureña e se caracterizam por combinar instrumentos de distorção eletrônica, como teclados e guitarras, com o ritmo andino denominado huayno. A multiplicação de festas aimarás em Tacna como “alferados”, “matrimonios”, “carnavais” tem incentivado a criação de orquestras de cumbia e bandas de huayno, que são contratados para animar esses eventos.

Os grupos de “cumbia” e “huayno” criados em Tacna são integrados majoritariamente por descendentes dos migrantes aimarás (filhos e netos), mas esse não é um critério restritivo que determine a participação. A criação desses grupos em Tacna tem substituído a contratação de grupos artísticos de Puno e da Bolívia, criando um mercado artístico aimará na cidade.

Encontramos também os *blocos de morenada*, formados por devotos religiosos que dançam em festas patronais e festas de carnaval. As festas patronais são festividades religiosas de veneração aos santos e às virgens protetores das comunidades camponesas. Conforme Lestage (2001), a reprodução das festividades culturais e religiosas não tem um significado unicamente folclórico, como pode ser percebido pelos antigos estabelecidos; significa, para os migrantes, uma profunda forma de manifestar, retroalimentar e manter a identidade indígena.

Outras organizações formais surgidas de redes de intercâmbio recíproco entre migrantes aimarás são as associações de comerciantes em feiras ambulantes e mercadillos (capítulo III) e as associações de vivenda do município de Cidade Nova (capítulo IV). Entre todas as associações formais, ressaltamos como um indício de estabilidade da comunidade a fundação das Associações de Residentes Aimarás em Tacna, concentradas em Cidade Nova.

---

mais rápido, as distintas agrupações procuram dançar sempre mais rápido, por exemplo, na Bolívia é mais melodioso, tem mais ritmo.

### 5.3. Associações externas e associações internas em Cidade Nova

Em Cidade Nova, encontramos dois tipos de organizações segundo a origem da iniciativa que motiva a fundação: a organização de origem externa e a organização de origem interna. As organizações de origem externa nascem pela iniciativa de instituições estranhas ao desenvolvimento dos habitantes da localidade, mas atuam dentro do município com a participação dos habitantes.

Os Clubes de Adultos da Terceira Idade “Irmãos Unidos pela Fé” e “Novo Amanhecer” são organizações externas por serem criados através de iniciativa de Organizações Não Governamentais (ONG), como a Cáritas do Peru<sup>186</sup>, a Igreja Adventista Novo Amanhecer e a Igreja Católica Sagrada Família. Esses Clubes foram criados para receberem doações, estatal e privada, mediante redes de assistência social.

Consideramos que as associações de vivenda, planejadas pela Prefeitura durante a fundação de Cidade Nova, podem ser consideradas também como associações externas. Entre elas, a “Associação Sete de Junho”, que foi organizada em função das demandas locais (necessidade de água, luz, titulação, drenagem, ruas, etc.), a fim de solicitar ao município a execução dos projetos. São associações que costumam permanecer até o cumprimento das demandas.

Encontramos também os “clubes de vaso de leite” e “comedores populares” organizados pelo Estado para coordenar programas estatais de assistência alimentícia, nos quais o Estado abastece os insumos e as mulheres do bairro preparam as refeições para a comunidade. O Centro Médico de Cidade Nova, no início da sua criação, reuniu as mulheres conhecedoras de saberes médicos tradicionais, denominadas *parteiras*<sup>187</sup>, para capacitá-las nos primeiros auxílios e técnicas de enfermagem na ausência de profissionais da saúde.

---

<sup>186</sup> Cáritas do Peru provém da palavra em latim *charitas* que significa caridade. É um organismo da Igreja Católica fundado em 1955 para incentivar programas dirigidos às populações mais pobres e facilitar o desenvolvimento humano segundo valores cristãos.

<sup>187</sup> As parteiras são operadoras terapêuticas andinas responsáveis pelo parto, designadas por herança matrilinear ou por anunciação espiritual. A parteira realiza o parto na casa da parturiente. O acondicionamento implica uma série de rituais que vão além da limpeza da casa porque é preciso acondicionar o recinto em harmonia com as divindades andinas. Desenvolvem-se rituais como a benção com água benta, orações dirigidas por um chamán [pajé], consumo e leitura de folhas de coca, oferendas sobre awayos ou llicllas. Depois, a parteira pode proceder com a intervenção do parto (DELGADO SUMAR, 1985).

Essas organizações normalmente desaparecem depois de receber o apoio externo. No entanto, nelas é visível a experiência e disposição dos migrantes para a organização comunitária. A predisposição para a organização presente nos aimarás de Cidade Nova é uma permanência da experiência coletiva e orgânica das comunidades camponesas do mundo rural aimará. Essa atitude foi especialmente visível durante a organização do Clube da terceira idade “Nova Amanhecer”, que reúne mulheres idosas, onde participam de reuniões semanais, cumprem com o pagamento de cotas simbólicas para a logística da organização e participam dos eventos programados nas assembleias.

As pesquisas de Altamirano (1983) sobre a formação de associações regionais de migrantes camponeses em Lima postulam que a existência de associações regionais e organizações vicinais configuram a identidade de um determinado setor ou bairro e evidenciam a capacidade de organização e trabalho dos migrantes para solucionar coletivamente os problemas urbanos. A organização das associações regionais questiona a ideia da receptividade e de falta de iniciativa que conduz a uma relação marginal entre os migrantes e a vida econômica e social das cidades (ALTAMIRANO, 1983, p. 141).

Existem outros tipos de organizações criadas internamente a partir da autogestão da comunidade de migrantes. Entre elas, encontramos as *associações de vivenda* do setor das invasões, que fundam e constroem bairros no deserto de Cidade Nova a partir da auto-organização dos habitantes, com reduzida participação estatal e mediante o trabalho comunitário das *minkas*. As associações de vivenda do setor das invasões experimentaram um considerável declive orgânico depois da obtenção das necessidades básicas de água, luz e titulação, como descrevemos no capítulo anterior. No entanto, essas organizações ainda existem e administram o desenvolvimento do bairro, como a Junta Diretiva do Assentamento Humano Marginal Cidade Nova, que renovou a gestão durante os meses da pesquisa de campo.

Porém, a experiência marcante da organização social interna em Cidade Nova surge com as Associações de Residentes Aimarás<sup>188</sup>. Tais associações representam o maior desenvolvimento no reconhecimento de identidades aimarás na cidade, embora este momento seja factível devido às condições favoráveis que os migrantes acumularam durante sua trajetória urbana, como: a residência comum em áreas específicas por

---

<sup>188</sup> Também denominadas clubes departamentales, associações de migrantes, associações regionais.

migrantes de igual procedência geográfica e cultural; a permanente vinculação com seus povos de origem; a relativa reprodução da cultura nativa reconfigurada as condições urbanas, mediante o uso das redes de intercâmbio (ALTAMIRANO, 1983, p. 141).

Consideramos que a criação de associações internas e formais em Cidade Nova, como são as “associações de comércio ambulante”, as “associações de vivenda” e as “associações de residentes”, representam um momento importante para o fortalecimento das relações entre aimarás na cidade e para consolidar o sentido de pertencimento a uma comunidade urbana, moderna, nacional, mas sem perder sua identidade aimará.

#### **5.4. Associações de residentes aimarás em Cidade Nova**

Para Golte e Adams (1987), os camponeses andinos que migram para a cidade continuam vinculados entre si, embora estabeleçam relações sociais diferentes daquelas criadas no campo, pois se adequam aos vínculos aprendidos na cidade. Os migrantes aimarás estabelecem relações de paisanaje em Tacna para fundar as “associações de residentes” e organizam um campeonato de futebol entre residentes de diferentes comunidades camponesas:

Sobre as formas de “associação real” se geram, em quase todos os grupos de migrantes pesquisados, durante um momento determinado da constituição da sua colônia em Lima, uma associação formal. Quer dizer, os migrantes provenientes de um povoado, distrito, anexo, bairro, etc. se juntam formalmente baixo a forma de associação sem fines de lucro, com estatutos, livros de atas, livros de contabilidade, escolhem diretivas, em muitos dos casos estudados possuem local próprio, estabelecem times de futebol, de vôlei, grupos de música, de dança, realizam eventos esportivos e culturais, etc. (GOLTE e ADAMS, 1987, p. 68,69).

A história da fundação e desenvolvimento das associações de residentes aimarás em Cidade Nova evidencia muitos aspectos da trajetória dos aimarás em Tacna. Em um sentido, sintetiza processos prévios de concentração e integração de migrantes que constroem redes de intercâmbio na cidade (redes de parentesco, redes de paisanaje/comunitarias, redes de apadrinamiento) sem os quais não seria possível fundar associações entre residentes aimarás. Em outro sentido, transforma os grupos relacionados por redes de reciprocidade, denominados por Lomnitz (1978) como conglomerados

urbanos<sup>189</sup>, em comunidades urbanas com reconhecimento de uma especificidade cultural e de um papel político para reivindicar sua condição como aimarás residentes em Tacna.

As redes de intercâmbio propiciam estratégias de sobrevivência aprendidas no campo e adequadas à cidade, que se articulam na formação de associações de residentes. Essas associações empregam as redes de paisanaje/comunidade entre migrantes aimarás camponeses para enfrentar as necessidades materiais e emocionais da vida na cidade. Consideramos a existência prévia de redes de intercâmbio como causa interna da formação de associações de residentes, enquanto que as causas externas estão configuradas pelas necessidades materiais e emocionais da vida na cidade, especificamente derivadas do estigma do migrante aimará como inferior. No entanto, a partir da participação em associações de residentes, se promove a reivindicação social da especificidade cultural que os aimarás de origem rural residentes na cidade possuem.

A capacidade criativa e organizativa dos migrantes camponeses aimará para solucionar coletivamente os desafios urbanos é uma característica presente nos diferentes tipos de associações formadas em Cidade Nova, tanto nas associações de moradia, as associações de comércio ambulante, as associações religiosas, quanto nas associações de residentes. Essa atitude coletiva e orgânica, presente nas associações de residentes, é uma permanência do modo de vida das comunidades camponesas e permite que os “conglomerados urbanos” formados por redes de reciprocidade se transformem em “comunidades de residentes” com reconhecimento da tradição aimará, constituindo um elemento importante para que os indivíduos possam desenvolver-se como sujeitos sociais autônomos.

A privação dos direitos essenciais que os aimarás sofrem ao serem excluídos da comunidade tacneña e peruana se soma à degradação moral provocada pelos estigmas, o que os impede de desenvolver uma representação positiva de si mesmos. (SOBOTTKA, 2015, p. 36). A percepção de que as expectativas legítimas de identidade estão sendo frustradas, ou seja, a percepção de injustiça leva o grupo a uma luta por reconhecimento

---

<sup>189</sup> Segundo Lomnitz (1978), as redes de intercâmbio entre marginados criam conglomerados urbanos. Neste sentido, os conglomerados se formam a partir dos intercâmbios em que participa cada indivíduo, e varia de acordo com as redes que cada um possui. A pesquisadora afirma que os conglomerados não são comunidades, porque carecem de organização interna que os coadune para além das redes de intercâmbio que cada indivíduo forma para sobreviver na cidade.

(HONNETH, 2003). A representação pública dos residentes aimarás objetiva influenciar para além do âmbito interno das redes, disputando o reconhecimento positivo entre os outros grupos sociais que integram a sociedade tacneña. Essa procura emancipatória (do estigma) persegue a conquista do direito de determinar, por si próprios, os seus projetos de vida.

Consideramos que as associações de residentes representam o maior desenvolvimento na formação de identidades urbanas de aimarás em Tacna, pois articulam a herança de uma comunidade camponesa específica com a vida urbana em Cidade Nova. O reconhecimento do passado rural a partir do presente urbano se expressa na criação da categoria de “residente” que os próprios aimarás em Tacna escolheram para nominar sua condição na cidade. Enquanto residentes, eles deixam a condição provisória e externa de migrantes, que os representa publicamente como pessoas inferiores, para reivindicar o orgulho de serem aimarás urbanos em Tacna.

A residência dos aimarás em Tacna acarreta um processo de conversão de camponeses para aimarás urbanos, definido por De la Cadena (1988) como “descampesinização”. Conserva-se, porém, um vínculo estreito com a comunidade camponesa que deriva da posse de terras e, conseqüentemente, do cumprimento de deveres e direitos em relação à comunidade<sup>190</sup>.

### **5.5. Concentração urbana dos migrantes e os vínculos com a comunidade camponesa:**

Conforme Altamirano (1983), uma das características básicas da família camponesa é a não desagregação ao se transferirem para a cidade. Ao contrário, com o tempo são formadas áreas habitadas por migrantes de igual procedência geográfica e similares características culturais e econômicas. Desse modo, a concentração de migrantes possibilita o exercício de estratégias de sobrevivência derivadas da solidariedade e trabalho coletivo, bem como permite a formação de uma comunidade onde os migrantes aimarás podem expressar com liberdade sua identidade indígena e sentirem-se criadores de um espaço urbano.

---

<sup>190</sup> A condição de residentes os diferencia de diversos grupos, especialmente do grupo de tacneños que moram em Tacna e do grupo de aimarás que moram nas comunidades camponesas.

Este aspecto [concentração] tem importância decisiva na criação e organização de estratégias de sobrevivência por um lado; e, na formação de identidades regionalistas (ALTAMIRANO, 1983, p. 138).

Assim aconteceu em Cidade Nova, onde se concentram os aimarás camponeses pobres que chegaram a Tacna na década de 1980. Dentro desse distrito encontramos bairros onde se concentram residentes de comunidades camponesas específicas, como os residentes da Comunidade Camponesa de Cachipucara, que moram na Associação 28 de agosto, ao redor do Estádio Cachipucara. A concentração dos camponeses aimarás foi possível por conta da reprodução de redes de parentesco familiar e comunitário, mantidas da vida rural e usadas na cidade como estratégias de sobrevivência para conseguir moradia. Atualmente, os residentes de Cachipucara conformam o maior grupo de comunheiros<sup>191</sup> aimarás residentes em Tacna.

A pesquisa de Golte e Adams (1987), que estuda a inserção urbana em Lima de migrantes originários de 12 comunidades camponesas, povoados e cidades do interior do Peru, postula que o caráter das sociedades camponesas de onde provêm os migrantes influencia fortemente nas formas de inserção e trajetórias urbanas. Para entender estas trajetórias urbanas, devemos compreender simultaneamente a sociedade local da qual provêm e os vínculos que os “paisanos<sup>192</sup>” estabelecem entre si durante o processo de inserção na economia e sociedades urbanas (GOLTE e ADAMS, 1987, p. 74).

Nesse sentido, o estudo de Altamirano (1984) sobre as associações regionais em Lima de migrantes de duas comunidades da serra sul confirma a correspondência entre a organização interna das comunidades camponesas e a organização interna das associações de migrantes na cidade, demonstrando que os migrantes mantêm relações muito próximas com as comunidades camponesas.

No estudo de caso da Associação de Residentes de Pilcuyo em Tacna, observou-se um vínculo constante entre os residentes urbanos com as 43 comunidades camponesas de origem que integram o distrito de Pilcuyo em Puno. Os vínculos entre os residentes com o lugar de origem não são de caráter regional com Puno, mas são de caráter comunitário fixado na identificação com a comunidade camponesa onde foram socializados como

---

<sup>191</sup> Comunheiro faz referência a pessoa que pertence a uma Comunidade Camponesa.

<sup>192</sup> Vínculo afetivo entre duas ou mais pessoas que compartilham um lugar de origem.

aimarás rurais, antes de emigrar<sup>193</sup>. As bases do reconhecimento dos aimarás em Tacna são as comunidades camponesas de origem, assim como a residência em Cidade Nova.

As associações de residentes organizam campeonatos esportivos, onde os aimarás integram times de futebol para representar cada comunidade camponesa de origem. Os residentes assumem a representação da comunidade com orgulho e alegria, o que expressa a identificação específica e diferenciada entre as 43 comunidades camponesas de origem. Os campeonatos têm o objetivo de comemorar o aniversário das comunidades camponesas de origem, como acontece com a Associação de Residentes de Lampa Grande, ou a comemoração do aniversário do distrito, como acontece com Associação de Residentes de Pilcuyo e Associação de Residentes de Pomata.

Os estudos sobre migração andina para cidades são contundentes em expressar o alto grau de coesão interna entre migrantes andinos originários do sul peruano. Segundo o estudo de Golte e Adams (1987) sobre clubes de provincianos na cidade de Lima, para os migrantes originários da serra sul, as associações de residentes possuem um significado maior na vida urbana. Dentro do estudo de 12 comunidades, destaca-se a trajetória dos migrantes da comunidade camponesas de Asilo em Huancané - Puno, com uma participação de 100% dos migrantes na associação de residentes.

#### **5.6. Caracterização do vínculo do migrante com as comunidades camponesas: O conflito índio/mestiço na formação de associações de residentes em Tacna**

Golte e Adams (1987) classificam os povos de origem a partir de sua estrutura interna, diferenciando aqueles que possuem uma estrutura baseada em ligações mercantis daqueles estruturados por laços de parentesco, lealdades locais, religiosas, comunais, ou seja, de relações não mercantis. As comunidades camponesas aimarás apresentam um tipo de agregação não mercantil com quatro características específicas: primeiramente, possuem uma estrutura interna de parentesco que regulam e organizam as relações interfamiliares; em segundo lugar, possuem instituições permanentes, dentro das quais os camponeses se inserem com alta lealdade e articulam o nível familiar com uma agregação superior, que é a comunidade; em terceiro lugar, encontram-se isolados da economia

---

<sup>193</sup> As associações de residentes em Tacna estão integradas por migrantes camponeses originários de comunidades rurais. A identificação dos aimarás em Tacna privilegia o pertencimento a uma comunidade camponesa.

nacional porque não participam dos intercâmbios econômicos e produtivos do mercado interno; finalmente, as comunidades aimarás refletem com nitidez a clivagem bicultural da serra sul, caracterizada pelo conflito *misti-indio*, ou seja, além de possuir laços de integração comunal, contêm elementos internos de sujeição e ruptura.

A partir da formação de associações de residentes, analisa-se a influência que exercem as comunidades camponesas aimarás sobre a inserção e desenvolvimento dos migrantes em Tacna. Comprova-se que a intenção das associações por representar a todos residentes evidencia as fissuras e os conflitos da comunidade de origem. Na experiência dos migrantes aimarás em Tacna, identificamos um distanciamento entre o “Clube Puno”, fundado por aimarás de origem urbana, com as Associações de Residentes de Comunidades Camponesas, integradas por aimarás de origem rural, que expressa os conflitos étnicos, estamentais e de classe entre os “mistis, mestiços e brancos” com os “índios aimarás”. Os mistis são também denominados mestiços, brancos, wiracochas, taitas, proprietários, cavaleiros, vizinhos, possuindo distintos atributos sociais, mas todos definidos em oposição aos comunheiros, camponeses ou indígenas (PLASENCIA, 2015).

As fissuras acentuadas durante largos períodos de conflito por terra, água e trabalho entre as comunidades e os fazendeiros em Puno se expressam no distanciamento das organizações fundadas por aimarás em Tacna. Os migrantes urbanos de Puno, representados como *mistis* (descendentes de fazendeiros), fundaram o Clube Puno, onde interagem com seus iguais. Os migrantes das comunidades camponesas, representados como “índios”, fundaram as Associações de Residentes Aimarás a partir do vínculo com uma comunidade camponesa, a fim de interagir entre comunheiros, camponeses e pobres.

A fissura aberta por uma longa história de conflito entre “mistis” e “índios” se prolonga durante a inserção diferenciada dos aimarás em Tacna e não consegue ser coberta pelo manto débil do *paisanismo*<sup>194</sup>. Na condição dos migrantes aimarás na cidade, o *paisanismo* desenvolve processos de identificação entre conterrâneos de comunidades camponesas (comunheiros). No entanto, esses processos não se sobrepõem às fissuras socioculturais entre “mistis” e “índios”. A evidência deste fato está na criação de associações de residentes para “índios” e na criação do Clube Puno para “mistis”.

---

<sup>194</sup> Relação afetiva entre pessoas que compartilham o lugar de origem, comumente faz referência a uma província.

As comunidades camponesas aimarás vivenciaram situações de ruptura social aberta, marcadas por diferenças socioculturais que se originaram na época colonial e continuaram na época republicana. Trata-se do gamonalismo<sup>195</sup>, sistema econômico-social, que vincula o Estado peruano aos fazendeiros para a exploração dos comunheiros. As transformações do século XX geraram uma crise de legitimidade no olhar dos índios aimarás dependentes, muitas vezes gerando revoltas e ocupações de terra, como a Rebelião de Rumi-Maqui<sup>196</sup>, finalmente, abolido pela Reforma Agrária das Forças Armadas em 1969<sup>197</sup>. Frente a uma situação de dominação e conflito, muitos comunheiros optaram pela emigração como ato de liberação; para outros, significou uma meta futura, alcançada mediante redes construídas com os migrantes pioneiros.

Para os índios [comunheiros pobres] aimarás, a migração representa uma liberação das estruturas de dominação personificada nos mistis [fazendeiros]. Nesse sentido, perseguem duas metas declaradas: 1) a emancipação, mediante a migração urbana, e 2) a independência urbana, como pequenos produtores independentes<sup>198</sup>.

---

<sup>195</sup> Sistema de concentração da terra que privilegia a figura de um fazendeiro denominado de gamonal, sobre quem recaem atribuições de autoridade servil com os indígenas das comunidades camponesas. Para maiores referências sobre o “gamonalismo no Peru” consultar: Manrique, Nelson “Gamonalismo, lanas y violencia en los Andes”, em H. Urbano (comp.) *Poder y violencia en los Andes*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, 1991 (MANRIQUE, 1991).

<sup>196</sup> Durante o contexto de aliança política e econômica entre o Estado peruano e os gamonales (fazendeiros nos Andes), as populações indígenas de Puno e Cuzco registraram cerca de cinquenta rebeliões entre 1919 e 1923, sendo principal aquela liderada por Teodomiro Gutiérrez Cuevas no altiplano de Puno durante 1915 e 1917 conhecida como a rebelião do Rumi-Maqui. As revoltas indígenas enfrentaram diretamente o Estado peruano e gamonales (fazendeiros), apelando pelo retorno do Tawantinsuyo (sistema social incaico). “Este movimento não constituía um fato inusitado que repentinamente evidenciava o caráter antagônico das relaciones de classe e de discriminação étnica nas regiões alto andinas, sino que mais bem, forma parte de um longo processo de lutas que enfrentam a campesinos e fazendeiros. O movimento do Rumi-Maqui, seguindo uma antiga tradição andina, partiu dos ayllus, parcialidades e comunidades [...] desatava uma luta nitidamente antifeudal e revolucionaria, pero com objetivos utópicos” (LOPEZ, 1997, p. 297).

<sup>197</sup> Em junho do ano 1969 iniciou-se o processo de Reforma Agrária, fato histórico que modifica a concentração na propriedade da terra. Elimina o sistema de fazenda tradicional e moderna, que foi substituída por diferentes formas associativas de propriedade. Segundo o INEI (2009), não cumpriu os objetivos esperados, deixando muitos camponeses pobres, sem apoio técnico e sem o paternalismo dos gamonales “Os efeitos limitados e até excludentes da Reforma Agrária, com uma minoria de beneficiados, propiciou a aparição de um setor de camponeses marginalizados, que na década de 1970, contribuíram para acelerar as migrações campo-cidade” (INEI, 2009, pág. 29). Estamos falando de um processo estrutural da sociedade peruana que explica as migrações campo-cidade dos Andes para as terras baixas.

<sup>198</sup> Observamos esta ruptura como um momento de liberação manifestado na criação de 1) Ferias ambulantes 2) Bairros de migrantes 3) Associações de residentes. Segundo a pesquisa de Golte e Adams (1987), os índios aimarás são convertidos em mestiços durante o processo migratório (GOLTE e ADAMS, 1987, p. 81). Consideramos que a categoria de mestiço, enquanto intermediação entre o índio e o crioulo, serve como dispositivo cultural para harmonizar e simplificar as transformações culturais da migração (DE LA CADENA, 2006).

“A liberação da população indígena procedente de relações de sujeição pré-capitalistas em direção à condição de pequenos proprietários e empresário, ou também, em direção a relações salariais, significa a emancipação da dependência servil de um colono de fazenda” (GOLTE e ADAMS, 1987, p. 82).

A superação dos antagonismos no ambiente urbano, seja entre misti/índio, seja entre tacneños estabelecidos/migrante aimará, marca o início das melhorias os níveis de vida para os comunheiros residentes. A relação misti/índio expressa uma forma de dominação, mas não é a única: na cidade, os aimarás enfrentam outro tipo de dominação do tipo tacneño/aimará. A liberação da dominação urbana exercida pelos mistis puneños e pelos crioulos tacneños representa uma melhora na condição de vida dos aimarás em Tacna.

Os aimarás em Tacna acionam formas de inserção convergentes sobre um acúmulo de relações sustentadas em redes de parentesco, como a concentração em bairros, a veneração de santos, a formação de feiras e, finalmente, a criação de associações de residentes. O processo de criação a partir das margens outorga liberdade para que os aimarás possam territorializar valores e práticas com relativa autonomia do desrespeito e desvalorização dos tacneños. Essas associações, baseadas na coesão e solidariedade do grupo migrante, constituem os mecanismos de uma luta por reconhecimento que procura o respeito e a autoestima do grupo aimará dentro da sociedade tacneña.

Como assinalamos anteriormente, as formas associativas de comércio ambulante reconfiguram a tradição a partir de uma mentalidade econômica que corresponde ao capitalismo. As relações de trabalho no mundo rural aimará são relações de servidão entre o fazendeiro e os camponeses e, dentro das comunidades camponesas, são relações de reciprocidade não monetária articuladas por extensas redes de parentesco familiar e comunitárias. Porém, as relações laborais das feiras empregam migrantes (conterrâneos e familiares) em relações não salariais porque conservam as lealdades comunitárias usadas como meio de uma lógica racional e econômica orientada para a acumulação de capital.

Em Cidade Nova se realizam *aynis* e *alferados* de festas religiosas, matrimônios e carnavais que combinam formas tradicionais de parentesco e reciprocidade com relações mercantis monetárias para enfrentar as necessidades urbanas de forma coletiva e integracionista, fornecendo maior coesão dentro do grupo. A inserção dos migrantes no âmbito urbano expressa a influência das formas de agregação da comunidade de origem:

“O fato de que os migrantes não se deslocam sozinhos, senão que existe um fluxo de migrantes com metas e problemas semelhantes. Permite que âmbito urbano se trate de recrear, com formas de relação prevalecentes, um grupo social de referência, que é utilizado como base para a inserção no mundo urbano” (GOLTE e ADAMS, 1987, p. 79).

### **5.7. A descampesinização dos aimarás em Tacna**

Isabel De la Cadena (1988) pesquisa a instalação urbana na cidade de Huancayo de migrantes originários de duas comunidades camponesas dos Andes Centrais. Aborda a migração de camponeses como um processo que se caracteriza pela permanência dos vínculos com a comunidade de origem, mesmo que sejam residentes na cidade. Neste sentido, essa pesquisa estuda a influência das características da comunidade de origem no desenvolvimento urbano dos migrantes. Conforme De la Cadena (1988), os migrantes rurais podem deixar de ser camponeses, mas não deixam de ser comunheiros, mantendo o vínculo econômico e social com a comunidade camponesa de origem.

O deslocamento do campo para a cidade gera transformações na vida dos migrantes, mas estas mudanças não são automáticas, mas sim processuais. Desenvolve-se um processo duplo e articulado entre a descampesinização dos migrantes e a instalação na cidade.

Todos estes elementos se "entrelaçam" para dar conta das características das duas faces de uma mesma moeda: de um lado, a instalação na cidade e de outro lado a descampesinização das famílias [...] O processo de descampesinização então, tampouco é automático; pelo contrario coincide com o desenvolvimento da instalação urbana que tem "metas por etapas" (DE LA CADENA, 1988)

A migração é, sobretudo, um processo de descampesinização de longo prazo que combina a transformação dos laços com a comunidade, derivada do distanciamento do mundo rural, com o desenvolvimento da inserção na cidade. O processo de descampesinização se caracteriza pela entrada em relações capitalistas de produção que implica: 1) mudança na composição do dinheiro, de ingressos não monetários para a primazia de ingressos monetários, 2) transformação nas relações do trabalho, de agropecuária para ofícios urbanos, e 3) mudanças no uso que se faz do dinheiro.

A migração não é uma alternativa "descampesinizante" de curto prazo, isto é muito evidente quando encontramos que, qualquer que seja o estrato econômico de procedência, a primeira geração de migrantes mantém seus vínculos com a comunidade. Isto não nega o processo de descampesinização, senão enfatiza precisamente seu caráter de processo e, sobretudo, de processo geracional (DE LA CADENA, 1988).

Os camponeses aimarás que migram para a cidade de Tacna chegam sem dinheiro para assegurar uma inserção urbana confortável. No entanto, chegam com uma bagagem cultural e dentro de redes de solidariedade comunal que representam seu suporte material e psicológico para viver na cidade, especialmente importantes pela ausência de dinheiro.

Para enfrentar o estigma que sofrem os aimarás em Tacna, um grupo de camponeses migrantes criaram as Associações de Residentes Aimarás em Tacna. As associações surgem frente à necessidade de constituir uma comunidade afetiva sólida que acolha os residentes aimarás e os filhos deles, bem como para disputar o reconhecimento positivo dos aimarás na cidade. Enfatizam-se os vínculos com a comunidade de origem, para valorizar a tradição na vida dos aimarás em Tacna.

Neste sentido, as transformações vividas pelo aimará em Tacna podem ser entendidas como um processo de descampesinização derivado da migração de vida rural para a vida urbana, acarretando transformações do vínculo com a comunidade de origem, assim como transformações decorrentes do processo de instalação urbana. Da mesma forma, o vínculo sólido com as comunidades camponesas de origem expressa que o aimará na cidade pode deixar de ser camponês, mas não deixa de ser comunheiro.

Segundo Lestage (2001), a identificação étnica dos indígenas na cidade não desaparece, mas se cristaliza em torno dos elementos cultural e político. Nesse sentido, a perda de algumas tradições indígenas, como a vestimenta indígena, o uso da língua materna e os gostos de consumo, resultam do modo de vida urbano caracterizado pela confrontação do indígena com alteridades em diferentes dimensões. Desde a presença do turista chileno que chega a Tacna para comprar nas feiras aimarás, passando pelo rechaço dos estabelecidos tacneños, os aimarás entram em contato com migrantes de outras regiões do Peru e com os diferentes tipos de aimarás em Tacna, desde os nascidos em Tacna de pais migrantes até aqueles chegados recentemente, oriundos de outras comunidades camponesas.

O pesquisador afirma ainda que esta confrontação com diferentes alteridades leva o migrante indígena a apropriar-se de uma nova representação de si. Tais representações passam pela identificação como residente em Tacna, como migrante internacional que circula entre Puno-Tacna-Chile, como peruano aimará, como indígena binacional. Outras

identidades são ativadas, como comerciante que ascende socialmente, paisano que compartilha com outros migrantes as festividades e rituais aimarás de origem, reproduzidos na cidade, ator político que luta por reconhecimento da particularidade aimará em Tacna, aimará urbano e comunheiro, morador da periferia e membro de uma comunidade camponesa.

A construção das novas identidades acontece através a reconfiguração de expressões culturais, como os carnavais e as festas patronais, na trajetória dos aimarás em Tacna, na organização autônoma dos migrantes para disputar os espaços de poder e o controle das representações legítimas:

A representação atual do indígena mexicano migrante na fronteira norte é um compromisso entre varias representações de si que aparentam ser contraditórias porque usam vários sistemas de categorização, no entanto, constituem a primeira condição da multidadania (Tarrius, 1996): um indivíduo que forma parte da sociedade local e a quem se lhe reconhece uma especificidade identitária (LESTAGE, 2001).

### **5.8. O Clube Departamental de Puno na cidade de Tacna**

Entre todas as organizações de puneños residentes em Tacna, o Clube Puno é a associação mais antiga e de maior presença midiática. Ela representa a totalidade dos residentes puneños em Tacna, tanto os de tradição cultural quéchua, do norte de Puno, quanto os de tradição cultural aimará, do sul de Puno.

No entanto, nem todos os residentes de Puno em Tacna participam desse clube. Contrariamente às aspirações formais de representatividade geral, a participação de sócios é bem restrita por condicionantes socioculturais entre puneños camponeses de origem rural e puneños profissionais de origem urbana, expressando as fissuras existentes dentro da comunidade de residentes aimarás em Tacna caracterizadas pelo conflito misti-índio.

Segundo Obdulio Escovedo, a primeira Junta Diretiva foi criada em 1965, passando-se duas décadas de débil organização para que fosse registrada legalmente em Registros Público no ano de 1982:

“Cuando llegué el año 77 no se hablaba de clubes departamentales em Tacna, el único club que sonaba era el Club Cusco, pero ya el año 65, el señor Menezes forma la primera Junta Directiva del Club Departamental Puno. Cuando yo llegué em el 77 no sonaba, y nosotros nos cuestionamos sobre qué pasa; empezamos a reunirnos y formamos una directiva [...] y lo inscribimos em

Registros Público em 1982-83, han pasado varias directivas y no han actualizado la inscripción, no se han interesado<sup>199</sup>. Obdulio.

Desde os primeiros anos de fundação, os sócios do Clube Departamental de Puno mostraram um importante capital social e de redes de influência entre os grupos de poder político de Tacna. A história sobre a doação dos terrenos municipais para construir o local do Clube, assim como a compra da imagem da Virgem da Candelária para ser venerada na Igreja Espírito Santo, expressam a importância do capital social para alcançar os objetivos do Clube.

Os vínculos afetivos entre sócios do “Clube Puno” com autoridades políticas de Tacna foram fundamentais na doação de terreno (2 mil m<sup>2</sup>) para a edificação do Clube. A presença de autoridades de Puno na inauguração evidencia a permanência de vínculos com a região de origem, expressos perante as autoridades do governo<sup>200</sup>. Nesse sentido, as redes de influência não se limitam unicamente a Tacna, abrangendo também Puno.

Cuando estaba de alcalde yo le digo “oye Lucho, dame pue um terreno para el Club Departamental Puno”. Esa amistad me valió porque Lucho me dijo, “por tratarse de ti hermano te voy a dar 2000 m<sup>2</sup>” y en efecto, pegadito al Colégio Cristo Rey se designó los 2000 m<sup>2</sup> que despues debido a la construccion de un pasaje, fue reducido a 1600 m<sup>2</sup>. Para inaugurar la primera piedra lo invitamos al alcalde y tuvimos la suerte de que estuvieran dos parlamentarios puneños, el Dr. Estrada y Romulo Mucho que eran candidatos. Nos dieron el terreno y nos pusimos moscas com mi señora, y pedimos a lós sócios coterráneos una colaboracion para construir las columnas para el centro perimétrico. La mano de obra y algunos materiales nos dieron la municipalidad<sup>201</sup>. Obdulio.

A compra de uma estátua da Virgem da Candelária para ser venerada em Tacna tem como origem uma solicitação informal ao prefeito de Tacna para apoiar economicamente as despesas na idealização da imagem. Depois de receber o apoio econômico do prefeito, o grupo de famílias migrantes mais ativas do Clube conseguiu o dinheiro restante e solicitou

---

<sup>199</sup> Tradução: Quando cheguei em 1977 não se falava de Clubes Departamentais em Tacna, o único clube que ouvi era o Clube Cuzco, mas já no ano 1965 o senhor Menezes tinha formado a primeira Junta Diretiva do Clube Departamental Puno. Quando eu cheguei em 1977 não se escutava e nós questionávamos, “o que está acontecendo?” Começamos a nos reunir e formamos uma diretiva [...] que inscrevemos em Registros Públicos em 1982-83, passaram muitas diretivas, mas não atualizaram a inscrição, não se tem interesse.

<sup>200</sup> Diferenciamos os vínculos entre os migrantes do Clube Puno com as autoridades do governo de Puno, dos vínculos que se mantêm entre residentes camponeses aimarás agrupados nas Associações de Residentes com as comunidades camponesas.

<sup>201</sup> Tradução: Quando ele era prefeito, eu falei para ele “Lucho, me dá um terreno para construir o Clube Departamental Puno”. Essa amizade valeu muito porque Lucho me diz “por ser você, meu irmão, vou te dar 2000 metros” e de fato, colado à Escola Cristo Rey nos destinaram 2 mil m<sup>2</sup> que depois foram 1600 m<sup>2</sup> devido à construção de uma rua. Na inauguração convidamos o Prefeito de Tacna, e recebemos dois deputados puneños [...] que eram candidatos. Quando nos deram o terreno, com minha esposa pedimos aos sócios conterrâneos uma colaboração para construir as colunas do cerco perimétrico. A mão de obra e algum dos materiais o município também nos deu.

a elaboração da estátua a um artesão em Cuzco. Quando a imagem da virgem chegou em Tacna, criou-se a necessidade de uma igreja para adorá-la. O objetivo não era simples, pois os sacerdotes católicos veem as festividades religiosas aimarás como ritos imorais de consumo de álcool. As redes de influência com o bispo de Tacna e com o sacerdote da Igreja Espírito Santo permitiram que a Virgem da Candelária fosse venerada em uma igreja tradicional do *centro* de Tacna.

¿Qué hacíamos con nuestra virgen? Pedimos audiéncia com el obispo y nos permitió entronizarla em la Iglesia Espiritu Santo. Em el Centro Poblado Leguia hay una iglesia Virgen de la Candelaria, está regentado por sacerdotes colombianos. Cuando nosotros fuimos a pedirle al parroco que nos permitiera llevar nuestra virgen, siento rechazo ¡No! Eso es pura borrachera, médio déspota. Nos rechazó. Eso nos motivo a recibir audiéncia com el obispo. Gracias a Dios, el parroco de la Iglesia Espiritu Santo se habia recibido em Juliaca, de la orden de los franciscanos. Yo em Juliaca he estudiado em el colégio franciscano San Roman, eso me permitió identificarme com él, y a través de este párroco de la Iglesia Espiritu Santo, logramos que el obispo autorizada la permanéncia de la virgen<sup>202</sup>. Obdulio.

A origem dos sócios do “Clube Puno” é majoritariamente aimará, ao invés de quéchua; em ambos os casos, são migrantes de origem urbana que procedem das cidades de Puno, especialmente da capital. A experiência urbana prévia desse grupo de migrantes assegura uma inserção que se diferencia radicalmente da inserção dos migrantes camponeses aimarás. Os sócios do Clube são pessoas que chegam a Tacna na idade adulta, com domínio do idioma espanhol, com estudos profissionais superiores, sejam técnicos, pedagógicos ou universitários, que conseguem empregos qualificados: encontramos advogados, engenheiros, professores e catedráticos. A condição diferenciada dos sócios mistura a origem urbana com o prestígio social das profissões que possuem. Dentro da coletividade de aimarás em Tacna, eles não representam o grupo majoritário, mas são o grupo mais educado e de maior status social.

Si, venimos de la misma ciudad y uno que outro de provincia, por ejemplo Roberto Supo es de Lampa, quéchua, pero está com nosotros, y tambien sus hermano que son ingenieros y abogados; em la mañana tambien fui a buscarlo al doctor Rene Garete que es lampeño, que há sido vocal dela corte, fui a buscar a um tal Anchapuri que es categrático tambien, há sido alferado, él es aymará, lo he isso a buscar a Guido Valdez, todo por la amistad, sabemos que para pasado

---

<sup>202</sup> Tradução: O que faríamos com nossa virgem? Solicitamos audiência com o bispo e ele nos permitiu venerá-la na Igreja Espírito Santo. No Centro Povoado Leguía existe uma Igreja Virgem da Candelaria, administrada por sacerdotes colombianos. Quando solicitamos ao pastor para levar nossa virgem sentimos rejeição. Não! Isso é pura bebedeira, ele foi déspota e rejeitou. Solicitamos audiência com o bispo. Graças a Deus, o pastor da Igreja Espírito Santo é formado em Juliaca, da ordem dos Franciscanos. Eu, em Juliaca, estudei na escola franciscana São Roman, assim pude me identificar com ele e conseguimos que o bispo autorizasse a permanéncia da virgem.

mañana va participar la gerente general del gobierno, la doctora Miñanco<sup>203</sup>, se va comprometer em la festividad<sup>204</sup>.

Os sócios do Clube se reconhecem como pessoas sérias e de “classe” em razão das profissões que possuem e dos empregos que desempenham. Durante as entrevistas que realizamos no Clube Puno, os sócios se apresentaram ressaltando a profissão como um elemento importante da sua identidade. De forma diferente, eles são representados pelos aimarás camponeses como “mistis” e “q’aras<sup>205</sup>” que significa “crioulo” e “branco”, respectivamente.

Quando questionamos os residentes aimarás de origem rural sobre os sócios do Clube Puno, eles expressaram o distanciamento que existe com os “q’aras”, grupo de pessoas ricas, racistas, descendentes dos fazendeiros que sempre moraram na cidade e que não se misturam com as pessoas do campo. Para Rene, que não tem educação nem dinheiro, a legitimidade do “Clube Puno” é bem restrita aos “q’aras”:

¡El Club Puno no es nada! Los del Club Puno llegaron antes pero, existe esa [diferencia] de los q’aras y los aymaras, o sea los q’aras le dicen a los que son de la ciudad, capital de Puno mismo, a ellos les dicen los q’aras, y los normales que son aymaras. Si ellos [los q’aras] no diferenciarían con esas palabras y juntaría uno solo saldría un verdadero Club Puno pero esas diferencias existen ¿por qué crees que la asociación de pilcuyo no participa del Club Puno? Por qué no les gusta a los racistas. Porque son algo así como racistas, los q’aras son racistas, entonces a ellos no les gusta invitarnos, a nosotros tampoco nos gusta. Porque queremos reconocer lo que nos ha mandado Dios, quechua, aymara, castellano, todos, pero como no tienen esas actitudes, casi ninguna asociación los apoya, algunos van pero no como organizaciones<sup>206</sup>.

---

<sup>203</sup> O dia principal de uma festa patronal, como aconteceu na festa onde nós participamos: Festa da Candelária, os convidados escolhem o *alferado* que organizará a festividade do ano próximo.

<sup>204</sup> Tradução: Todos saímos da mesma cidade [capital Puno] e um ou outro de província, por exemplo Roberto Supo é de Lampa, quéchua, mas está conosco e também seus irmãos que são engenheiros e advogados; de manhã procurei o doutor René Garete, que é lampeño, ele foi vocal da corte de justiça, procurei também Anchapuri, que é catedrático, ele é aimará, procurei Guido Valdez, tudo pela amizade, sabemos que amanhã vai participar a gerente general do governo, a doutora Miñaco, vai assumir a festividade do ano que vem.

<sup>205</sup> A palavra q’ara destaca ao não-indígena. Trata-se de um qualificativo pejorativo que usam os aimarás para se referir aos brancos, mestiços e crioulos, chamados também de mistis.

<sup>206</sup> Tradução: O Clube Puno não é nada! Os sócios do Clube Puno chegaram antes que nós, mas existe essa diferença entre os *q’aras* e os *aimarás*, que dizer, *q’aras* são os que vem da cidade, capital de Puno mesmo, a eles os chamam *q’aras*, e os normais, que são aimarás. Se eles [q’aras] não se diferenciavam com essas palavras e juntassem em um só, teríamos um verdadeiro Clube Puno, no entanto, essa diferença existe. Por que acha que a Associação de Residentes de Pilcuyo não participa do Clube Puno? Porque os racistas não querem. Porque são algo assim como racistas, os *q’aras* são racistas, então eles não gostam de nos convidar, nós também não gostamos de ir.

A distinção entre *q'aras* de origem urbana e aimarás de origem camponêsa<sup>207</sup> se expressa na participação do Clube Puno, que reúne um grupo pequeno de aimarás de origem urbana, enquanto que a maioria de residentes em Tacna, migrantes de origem rural, não participa. Segundo os sócios do Clube Puno, o motivo da pouca participação dos aimarás de origem rural se deve à segmentação das identidades aimarás, ou seja, os migrantes camponeses não se identificam com a região de Puno como uma totalidade, mas sim com a comunidade camponesa ou do distrito de onde emigraram. Neste sentido, a identificação local com a comunidade camponesa se antepõe a uma identificação administrativa regional com Puno ou nacional com o Peru. Encontramos muitas identificações dentro da comunidade de aimarás em Tacna: “pilcuyinos”, “pomateños”, “Ilaveños”, “chucuiteños”, etc. Estas denominações referem-se às comunidades camponesas e indicam a existência de subgrupos dentro da comunidade aimarás.

Segun las estadísticas, de lós 340 mil habitantes de Tacna, por lo menos 160 mil son de Puno, pero cuando queremos reunirnos, yo lós busco a mis amigos puneños, ellos se agarran y dicen “yo no soy de Puno, yo soy de Ilave, soy de Yunguyo, de Azángaro” no lo toman em serio al Club Departamental. Por que será? No sabemos<sup>208</sup>. Obdulio.

Conforme afirmam Golte e Adams (1987), as associações de migrantes nas cidades expressam os conflitos existentes dentro das comunidades camponesas de origem. Nesse sentido, as fraturas em Puno entre *mistis* e *índios* se expressam em Tacna no conflito crioulos e *aimarás*. Dentro do Clube Puno, o termo “puneño” é usada para ressaltar a vinculação com a cidade de Puno, enquanto o termo “aimará” designa a vinculação com as comunidades camponesas. Isso explica a concentração dos aimarás de origem urbana, representados como “q'aras”, no Clube Puno, bem como o distanciamento com os aimarás pobres de origem rural, representados como “índios aimarás”.

A maioria de aimarás em Tacna é de origem rural e se agrupa em outro tipo de organizações denominadas *associações de residentes aimarás em Tacna*. Essas associações

---

<sup>207</sup> A diferenciação que fazem entre q'aras e aimarás, de alguma maneira, nega a condição de aimará àqueles representados como q'aras, deixando essa condição unicamente para os que integram as comunidades camponesas ou descendem delas. A partir dessa distinção, podemos observar signos de purismo cultural entre os aimarás de Cidade Nova. Esta característica é presente em diversas expressões, como “natos aimarás” ou “sangre aimará”.

<sup>208</sup> Tradução: Segundo as estatísticas, entre os 340 mil habitantes de Tacna, pelo menos 160 mil são de Puno, mas quando queremos reunir, eu procuro meus amigos puneños, eles rejeitam e falam “eu não sou de Puno, eu sou de Ilave, sou de Yunguyo, de Azángaro”, não levam a sério o Clube Departamental. Por que será assim? Não sabemos

desenvolvem redes de parentesco comunitário entre conterrâneos de uma comunidade de origem. Correspondem a laços de origem distrital, a exemplo dos Residentes de Pilcuyo e dos Residentes de Pomata, e a laços de origem comunal, como Residentes de Lampa Grande, Residentes de Cachipucara e Residentes de Pisacoma.

Deportivamente tienen su federacion de comunidades campesinas que hacen sus torneos, pero cuando lós llamo al Club Departamental no van, ellos no quieren saber nada com el nombre Puno, pero si com Cachipucara, com Ilave, com yunguyo, com Zepita. Si lós llamas, dicen “com lós mistis no, lós mistis nos miran por encima del hombro” y lós mistis dicen “com lós índios no”<sup>209</sup> Obdulio.

Dentro da distinção entre *q'aras* e *aimarás* pobres se articulam fronteiras étnicas, de classe, de educação, que se expressam na segmentação espacial sobre o lugar de residência na cidade. Os sócios do “Clube Puno” moram em bairros de classe média, enquanto os *aimarás* de origem camponesa estão concentrados na periferia de Tacna, especialmente em Cidade Nova.

Durante as celebrações em veneração da Virgem da Candelária em Tacna<sup>210</sup>, que acontecem todos os anos em fevereiro, se expressam os distanciamentos entre *q'aras* e *aimarás* pobres em Tacna. Segundo os dirigentes do Clube Puno, a veneração da Candelária buscou unificar os diferentes grupos *aimarás* através da devoção católica, tantos os de origem rural quanto os de origem urbana. A unificação que se esperava, porém, não aconteceu. A veneração inicial da Candelária em Tacna se diversificou em diferentes virgens e deu origem a diversos *alferados religiosos* que veneram a Virgem da Candelária de formas diferenciadas, com características próprias das identidades *aimarás* que foram reconfiguradas em Tacna<sup>211</sup>. Em 2017, participamos durante a pesquisa de campo de três *alferados* da Virgem da Candelária em Tacna com festas que possuem costumes diferentes, reúnem grupos sociais diferentes e perseguem objetivos distintos. O *alferado* do Clube Puno cumpre uma função articuladora para reunir todos os *alferados* na paróquia Espírito Santo e apresentar os blocos de morenada na Praça Zela durante a manhã do dia central.

---

<sup>209</sup> Tradução: Esportivamente eles têm uma federação de comunidades camponesas que fazem seus torneios, porém, quando os convido ao Clube Departamental não vêm, eles não querem saber nada com o nome Puno, mas sim com Cachipucara, com Ilave, com Yunguyo, com Zepita. Se você os convida, dizem “Com os mistis não, os mistis nos olham por cima do ombro” e os mistis dizem “com os índios não”.

<sup>210</sup> A festividade da Virgem da Candelária de Puno foi declarada Patrimônio Imaterial da Humanidade pela Unesco, possuindo caráter religioso, festivo e cultural. Tem suas raízes nas tradições católicas e elementos simbólicos da visão do mundo andina. Esta festividade também é organizada em Tacna por migrantes *aimarás*.

<sup>211</sup> Ver nota 98.

Depois, os grupos se distribuem para diferentes setores da cidade, de acordo as características de cada *alferado*. O alferado de “Cono Sur” é organizado pela agrupação artística “Ventos do Altiplano”, que reúne aimarás jovens dançarinos de morenada. Esse *alferado* emprega o sistema de reciprocidade denominado *ayni*, caracterizado por fortes redes de parentesco, paisanaje e apadrinhamento. Combinam a devoção religiosa com formas de intercâmbio entre aimarás, nas quais os alferados são responsáveis por organizar a festa, recebendo ajuda de familiares, conterrâneos, compadres e *aynis*. As relações de intercâmbio vinculadas às celebrações religiosas são mais desenvolvidas no alferado de Cidade Nova, onde se concentram as maiores redes de intercâmbio de aimarás em Tacna.

Queríamos a traves de la virgen de la candelária, aglutinar, reunir, coesionar a lós puneños; muy indolente el puneño ¡No! Soy de Chucuito, soy de ilave, no hemos logrado eso<sup>212</sup>. Obdulio

Prácticamente todas las direcciones [alferados] de la virgen dela candelaria, vale decir Viñani, Cono Sur, Natividad, Pocollay la llevan al espíritu santo. En la mañana estamos todos reunidos y de ahí cada grupo o cada alferado se va a su local a hacer la atención a sus respectivos invitados. En este momento [dia central] se está festejando prácticamente en diversos distritos de Tacna<sup>213</sup>. Alberto

Existem distintas formas de assumir a devoção da Candelária. Os sócios do Clube Puno realizam as celebrações religiosas, segundo eles, por fé e tradição, sem venda de cerveja nem padrinhos. Em contraste, percebem que os outros *alferados* formados por aimarás comerciantes são celebrados como negócios com padrinhos, regalos e venda de cerveja:

Que esta fe que le tenemos a la virgen de la candelaria no sirva para comercializar la fe, ni mucho menos haigan negociados, es así que el *alferado* de este año del club departamental puno no ha vendido ¡Ni una cerveza! Todas las ofrendas que hemos recibido las hemos distribuido con el mayor de los cariños porque creemos que la fe no tiene precio, no se vende ni se compra, algo muy sagrado para nosotros<sup>214</sup>. Alberto

---

<sup>212</sup> Tradução: Queríamos, mediante a Virgem da Candelária, reunir, conectar os puneños, muito indolente o puneño. Não! Eu sou de Chucuito, sou de Ilave, não conseguimos isso] Obdulio

<sup>213</sup> Tradução: Praticamente todos os *alferados* da Virgem da Candelária, os de “Cono Sur”, Natividad, Pocollay, levam sua imagem à Igreja Espírito Santo. De manhã estamos todos reunidos e depois cada *alferado* vai para o local onde receberá seus respectivos convidados. Agora [dia central] se está comemorando simultaneamente em diversos distritos de Tacna. Alberto.

<sup>214</sup> Tradução: Esperamos que a fé que temos na Virgem da Candelária não seja usada para comercializar a Fé, muito menos que seja um negócio [mercadoria]. O *alferado* deste ano do Clube Departamental Puno não vendeu cerveja nenhuma, todas as oferendas que recebemos foram distribuídas com o maior carinho, porque acreditamos que a fé não tem preço, não se vende nem se compra, representa algo muito sagrado para nós

Durante a década de 1990 a organização do Clube Puno esteve sustentada por uma associação de migrantes profissionais denominados “Os Cóndores”, grupo reunido com base na distinção da condição de profissionais puneños em Tacna. A pesquisa de Golte e Adams (1987) sobre migração camponesa para Lima acompanha a formação de duas *associações de migrantes* integrada por migrantes de comunidades camponesas dos Andes centrais do Peru: as comunidades de Reque e Mantaro, que fundam os Clubes de Provincianos de Reque e Mantaro em Lima. Estas duas associações são dirigidas por migrantes profissionais onde os sócios participam, sobretudo, para mostrar seu sucesso alcançado na cidade, o que também ocorre no Clube Puno.

En Tacna había un grupo humano que se llamaba Los Cóndores. Era una asociación de profesionales puneños, como el día de Puno es el 4 de noviembre, los condores hacían reunión en la octava, el 12 de noviembre, asistían la gran mayoría de profesionales puneños, y la gran mayoría son abogados, puneños que han estudiado en la universidad del Cusco o del Altiplano. La última reunión masiva que tuvimos los condores fue en casa del doctor Orestes Ortiz, un abogado de Juli, entre los 80 que éramos<sup>215</sup>. Obdulio.

### **5.9. Associação de Residentes de Pilcuyo em Tacna Deporte e Cultura**

Conforme Altamirano (1983), a formação de identidades regionais alcança a melhor expressão nas associações de migrantes, nas quais se realizam atividades esportivas, sociais e econômicas e cumprem funções culturais de identificação étnica entre migrantes que procedem de um lugar comum. Altamirano usa a denominação de *identidades regionais* porque estuda clubes regionais em Lima. Em nossa pesquisa tratamos de *identidades comunais*, pois estudamos a formação de Associações de Residentes originários de comunidades camponesas.

Tais associações se mostram fundamentais para resolver problemas da vida urbana dos migrantes mediante a reformulação e desenvolvimento de estratégias de sobrevivência urbana, especialmente quando se refere à inserção laboral, à formação de família e ao acolhimento psicológico e cultural (ALTAMIRANO, 1983).

---

<sup>215</sup> Tradução: Em Tacna havia um grupo humano chamado Os Condores. Era uma associação de profissionais puneños, que no dia 12 de novembro fazia a oitava do aniversário de Puno<sup>215</sup>, assistiam a maioria de profissionais puneños, a grande maioria eram advogados, puneños que estudaram nas universidades de Cuzco a Universidade do Altiplano. A última reunião massiva que tivemos Os Condores foi na casa do doutor Orestes Ortiz, um advogado de Juli, éramos entre 80 pessoas.

Segundo Doughty (1969), as associações de migrantes “fornecem as condições para que o migrante consiga socializar dentro do contexto urbano e nacional” (DOUGHTY, 1969, p. 973). Em segundo lugar, as associações desempenham uma função de amortecedor psíquico enquanto “promovem uma interação social satisfatória e uma conduta social positiva orientada para metas definidas que, de outro modo, não seriam acessíveis para os migrantes andinos” (DOUGHTY, 1969, p. 947). Em terceiro lugar, as associações têm por função manter o sistema de parentesco entre os migrantes, conduzir e manter a integridade funcional da família estendida no ambiente urbano, onde os parentes moram em áreas amplamente dispersas.

O encontro entre familiares e conterrâneos dentro das associações de residentes aimarás fortalece a identificação étnica mediante a valoração positiva da origem aimará. Nos eventos esportivos e culturais que a associação organiza se estabelecem redes laborais entre comerciantes independentes e trabalhadores<sup>216</sup>. As associações de residentes são espaços de lazer onde se formam vínculos afetivos entre homens e mulheres aimarás que se relacionam e formam novas famílias na cidade.

### ***5.9.1. A origem e os objetivos***

Associação de Residentes de Pilcuyo em Tacna Deporte e Cultura é a organização que agrupa migrantes e residentes aimarás em Tacna, originários das 42 comunidades camponesas e centros povoados que conformam o distrito de Pilcuyo em Puno. A associação foi fundada com o objetivo de integrar os residentes de Pilcuyo que moram em Tacna a partir da prática do esporte e da difusão da cultura aimará.

Segundo foi relatado pelos fundadores e dirigentes da associação, a mesma teve início de forma espontânea na década de 1990, quando pequenos grupos de 15 ou 20 migrantes se reuniam para jogar futebol nos campos de terra onde hoje está localizado o Estádio Bombonera, no município Cidade Nova. A partir de redes de parentesco familiar e comunal que se iniciaram em Pilcuyo e cresceram com a fundação e a construção do Distrito Cidade Nova e das feiras ambulantes, os fundadores foram articulando uma maior quantidade de residentes aimarás de Pilcuyo nos jogos de futebol. No início da década de

---

<sup>216</sup> Para os comerciantes aimarás é muito importante empregar migrantes aimarás mais novos, pois a proximidade cultural andina assegura condutas éticas e morais durante o cumprimento das responsabilidades. Os residentes expressam sentir confiança entre aimarás, enquanto sentem desconfiança na conduta moral dos tacneños.

2000, já se organizavam regularmente campeonatos de futebol com 12 ou 13 times de residentes que representavam algumas comunidades camponesas de Pilcuyo. No ano de 2003 os representantes da Associação de Residentes de Pilcuyo em Tacna conseguem a inscrição jurídica nos Registros Públicos e definem o dia 20 de novembro como a data oficial de fundação.

Atualmente, a Associação de Residentes de Pilcuyo é a mais antiga e a maior associação de residentes camponeses aimarás em Tacna, sendo integrada por mais de 1500 sócios nascidos nas 42 comunidades camponesas de Pilcuyo, além de organizar o maior campeonato de futebol entre os residentes. A fundação desta associação foi um exemplo para que outros habitantes camponeses organizassem novas associações, como a Associação de Residentes de Pomata, fundada em 2007 e integradora dos aimarás do distrito de Pomata<sup>217</sup>. Para Alfredo, foi um incentivo perceber que outros migrantes aimarás organizavam campeonatos de futebol, o que o fez fundar a Associação de Residentes do Centro Povoado de Lampa Grande:

Yo le digo a mis paisanos, sabe que, Collini, Chatuma, otros paisanos organizan sus campeonatos, ¿por qué no podemos organizarnos? Sí tío, tu opinión esta buena, me dicen, entonces nos citamos en la cancha en esta fecha, nos reunimos<sup>218</sup>.

Anualmente organizam um campeonato de futebol livre entre os residentes das comunidades camponesas que integram o distrito de Pilcuyo. Em 2016, participaram 33 times de futebol<sup>219</sup> e neste ano estão participando 32. Simultaneamente, organizam um campeonato máster onde participam os residentes maiores de 40 anos, que em 2016 reuniu 14 times e este ano, 16. O campeonato se realiza no Distrito de Cidade Nova todos os sábados e domingos, desde a primeira semana de maio até o mês de novembro. Segundo Porfírio, atualmente a totalidade de comunidades camponesas está representada no campeonato; somente as parcialidades, anexos ou comunidades muito pequenas não participam por não terem a quantidade necessária de residentes em Tacna.

---

<sup>217</sup> O distrito de Pomata pertence à província de Chucuito, localizada no sul de Puno.

<sup>218</sup> Tradução: Falei para meus *paisanos*, sabem que Collini, Chatuma, outros paisanos organizam seus campeonatos Por que não podemos nos organizar? Sim tio, sua opinião é ótima, então, citamos uma reunião neste campo e nos reunimos

<sup>219</sup> Pilcuyo está integrada por 42 Comunidades Camponesas. Entretanto, em 2016, a Associação de Residentes de Pilcuyo em Tacna organizou o campeonato com 33 times de futebol que representam 32 Comunidades Camponesas de Pilcuyo. A Comunidade Camponesa de Cachipucara tem dois times no campeonato devido à grande quantidade de residentes em Tacna.

“Allá en pilcuyo hay parcialidades pequeños, ellos nomás no están representados en el campeonato, pero casi 100% de la comunidad están participando, siempre hay parcialidades, ellos nomas no están participando<sup>220</sup>”

Para integrar um time de futebol existe o requisito de possuir um vínculo direito com uma comunidade camponesa, seja porque é nascido nela ou por ser membro da família nuclear de um “pilcuyino”. Integram-se as redes de parentesco que os residentes criaram na cidade: filhos, esposos, cunhados e netos. Para Porfírio, jogar em representação da comunidade camponesa de origem é um orgulho para os residentes, ninguém quer perder e estão dispostos a investir tempo e dinheiro para que sua comunidade ganhe o campeonato. A identificação como residente fortalece o vínculo com a comunidade camponesa e restitui a dignidade de ser aimará em Tacna. Nesse sentido, constitui uma categoria de reconhecimento que permite uma relação positiva e saudável entre os aimarás urbanos consigo mesmos e com o ambiente social onde interagem (HONNETH, 2003).

¡No! Es un orgullo pues, un impulso, nadie quiere perder cuando juega, como yo soy de la Comunidad de Macarcota en la cancha nadie quiere perder porque más o menos es un orgullo, nadie dice yo entro así nomás, hasta camiseta se hacen más, cada año también se cambian los delegados. Este año gracias a Dios hemos campeonado mi equipo. Nosotros hemos clasificado último lugar y llegamos a ser campeones. El premio que nos han dado es para el gasto que hemos hecho todo el año nomás, en el arbitraje, la cancha, todo se paga semanal gastamos 80, 70 soles con gaseosa y todo, multiplicarlo por 32 fechas sale fuerte, el premio es más que todo un orgullo, decir que hemos campeonado nosotros. Villa Marcarcota ha campeonado 2 años y 3 años quedó subcampeón<sup>221</sup>. Porfirio.

Durante a realização do campeonato existe um vínculo explícito e constante entre os residentes aimarás em Tacna e as comunidades camponesas. A finalidade do campeonato é comemorar a fundação do distrito de Picuyo, no dia 20 de novembro; por esse motivo, o encerramento se realiza no início de novembro<sup>222</sup> e os representantes da associação, junto com o time campeão, viajam para Picuyo onde participam das celebrações de aniversário.

---

<sup>220</sup> Tradução: Em Pilcuyo tem parcialidades pequenas, só eles não estão representados em nosso campeonato, mas praticamente 100% das comunidades estão participando, só as parcialidades não estão participando.

<sup>221</sup> Tradução: Não! É um orgulho para nós, um impulso, ninguém quer perder quando joga. Como eu sou da Comunidade de Macarcota, no campo ninguém quer perder porque é um orgulho, ninguém joga de brincadeira, nós mandamos fazer as camisetas, trocamos os delegados. Este ano [2016] graças a Deus meu time foi campeão. O prêmio que recebemos [uma cabeça de gado] é para os gastos que fizemos durante o ano, gasto na arbitragem, no aluguel do campo, semanalmente pagamos 80, 70 soles [moeda peruana], os refrigerantes, multiplicado por 32 semanas é bastante dinheiro. O prêmio principal é o orgulho, falar que somos campeões. Vila Macarcota é campeã dois anos, e três anos sub-campeão.

<sup>222</sup> O campeonato do ano 2016 finalizou 12 de novembro com a premiação do “campeonato livre”, integrado pelas 33 comunidades camponesas, e a premiação do “campeonato máster”, no qual participam os residentes maiores de quarenta anos.

No encerramento do campeonato em Tacna, recebem a visita de autoridades políticas de Tacna e de Pílcuyo, que são convidados em condição de “padrinhos” para doar os prêmios do campeonato de futebol e do concurso de danças tradicionais. Em 2016 tiveram oito padrinhos, entre eles o prefeito de Tacna, o prefeito de Cidade Nova e dois residentes que são figuras políticas em Tacna<sup>223</sup>.

Se realiza, também, um concurso de bailes tradicionais aimarás, onde cada *time* deve apresentar uma dança típica da comunidade camponesa que representa. As 33 danças também participam de um concurso, a fim de valorizar as tradições aimarás e difundir a herança cultural dos residentes na sociedade tacneña.

A construção social de estigmatização do grupo de imigrantes aimarás em Tacna tem anulado os valores positivos da riqueza histórica e cultural da identidade aimará, substituindo-os por uma representação que reúne os valores mais anêmicos da sociedade tacneña e peruana. Consideramos que o estigma do migrante aimará impede a autorrealização da autoestima e da singularidade cultural aimará. Nesse sentido, a privação do reconhecimento dos valores da sua cultura constitui um motivo principal para a criação da Associação de Residentes de Pílcuyo como estratégia na luta por reconhecimento.

René lembra que quando migrou para Tacna na década de 1970, falar aimará em lugares públicos era um estigma que ninguém queria possuir. Os estabelecidos tacneños rejeitavam os migrantes pela sua origem étnica e mesmo os migrantes aimarás mais antigos reproduziam os mecanismos de discriminação, chamando os migrantes mais recentes de *cholos*. René se reuniu com paisanos migrantes que conheceu no exército e em Cidade Nova para fortalecer a identidade aimará em espaços distantes do julgamento urbano tacneño e, assim, enfrentar o cenário de marginalização a que eram sujeitados. Para a formação da associação foram importantes os laços de parentesco comunitários, estando na base da sua organização:

Llegando acá a Tacna, encontramos varios cosas “racismo” nos trataban diferente en ese entonces. Yo me acuerdo cuando tenía 11 e 12 años acá en Tacna no podías hablar aimará estaba terminantemente prohibido en ese entonces, hasta mis contemporáneos paisanos te marginaban, los mismos migrantes acá en Tacna, *cholo*, *serrano*, entonces pasó los años y yo la verdad

---

<sup>223</sup> Segundo Porfírio, “Este ano havia oito padrinhos, principalmente o prefeito de Ciudad Nueva, Edgar Concori, estava Lucho Torres que nos entregou um toro, depois temos um amigo candidato Tito García em Pocollay, ele nos deu um toro e, Miguel Ticahuanca também nos apoiou com um toro”.

pensé muchas cosas, ¿Cómo recuperamos esos valores de mi lugar que he nacido, de mi tierra aimará, cómo lo recuperó? Entonces la idea era juntarnos con unos amigos del mismo lugar [Pilcuyo] de diferentes comunidades y juntarnos aquí en Tacna, empezamos con temor porque cuando tenía 12 años había mucha crítica y mucho temor de juntarnos acá en Tacna, después de salir del cuartel nos juntamos acá en Tacna, la idea era recuperar los valores de nuestra creencia aymara y dejarlos a los racistas a un lado y mantenernos firmes en nuestro aymara, nos juntamos entre 12 personas, líderes ¿En de qué forma? futbolísticamente, de unas ligas que habían en Pilcuyo, nos conocemos aquí y formamos esta organización que se llama nombre de Pilcuyo<sup>224</sup>. René.

René se questiona sobre o porquê dos “tios” mais antigos não terem se organizado anteriormente para lutar contra a discriminação que sofriam. Ele acredita que foi por temor, por medo de serem estigmatizados como migrantes aimarás. Neste sentido, a fundação da Associação de Residentes pode ser entendida como uma estratégia coletiva de reconhecimento e orgulho da herança aimará que nasce frente a uma situação de marginalização e estigma em Tacna. Essa estratégia possui uma organização social baseada em redes comunitárias e familiares entre aimarás que permanecem na cidade.

Al parecer por miedo qué [no organizaron antes], por ejemplo yo te cuento, mis tíos, mis paisanos de Pilcuyo, existen los que viven en el centro de Tacna, pero tenían temor de organizar. Yo también me pregunto porque los “tíos” mayores estando aquí en Tacna no lo han organizado Asociación de Pilcuyo. Dicen que fue por temor, por falta de apoyo, o no se conocían. Esa fue mi idea de conocernos hacer una familia unida, uno dice que él es tu primo, tu familia, tu paisano. Esta persona es de tu comunidad, tienes que ir a apoyarlo. Esa es la idea de juntarnos [...] a mí lo que me motiva en esta organización es, como habían marginación ¿Por qué no podemos organizar nuestras comunidades para hacer una fuerza y hacernos respetar, nosotros quienes somos? ¡los aimaras! Entonces eso es la idea ¿Cómo nos hacemos respetar?<sup>225</sup> René.

A formação da Associação de Residentes de Picuyo gerou uma mudança na condição de vida dos residentes aimarás em Tacna. Algumas consequências foram

---

<sup>224</sup> Tradução: Quando chegamos em Tacna encontramos várias coisas, como o “racismo”, nos tratavam diferente nessa época. Eu me lembro de quando tinha 11 e 12 anos aqui em Tacna, não podia falar aimará, estava terminantemente proibido, até meus paisanos contemporâneos marginavam, os mesmos migrantes diziam *cholo*, *serrano*, assim passaram os anos, eu pensei muitas coisas, como recuperar os valores de lugar onde nasci, da minha terra aimará, como recuperá-los? Então a ideia foi juntar meus amigos do mesmo lugar [Pilcuyo] de diferentes comunidades em Tacna, começamos com temor porque quando tinha 12 anos havia muita crítica e muito medo de nos juntarmos em Tacna. Depois de sair do quartel<sup>224</sup> nos juntamos em Tacna, a ideia era recuperar os valores de nossa crença aimará e deixar os racistas de lado e mantermos firmes com nosso aimará, juntamo-nos entre 12 pessoas líderes, de que forma? Futebolisticamente, de umas ligas que havia em Pilcuyo nos conhecemos aqui e formamos esta organização que se chama Pilcuyo

<sup>225</sup> Tradução: Parece que por medo não organizaram antes. Por exemplo, meus tios, meus paisanos de Pilcuyo, existem os que moram no *centro* de Tacna, mas tinham temor de organizar. Eu também me pergunto por que os *tios* maiores, estando aqui em Tacna, não organizaram a Associação de Pilcuyo. Dizem que foi por temor, por falta de apoio, porque não se conheciam. Essa foi minha ideia, de conhecermos mais, de fazer uma família unida, um diz ele é teu primo, tua família, teu paisano, esta pessoa é da tua comunidade, você tem que apoiá-lo. Essa é a ideia de juntarmos [...] a mim o que me motiva nesta organização é que como havia marginalização, porque não podemos organizar nossas comunidades para fazer força e fazermos respeitar, nós quem somos? Os aimarás. Então essa é a ideia, como nos fazemos respeitar?

previstas e correspondem aos objetivos da fundação, enquanto que outras são involuntárias e emergem do contato cotidiano dos aimarás na cidade.

Conforme Golte e Adams (1987), além das funções grupais, que são importantes para compreender a formação dos “clubes de provincianos”, existe uma funcionalidade geral vinculada à concentração e à coesão dos migrantes disseminados por diferentes bairros da cidade. Podemos diferenciar entre as *funções formais* e as *funções informais* da associação, que muitas vezes resultam mais importantes. Reconhecemos as associações de residentes aimarás em Tacna com função formal, vinculadas à promoção do esporte, especialmente o futebol, mediante a organização de campeonatos anuais. Para a realização dos campeonatos é preciso cumprir muitas tarefas formalmente estabelecidas, como a organização de cada comunidade camponesa ou bairro em um time próprio com jogadores nascidos na comunidade ou com familiares próximos aceitos segundo o estatuto da associação; a eleição de representantes para participar de reuniões semanais de coordenação do campeonato, o pagamento de cotas econômicas para financiar os gastos do campeonato, etc<sup>226</sup>. Porém, existem funções informais vinculadas ao desenvolvimento permanente da associação, que expressam a importância das associações na vida dos residentes. Reconhecemos funções informais como o fortalecimento de relações familiares, comunitárias e regionais baseadas na pertença a uma comunidade camponesa comum e no reconhecimento da tradição cultural aimará; a formação e o fortalecimento de redes de solidariedade e intercâmbio de informação para alcançar objetivos econômicos, laborais, políticos e sentimentais; o reconhecimento de uma identidade contrastante sustentada pelo sentimento comum de pertencimento a uma comunidade camponesa de origem a partir da condição atual de residência urbana em Cidade Nova.

A formação das associações de residentes tem fortalecido as redes entre “pilcuyinos” em Tacna. Os antigos conglomerados urbanos agora são uma comunidade

---

<sup>226</sup> A Associação de Residentes de Pilcuyo é reconhecida por possuir a melhor organização interna entre as associações de residentes. Os dirigentes da associação reconhecem que a organização é o principal motivo do crescimento e desenvolvimento do grupo. Porfirio expressa a importância da organização: “para los dirigentes que han pasado por acá, la organización era más importante, a veces no es fácil para organizar también, es un orgullo nomás cada uno defiende su comunidad, cada uno saca su equipo yo demuestro como quiero a mi comunidad. Elegimos nuestro representante que asiste a la reunión, tenemos nuestras reuniones todos los jueves a las 7 de la noche en el comedor de la municipalidad de ciudad Nueva”. Para René, agora que a associação está bem organizada, podem conseguir qualquer meta que estabeleçam: “ahora tenemos la puerta abierta para hacer todo porque estamos bien organizados, centros comerciales, etc, el actual presidente está con la responsabilidad y tiene que hacerlo.”

consolidada que se reúne semanalmente para interagir e se reconhecem como um grupo social diferenciado que luta por desenvolver uma *autorrelação* positiva e saudável com a sociedade tacneña.

As redes de reciprocidade entre residentes integram também as famílias que os “pilcuyinos” formaram em Tacna. A comunidade de residentes está conformada tanto pelos denominados “natos” de Pilcuyo, que são as pessoas aí nascidas, quanto por seus filhos e netos nascidos em Tacna, pelos esposos e esposas que pertencem a outras comunidades aimarás e a outras regiões do Peru (com identidades culturais diferentes) ou de outro país, no caso dos chilenos<sup>227</sup>. A comunidade de “pilcuyinos” cumpre uma função solidária para ajudar os residentes que estão atravessando problemas ou necessidades. A realização das necessidades individuais, derivadas das características pessoais de cada “pilcuyino”, são reconhecidas e respeitadas dentro da comunidade de valores dos “pilcuyinos” em Tacna. Para Honneth (2003), a solidariedade na sociedade moderna está vinculada à condição de relações sociais simétricas de estima entre indivíduos autônomos e à possibilidade de os indivíduos desenvolverem sua autorrealização, quer dizer, uma experiência positiva de si próprio (SOBOTTKA, 2015, p. 27).

El cambio de unirmos todas las comunidades ha sido bastante positivo. A diferencia de lo que era antes ahora están bien organizados, contentos, felices, es un cambio total. Más unidos, cualquier problema que se presenta se unen, alguien está mal se unen toditos y lo ayudan rápido, alguien está mal de salud, pasó un accidente y necesita apoyo ahí están todos los amigos, para esto sirve esta organización<sup>228</sup>. René.

### **5.9.2. A emergência de uma categoria de reconhecimento: o residente**

Honneth (2003) emprega a categoria de *reconhecimento* para realizar uma análise crítica da sociedade moderna. Nesse sentido, postula a existência de três esferas de reconhecimento em cuja experiência positiva e saudável o sujeito encontra a possibilidade de criar e levar a cabo o seu próprio plano de vida (emancipação). O reconhecimento possui um potencial de justiça que impulsiona o desenvolvimento moral de uma sociedade,

---

<sup>227</sup> Observamos que 50% dos jogadores do campeonato é formado por tacneños, filhos de residentes pilcuyinos. Também participam genros de outras comunidades camponesas, outras províncias e alguns genros chilenos casados com mulheres de Pilcuyo.

<sup>228</sup> Tradução: A mudança de unirmos todas as comunidades tem sido bastante positiva. Diferente de como era antes, agora estamos bem organizados, contentos, felizes, é uma mudança total. Somos mais unidos, qualquer problema que aparece, se unem, se alguém está mal todos se unem e ajudam, alguém está mal de saúde, aconteceu um acidente e precisa de apoio, aparecem os amigos, para isso serve nossa organização.

na medida em que a frustração do reconhecimento gera lutas para superar os bloqueios no processo emancipatório.

Centraremos nossa atenção na esfera do reconhecimento da *solidariedade*, ancorada em relações comunitárias onde o sujeito deve experimentar diversas formas práticas de *autoestima*. Para Honneth (2003) o desenvolvimento da sociedade tradicional para a sociedade moderna gerou um tipo especial de *individualização* que permite variadas formas de *autorrealização pessoal*, onde são postas em relevo as propriedades que tornam o indivíduo diferente dos demais (singularidade). Nesse sentido, a tradição hierárquica de valorização social, segundo a qual uma pessoa é estimada devido à posição que ocupa na estrutura social (tradicional), dá lugar ao reconhecimento de formas individuais de desempenho na sociedade (moderna).

A terceira esfera de reconhecimento deveria ser vista, então, como um meio social a partir do qual as propriedades diferenciais dos seres humanos venham à tona de forma genérica, vinculativa e intersubjetiva (HONNETH, 2003, p. 197) *apud* (SOBOTTKA, 2015, p. 26).

O primeiro nível de individualização permite aos sujeitos se sentirem valorizados quando suas capacidades individuais não são mais avaliadas de forma coletivista. Porém, existe um segundo nível da integração social no qual se encontram os valores e objetivos que funcionam como um sistema de referência para a avaliação moral das propriedades pessoais dos seres humanos e cuja totalidade constitui a autocompreensão cultural de uma determinada sociedade. Existe uma permanente tensão entre uma busca individual por diversas formas de autorrealização com a busca de um sistema de avaliação social. (SOBOTTKA, 2015).

“A sociedade moderna é uma espécie de arena na qual se desenvolve ininterruptamente uma luta por reconhecimento: os diversos grupos sociais precisam desenvolver a capacidade de influenciar a vida pública a fim de que sua concepção de vida boa encontre reconhecimento social e passe, então, a fazer parte do sistema moral da comunidade em que estão inseridos” (SOBOTTKA, 2015, p. 27).

Consideramos que a estigmatização dos aimarás em Tacna frustra a valorização positiva das características singulares que o grupo possui em relação à diversidade de “individualidades” presentes na sociedade tacneña. Quando os aimarás são estigmatizados como migrantes, índios e sujos, eles deixam de ser um grupo social com identidade autônoma e com valores particulares e assumem uma condição social que representa os

piores valores da sociedade. A negação do reconhecimento da singularidade aimará corresponde à forma de desrespeito da degradação moral que ameaça a dignidade do grupo. “A experiência de desrespeito deve ser encontrada na degradação da autoestima, ou seja, a pessoa aqui é privada da possibilidade de desenvolver uma estima positiva de si mesma” (HONNETH, 2003, p. 217).

No entanto, o sentimento de injustiça derivado de uma privação do reconhecimento deve ser vista como o motivo para a mobilização e luta por reconhecimento. Consideramos que os aimarás de Cidade Nova empreenderam processos de organização e integração em torno das Associações de Residentes para lutar contra a discriminação e racismo que sofrem em Tacna, contra o estigma de grupo migrante. Essas associações buscam construir uma comunidade de valores que gere solidariedade entre os residentes e restitua a dignidade de ser aimará, especificamente, de ser aimará na cidade.

A formação das associações de residentes tem fortalecimento as redes de parentesco e paisanaje entre aimarás de diferentes comunidades camponesas que formam uma comunidade urbana em Tacna. Neste sentido, assim que a imagem do aimará como “outro” inferior, imoral, contaminado, informal, progressivamente vai sendo dissolvida, o orgulho de pertencer a uma tradição cultural milenar e diversa começa a aparecer. Dentro da comunidade de residentes urbanos, os aimarás têm a oportunidade de apoiar ou ser apoiados por outros aimarás como eles, que estão atravessando dificuldades.

A autoafirmação como residentes aimarás frente ao estigma de migrante desenha um novo cenário para o desenvolvimento das relações de aimarás em Tacna. Internamente, tem-se criado uma comunidade de residentes onde as pessoas reconhecem a particularidade étnica que os identifica e experimentam a autorrealização da estima social, além de ser o lugar onde tecem relações recíprocas com valores de respeito e solidariedade. Externamente, a organização das “associações de residentes” permite que os aimarás participem da vida pública oferecendo sua visão de vida e da moral para a construção do sistema de referência moral da sociedade tacneña.

Depois de um período de anomia caracterizado pelas mudanças decorrentes da migração e estendida durante os primeiros anos de dispersão de migrantes na cidade, os aimarás estão fortalecendo os vínculos comunitários como uma necessidade para conseguir

os objetivos de integração e reconhecimento na cidade, mesmo que seja a partir da construção de uma sociabilidade construída nas margens da cidade. As redes de intercâmbio afixam a comunidade aimará em Tacna e permitem que o residente acumule vitórias nas lutas cotidianas de sobrevivência.

Hoje, ser aimará em Tacna, dependendo das circunstâncias e dos lugares onde se interage, continua sendo um estigma de inferioridade nas escolas, nos trabalhos formais, nos espaços públicos do centro da cidade. No entanto, ser aimará também é um reconhecimento positivo e saudável que se afirma publicamente como a característica do novo sujeito tacneño, especialmente dentro dos espaços públicos de Cidade Nova, durante os campeonatos de futebol dos “pilcuyinos”, onde encontramos a identificação aimará dos residentes e seus descendentes.

Mas antes no nos conocíamos nada a nadie. Antes acá en Tacna nadie decía que era de Puno, tampoco yo no conocía a mis paisanos nada, cuando empezó esta confraternidad, cuando hemos empezado este campeonato ahí recién [...] Nadie, decíamos, él quién será, de dónde será, entre los que nos conocíamos allá en la comunidad nomás, y yo no conozco pe a la gente de Cachipucara, yo conozco mi vecino nóma de Macarcota o del costado pero más adentro no conozco, de Pilcuyo será, pero de qué comunidad será. Ahorita sí, ahorita en el campeonato ya todos nos conocemos. Quién es paisano, ya casi 100% nos conocemos. Ahora sí hay comunidad, antes no, a veces nos encontrábamos y preguntaban ¿de dónde eres? Y nunca decían de Puno, soy de Tarata decían, de Puno a lo mucho decían, pero la comunidad nunca decía. Ahora sí todos nos conocemos y los residentes de Pilcuyo 80% deben estar participando del Campeonato, un 20% debe estar por ahí, quizás un 10% fuera<sup>229</sup>. René.

---

<sup>229</sup> Tradução: Antes não nos conhecíamos nada. Antes em Tacna ninguém dizia que é de Puno, também eu não conhecia meus paisanos, quando começo esta confraternidade, quando começo o campeonato recém nos conhecíamos. Antes dizíamos, ele quem será, de onde será. Eu só conhecia a meu vizinho de Macarcota ou da comunidade de lado. Agora sim, agora no campeonato já todos nos conhecemos. Quem é paisano, 100% nos conhecemos. Agora sim existe comunidade, antes não, quando nos encontrávamos perguntávamos De onde você é? E nunca diziam de Puno, sou de Tarata<sup>229</sup> diziam, ou por muito diziam de Puno, mas a comunidade nunca diziam. Agora sim todos nos conhecemos e os residentes de Pilcuyo o 80% deve estar participando do campeonato, o 20%, talvez 10% deve estar por fora

## Associações de residentes Aimarás em Tacna

**Figura 13.** Time de futebol da Comunidade Camponesa de Vila Macarcota no campeonato da Associação de Residentes de Pilcuyo. Estádio Cachipuccara no Distrito Cidade Nova.



Fonte: Foto de autoria própria (27 de janeiro de 2017)

**Figura 14.** Assembleia da Associação de Adulto Maior "Irmãos Unidos pela Fé" Nas ruas de Cidade Nova.



Fonte: Foto de autoria própria (01 de fevereiro de 2017)

## Matrimonio “Al estilo de mi tierra”

**Figura 15.** Matrimonio aimará "al estilo de mi tierra". Nas ruas de Cidade Nova



Fonte: Foto de autoria própria (21 de janeiro de 2017)

**Figura 16.** Matrimonio aimará "al estilo de mi tierra" na Praça José Olaya em Cidade Nova



Fonte: Foto de autoria própria (21 de janeiro de 2017)

## Alferados da Virgem da Candelária em Tacna

**Figura 17.** Virgens dos três alferados da Candelária em Tacna, na Praça Zela no “centro” de Tacna



Foto de autoria própria (29 de janeiro de 2017)

**Figura 18.** Padrinhos principais do alferado da Candelária de Cidade Nova na Praça Zela no “centro” de Tacna



Foto de autoria própria (29 de janeiro de 2017)

**Figura 19.** Mulheres aimarás dançando "morenada" no "centro" de Tacna



Foto de autoria própria (29 de janeiro de 2017)

**Figura 20.** Festa Patronal Virgem da Candelária 2017. Alferado de Cidade Nova  
Na foto se observa o intercambio recíproco do “ayni” uma madrinha com o alferado



Foto de autoria própria (29 de janeiro de 2017)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As características das migrações internas no Peru, na segunda metade do século XX, remarcam o processo de urbanização e litoralização mediante os quais o Peru deixou de ser uma sociedade predominantemente rural e andina para ser uma sociedade predominantemente urbana e costeira. A urbanização advém da migração de pessoas que habitavam o mundo rural (comunidades camponesas) para residir em cidades, enquanto que o processo de litoralização destaca o deslocamento de povoadores andinos que migraram para o litoral.

Os fluxos migratórios entre 1950 e 1980 têm como destino principal a cidade de Lima, onde os migrantes andinos se concentram devido ao crescimento do mercado de trabalho não qualificado gerado pelo desenvolvimento industrial e que contrasta com a precarização do mundo rural. Os migrantes desenvolvem redes de intercâmbio para sobreviver na cidade, recebendo novos migrantes andinos com os quais compartilham vínculos de parentesco familiar e comunitário. Nesse sentido, um fator importante no processo migratório e no estabelecimento na cidade está nas redes sociais entre os migrantes andinos, sendo este o capital social que conservam na cidade enquanto continuidade do coletivismo rural.

Entre 1980-2000 a emigração de camponeses andinos reorienta o destino de Lima para as cidades intermediárias no norte (Piura), centro (Huancayo), sul (Arequipa, Tacna) e oriente (São Martín) peruano. Diversos fatores confluem para essa mudança, como o colapso do modelo de industrialização, sua substituição por políticas econômicas de reprimarização da economia (agro exportação e exportação de minerais), a consequente diminuição de oferta laboral na capital, bem como a saturação do mercado laboral na capital por conta das migrações do período anterior. Simultaneamente, as cidades intermediárias experimentam um desenvolvimento regional que atrai camponeses interessados em migrar para cidades mais próximas ao lar de origem e com as quais os migrantes compartilham maiores características socioculturais. Esse período foi denominado como urbanização secundária.

“Na década de 1980, o processo de urbanização do país seguiu seu curso, mas teve uma especial particularidade, as cidades maiores declinaram, no entanto, as cidades menores tiveram crescimento demográfico significativo. Devido fundamentalmente à reorientação e ampliação dos movimentos migratórios, em parte influenciados pela violência política e o narcotráfico. A esfera urbana se estendeu configurando um interessante processo de urbanização secundária” (INEI, 2009, pág. 59).

A partir de 1990 e especialmente na primeira década do século XXI, aumenta a emigração de provincianos<sup>230</sup> para o exterior. A crise econômica de 1980 gerou o desabastecimento de produtos e a desvalorização da moeda nas principais cidades do país<sup>231</sup>. Além disso, a crise política<sup>232</sup> anteriormente concentrada inicialmente no campo se expandiu para as cidades, aumentando a urgência da migração e do *desplazamiento*<sup>233</sup> de peruanos para o exterior.

Durante esse período, a cidade de Tacna apresentava características especiais por ser uma cidade de tripla fronteira com estabilidade social e paz política. A crise econômica de 1980 diminuiu com o aumento do intercâmbio comercial com Bolívia e Chile, tanto formal como informalmente. A crise política foi uma realidade distante, porque Tacna não cumpria uma função geopolítica importante para os grupos em conflito. Nesse sentido, a crise peruana estava em oposição ao desenvolvimento de Tacna durante a década de 1980.

As migrações do campo andino para as cidades costeiras produziram consequências fundamentais na estrutura econômica e cultural da sociedade peruana, expressas em mudanças nas relações sociais entre os grupos culturais que integram a nação. Mudaram-se as relações econômicas e laborais a partir do crescimento do comércio ambulante; o processo de urbanização das cidades se caracterizou pela criação e expansão de favelas; a presença de migrantes andinos ocasionaram as transformações culturais que reconfiguraram suas tradições para sobreviver na cidade; as relações políticas se ampliaram mediante a organização de associações sociais, como as “associações de

---

<sup>230</sup> Pessoas que moram no interior do Peru. Surge da diferenciação entre a capital (Lima) e o resto do país (as províncias).

<sup>231</sup> A partir de 1975 o país viveu uma crise econômica que se estendeu até final da década de 1990. O impacto sobre a estrutura produtiva e o emprego agravaram as condições de vida de amplos setores da população. A taxa de inflação anual em 1990 foi de 7,658%.

<sup>232</sup> Período de violência armada de caráter político que se iniciou em 19 de maio de 1980 e concluiu em abril de 2000. Para maior referência consultar (CVR, 2003).

<sup>233</sup> Conforme Isabel Coral (1994) durante a década de 1980 se incrementaram os fluxos migratórios devido ao condicionante conjuntural do “conflito armado interno”. Nesse período surge um novo tipo de migração denominado *desplazamiento* (migração forçada).

migrantes”, lutando pelo reconhecimento das tradições culturais andinas na sociedade crioula que os estigmatiza.

No campo econômico, as migrações impulsionaram o crescimento do setor terciário da economia (especialmente de comércio e serviços) mediante a cooperação recíproca e troca de favores entre migrantes que comercializam mercadorias por fora da legalidade pautada pelo Estado. Nesse sentido, emergem novas formas de intercâmbio econômico<sup>234</sup> que se originam na informalidade e no emprego de redes de intercâmbio andinas.

As tentativas do governo de industrializar o país, assim como as de desenvolver a mineração e a agricultura de exportação para o desenvolvimento da nação, foram superadas pelo crescimento inesperado do setor terciário, expandido pela necessidade dos migrantes desempregados, muito dos quais eram de origem andina e rural. A demanda limitada de mão de obra gerada pelo débil processo de industrialização (1940-1980) foi superada por uma maior oferta laboral do componente migratório que se empregou no comércio, no serviço e em outras atividades informais.

“A concentração de migrantes nas cidades devido à importância gradual de certas atividades econômicas, criou uma demanda limitada de mão de obra. Mas que foi superada por uma maior oferta do componente migratório com grandes expectativas laborais, que contribuiu a pressionar o mercado de trabalho” (INEI, 2009, pág. 51).

Conforme o INEI (2009), o setor terciário é predominantemente urbano e aumenta constantemente entre 1981 e 2007 de 39% para 56%. Destacam-se as atividades de comércio e serviço onde se enfatiza a informalidade.

---

<sup>234</sup> Os mecanismos econômicos que os migrantes andinos desenvolveram nas feiras comerciais ou empresas têxteis desrespeitam os direitos trabalhistas dos trabalhadores, eles são recrutados do mundo rural mediante redes de parentesco e paisanaje para trabalhar nas cidades em relações de trabalho não salarial. Para estudos de sociologia do trabalho sobre empresas de migrantes andinos em Lima, consultar (GONZALES, 2001) e (ADAMS e VALDIVIA, 1991).

**Tabela 2.** Peru: população economicamente ativa de 6 anos y más, segundo ramas de atividade econômica, 1981, 1993 y 2007 (cifras absolutas e relativas)

Atividade Econômica	1981		1993		2007		Taxa crescimento	
	Absoluto	%	Absoluto	%	Absoluto	%	81-93	93-07
<b>Total</b>	5 313,9	100,0	7 305,80	100,0	10 251,30	100,0	2,7	2,4
<b>Sector Primário</b>	2 031,2	38,2	2 082,20	28,5	2 565,60	25,0	0,2	1,5
<b>Sector Secundário</b>	758,3	14,3	1 044,70	14,3	1 508,40	14,7	2,7	2,6
<b>Sector Terciário</b>	2 074,3	39,0	3 477,50	47,6	5 827,40	56,8	4,2	3,6
<b>No Especificada</b>	450,1	8,5	701,4	9,6	349,9	3,4	3,8	-4,8

Fonte: INEI - Censos Nacionais de População e Vivenda, 1981, 1993 y 2007. Em: INEI (2009)

No campo das mudanças culturais, a migração andina para as cidades do litoral significou o encontro de duas tradições culturais fundamentais na história do país. Para Matos Mar (1988), o Peru do século XX foi uma nação inconclusa, com um legado andino subordinado pela pátria crioula. Consequentemente, a consciência nacional peruana foi concebida na permanente discriminação entre andino e costeiro, entre índio e crioulo, entre rural e urbano. Para Quijano (1980), a república aristocrática de crioulos consolidou a estrutura sociocultural tradicional da sociedade peruana do século XX. Essa estrutura está caracterizada pela dominação da cultura crioula sobre as culturas indígenas contemporâneas, expressa no controle dos grupos crioulos sobre as instituições de poder sociocultural que se concentram nas cidades e na segregação dos grupos indígenas da comunidade política peruana, explorados em relações de servidão e colonialismo cultural. Nesse sentido, a comunidade imaginada da nação peruana surgiu excluindo as identidades étnicas dos grupos indígenas para criar uma identidade nacional homogênea, moderna e crioula.

A migração andina para as cidades costeiras modifica as relações entre crioulos e indígenas na medida em que aproxima grupos de camponeses indígenas pobres que habitavam a maior parte do território nacional, dispersos nas comunidades camponesas dos Andes, para residir no mundo urbano, de onde se administra o Estado e a sociedade aristocrática. Para Matos Mar (1988), as migrações representam um desborde popular que acentua a crise do Estado aristocrático e reconfigura as novas faces da sociedade peruana. Quijano (1980), por sua vez, afirma que esse processo é caracterizado pela “emergência do

grupo *cholo*”, formado por migrantes indígenas transculturalizados pela influência de elementos indígenas e crioulos. Já Lopez (1997) ressalta que a migração constitui uma experiência de democratização e peruanidade na qual os indígenas desenvolvem estratégias de integração e cidadania, transformando a comunidade política peruana.

Dentro desse cenário nacional de mudanças e transformações, inserimos o fenômeno das migrações aimarás do sul de Puno para a cidade de Tacna porque consideramos que a análise das relações socioculturais dos aimarás na cidade de Tacna são um exemplo de inserção andina em cidades crioulas, bem como de fricção entre identidade étnica com a identidade nacional peruana. As transformações em Tacna decorrentes da presença aimará demonstra algumas características do processo de descentramento da identidade nacional peruana que se dissemina para incluir a diversidade étnica e o pluralismo cultural dos grupos integrantes da sociedade peruana.

Na linha da “colonialidade do poder”, que analisa a categoria de “índio” como uma construção sócio-histórica que naturaliza a inferioridade das culturas aborígenes sobre a ideia de “raça”, em oposição à categoria de “branco europeu” como superior e moderno (QUIJANO, 2000), pensamos que a nação peruana reescreveu a diversidade cultural das comunidades indígenas sobre a categoria de “índio” em oposição à categoria de “branco”, organizadas hierarquicamente com estatutos ontológicos fechados e centrados, para classificar as raças dentro da ordem política da nação peruana. Adicionalmente, criou-se a ideia de “mestiço” com o intento de ordenar os hibridismos das duas categorias anteriores em uma nova categoria que acompanhou a ânsia purificadora das raças, sendo definida como um terceiro tipo, entre o “branco” e o “índio” (DE LA CADENA, 2006). Consideramos que os produtos culturais da migração são formas diferentes de hibridez que rejeitam a purificação das identidades e visibilizam as negociações entre o moderno e o tradicional, o externo e o local<sup>235</sup>.

### **Sobre as trajetórias de inserção laboral**

Temos estudado as consequências da migração aimará para Tacna a partir da trajetória dos migrantes no campo laboral, na luta por moradia e na formação de organizações sociais.

---

<sup>235</sup> Para De la Cadena (2010) são formas contemporâneas de indigeneidade.

As estratégias de integração laboral dos aimarás migrantes em Tacna enfrentam uma fronteira étnica (BERGANZA e CERNA, 2011) definida pela fricção entre os grupos estabelecidos em Tacna, que controlam as instituições de poder econômico, político e religioso na cidade, assim como constroem laços de coesão interna para além das suas diferenças, frente aos aimarás de Puno, estigmatizados como migrantes atrasados e inferiores em função da sua identidade étnica.

Essa fronteira étnica distingue entre *tacneños crioulos* e *aimarás migrantes*, identificando os tacneños como possuidores de uma tradição ancorada na formação da cultura nacional peruana e na modernidade urbana das cidades crioulas do litoral e os aimarás como uma identidade étnica estigmatizada que ocupa um lugar de dominação e subordinação no interior da cultura nacional, comandada pelo Estado<sup>236</sup>. A fricção étnica (OLIVEIRA, 2007) entre tacneños e aimarás se expressa no uso dos dispositivos culturais de “cholos” e “serranos” para estigmatizar a origem indígena e andina dos migrantes como “seres” inferiores aos brancos, crioulos, tacneños. Nesse sentido, consideramos que o conflito entre estabelecidos e marginalizados (ELIAS, 2012) em Tacna expressa o conflito cultural da nação peruana e, decorrente disso, as transformações acontecidas em Tacna expressam a heterogeneidade cultural da nação peruana em uma perspectiva híbrida e descentrada (HALL e DU GAY, 2003).

As trajetórias iniciais dos migrantes aimarás em Tacna estão caracterizadas por processos de inserção simples (GOLTE e ADAMS, 1987), no qual os vínculos afetivos de origem comum não representam uma referência importante na adaptação. Os primeiros empregos dos aimarás em Tacna são experiências de exploração e servidão no trabalho doméstico, na lavoura de chácaras e na construção civil. No entanto, com o passar do tempo, os migrantes constroem redes de solidariedade e cooperação que articulam um padrão de inserção convergente (GOLTE e ADAMS, 1987) em que a alta coesão do grupo de origem se expressa em estratégias coletivas de sobrevivência na cidade, como na formação de feiras de comércio ambulante. O estabelecimento de feiras comerciais marca o começo da melhora nas condições de vida dos aimarás na cidade, da maior coesão dos aimarás e da construção de novas identidades urbanas enquanto trabalhadores, comerciantes e empresários, ao invés de migrantes estigmatizados.

---

<sup>236</sup> Característica principal do sistema de “fricção étnica” das relações entre brancos e indígenas, segundo foi estudado por Oliveira (2007).

As feiras de comerciantes aimarás combinam características da sociedade andina tradicional com características modernas e capitalistas, em formas culturais híbridas, como a *ética do trabalho* e a *ética da austeridade*, que se reconfiguram a partir da racionalidade econômica da vida urbana para que o *aimará urbano* acumule riqueza e se promova socialmente. A *ética do trabalho aimará* consiste na disposição para o trabalho constante, inerente ao modo de vida exigido nos Andes, onde a exploração dos fazendeiros e a baixa produtividade das terras exigem dos camponeses grande disposição para o trabalho. Com o desenvolvimento da individualização e a presença central do dinheiro na vida urbana, o trabalho para o aimará deixa de ser orientado para o autoconsumo e é racionalizado individualmente como um recurso para a acumulação monetária e para o êxito econômico. A *ética da austeridade* consiste na economia de recursos para necessidades futuras, em que os comerciantes aimarás conservam o modo de vida austero e humilde que tiveram no passado, configurando comportamentos segundo os quais o consumo e a ostentação são valores negativos e desnecessários para a acumulação e o progresso. Consideramos que a permanência de valores e práticas tradicionais na constituição de uma “mentalidade econômica” entre os comerciantes aimarás em Tacna expressa uma afinidade eletiva entre a ética do trabalho aimará com a ética econômica moderna (WEBER, 2004).

O desenvolvimento de redes de intercâmbio entre comerciantes aimarás para organizar o comércio das feiras ambulantes é uma importante estratégia para empregar camponeses aimarás como trabalhadores, bem como para a cooperação e a troca de favores entre empresários dentro das feiras. Os comerciantes aimarás promovem a migração de camponeses aimarás (familiares e conterrâneos) para trabalhar dentro das feiras comerciais, onde são empregados mediante relações não-salariais. As famílias que permanecem no campo idealizam a migração urbana como uma esperança de descampesinização dos filhos, retribuindo os aimarás urbanos que recebem seus filhos com a produção agrícola das terras que esses ainda possuem na comunidade camponesa e com o posterior envio de alimentos para a cidade (DE LA CADENA, 1988).

Nesse sentido, as empresas comerciais das “feiras” e “mercadillos” estão caracterizadas pela proximidade cultural entre os “empresários” e “trabalhadores<sup>237</sup>”. Para

---

<sup>237</sup> Os empresários e trabalhadores das “feiras” e “mercadillos” possuem evidentes diferenças comparados com os empresários e trabalhadores modernos. Dentro das “feiras” e “mercadillos” o empresário e trabalhadores não estão vinculados por relações de trabalho assalariado, mas sim por redes de parentesco,

os empresários aimarás, a confiança entre conterrâneos é fundamental para o trabalho nas feiras, porque assumem que os trabalhadores urbanos não agem corretamente; ao invés disso, consideram que os migrantes são mais honestos e desejam prosperar mediante o trabalho constante. Para os trabalhadores migrantes, a proximidade cultural com os empresários que fundam as “feiras”, assim como o reconhecimento da origem comum e das trajetórias similares, leva a que se percebam como potenciais empresários.

As identificações dos aimarás dentro das feiras são múltiplas e mudam de acordo com as características da interação social. Quando são confrontados com os antigos tacneños, afirmam os valores da cultura andina para se identificar como comerciantes aimarás, trabalhadores e honestos; quando interatuam com comerciantes chilenos (que chegam a Tacna para comprar mercadoria), se identificam como peruanos, descentrando a homogeneidade cultural da peruanidade tradicional em formas de identidade nacional que aceita a diferencia étnica, ou seja, são aimarás e peruanos. Quando interatuam entre “comerciantes”, se identificam como trabalhadores ou empresários, como migrantes, residentes ou tacneños, pois existem comerciantes aimarás que circulam constantemente entre as comunidades camponesas e Tacna, como são os comerciantes da Feira do Altiplano. Existem comerciantes aimarás estabelecidos em Tacna, especialmente os que possuem um posto de venda formal e uma casa na cidade, como são os comerciantes de “mercadillos”; e existem comerciantes aimarás nascidos em Tacna, que são filhos de migrantes. Também se identificam como comerciantes jovens com características modernas e comerciantes mais idosos com características mais tradicionais. Nesse sentido, surgem diferentes representações do “ser” comerciante aimará em Tacna, empregadas pelos sujeitos a partir da interação social específica em que participam expressando diferentes hibridismos entre o tradicional e o moderno, o local e o nacional.

Atualmente, as feiras comerciais constituem o principal setor econômico de Tacna e os comerciantes aimarás integram os grupos de poder econômico que antigamente era controlado pela colônia de empresários italianos. Na memória dos estabelecidos tacneños, as dinâmicas informais dos aimarás *desplazaram* a lógica formal da colônia italiana (BERGANZA e CERNA, 2011).

---

redes de paisanagem/comunais e redes de compadrio. Nesse sentido, consideramos que os “empresários” aimarás das “feiras” e “mercadillos” expressam a hibridez cultural (HALL, 1997) entre o capitalista moderno e o horizonte cultural andino.

O posicionamento econômico dos comerciantes aimarás modificou as relações de poder na cidade e aumentou a coesão dos aimarás antes dispersos e hoje concentrados nas feiras comerciais. Ao mesmo tempo em que o estigma de informal e contrabandista associado ao comerciante aimará vai sendo dissolvido, as formas de reconhecimento do trabalho e a perseverança dos comerciantes como um signo distintivo da cultura aimará começam a ser valorizadas. Precisamos remarcar o distanciamento espacial e moral das “feiras” em relação ao centro de poder dos “grupos estabelecidos”, que as estigmatizam como lugares informais, de sujeira, desordem, com os valores mais anômicos transformados em características gerais dos comerciantes ambulantes. Esse distanciamento permitiu a emergência de identificações autônomas que afirmam o fator positivo da tradição aimará (dentro das feiras) sobre a estigmatização que sofrem.

### **Sobre as trajetórias urbanas de moradia**

Sobre as trajetórias urbanas de moradia, consideramos que os migrantes são um elo entre o mundo rural e o mundo urbano por experimentarem a socialização rural nas comunidades camponesas e a socialização urbana na cidade de Tacna<sup>238</sup>. Nesse sentido, a ressocialização do migrante aimará na cidade acarreta a reconfiguração de valores e práticas andinas para conseguir uma moradia na cidade.

O fluxo migratório de Puno para Tacna nas duas últimas décadas do século XX demonstra que os migrantes são predominantemente aimarás de origem rural. Os censos de 1981 e 1993 descrevem a migração das províncias do sul de Puno para Tacna, especialmente El Collao, Yunguyo e Chucuito. Também caracterizam essas três províncias como regiões predominantemente rurais, onde a população se organiza em *comunidades camponesas* de tradição cultural aimará. Os aimarás rurais do sul de Puno migram para Tacna por conta de fatores estruturais, como a crise política que se agravou em Puno no

---

<sup>238</sup> Não pretendemos expressar que o mundo rural e o mundo urbano se encontram totalmente desvinculados, pois existem intercâmbios decorrentes do processo de integração nacional (escolas, estradas, quartéis), das relações de dominação de brancos sobre indígenas no campo, de processos migratórios anteriores e, especialmente, de processos contemporâneos vinculados com a globalização como a difusão do rádio, televisor, telefone, internet, que levaram para o campo formas de consumo urbano. No entanto, consideramos que entre o campo e a cidade existem ainda tipos de sociabilidade e modos de vida característicos e diferenciados.

ano de 1986<sup>239</sup>, de fatores de estagnação, como a seca de 1984. Estes fatores ocasionaram o colapso das economias de subsistência do campo; no entanto, os fatores estruturais são insuficientes para explicar as migrações de Puno para Tacna, especialmente para explicar o porquê de o fluxo migratório se manter. Nesse sentido, entendemos que a migração em questão está ancorada em processos históricos de migração do altiplano para as terras baixas de Tacna, as quais mantiveram a existência permanente de redes sociais entre aimarás na cidade e aimarás nas comunidades camponesas de Puno, embora não tenham alcançado as dimensões provocadas pelas migrações que estudamos nesta pesquisa.

As redes sociais que se estabelecem entre os aimarás urbanos (migrantes pioneiros) e os aimarás nas comunidades camponesas são um fator fundamental para explicar por que o fluxo migratório se manteve na década de 1980 e aumentou na década de 1990. Para entender tanto o processo migratório quanto a trajetória dos aimarás em Tacna, são especialmente importantes as redes de parentesco, as redes de paisanaje/comunais e as redes de compadrio.

Estamos tratando de aimarás que são oriundos de uma sociedade integrada por solidariedade mecânica (DURKHEIM, 1995), em que as tradições e costumes são o mecanismo de coesão social. A estrutura tradicional das comunidades camponesas age sobre as expectativas dos camponeses aimarás para determinar um futuro vinculado com o trabalho agrícola e com poucas possibilidades de mobilidade social<sup>240</sup>. Nesse sentido, o migrante aimará é um sujeito que desafia a tradição, supera o controle social e questiona a consciência coletiva.

A migração dos aimarás para a cidade desencadeia um processo de desenraizamento caracterizado pelo distanciamento dos costumes, valores e vínculos afetivos da comunidade camponesa, que age simultaneamente com a aproximação do modo de vida urbano<sup>241</sup>. O aimará na cidade, especialmente durante os primeiros anos de

---

<sup>239</sup> A pesquisa do INEI (1995) comprova a correlação positiva e elevada entre emigração e atentados terroristas. No cenário da região sul, em 1986 registra-se 589 atentados terroristas, o departamento de Puno concentra 47% e o departamento de Tacna concentra 0.7% (ver quadro N°6 - Anexo).

<sup>240</sup> Os relatos confirmam a existência de relações de servidão articuladas ao sistema de exploração econômica dos indígenas pelos fazendeiros, denominado “gamonalismo” (MANRIQUE, 1991). Os camponeses trabalham em relações não salariais de servidão para mistis/brancos que controlam a propriedade da terra. Nesse sentido, a Reforma Agrária foi um fator que desvinculou o camponês da dependência sobre a terra e permitiu que explorasse novos horizontes.

<sup>241</sup> De la Cadena (1988) estudou esse processo, sobre a denominação de descampesinização.

dispersão urbana, desenvolve um tipo de individualidade que não tem lugar dentro do mundo rural do altiplano. O tipo de individualidade que os migrantes experimentam na cidade é uma característica fundamental dos aimarás em Tacna, porque expressa transformações no comportamento tradicional do aimará devido a novos estímulos que recebe na cidade – estímulos locais, nacionais e globais, por exemplo: experimenta as formas de vestir urbanas e modernas, emprega-se em ofícios com relações salariais fixas, administra seu dinheiro. Assim, o aimará explora uma série de possibilidades pessoais relativamente livres da sujeição e exploração dos fazendeiros brancos. Não obstante, esta individualidade aimará está ancorada em outros processos simultâneos, como a estigmatização e a retraditionalização.

O desenvolvimento da individualidade aimará na cidade está restrito pelo estigma de “migrante”. Enquanto construção social que atribui valores negativos (ELIAS, 2012), o estigma acentua a condição externa segundo a qual o aimará é um “ser” estranho e atrasado que ameaça os valores da sociedade tacneña. Tal estigma se materializa em formas concretas, como o mercado de trabalho para migrantes aimarás, que corresponde ao comércio ambulante; a segregação espacial da moradia nos bairros periféricos de Cidade Nova; e na rejeição das festas patronais, “alferados” e carnavais aimarás. Dessa forma, impede-se o migrante do exercício pleno da cidadania, do anonimato e da sensação de ser igual aos outros.

Esse cenário de marginalização e estigma foi sendo dissolvido mediante a coesão do grupo de migrantes aimarás em Tacna quando se organizaram para superar as necessidades derivadas da inserção urbana (necessidade de moradia) através da invasão das áreas periféricas e degradadas do deserto para fundar os bairros de Cidade Nova.

Nesse sentido, a ocupação e fundação de Cidade Nova demonstra a importância das redes sociais que os migrantes aimarás constroem entre companheiros de trabalho, familiares e conterrâneos para concentrar migrantes que precisam de moradia. A fundação do bairro representa um processo de democratização, liberdade e reconhecimento (DEGREGORI, BLONDET e LYNCH, 1986) dos aimarás em Tacna, promovendo novos sentidos de pertencimento e identificação. A democratização se refere à inclusão do migrante na comunidade política peruana e a liberdade, por sua vez, se refere à autonomia do controle repressivo da moral tacneña para o reconhecimento de novas identidades.

A fundação do bairro gera um novo pertencimento em relação à cidade, caracterizado pela ocupação a partir das margens. Os migrantes constroem uma “cidade a parte”, parcialmente livre da hierarquia e do controle dos estabelecidos, onde desenvolvem organizações coletivas e voluntárias ancoradas em valores e costumes andinos, como o trabalho coletivo, a “minka” (trabalho dos camponeses para benefício da comunidade) e o “ayni” (reciprocidade no trabalho agrícola), porém em formas de reciprocidade andina reconfiguradas como estratégias urbanas para cumprir metas individuais, na construção de casa, e coletivas, na construção da infraestrutura comum do sistema de saneamento básico.

Em Cidade Nova se concentram os aimarás de origem rural que possuem forte tradição de organização social baseada em redes de parentesco, paisanaje e compadrio, usadas como ferramentas de integração urbana na luta pelo reconhecimento de direitos e cidadania. Nesse sentido, à medida em que as identidades contrastantes entre tacneños do *centro* e aimarás da *periferia*, segundo a qual ser aimará da periferia é um estigma, vão sendo dissolvidas, as lutas pelo reconhecimento de serem emigrante de uma comunidade camponesa e parte da comunidade de aimarás residentes em Tacna vão restituindo a dignidade e autoestima dos aimarás da periferia.

Observamos que a comunidade de residentes de Cidade Nova possui um elevado corporativismo que restringe a inclusão de moradores que não sejam aimarás pobres de origem camponesa. Encontramos diferenças entre aimarás de origem urbana que residem em bairros de classe média e aimarás de origem rural que residem em Cidade Nova; no entanto, em Cidade Nova não existem identificações estáveis nem homogêneas. Dentro dessa comunidade de aimarás existem distinções vinculadas às formas de ocupação dos bairros, entre proprietários e invasores. Os “proprietários” são moradores dos bairros planejados que estão localizados no “centro urbano” do município, que receberam um terreno devido à avaliação socioeconômica que evidenciava urgência de moradia e se atribuem uma justificativa formal para morar em Cidade Nova. Os “invasores” são os moradores que habitam os bairros mais precários, criados por ocupações de migrantes que não participaram da avaliação socioeconômica porque migraram depois ou porque não possuíam as redes sociais necessárias; sua condição de residência acentua a autogestão e a informalidade. Existem outras disparidades em relação ao tempo de residência na cidade

entre pioneiros e migrantes recentes. Os aimarás empregam as diferentes representações que possuem segundo sejam requeridas no decorrer da interação urbana.

Em Cidade Nova, se visibilizam costumes e relações que expressam as características da vida cotidiana dos aimarás urbanos nos bairros periféricos de Tacna. O uso coletivo das praças para práticas culturais, o tecido de lã entre mulheres migrantes, a leitura de folhas de coca para conhecer o futuro, os ensaios de danças aimarás como *luriguayos*, a realização de matrimônios em praça e campos de futebol são algumas expressões culturais representativas da vida dos aimarás em Tacna, que surgem em relativa autonomia dos valores tradicionais da cidade. Essas práticas nos levam a pensar em Cidade Nova como um espaço de práticas aimarás urbanas que mantêm a continuidade com as práticas rurais e tradicionais.

### **Sobre a formação de associações de residentes**

Em Cidade Nova existem distintos tipos de associações que integram o tecido social do município. Encontramos associações organizadas informalmente a partir de redes de parentesco, redes de paisanaje/comunitárias e redes de compadrio que propiciam estratégias de sobrevivência econômica e sustento afetivo entre aimarás. Consideramos que a principal delas é o “ayni”, que constrói uma comunidade afetiva entre familiares, conterrâneos e compadres que participam de intercâmbios nos matrimônios e festividades religiosas. Sobre essas redes de intercâmbio, se conformam conglomerados urbanos (LOMNITZ, 1978) que são grupos segmentados a partir dos vínculos pessoais dos migrantes na cidade.

Existe outro tipo de associações mais burocráticas que funcionam formalmente seguindo normas estabelecidas em estatutos e integram grupos maiores do que aqueles articulados nos conglomerados pessoais de intercâmbio. Entre essas, destacamos a formação de associações de comerciantes em *feiras* e *mercadillos*, as associações de vivenda no setor de invasões em Cidade Nova e, especialmente, as “associações de residentes”, um novo tipo de associação que surge no ano de 2003.

As associações burocráticas de migrantes aimarás, especialmente as *associações de residentes*, ampliaram a comunidade afetiva dos migrantes, definidas pelos conglomerados

urbanos para criar uma comunidade de residentes aimarás com sentimentos comuns de pertencimento com as comunidades camponesas de Puno<sup>242</sup>.

As *associações de residentes* reúnem aimarás de origem camponesa que interagem em Tacna com fins de solidariedade, de reconhecimento cultural e para manter os vínculos com as comunidades de origem. Essas associações surgiram para promover a solidariedade entre residentes e para enfrentar o estigma de ser migrante, mediante lutas por reconhecimento da singularidade aimará expressa em práticas culturais, como o exercício do idioma, ritos e tradições (festas patronais, os matrimônios).

A partir da realidade da Associação de Residentes de Pilcuyo e da Associação de Residentes de Pomata, mostramos que os aimarás em Tacna mantêm vínculos constantes com as comunidades camponesas de origem, sendo que esta vinculação representa o elemento central de novos processos de identificação que se expressam na categoria de “residente”.

A autoafirmação como residentes significa, primeiramente, ter a origem em outro lugar (comunidade camponesa) e simultaneamente expressa à condição de permanência (na cidade). Nesse sentido, é um posicionamento da condição urbana a partir do reconhecimento da origem aimará.

A autodenominação de residente aimará em Tacna é uma categoria de afirmação positiva da tradição que se opõe à estigmatização do migrante. A partir da participação dentro das associações de residentes, os aimarás se reconhecem com emigrantes de comunidades camponesas e se identificam como aimarás e como tacneños. Nesse sentido, o sentimento de inferioridade e vergonha do estigma migrante se combina com o reconhecimento da diferença étnica dentro da sociedade tacneña.

Outro ponto que se destacou na pesquisa são os muitos conflitos e fissuras existentes dentro da comunidade aimará em Tacna, como, por exemplo, o conflito entre mistis e índios (GOLTE e ADAMS, 1987). Esse conflito se expressa em Tacna no distanciamento entre migrantes não indígenas, que se organizam no Clube Departamental Puno, de migrantes indígenas, que se organizam nas diferentes *associações de residentes*

---

<sup>242</sup> As diferentes associações criadas por aimarás em Cidade Nova transformaram os conglomerados urbanos entre migrantes que participam de redes de intercâmbio em uma comunidade com laços compartilhados por todos, enquanto aimarás urbanos.

*aimarás em Tacna*. Os sócios do “Clube Puno” possuem uma identidade contrastante que surge da diferenciação com os migrantes indígenas: são aimarás de origem urbana que valorizam o status social que possuem como pessoas com estudo superior e empregos formais. Os integrantes das “associações de residentes” são migrantes indígenas de origem rural, empregados fundamentalmente no comércio, que se organizam sobre o pertencimento a uma comunidade camponesa comum. Essa distinção se expressa nos termos de “q’ara”, para nomear aos migrantes puneños não indígenas, e “aimará”, para nomear os migrantes de origem camponesa (indígenas)<sup>243</sup>.

Observamos que o “Clube Puno” afirma uma identidade regional com o departamento de Puno, enquanto as “associações de residentes” afirmam uma identidade comunitária com as comunidades camponesas ou distritos. Os aimarás de Cidade Nova são primeiramente “pilcuyinos”, “pomateños”, “chucuiteño” (adjetivo dos nascidos em Pilcuyo, Pomata, Chucuito), porém se identificam também com o novo espaço no qual habitam, com a cidade de Tacna e como peruanos. Dessa forma, antepõem a identificação étnica para incorporar identificações maiores, sejam regionais ou nacionais.

A relação mesti-índio expressa uma forma de dominação sobre os aimarás de Cidade Nova, que se articula com outra forma de dominação do tipo tacneño-aimará. No entanto, a dominação urbana exercida pelos crioulos tacneños e pelos mistis/q’aras puneños, especialmente acentuada durante os primeiros anos de contato na cidade, é superada mediante a organização dos aimarás em associações burocráticas<sup>244</sup>, o que representa uma melhora na condição de vida dos aimarás em Tacna.

### **As lutas pelo reconhecimento da identidade aimará**

Referir-nos-emos agora às formas de reconhecimento formuladas por Axel Honneth (2003), focando nosso interesse nas esferas do reconhecimento do direito e da solidariedade que permitem analisar os mecanismos de integração criados pelos aimarás em Tacna a partir da reinvenção das tradições.

---

<sup>243</sup> Os sócios do Clube Puno são representados pelos aimarás de cidade nova como q’ara, que quer dizer “não indígena”, como descendentes de fazendeiros que sempre viveram nas cidades e que desprezam os índios. Correspondentemente, as associações de residentes são representadas pelos sócios do clube Puno como associações de “índios”. Esse distanciamento demonstra que as identificações dos aimarás de origem camponês priorizam o vínculo com uma comunidade camponesa, sobre a identificação com Puno como região administrativa.

<sup>244</sup> Associações de comerciante, associações vivenda, associações de residentes.

Entendemos o reconhecimento como a relação que o sujeito estabelece consigo mesmo e com o ambiente social onde está inserido. A segunda forma de reconhecimento refere-se ao reconhecimento do direito, no qual o sujeito garante as condições materiais para uma vida saudável na sociedade, assim como a proteção da liberdade para que as pessoas participem da esfera pública.

“Os atores sociais só conseguem desenvolver a consciência de que eles são pessoas de direito, e agir conseqüentemente, no momento em que surge historicamente uma forma de proteção jurídica contra a invasão da esfera da liberdade, que proteja a chance de participação na formação pública da vontade e que garanta um mínimo de bens materiais para a sobrevivência” (HONNETH, 2003, p. 190) *apud* (SOBOTKA, 2015, p. 25)

Neste sentido, o grupo de migrantes aimarás não teve uma experiência positiva de reconhecimento em Tacna, tanto de direitos materiais no trabalho e moradia, quanto de participação plena na esfera pública. Consideramos que essas privações são derivadas da negação da sua condição como cidadãos.

Porém, segundo foi formulado por Honneth (2003), a privação dos tipos de reconhecimento leva a distintas formas de luta por reconhecimento. No que se refere à privação de direitos, quando são negados direitos que, naquela sociedade, foram incluídos no status de cidadania, surgem formas de desrespeito designadas como *privação de direitos*, que ameaçam a integridade social do indivíduo ou do grupo.

“A cada forma de reconhecimento correspondem formas típicas de negação [...] privação de direitos quando são negados direitos que naquela coletividade foram incluídos no status de cidadania ou que correspondem a direitos reconhecidos pela comunidade internacional [...] Quando essa expectativa normativa legítima do indivíduo é frustrada, ele se percebe injustiçado. São essas percepções de injustiça que, no projeto de uma teoria fundamentada na justiça [...] o autor espera o impulso para as lutas por reconhecimento” (SOBOTKA, 2015, p. 36)

Observamos como os migrantes aimarás, ante a negação de uma participação digna no mercado de trabalho, se organizaram em feiras comerciais ambulantes para criar novas formas de trabalho, gerar ingressos econômicos e se sustentarem materialmente em Tacna. Observamos também de que forma os migrantes privados de moradia, sejam aqueles acolhidos em casas de familiares, inquilinos com contrato de aluguel ou trabalhadoras domésticas que moram nas casas onde trabalham, organizaram-se para ocupar áreas periféricas degradadas e desérticas onde construíram bairros que, com o tempo, foram reconhecidos como distritos. Esses exemplos demonstram que os migrantes aimarás se organizaram na luta por reconhecimento de direitos materiais de trabalho e moradia.

A terceira forma de reconhecimento se relaciona com a passagem da sociedade tradicional para a sociedade moderna, em que emerge um tipo novo de individualização no desenvolvimento das sociedades. Segundo esse tipo de individualização, as pessoas não são valorizadas hierarquicamente pela posição que ocupam na estrutura social, como acontece nas sociedades tradicionais; ao contrário, descobrem formas de viver que são diversas e singulares. O reconhecimento das propriedades que tornam ao indivíduo diferente dos demais (propriedades da sua singularidade) corresponde com a terceira forma de reconhecimento da solidariedade. Quando o reconhecimento é bem-sucedido na esfera da solidariedade, na medida em que a contribuição que cada um dá à coletividade através de suas realizações é reconhecida como importante, o indivíduo pode desenvolver um tipo específico de autorrealização: a autoestima.

Existem, porém, dois níveis dentro desta esfera do reconhecimento. O nível da estima pessoal (individualização) para o reconhecimento das características singulares dos sujeitos, e o nível da integração social, em que se constrói um plano de fundo moral que orienta a avaliação das individualidades dentro da sociedade. Nesse sentido, a realização de uma pessoa ou grupo social corresponde tanto ao exercício da *experiência de si próprio*, quanto à participação na construção do plano moral a partir das ideias que a pessoa ou grupo possuem sobre o modo correto de ser.

A estigmatização dos aimarás em Tacna impede a realização desta terceira forma de reconhecimento. O estigma constitui uma ameaça à dignidade e à autoestima do grupo aimará, pois os migrantes deixam de ser valorizados por suas qualidades pessoais, características culturais, habilidades e capacidades, para serem degradados moralmente e injuriados a partir da construção social de inferioridade por serem migrantes.

A degradação moral e o menosprezo da dignidade aimará impedem que o grupo possa desenvolver uma estima positiva de si mesmo e, conseqüentemente, motiva *lutas pelo reconhecimento*, para determinarem por si próprios os seus projetos de vida. Essa reação foi observada no desenvolvimento das *associações de residentes aimarás* que surgiram frente à discriminação e ao racismo, ou seja, frente à estigmatização que sofrem em Tacna.

Ante essa situação, os aimarás em Tacna fundaram organizações de residentes para concentrarem-se e nutrirem suas redes de solidariedade através da afirmação da condição de aimarás residentes em Tacna. Nesse sentido, consideramos que a criação das associações de residentes desenvolve uma categoria de reconhecimento (residente) orientada à autorrealização da autoestima dos aimarás urbanos em Tacna.

Além disso, consideramos que a organização pública e burocrática dessas associações busca influenciar para além da comunidade de aimarás em Cidade Nova, chegando na vida pública da sociedade tacneña. Dessa forma, buscam que sua concepção de vida encontre reconhecimento social e passe a formar parte do sistema de referência moral que avalia as formas individuais de “ser” na sociedade tacneña.

### **A relação da identidade nacional com a identidade étnica:**

A partir da informação coletada na pesquisa de campo, consideramos que as identidades étnicas se fortalecem na cidade de Tacna mediante a reinvenção de elementos característicos da cultura aimará, empregados na formação de feiras de comércio ambulatório, na fundação de Cidade Nova e no reconhecimento de uma comunidade de residentes aimarás em Tacna.

Entre as práticas e costumes reconfigurados, destacamos as redes de intercâmbio (parentesco, paisanaje, compadrio) usada nos “aynis” de matrimônio, nos quais familiares, conterrâneos e amigos ajudam economicamente à nova família que se casa na cidade, com a certeza de que essa ajuda retornará quando solicitada; nos “aynis” de festas patronais (religiosas), onde se estabelece um vínculo de reciprocidade entre o “alferado” da festa e os “padrinhos”, e entre o “alferado” e os convidados; no “ayni” para a construção de casas, onde a comunidade apoia na construção da moradia de uma família com a certeza de que os participantes serão apoiados reciprocamente; e na “minka” ou “faena”, em que os moradores trabalham coletivamente para melhorar a infraestrutura dos bairros em Cidade Nova.

A retraditionalização dos valores e costumes também se expressa na *ética do trabalho e da economia* que, no campo, é usada na agricultura familiar e, na cidade, é empregada especialmente no comércio para acumular capital, reinvestir e continuar acumulando, atitude que transformou muitos migrantes pobres em exitosos empresários.

Porém, esses elementos característicos da cultura aimará<sup>245</sup>, quando reproduzidos em Tacna, adquirem uma orientação diferente daquela que possuem no mundo rural (solidariedade e sobrevivência). Na cidade, assumem uma orientação tipicamente moderna, que é congruente com a racionalidade capitalista (cálculo instrumental para a acumulação de capital).

Embora o uso do idioma em Tacna esteja se perdendo, a reconfiguração dos valores e costumes aimarás permite que falemos da existência de grupos de aimarás urbanos em Tacna. Os registros de campo e entrevistas indicam que os migrantes aimarás que participam de associações comerciais, associações de moradia e associações de residentes, costumam praticar o idioma aimará dentro destes grupos, porém é muito incomum ensinar o idioma aimará aos filhos. Nesse sentido, os filhos e netos de migrantes, muitos dos quais são nascidos em Tacna, não falam aimará. Mesmo não falando regularmente, os filhos entendem o idioma, enquanto que os netos não falam nem entendem. Entretanto, o idioma não é um impedimento para que filhos e netos de migrantes reproduzam costumes aimarás na cidade: encontramos aqueles que são comerciantes, os que integram os times de futebol das associações de residentes, os participantes dos “blocos de morenada” para dançar nos carnavais e nas festas patronais, ou os grupos de “luriguayo”, integrados majoritariamente por tacneños (de Cidade Nova) filhos de migrantes aimarás, que tem desenvolvido um estilo particular que se diferencia dos “luriguayos” de Puno (das províncias de Yunguyo) e dos “luriguayos” da Bolívia.

Nos últimos anos, essas expressões aimarás em Tacna estão aumentando e ganhando um reconhecimento positivo para além do grupo de migrantes aimarás, estendendo-se para a sociedade tacneña como uma totalidade. Entretanto, não podemos negar o distanciamento cultural entre o distrito Cidade Nova com o resto da cidade, especialmente com o “centro” de Tacna. As expressões de identidade étnica aimará em Cidade Nova e o reconhecimento positivo entre seus moradores contrasta visivelmente com as práticas culturais do “centro”, onde o estigma do “migrante” aimará continua sólido e se reproduz entre os antigos e novos moradores, muitos dos quais são aimarás que logram êxito econômico e hoje moram nos bairros nobres da cidade. desse modo, consideramos

---

<sup>245</sup> Devemos mencionar que a tradição aimará forma parte de uma unidade cultural maior que corresponde à cultura andina, entre as quais existem maiores similitudes que diferenças. Poderíamos estabelecer uma relação de parte/todo, onde a parte corresponde à cultura aimará e o todo, à cultura andina.

que em Tacna coexistem a estigmatização do migrante aimará em diálogo e disputa com o reconhecimento positivo do aimará urbano.

Consideramos que a reprodução dessas características étnicas no mundo urbano de Tacna, que temos denominado *retradionalização* de valores e costumes aimarás, permite afirmar que os migrantes andinos constroem identidades étnicas dentro de sociedades urbanas e crioulas, mesmo naquelas onde a diferença étnica é estigmatizada. Além disso, consideramos que os migrantes indígenas possuem a capacidade de interpelar os limites da “comunidade política peruana” que foi criada sobre a base da diferenciação étnica e que hoje vive processos de transformação<sup>246</sup>.

Os migrantes andinos constroem uma comunidade de residentes indígenas dentro de sociedade crioulas, caracterizadas por relações de fricção étnica entre branco e indígena, urbano e rural, moderno e tradicional que, em nosso modo de entender, expressa o conflito entre a cultura nacional peruana frente às identidades étnicas e regionais que habitam o território peruano.

Tradicionalmente, a cultura nacional peruana era concebida como uma cultura homogênea, estável, que corresponde à comunidade imaginada de Benedict Anderson quando se refere ao tempo homogêneo e vazio da nação moderna, ou seja, a uma cultura que não muda, que permanece.

A presença dos migrantes indígenas em cidade crioulas confronta os limites da identidade nacional homogênea e centrada da nação peruana, enquanto que o reconhecimento da diversidade étnica na cidade não corresponde às definições tradicionais de ser tacneño e de ser peruano. As lutas pelo reconhecimento aspiram ao respeito e à estima dos migrantes que se identificam como indígenas, como tacneños e como peruanos.

A passagem dos aimarás migrantes pelo exército, a educação dos seus filhos em escolas públicas de Tacna e a permanência dos ritos e costumes patrióticos e nacionais em Tacna, como a “procissão da bandeira”, a homenagem de 26 de maio, reproduzidas por aimarás em Tacna, manifestam os hibridismos culturais que se desenvolvem entre a identidade étnica aimará e a identidade nacional peruana. Constituem-se, dessa forma,

---

<sup>246</sup> A comunidade política peruana está sendo transformada em Tacna a partir da diferença étnica, na presença dos migrantes aimarás.

como símbolos de uma identidade nacional híbrida, que acolhe a diferença dentro de uma comunidade que é imaginada como heterogênea e descentrada de formas estáveis.

Assistimos à disseminação da concepção tradicional de cultura nacional peruana a partir da interpelação dos grupos étnicos que se instalaram nas cidades, organizados nas periferias e que, a partir das margens, reclamam sua incorporação dentro da comunidade imaginada do Peru. Estamos falando da construção de uma concepção cultura nacional heterogênea, dinâmica, que reconhece a diversidade cultural e pluralismo étnico dos grupos que habitam o território peruano.

Finalmente gostaríamos de terminar explicitando o que, segundo nossa interpretação, constitui o fundamento do conflito cultural entre aimarás migrantes e crioulos tacneños em Tacna. A partir dos postulados de Frantz Fanon no livro *Pele negra, máscaras brancas*, consideramos que as diversas formas de distinção cultural, econômica, social e étnica estão articuladas por uma dimensão mais ampla de distinção ontológica. Segundo essa distinção, existe uma diferença entre o “ser aimará” e o “ser tacneño”, que correspondem às categorias de “não ser” e “ser”, respectivamente. Nesse sentido, a identificação dos aimarás na cidade está orientada pela proximidade ou distância da forma legítima de “ser”, que corresponde ao “tacneños crioulo<sup>247</sup>”. Guiados por esta orientação de “ser” tacneño e “não ser” aimará, os migrantes procuram formas de aculturação que substitua a indigeneidade por formas não indígenas de viver na cidade, como acontece especialmente na etapa de inserção simples (inserção individual) da trajetória dos aimarás em Tacna.

Nesse sentido, consideramos que a integração e concentração aimará, descritas no processo de inserção convergente das feiras comerciais, bairros de Cidade Nova, associações de residentes, nos carnavais aimarás em Tacna, nas festividades religiosas, nos aynis, nos matrimônios e em todas as práticas sociais que os aimarás de Cidade Nova têm desenvolvido com autonomia moral nos últimos anos, impulsionaram formas de reconhecimento para além da distinção ontológica entre tacneño e aimarás, entre “ser” e “não ser” social.

---

<sup>247</sup> Paradoxalmente com o tacneño que é descendente italiano.

## **BIBLIOGRAFIA:**

ADAMS, N.; VALDIVIA, N. **Los otros empresario: Ética de migrantes y formación de empresas** en Lima. Primera edición. ed. Lima: IEP Ediciones, v. I, 1991.

ALBERTI, G.; MAYER, E. **Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos**. 1ra. ed. Lima: Instituto de Estudios Peruano, 1974.

ALTAMIRANO, T. Migración y estrategias de supervivencia de origen rural entre los campesinos de la ciudad. **Revista Anthropologica**, Lima, v. 1, n. 1, p. 127-158, 1983.

ALTAMIRANO, T. **Presencia andina en Lima Metropolitana**. Lima: PUC, 1984.

ALVÓ, X. Aymaras entre Bolivia, Peru y Chile. **Estudios Atacameños**, Atacama, Chile, n. 19, p. 43-73, 2000.

Análisis de Situación de Salud. Centro de Salud de Ciudad Nueva. Tacna, p. 161. 2014.

ANDERSON, B. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Editora Ática, 1983.

ARANGO, J. La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra. **Migración y Desarrollo**, p. 1-29, 2003.

BARRETO, F. La procesión de la bandera. Episodio de Cautiverio de Tacna. **Variedades**, Lima, diciembre 1924.

BARTH, F. **Los grupos étnicos e sus fronteras**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BASADRE, J. **Memoria y destino del Perú. textos esenciales**. Lima: Editorial Congreso de la Republica del Perú, 2003.

BERGANZA, I.; CERNA, M. **Dinámicas migratorias en la frontera Perú-Chile: Arica, Tacna e Iquique**. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2011.

BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOURDIEU, P. Um analista do inconsciente. In: SAYAD, A. **A imigracao e os paradoxos da alteridade**. Sao Paulo: Edusp, 1998.

CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad**. Buenos Aires: Paidós, 2001.

CONDORI, M. **Migración, inserción y trayectoria de puneños en la ciudad de Huancayo**. Lima: PUCP, 2011.

CORAL, I. **Desplazamiento por violencia política en el Peru: 1980-1992**. Lima: IEP, 1994.

CORNEJO-POLAR, A. Una heterogeneidad no dialéctica: Sujeto y discurso migrantes en el Peru moderno. **Revista Iberoamericana**, Madrid, v. LXII, n. 176-177, p. 837-844, Julio-Diciembre 1996.

CVR. **Hatun Willakuy**: Informe Final de la Comisión de la Verdad e Reconciliación Nacional - Perú. Lima: [s.n.], 2003.

DE LA CADENA, I. **Comuneros en Huancayo**: Migración campesina a ciudades serranas. Lima: IEP, 1988.

DE LA CADENA, M. ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. **Universitas Humanística**, Bogotá, n. N° 61, p. 51-84, enero-junio 2006.

DE LA CADENA, M. ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. In: DE LA CADENA, M. **Formaciones de indianidad**: Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina. Lima: Enviación, 2008. p. 390.

DE LA CADENA, M. **Indigeneidades contemporáneas**: cultura, política y globalización. Lima: IEP, 2010.

DEGREGORI, C. I. Del mito del Inkari al mito del progreso. **Socialismo y Participación** N°36, p. 3-9, 1986.

DEGREGORI, C. I.; BLONDET, C.; LYNCH, N. **Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres**. 1ra. ed. Lima: IEP, 1986.

DELGADO SUMAR, H. Parteras andinas de la sierra centro y sur: Creencias en torno a la reproducción. **Apuntes de Medicina Tradicional**, Ayacucho, n. 38, noviembre 1985.

DOUGHTY, P. La cultura del regionalismo en la vida urbana de Lima. **América Indígena**, Lima, v. XXIX, n. N°4, Cuarto trimestre 1969.

DURKHEIM, É. **De la división del trabajo social**. Madrid: Akal, 1995.

DUTRA, D. **Migração internacional e trabalho doméstico**: Mulheres peruanas em Brasília. Sao Paulo: OJM, 2013.

ELIAS, N. La relación entre establecidos y out sider. In: RAMOS, O. S. **El extranjero**: Sociología del extraño. Madrid: [s.n.], 2012. p. 57-86.

FANON, F. **Piel negra, máscaras blancas**. Madrid: Akal, 2009.

FERREIRA NUNES, B.; CAVALCANTI, L. O migrante e o direito á indiferença: Algumas questões teóricas. **Vidas em Transito: Conhecer e refletir na perspectiva da mobilidade humana**, Porto Alegre, n. 18, p. 135-157, 2014.

FRANCO, C. **Imágenes de la sociedad peruana**: La otra modernidad. Lima: CEDEP, 1991.

GOFFMAN, E. **Estigma**: La identidad deteriorada. 1ra ed. (10° reimp.). ed. Buenos Aires: Amorroutu Editores, 2006.

GOFFMAN, E. **A representacao do eu na vida cotidiana**. 20. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, v. I, 2014.

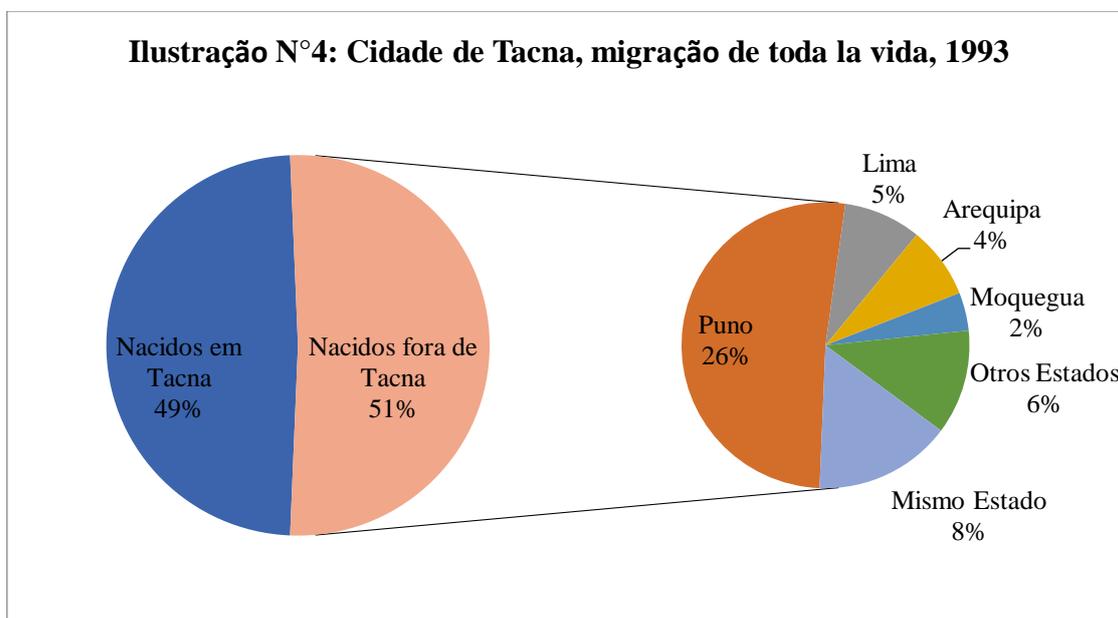
- GOLGHER, A. B. **Fundamentos da migração**. Belo Horizonte: CEDEPLAR/FACE/UFMG, 2004.
- GOLTE, J. **La racionalidad de la organización andina**. Lima: IEP, 1980.
- GOLTE, J.; ADAMS, N. **Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima**. Lima: IEP, 1987.
- GONZALES DE OLARTE, E. **Economía de la comunidad campesina**. 2da. ed. Lima: Instituto de Estudios Peruano, 1986.
- GONZALES, J. **Redes de informalidad en Gamarra**. Primera. ed. Lima: Editorial Universitaria, v. I, 2001.
- HALL, S. **Identidades Culturais na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 1997.
- HALL, S. **Da diáspora: Identidades e meditações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HALL, S.; DU GAY, P. **Cuestiones de identidad**. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Sao Paulo: Ed.34, 2003.
- INEI. **Migraciones Internas en el Perú**. Lima: [s.n.], 1995.
- INEI. **Conociendo Tacna**. Tacna: [s.n.], 2000.
- INEI. **Perú: Migraciones Internas 1993-2007**. Lima: [s.n.], 2009.
- INEI. **Perú: Migraciones Internas Recientes y Sistemas de ciudades 2002-2007**. Lima: [s.n.], 2011.
- INEI. **Compendio Estadístico de Tacna**. Tacna: [s.n.], 2014.
- Informe Economico Social: Region Tacna. Banco Central de Reserva del Peru. Tacna, p. 155. 2013.
- LESTAGE, F. La "adaptación" del inmigrante: Un compromiso entre las varias representaciones de sí mismo. **Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales**, 2001.
- LOMNITZ, L. **¿Cómo sobreviven los marginados?** México: Siglo XXI Editores, 1978.
- LOPEZ, S. **Ciudadanos reales e imaginarios. Condiciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú**. Lima: Instituto de Diálogo y Propuestas, 1997.
- MANRIQUE, N. Gamonalismo, lanas y violencia en los Andes. In: URBANO, H. **Poder y violencia en los Andes**. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1991. p. 211-223.
- MATOS MAR, J. **Desborde popular y crisis del Estado: El nuevo rostro del Perú en la década de 1980**. Lima: CONCYTEC, 1988.
- MENESES, R. M. **La utopía urbana: El movimiento de pobladores en el Perú**. Lima: Universidad Ricardo Palma, 1998.

- MERINO SOLARI, R. J. **La Representación de la nación peruana en el discurso de la antropología durante los años ochenta: un análisis de tres textos: Ossio - Fuenzalida, Matos Mar y Degregori - Bondet - Lynch.** Lima: [s.n.], 2011.
- OLIVEIRA, R. C. D. **Etnicidad y estructura social.** Mexico D.F.: CIESAS, 2007.
- ORTIZ, F. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.** La Habana: Universidad Central de Las Villas, 1963.
- PENCHASZADEH, A. P. La cuestión del extranjero. Una mirada desde la teoría de Simmel. **Revista Colombiana de Sociología**, Bogotá, n. N° 31, p. 51-67, septiembre 2008.
- PLASENCIA, R. La identidad "misti" en los Andes: Apuntes para un debate. **Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales**, Lima, Peru, v. 19, n. 34, p. 13-22, 2015.
- QUIJANO, A. **Dominación y Cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú.** Lima: Mosca Azul Editores, 1980.
- QUIJANO, A. **Dominación y Cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú.** Lima: Mosca Azul Editores, 1980.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: (COMP.), E. L. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 246.
- RENAN, E. **¿Qué es una nación?** Madrid: SEQUITUR, 2007.
- SAIGNES, T.; BOUYASSE- CASSAGNE, T. Dos confundidas identidades: Mestizos y criollos en el siglo XVII. **Senri Ethnological**, Paris, n. 33, p. 14-26, 1992.
- SAYAD, A. **A inmigracao e os paradoxos da alteridade.** Sao Paulo: Edusp, 1998.
- SIMMEL, G. **As grandes cidades e a vida do espírito.** Rio de Janeiro: Mana, 2005 [1903].
- SIMMEL, G. **El extranjero. Sociología del extraño.** Madrid: Sequitur, 2012.
- SINGER, P. Migrações internas: considerações teóricas sobre o seu estudo. In: SINGER, P. **Economia Política da Urbanização.** São Paulo: Editorial Brasiliense, 1975.
- SOBOTTKA, E. A. **Reconhecimento: novas abordagens em teoria crítica.** Sao Paulo: Annablume, 2015.
- WEBER, M. **Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva.** España: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- WEBER, M. **Historia Económica General.** Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- WEBER, M. **La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo.** Madrid: Alianza Editorial, 2004.

WIRTH, L. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, O. G. **O fenomeno urbano**. Río de Janeiro: [s.n.], 1967. p. 89-113.

ZORA CARVAJAL, F. **Tacna**: Historia y folklore. 1ra. ed. Lima: Villanueva Editores, 1954.

## APENDICE:



### QUADRO N° 3

#### CIUDAD DE TACNA: POBLACIÓN INMIGRANTE Y TASA DE CRECIMIENTO, 1993 y 2007.

CIUDAD	1993			2007		
	Población	Inmigrantes	% de representación	Población	Inmigrantes	% de representación
Tacna	174,336	89,461	51%	242,451	106,087	43,8

Fuente: INEI - Censos Nacionales de Población y Vivienda 1993 y 2007

### QUADRO N°4

#### CIUDAD DE TACNA: POBLACIÓN INMIGRANTE POR DEPARTAMENTOS DE MAYOR PROCEDENCIA, 1993

Ciudad	Departamentos				Mismo departamento	Otros departamentos	Inmigrantes
	Puno	Lima	Arequipa	Moquegua			
Tacna	46,113	7,805	7,259	3,851	13,849	10,584	89,461
%	51,5	8,9	8,1	4,3	15,5	11,8	100,0

Fuente: INEI - Censos Nacionales 1993: IX de Población y IV de Vivienda.

**QUADRO N° 5**  
**REGIÓN DE TACNA: PEA, POR SEXO SEGÚN RAMAS**  
**DE ACTIVIDAD ECONÓMICA, 2012 (Cifras absolutas y relativas)**

Actividad Económica	Distribución de la PEA ocupada (%)			Ingreso laboral promedio (S/.)
	Total	Hombres	Mujeres	
<b>Total absolut</b>	169 581	96 231	73 350	1 242
<b>Total relativo</b>	100,0	100,0	100,0	
Extractiva	15,7	17,8	13,1	1 264
Industria	6,9	8,1	5,3	864
Construcción	7,0	12,2	0,2	1 427
Comercio	21,9	12,7	33,9	873
Servicios	48,5	49,2	47,5	1 416

Fuente: Encuesta Nacional de Hogares sobre Condición de Vida y Pobreza (ENAHO) 2012. En: Diagnóstico socio-económico laboral de la Región Tacna.

**QUADRO N° 6**  
**REGION SUR: ACCIONES SUBVERSIVAS POR AÑOS SEGÚN DEPARTAMENTOS: 1981-1992. (Cifras Relativas)**

Departamentos	1981	1982	1983	1984	1985	1986	1987	1988	1989	1990	1991	1992
<b>Total Regional</b>	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
<b>Arequipa</b>	12.8	17.4	30.1	26.5	18.7	16.8	26.4	25.6	19.1	21.3	17.2	18.4
<b>Moquegua</b>	8.1	1.4	0	0.6	0	0	0	0.3	0.4	0	0.4	0
<b>Tacna</b>	<b>11.6</b>	<b>12.3</b>	<b>2.9</b>	<b>0</b>	<b>2.1</b>	<b>0.7</b>	<b>2.3</b>	<b>2.2</b>	<b>8.3</b>	<b>3.6</b>	<b>3.7</b>	<b>3.6</b>
<b>Cusco</b>	43.6	21	31.1	19.4	36.4	11.7	15.3	11.1	10.8	21.7	28.5	14.8
<b>Puno</b>	<b>14</b>	<b>8.7</b>	<b>24.3</b>	<b>38.1</b>	<b>33.7</b>	<b>47</b>	<b>20.5</b>	<b>16.5</b>	<b>37.1</b>	<b>42.2</b>	<b>37.1</b>	<b>49.5</b>
<b>Apurímac</b>	9.9	38.4	11.7	14.8	9.1	23.6	34.9	44.3	24.5	10	12.4	13.8
<b>Madre de Dios</b>	0	0.7	0	0.6	0	0.2	0.7	0	0	1.2	0.7	0
<b>Total Absoluto</b>	172	138	103	155	187	589	307	316	278	249	267	305

Fuente: Ministerio de Interior. Oficina de Estadística.  
 Em: INEI (1995)