

FINCAR OS PÉS

Migração, corpo e refúgios em tempos de Antropoceno

PLANTING ONE'S FEET
Migration, body, and refugia in the Anthropocene

Samira Proêza¹

Resumo

Este ensaio, de caráter situado e reflexivo, toma como fio condutor a trajetória de Lena, mulher chola quéchua de Cochabamba (Bolívia), para refletir como a crise socioecológica se inscreve em trajetórias migratórias femininas na América Latina. A investigação fundamenta-se no acompanhamento de suas narrativas, construídas ao longo de encontros entre 2021 e 2025 na Villa 31, em Buenos Aires. A partir dessa experiência, o texto analisa as articulações entre crise socioecológica, colonialidade, gênero, raça e migração, compreendendo o corpo como corpo-território e o deslocamento como expressão das rupturas nas condições de reprodução da vida. Em diálogo com autores como Tsing, Cusicanqui, Sassen, Haraway e Paredes, argumenta-se que os efeitos do Antropoceno incidem de maneira desigual, atingindo com intensidade mulheres periféricas e racializadas. Ao mesmo tempo, evidencia-se como, nas margens urbanas, redes cotidianas de cuidado, trabalho e pertencimento possibilitam reconstruir vínculos e produzir formas de permanência e de habitar a cidade.

Palavras-chave: migração feminina; corpo-território; antropoceno; Villa 31; refúgios.

Abstract

This situated and reflective essay takes the trajectory of Lena, a Quechua Chola woman from Cochabamba (Bolivia), as its guiding thread to examine how the socio-ecological crisis is inscribed in women's migration trajectories in Latin America. Grounded in encounters held between 2021 and 2025 in Villa 31, Buenos Aires, the research draws on her narratives to explore the intersections of the socio-ecological crisis, coloniality, gender, race, and migration. It understands the body as body-territory and displacement as an expression of disruptions in the conditions for the reproduction of life. In dialogue with scholars such as Tsing, Rivera Cusicanqui, Sassen, Haraway, and Paredes, the essay argues that the effects of the Anthropocene are unevenly distributed, disproportionately affecting racialized and marginalized women. It also shows how everyday networks of care, work, and belonging enable the rebuilding of social ties and the creation of new ways of inhabiting the city.

Keywords: women's migration; body-territory; anthropocene; Villa 31; refuges.

Introdução

Enquanto amassávamos o pão que Lena venderia mais tarde pelas ruas da Villa 31, ela me falava de sua terra indígena, lá na Bolívia, que precisou deixar para trás. Falou da saudade de sentir os pés na terra, de viver em comunidade, de partilhar o cotidiano junto aos seus. Crescida na imensidão, agora vive em espaços confinados na cidade, inventando modos de existência que sustentem o corpo e resignifiquem sua forma de habitar.

Essa cena, vivida durante o trabalho de campo, compõe uma das muitas camadas da pesquisa de doutorado intitulada *Viajar mundos na Villa 31: as dobras das migrações latino-americanas femininas no corpo e na cidade*². Na pesquisa, acompanho as trajetórias (Kofes, 2001) de mulheres migrantes que habitam a Villa 31, onde reinventam novas formas de existência e de fazer-cidade (Agier, 2015). A pesquisa é construída a partir de vários encontros com as mulheres, nos quais, a partir de suas narrativas (Certeau, 1998), tecemos juntas conhecimento³. Foi a partir desses encontros que conheci Lena. Ela é falante de quéchua, enquanto eu sou de português. Ambas, em um país onde se fala espanhol, encontrávamos juntas, ao redor da mesa e da massa de pão, zonas de entendimento mútuo.

Essa convivência entre línguas, trajetórias e experiências não era uma exceção, mas parte da própria constituição da Villa 31, território marcado pela presença de múltiplos deslocamentos migratórios e pela convivência cotidiana entre diferentes mundos. A 31 é uma das periferias sociais mais antigas, disputadas e emblemáticas da Argentina. Localizada na região central-norte de Buenos Aires, ao lado de áreas de elevado valor imobiliário, como Retiro e Recoleta, e conectada a importantes infraestruturas de transporte, ela ocupa uma posição singular na cidade. O bairro também se caracteriza pela expressiva presença de migrantes, sobretudo provenientes da Bolívia, do Paraguai e do Peru, configurando um território profundamente diverso que contrasta com o imaginário eurocentrado historicamente construído sobre a Cidade de Buenos Aires. É nesse espaço de encontros e confluências (Santos, 2023) entre diferentes histórias migratórias que a trajetória de Lena⁴ ganha forma.

Desse modo, tomando a trajetória de Lena como fio condutor, este ensaio de caráter situado e reflexivo busca analisar como os desdobramentos da crise ecológica se inscrevem em trajetórias migratórias femininas latino-americanas, evidenciando as interseções entre gênero, raça, migração e colonialidade do poder (Quijano, 2005; Lugones, 2014). Interessa compreender como determinadas formas de destruição ambiental, social e econômica incidem de maneira desigual sobre certos corpos e territórios, produzindo deslocamentos, mas também formas de resistência e reelaboração da vida. Nessa direção, acompanho os rastros de Lena por uma perspectiva situada,

2 Pesquisa de doutorado concluída em 2026, na Universidade Federal da Bahia, que, a partir das trajetórias de seis anfitriãs provenientes de diferentes países latino-americanos, investiga os desdobramentos dos processos migratórios de mulheres no continente e as relações entre esses deslocamentos e a produção da cidade desde suas margens.

3 As reflexões apresentadas emergem de encontros, conversas e observações produzidas ao longo da pesquisa de campo realizada entre os anos de 2021 e 2025, na Villa 31, em Buenos Aires, no contexto de uma investigação mais ampla sobre migrações latino-americanas, territorialidades urbanas e formas de habitar nas margens da cidade. A construção metodológica orienta-se pela proposta de pensar com as mulheres e suas trajetórias, tomando suas narrativas não apenas como fontes de informação, mas como produtoras de conhecimento e como pontos de conexão entre diferentes escalas — do corpo ao território, do cotidiano aos processos históricos mais amplos. Nesse sentido, as interpretações aqui desenvolvidas resultam do diálogo entre as experiências narradas pelas interlocutoras, as observações produzidas durante o trabalho de campo e referenciais teóricos oriundos da antropologia, dos estudos decoloniais e dos debates sobre a crise ecológica contemporânea.

4 De modo a preservar a identidade de Lena, e em diálogo com ela, seu nome foi substituído por um nome fictício.

¹ doutora em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), mestre em Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Urbanismo (PROURB) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e arquiteta e urbanista pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

cuja singularidade permite lançar luz sobre processos mais amplos, sem pretender representar a diversidade das experiências migratórias latino-americanas, nem esgotar a complexidade de sua trajetória, mas buscando trazer à reflexão algumas questões que emergiram de nossos encontros.

Em diálogo com narrativas construídas ao longo da pesquisa e contribuições dos estudos decoloniais, da antropologia e dos debates sobre o Antropoceno, o ensaio busca explorar as ressonâncias entre experiência vivida e elaboração conceitual, tomando sua trajetória como uma janela para pensar migração, territorialidade, colonialidade e crise ecológica.

Lena é uma mulher *chola*⁵, quéchua e migrante residente na Villa 31 — nascida e criada em uma comunidade andina da região de Cochabamba, na Bolívia. Cresceu junto à terra, em um modo de vida marcado pelas partilhas com sua comunidade e pela agricultura familiar. Ela comenta que pertence à primeira geração de sua família que precisou deixar a comunidade em que viveu todos os antepassados de que ela tem conhecimento. O principal motivo que a levou a migrar para a “cidade grande”, longe de seu país e de sua terra, foi a seca, que há anos vem comprometendo as condições de subsistência de sua família, como ela mesma relata: “Lá a gente apenas sobrevive. Quando a colheita é boa, sobrevivemos bem, mas quando a colheita é pouca, quando não chove, não dá resultado. A gente se sacrifica todos os dias.”

A escassez de água e a perda gradual das colheitas tornaram-se parte do cotidiano de comunidades camponesas andinas, onde as mudanças climáticas se manifestam de forma intensa. Essa experiência, vivida simultaneamente no corpo e na terra, situa Lena em um dos deslocamentos mais significativos do nosso tempo: aqueles produzidos pela crise ecológica em articulação com desigualdades históricas e estruturais. Sua trajetória permite refletir sobre como os efeitos do Antropoceno não se distribuem de forma homogênea, mas incidem de maneira desigual sobre determinados corpos, territórios e formas de vida. E, ao migrar, ela carrega consigo não apenas a busca por trabalho, sustento e melhores condições de vida para si e seus filhos, mas também saberes, memórias e práticas ancestrais capazes de resistir às lógicas extrativistas e participar da criação de um lar em um lugar novo e desconhecido.

Muitos destes deslocamentos não são acontecimentos isolados ou acidentais, mas parte de processos estruturais que produzem expulsões em diferentes escalas. É o que Saskia Sassen (2015) denomina borda sistêmica (*systemic edge*), que não se manifesta apenas em territórios devastados pela seca, em rios contaminados ou em colheitas perdidas. Ela também se inscreve nos corpos que carregam as marcas dessas destruições. Como afirma Sassen (2015, p. 172), trata-se do momento em que “uma condição familiar se torna extrema. Você não é simplesmente pobre, você está com fome, perdeu sua casa, vive em barraco. Ou com a terra e com a água: não são simplesmente degradadas, terras ou águas insalubres. São mortas, acabadas.” Para pessoas como Lena, esse limite é alcançado quando o mundo que deveria sustentar a vida passa a inviabilizá-la, tornando-a impossível.

Muitas trajetórias, como a de Lena, que confluem para as margens urbanas das grandes cidades latino-americanas, são atravessadas por processos mais amplos de

5 O termo *cholo* (Paredes-Candía, 1992) foi historicamente utilizado para designar pessoas com diferentes graus de ascendência indígena, associado à mestiçagem colonial. Durante séculos carregou conotações racistas, mas foi posteriormente ressignificado como afirmação identitária. As vestimentas hoje reconhecidas como típicas das cholas — como a *pollera* (saia longa e rodada), o *aguayo* (tecido colorido amarrado nas costas para carregar pertences ou filhos) e as tranças longas — são expressões de afirmação e de pertencimento e resistência cultural.



expulsão e deslocamento. A crise climática que compromete modos de vida, o racismo que hierarquiza corpos e existências, as desigualdades econômicas e as violências de gênero (entre elas a violência doméstica) compõem algumas das forças que incidem sobre essas mulheres e participam da decisão, nem sempre voluntária, de migrar. Os processos migratórios, nesse sentido, não podem ser compreendidos como resultado de uma única causa, mas como expressão do entrelaçamento de processos históricos, políticos, ambientais e afetivos que produzem deslocamentos, sem perder de vista os agenciamentos singulares que constituem cada trajetória.

É nesse ponto que as reflexões de Malcolm Ferdinand (2022) se tornam significativas. O autor critica a fratura que separa a história colonial da história ambiental do mundo. Para ele, o termo “Antropoceno” produz uma dupla homogeneização: uniformiza tanto a ideia de natureza quanto a própria categoria de humanidade, ocultando as profundas desigualdades que estruturam a experiência da crise ecológica. Como afirma, tais concepções “mascaram a pluralidade dos humanos, colocando em cena homens e mulheres, ricos e pobres, brancos e não brancos, cristãos e não cristãos, doentes e saudáveis” (Ferdinand, 2022, p. 25).

Interessa aqui acompanhar os rastros deixados por Lena para refletir sobre como a fratura colonial descrita por Ferdinand se atualiza nas experiências migratórias contemporâneas. Sua trajetória evidencia que gênero, raça, migração e vulnerabilidade social se articulam na produção de desigualdades que incidem sobre corpos-territórios, tornando-os mais expostos aos processos de devastação ambiental e deslocamento.

Além disso, ao seguir as narrativas de Lena, procuro refletir também sobre como ela, enquanto mulher migrante, tece, nos interstícios das margens urbanas⁶, formas de

6 Em diálogo com Rosa (2018), o conceito de margens urbanas é explorado a partir dos estudos de Agier (2015), Das e Poole (2008), que nos fornecem uma base teórica sólida para compreender as complexas dinâmicas das periferias urbanas. Essas referências, entre outras, contribuem para a construção de uma análise mais rica e multifacetada das situações urbanas periféricas (Almeida et al., 2008). Em vez de reduzir esses espaços a simples territórios de exclusão ou ausência, busca-se evitar as visões dicotômicas tradicionais, como dentro/fora, legal/ilegal, formal/informal, que muitas vezes limitam a compreensão da diversidade e complexidade presentes nessas áreas. Essa abordagem será aprofundada ao longo do

vida que desafiam as lógicas coloniais e extrativistas. Mesmo distante da terra que deixou para trás, continua cultivando relações, saberes e práticas que afirmam outras maneiras de habitar o mundo (Ima. 1).

Corpo chola desterritorializado

Antes de seu deslocamento para Buenos Aires, Lena vivia em uma comunidade *ayllu*⁷, em estreita relação com sua família e com o território. Esse vínculo aparece de forma recorrente em suas narrativas. Nessas comunidades, as características geográficas estão profundamente imbricadas na cultura, nas tradições e na cosmo percepção do povo quéchua. As montanhas, os rios, os lagos e outros elementos da paisagem não são compreendidos apenas como recursos físicos, mas também como entidades espirituais com as quais se estabelecem relações de respeito, reciprocidade e cuidado. A agricultura, os rituais e as festividades acompanham os ciclos da natureza e expressam uma relação íntima com a terra e de partilha com o outro, como descreve Lena:

Muito linda a comunidade andina. Quando tem a colheita, não dá para imaginar. Até meu marido, que é desse mesmo ambiente, mas de outro lugar, gosta de colher, de ver como produz, como faz produzir. Tem festa em fevereiro, depois na Páscoa, depois no Natal. Na Páscoa, tudo se dá de presente; no Ano-Novo e no Natal, também. Quando um não tem, a gente dá.

As narrativas de Lena revelam uma cosmo percepção na qual o mundo é vivido como um sistema interconectado, em que seres vivos (Santos, 2023), montanhas, rios, plantas e demais existências mantêm relações contínuas de reciprocidade. Os saberes tradicionais — como o uso sustentável dos recursos naturais, as práticas agrícolas adaptadas às condições locais e a leitura dos ciclos ecológicos — são transmitidos de geração em geração em contextos territoriais específicos. Essa relação íntima com a terra molda as subjetividades, influenciando sua língua, suas práticas sociais e sua forma de habitar o mundo. O território, assim, configura-se como um componente vivo e pulsante, intrinsecamente ligado ao modo de existência e às suas práticas cotidianas (Certeau, 1998). Como ilustra Maria, a filha de Lena:

Há como pequenos caminhos entre as casas, e às vezes eu ia sozinha para a casa dos meus tios. Tem morros, pedras, plantas, rios também; não é um terreno plano, tem vegetação, água. Não é liso como uma mesa; há muitas pedras e água brotando da terra, tudo muito natural. E, quando você vai no verão, a terra é maravilhosa.

Lena se define a si mesma como *chola* e como mulher andina. O termo *chola* tem uma origem colonial e, durante muito tempo, foi usado de forma discriminatória, associado à mestiçagem e a uma suposta “inferioridade” social e racial. No entanto, ao longo das últimas décadas, o termo passou por um processo de ressignificação. A

texto, desafiando as concepções estreitas e propondo uma análise mais integradora e sensível dessas realidades urbanas.

7 De acordo com Portillo (2010), um *ayllu* refere-se à organização social inca, pautada por laços de parentesco e vínculos com o território, e seus fundamentos podem ser observados em diversas dimensões, como as que ressaltou Lena: o vínculo sanguíneo, que considera todos os membros como descendentes de um tronco comum (*aylluni*); o vínculo territorial, que reúne famílias consanguíneas que habitam uma mesma área (*marka*); o vínculo linguístico, com o quéchua servindo como idioma principal; e o vínculo econômico, que se manifesta através do trabalho coletivo e do usufruto comum da terra, essencial para garantir a subsistência.

autoidentificação como *chola*, expressa no uso da *pollera* (saia), dos tecidos coloridos e de outros marcadores culturais, tornou-se uma prática de resistência e afirmação política diante do racismo e da exclusão histórica que atravessam as populações indígenas e mestiças na Bolívia. Esse movimento ganha ainda mais força a partir de 2006, com a chegada de Evo Morales à presidência e suas políticas de revalorização das identidades e culturas originárias (Recoaro, 2024).

Silvia Cusicanqui nos ajuda a entender essa ambivalência na constituição das identidades andinas através da noção de *ch'ixi* — um conceito aimará que designa aquilo que carrega elementos contraditórios sem que eles se anulem. Um cinza jaspeado da mistura entre preto e branco, que se confundem, mas que nunca se misturam totalmente. Ser *chola*, nesse sentido, não é uma subjetividade pura ou resolvida, mas a convivência simultânea entre elementos coloniais e ancestrais, modernos e tradicionais, ocidentais e indígenas. A *chola* expressa essa tensão. Nas palavras da autora: “Por isso, me considero, e considero essa a tradução mais adequada, da mescla colorida e variada que somos nós, os chamados mestiços e mestiças.” (2010, p. 69, tradução nossa). A trajetória de Lena evidencia essa condição *ch'ixi*. Ao migrar para Buenos Aires, ela não abandona sua forma de existir andina nem se integra completamente à lógica urbana portenha. Sua experiência é marcada justamente pela convivência dessas territorialidades e cosmologias, frequentemente em tensão.

Lena cresceu de forma bastante enraizada, na qual o corpo carrega memórias e formas próprias de estar no mundo. O idioma quéchua não é apenas um meio de comunicação, mas parte constitutiva desse modo de ser. A língua não apenas expressa, mas sustenta e alimenta uma visão de mundo, atravessando o cotidiano e fortalecendo a conexão com a terra, com os saberes herdados e com os modos de vida comunitários. Assim, ser *chola* quéchua não é uma identidade fixa ou um rótulo externo, mas uma construção viva, situada, em constante transformação, moldada pelas territorialidades habitadas e pelos vínculos afetivos e simbólicos que se renovam no dia a dia.

A partir da trajetória de Lena surgem algumas inquietações. O que acontece quando uma forma de vida profundamente enraizada em relações comunitárias e territoriais é interrompida? Como um corpo-território se recompõe quando é deslocado de seus circuitos de reciprocidade e de seus modos de existência? E como essas rupturas se intensificam em um contexto de crise socioecológica? Como nos explica Vargas:

O corpo é visto como uma unidade ecológica na qual se desenvolve a vida, onde se organizam os acontecimentos cotidianos e onde se sobrevive graças aos bens comuns da natureza, como a água, a terra e o ar. Assim, o corpo-território é território individual e território coletivo. A defesa de nossos corpos como sujeitos políticos portadores de direitos e a defesa de nossos territórios como espaço de vida material, cultural, histórica e simbólica (como são os corpos desterritorializados pelas migrações ou pelas tecnologias) são uma luta indivisível (2019, p. 168, tradução nossa).

A adaptação a novos costumes, territorialidades e estilos de vida urbanos pode, por vezes, levar a um distanciamento das práticas tradicionais e a uma sensação de deslocamento. Trata-se de uma ruptura profunda no *habitus* (Bourdieu, 2009), que produz múltiplas tensões tanto em relação ao novo lugar onde se vive quanto àquele que se deixou. Para Philippe Descola (2016), não importa com quem você escolha conviver: os hábitos dessa nova comunidade serão necessariamente diferentes dos seus, em maior ou menor grau, de acordo com a distância percorrida. A partir desse deslocamento, somos levados, por contraste, a compreender onde estamos e a questionar a evidência dos modos de vida da própria comunidade de origem. No

caso de Lena, esse contraste tornou perceptível a ruptura entre formas radicalmente distintas de habitar o mundo.

Todas essas intensidades e rupturas a atravessaram de forma profunda. Ela expressou de forma marcante o choque de estar em outro lugar, manifestado nas diversas crises de pânico que a atravessavam cotidianamente. Além disso, como Cusicanqui (2010) aponta, a modernidade constrói o indígena como sujeito atrasado, a ser superado ou assimilado. Nesse sentido, Lena não só é deslocada, mas passa a ter seu corpo classificado dentro de um sistema hierárquico em que ela, infelizmente, é jogada para baixo. Dessa forma, é importante perceber que o deslocamento migratório urbano, ao retirá-la de seus circuitos de reciprocidade, não apenas desestrutura práticas, mas também desorganiza o corpo. Lena expressa isso de forma visceral: sua crise de pânico parece denunciar a violência de um desenraizamento, de uma ruptura não só física, mas cosmológica. A dor que ela carrega é também a dor de um território rompido, de uma temporalidade interrompida. Ela descreve essa sensação de deslocamento:

Quase todas as noites eu sonhava, como se estivesse lá; era assim que eu me sentia. Fui à psicóloga e ela me disse: “Esqueça, você está aqui. Tente melhorar e pensar nas suas filhas e no seu marido”. Mas era como se eu estivesse em outro mundo; minha mente estava lá. Eu me sentia como se estivesse lá. Pensava muito em como eles estavam e me preocupava. Dentro de casa, eu ficava tomada pelo estresse, por todos aqueles pensamentos.

Durante as nossas conversas, Lena sempre destacava a saudade da família, especialmente da mãe, e da convivência cotidiana com a terra. Sentia falta de viver sem depender do dinheiro para obter aquilo que o território generosamente oferecia. Como ela mesma dizia: “Se eu precisava de algo para cozinhar, eu pegava na terra; aqui não se faz nada sem dinheiro.”

Ela também relatava uma constante sensação de claustrofobia ao viver em espaços tão confinados, profundamente distintos da amplitude e da organicidade de sua comunidade de origem. Em certo momento, mostrou-me fotografias de sua terra. O contraste entre aquelas paisagens abertas, marcadas pelas montanhas, pela vegetação e pelos cursos d’água, e o pequeno espaço fechado em que conversávamos era imenso. Aquelas aproximações entre o que ela me mostrava e onde estávamos pareciam condensar, em um único gesto, a distância física, afetiva e cosmológica produzida pela migração.

Como escreve Célia Xakriabá (2020, online), “não podemos nos ver apartados do território, pois somos também parte indissociável dele, nosso corpo”. As *cholas quéchuas* migrantes, como Lena, sabem bem disso. Ao migrar, não é apenas um espaço geográfico que fica para trás, mas uma rede de relações, memórias, práticas que constituem sua própria existência. Ainda assim, como tantas outras mulheres migrantes, Lena reinventa cotidianamente formas de habitar, produzir vínculos e sustentar a vida em novos territórios, sem que isso elimine as marcas do desenraizamento, das desigualdades e das continuidades coloniais que atravessam sua experiência (Img. 2).

Antropoceno e deslocamentos na América Latina

Ao longo de nossas conversas, Lena voltava repetidamente à seca, à perda das colheitas e à dificuldade crescente de permanecer em sua comunidade. Mais do que relatar uma mudança de país, suas narrativas descreviam a transformação gradual das próprias condições de existência: a terra já não produzia como antes, a água tornava-se cada vez mais escassa e a permanência deixava de ser uma possibilidade.



Precisava partir para ajudar a família que ficou. Acompanhando sua trajetória, tornou-se evidente que a crise ecológica não se distribui de maneira homogênea. Ela se inscreve de forma desigual em determinados corpos e territórios, produzindo deslocamentos que se entrelaçam a processos históricos de colonialidade, racialização e exclusão.

As discussões em torno do Antropoceno ajudam a compreender parte desse cenário, embora o próprio conceito seja objeto de intensos debates. Como observa Tsing (2019, p. 205), “o termo é contestado: cientistas sociais e de humanas têm sido particularmente vigilantes ao apontar suas fraquezas”. Haraway (2020), ao propor o Chthuluceno, e Moore (2016), com o Capitaloceno, também chamam atenção para os limites de uma narrativa que atribui a toda a humanidade uma responsabilidade indiferenciada pelas transformações planetárias. Não pretendo me deter nessa disputa terminológica. Como lembra Haraway (2020, p. 141), “todos os mil nomes propostos

Imagem 2 - sobreposição de mesa com pão e fachada de Lena. Fonte: Autoria própria (2023).

são grandes demais e pequenos demais; todas as histórias são grandes demais e pequenas demais”. Interessa-me, antes, acompanhar a história de Lena.

É seguindo seus passos que a ideia de um *Antropoceno fragmentado* ganha espessura. Em sua experiência, não há uma crise ambiental abstrata, mas uma sucessão de perdas concretas: a terra que deixa de sustentar a família, a água que desaparece, a necessidade de abandonar a comunidade onde viveram seus antepassados e, por fim, a reconstrução da vida em uma margem urbana. É nesse ponto que a leitura de Tsing (2019) se aproxima de sua trajetória ao sugerir que o desafio não está em tomar o “Homem” como uma categoria universal, mas em reconhecer que determinados projetos históricos produziram profundas transformações planetárias cujos efeitos recaem de maneira profundamente desigual sobre pessoas e territórios.

As narrativas de Lena também me levaram a aproximar sua experiência da noção de *plantation* proposta por Tsing. Ao narrar a perda das condições de reprodução da vida em sua comunidade, sua trajetória permite compreender como corpos, territórios e modos de existência são progressivamente deslocados para atender às lógicas de exploração e acumulação do capitalismo contemporâneo. Como afirma a autora, a *plantation* corresponde às “simplificações ecológicas nas quais os seres vivos são transformados em recursos — ativos futuros —, removendo-os de seus mundos de vida” (Tsing, 2019, p. 206).

Na narrativa de Lena, a seca, a expropriação dos territórios e a ausência de políticas públicas não aparecem como acontecimentos isolados, mas como dimensões articuladas de um processo que torna progressivamente inviável a continuidade de um modo ancestral de habitar a terra. Ao fragilizarem as condições de permanência e reprodução da vida, essas dinâmicas impulsionam deslocamentos que atravessam diferentes escalas territoriais, levando sujeitos historicamente marginalizados a buscar alternativas nos centros urbanos, onde frequentemente passam a integrar mercados de trabalho precarizados. Foi nesse contexto que o marido de Lena migrou para Buenos Aires para trabalhar na construção civil, enquanto ambos reconstruíam suas vidas nas margens da cidade. A trajetória da família evidencia como as rupturas provocadas pela crise socioecológica não se encerram no momento da partida, mas se prolongam nas formas de inserção urbana, nas condições de moradia e nas relações de trabalho que passam a organizar a vida cotidiana. Como propõe Benach (2022), as margens são parte constitutiva da lógica colonial-capitalista, que depende da produção e reprodução de desigualdades espaciais, econômicas, raciais e de gênero para se sustentar. A divisão sexual e racial do trabalho, a precarização da moradia e a criminalização dos modos de vida periféricos aparecem, assim, como expressões dessa mesma engrenagem.

Enquanto mulher chola e indígena, Lena experimenta de forma particularmente intensa a sobreposição entre colonialidade, patriarcado e crise socioecológica. Como argumenta Julieta Paredes (2018), os corpos das mulheres indígenas são atravessados pelas violências do patriarcado colonial-neoliberal, ao mesmo tempo em que seus territórios são desestabilizados pelos processos de extração e degradação ambiental. Sassen nos explica que:

A mudança climática produziu ondas de calor raramente vistas antes, que afetaram áreas agrícolas ao redor do mundo e cada vez mais lugares que haviam sido excelentes produtores de alimentos durante muito tempo. Essas ondas de calor e suas consequências são provavelmente a principal fonte da degradação da terra em regiões agrícolas. (2016, p. 182).

Nesse contexto, crise climática e migração deixam de constituir fenômenos separados e passam a expressar diferentes dimensões de uma mesma lógica de expulsão. A seca e a expropriação da terra a forçam a romper com suas referências territoriais e afetivas, deslocando-se para uma margem urbana onde passa a habitar também a condição de corpo periférico, além de corpo migrante. Nesse sentido, a afirmação de Haraway (2020, p. 140) de que “o Antropoceno marca descontinuidades graves” encontra, na experiência da família, uma expressão concreta.

Grande parte da destruição da terra, da água e do ar recai de maneira desproporcional sobre as populações mais pobres, afetando, segundo a autora, cerca de 800 milhões de pessoas em todo o mundo. Embora esses grupos sejam os mais vulneráveis aos impactos da degradação ambiental, seus efeitos não se restringem a eles: a crise ecológica tem o potencial de alcançar todas as pessoas. Como observa Bruno Latour, os povos historicamente subjugados convivem há muito tempo com a crise de onde *aterrar*, tendo seus territórios continuamente expropriados, devastados e desestabilizados. O que se altera no presente é que essa experiência de perda de estabilidade e da ausência de um chão seguro começa a atingir também os países que, historicamente, ocuparam a posição de colonizadores. Como complementa o autor:

O que está sendo tirado de nós diz respeito a nossos vínculos, nosso modo de vida; é uma questão de solo, da propriedade que desaba sob nossos passos, e essa preocupação atinge todos da mesma forma, tanto os antigos colonizadores quanto os antigos colonizados. Na verdade, não, ela apavora muito mais os antigos colonizadores, menos habituados a essa situação, do que os antigos colonizados. A única certeza é que todos estão diante de uma carência universal de espaço a compartilhar e de terra habitável (Latour, 2020, p.22).

A fala de Latour ressalta o que a trajetória de Lena já evidencia: que essa perda do chão não constitui uma experiência recente nem universal. Para povos indígenas, populações negras e outros grupos historicamente racializados, o “onde aterrar” nunca foi uma garantia, mas uma disputa permanente, marcada pela expropriação de territórios, pelos deslocamentos forçados e pela negação das condições de permanência. Muitas vezes, entre as primeiras a enfrentar essas consequências, estão as mulheres indígenas, negras e migrantes.

É nesse terreno desigual do Antropoceno que se inscreve a trajetória de Lena: a seca, a expropriação e o deslocamento a lançam de um chão a outro, em busca de um lugar onde ainda seja possível viver e cuidar. Ao atravessar as fronteiras entre Bolívia e Argentina, ela percorre também as fronteiras históricas do sistema-mundo (Wallerstein, 1990) — bordas que, como diria Sassen, são zonas de expulsão e de exaustão, onde a crise global se corporifica. Seu percurso mostra que a crise ecológica não se distribui de forma homogênea, mas aprofunda desigualdades historicamente produzidas. É justamente por isso que sua trajetória permite refletir que, embora a crise ecológica possua uma dimensão planetária, seus efeitos são produzidos e experimentados de forma profundamente desigual, atravessando corpos, territórios e histórias marcadas pela colonialidade.

Tecendo outros modos de cura e existência

Ancorando-se em novos territórios, Lena, assim como as outras mulheres migrantes que teceram comigo a pesquisa de doutorado, elabora formas coletivas de se enraizar e de habitar, por meio das quais constroem redes de apoio e modos de vida que desafiam as lógicas de expulsão e afirmam suas presenças na cidade. O corpo, nesse

movimento, atua como mediador entre tempos e espaços: o corpo que veio (portador de saberes e memórias) e o corpo que se (re)faz no novo lugar, articulando permanência, transformação e modos de cura. Dessa forma, pensar o corpo-migrante é também pensar as fronteiras — não apenas como linhas de separação, mas como zonas de fricção e criação. Como diz Gloria Anzaldúa (1987), viver na fronteira é habitar o entre-lugar: esse espaço mestiço e contraditório em que novas identidades e sensibilidades emergem. É nesse limiar, entre países, entre mundos e entre temporalidades, que Lena reinventa sua existência e reconfigura o sentido de “lar”, ou, como diria Haraway (2020), de refúgios.

De Souza (2016) nos provoca a pensar que um dos aspectos mais instigantes do conceito de des-re-territorialização está na possibilidade de compreender o sujeito não apenas como alguém que se adapta ou se submete a uma nacionalidade — delimitada no tempo e no espaço —, mas como corpo-territorial: o sujeito que se constitui e se afirma enquanto seu próprio território. Lena incorpora essa potência ao afirmar, dia após dia, seu corpo-chola-território, enquanto entrelaça novos vínculos com a forma de vida que vai construindo pouco a pouco em deslocamento.

No entanto, é importante ressaltar que a produção de refúgios não ocorre sem fricção, percalços ou sofrimento. Lena foi se resignando à vida em Buenos Aires, motivada, sobretudo, pelo desejo de garantir uma melhor qualidade de vida para suas filhas e, a partir disso, foi construindo zonas de pertencimento. A manutenção do idioma quéchua em casa e o uso da *pollera* em festas, celebrações religiosas e encontros comunitários não são apenas marcas culturais preservadas da vida anterior à migração. São práticas que permitem a Lena reativar vínculos com seu território de origem e atualizar modos de existência que a cidade tende a apagar. No cotidiano de trabalho, ela veste as roupas exigidas pela dinâmica urbana de Buenos Aires. Entretanto, em ocasiões especiais e/ou festivas, ao vestir novamente a roupa de chola, reinscreve seu corpo em outra temporalidade e em outra memória. A *pollera* deixa de ser apenas uma vestimenta e torna-se um elo sensível com sua comunidade andina, permitindo que o corpo atravesse simbolicamente a distância entre a Villa 31 e a Bolívia.

O mesmo acontece com o idioma quéchua. Falado em casa, entre familiares e amigas da comunidade, ele preserva muito mais do que uma forma de comunicação. Como a própria Lena sugere ao longo de suas narrativas, a língua mantém vivos modos de nomear o mundo, de recordar os antepassados e de compartilhar experiências que dificilmente encontrariam tradução completa em espanhol. Vestimenta e idioma constituem, assim, práticas cotidianas de continuidade territorial, por meio das quais Lena produz conexões entre o lugar de onde veio e aquele onde hoje vive.

Essas práticas, contudo, complementam-se com as redes de coletividade que Lena foi tecendo no bairro e que sustentam sua permanência na cidade. O pão que prepara diariamente deixa de ser apenas uma fonte de renda para tornar-se também um mediador de relações. São as amigas que divulgam sua produção, compram seu pão e ajudam a ampliar sua circulação pelo bairro, colaborando com as condições concretas para a reprodução da vida, principalmente depois que seu marido perdeu o emprego na construção civil, em decorrência da pandemia de Covid-19. Nesse momento, ela passou a assumir integralmente o sustento da família e, em um contexto marcado pela precariedade do trabalho e pela ausência de políticas públicas, essas redes tornaram possível permanecer.

Ao mesmo tempo, essas relações produzem afetos que extrapolam o trabalho. Entre conversas enquanto amassam o pão, visitas, refeições compartilhadas e pequenos gestos cotidianos de cuidado, Lena encontra nas amigas e colegas partilhas de experiências semelhantes de migração. Pouco a pouco, essas relações forjam uma



nova sensação de família, construída pela reciprocidade cotidiana, pela confiança e pelo reconhecimento entre mulheres que compartilham experiências de deslocamento e o cotidiano, como ela conta: “Uma leva empanadas, outra leva bolo. Com esse frio, não estamos mais indo à pracinha, mas, quando chega o verão, nos encontramos para tomar mate. Antes, compartilhávamos o mesmo mate, nos abraçávamos, nos beijávamos. Agora, depois da pandemia, cada uma leva o seu.”

As redes de militância ampliam essas relações ao inseri-la em processos coletivos de reivindicação por melhores condições de moradia, acesso a creches, infraestrutura urbana e enfrentamento das violências de gênero. Ao mesmo tempo, esses coletivos tornam-se espaços de convivência, pertencimento e reciprocidade, onde novas formas de cuidado e de ação política são construídas cotidianamente. Lena participa semanalmente de um desses grupos e acompanha as manifestações organizadas pelo coletivo, como relata: “Já estamos nisso há seis, sete anos. A gente se reúne, mas não

Imagem 3 - Sobreposição de fotografias de Lena. Fonte: Autoria própria (2024).

tem apoio do governo. Também lutamos por políticas voltadas às questões de gênero. São encontros do nosso grupo mesmo; somos 62 pessoas.”

Assim, o ato de habitar a Villa 31 deixa de significar apenas sobreviver à expulsão. Por meio dessas práticas ordinárias — vender pão, compartilhar alimentos, cuidar dos filhos umas das outras, manter viva a língua quéchua e fortalecer vínculos de solidariedade —, Lena e tantas outras mulheres migrantes produzem formas concretas de pertencimento e constroem coletivamente a 31. A resistência, nesse contexto, não se manifesta como um gesto extraordinário, mas como um trabalho cotidiano de sustentar a vida e fazer-cidade. Como escreveu Haraway:

O Antropoceno marca descontinuidades graves; o que vem depois não será como o que veio antes. Penso que o nosso trabalho é fazer com que o Antropoceno seja tão curto e tênue quanto possível, e cultivar, uns com os outros, em todos os sentidos imagináveis, épocas por vir que possam reconstituir os refúgios (2020, p. 140).

A vida coletiva e as vestimentas de chola constituem alguns dos principais repertórios por meio dos quais Lena produz esses refúgios. Mais do que preservar lembranças da comunidade andina, essas práticas recriam, em outro território, vínculos de reciprocidade e formas de cuidado que tornam possível sustentar a vida. A cura, nesse contexto, não significa apagar as marcas do desenraizamento, mas construir condições para seguir vivendo, mesmo entre tensões, perdas e deslocamentos. Ela se realiza na capacidade de transformar relações cotidianas em pertencimento e permanência, fazendo da Villa 31 não apenas um lugar de passagem, mas um território vivido, apropriado e continuamente produzido (Img. 3).

Considerações Finais

A trajetória de Lena evidencia que a migração feminina indígena na América Latina não se reduz a um deslocamento geográfico, mas implica transformações profundas do corpo e dos vínculos afetivos. Ao deixar sua comunidade andina, ela carrega consigo saberes, práticas e modos de vida que constituem seu corpo-território, revelando como corpos desterritorializados se tornam sensíveis às desigualdades estruturais, à marginalização urbana e aos impactos de um Antropoceno fragmentado.

Ao mesmo tempo, sua experiência mostra que a desterritorialização não determina completamente a vida migrante. A reinvenção do cotidiano urbano se dá por meio de redes coletivas de cuidado, afeto e militância, nas quais mulheres deslocadas encontram apoio e formas de pertencimento. Nesses microcosmos, corpo, memória e práticas cotidianas se entrelaçam, produzindo territórios de existência que afirmam presença e direitos nas margens urbanas.

Diante disso, um dos atravessamentos mais significativos na trajetória de Lena é justamente a articulação dessas táticas de cura em tempos de Antropoceno. A cura, aqui, entendida como uma práxis afetiva e territorial. É o gesto de produzir abrigo e pertencimento em territórios historicamente estigmatizados pelo racismo e afetados pelas lógicas extrativistas. Em um momento no qual, como afirma Haraway, “a Terra está cheia de refugiados, humanos e não humanos, e sem refúgios” (2020, p. 140), a experiência de Lena nos ensina que construir refúgio é também um modo de cura — uma maneira de fincar raízes enquanto inventamos novos modos de habitar o mundo.

Enquanto amassávamos o pão que Lena venderia mais tarde pelas ruas da Villa 31, ela me convidou para o aniversário de sua filha, dali a algumas semanas. Disse que

haveria música boliviana, pratos preparados por ela e comidas trazidas pelas amigas paraguaias e peruanas. Falou das canções que já estava escolhendo e da *pollera* de *chola* que costurava especialmente para a jovem usar no dia da festa. Talvez seja justamente nesses gestos de partilha que os refúgios de que fala Haraway se tornem prática concreta de habitar, permanecer e reinventar o mundo.

Referências

- AGIER, M. Do direito à cidade ao fazer-cidade: o antropólogo, a margem e o centro. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 483-498, 2015. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p483>. Acesso em: 2024.
- AGIER, M. Onde se inventa a cidade do amanhã? Deslocamentos, margens e dinâmicas das fronteiras urbanas. In: GLEDHILL, J.; HITA, M. G.; PERELMAN, M. (org.). *Disputas em torno do espaço urbano*: processos de [re]produção/construção e apropriação da cidade. Salvador: EDUFBA, 2017. p. 411-426.
- ALMEIDA, R.; D'ANDREA, T.; DE LUCCA, D. Situações periféricas: etnografia comparada de pobreza urbanas. *Novos Estudos Cebap*, São Paulo, v. 28, p. 109-130, 2008.
- ANZALDÚA, G. *Borderlands/La Frontera*: The New Mestiza. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1987.
- BENACH, N. Sobrevivir y resistir en los márgenes urbanos: las lógicas geográficas del capitalismo. In: BENACH, N.; DELGADO, M. *Márgenes y umbrales*: revuelta y desorden en la colonización capitalista del espacio. Barcelona: Virus Editorial, 2022.
- BOURDIEU, P. Estruturas, habitus e prática. In: BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CUSICANQUI, S. R. *Ch'ixinakax utxiwa*: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- DAS, V.; POOLE, D. *El estado y sus márgenes*: etnografías comparadas. Cuadernos de Antropología Social, n. 27, p. 19-52, 2008.
- DE SOUZA, A. P. Des-re-territorialização. In: COSER, S. (org.). *Viagens, deslocamentos, espaços*: conceitos críticos. Vitória: EDUFES, 2016.
- DESCOLA, P. *Outras naturezas, outras culturas*. Trad. Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.
- FERDINAND, M. *Uma ecologia decolonial*: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- HARAWAY, D. *Seguir con el problema*: generar parentesco en el Chthuluceno. Bilbao: Consonni, 2020.
- KOFES, S. *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas: Mercado de Letras, 2001.

LATOURE, B. *Onde aterrar?* Como se orientar politicamente no Antropoceno. Trad. Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LUGONES, M. *Rumo a um feminismo descolonial*. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MOORE, J. W. (ed.). *Anthropocene or Capitalocene?* Nature, History, and the Crisis of Capitalism. Oakland: PM Press, 2016.

PAREDES-CANDIA, A. *La chola boliviana: obra de investigación folklórica*. 1. ed. La Paz: Ediciones ISLA, 1992.

PAREDES, J. *1492 Entronque Patriarcal: la situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492*. 2018. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2018.

PORTILLO, L. *El Ayllu: base de la organización social inca*. Historia Cultural, 23 mar. 2010. Disponível em: <https://www.historiacultural.com/2010/03/ayllu-inca-organizacion-social.html>. Acesso em: 11 abr. 2025.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, A. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 776-832.

RECOARO, N. G. Pero ¿qué quiere la chola? El gran poder de la moda andina. *Conexión Paraguay*, 30 maio 2024. Disponível em: <https://conexionparaguay.com/nota/3637/pero-que-quiere-la-chola-el-gran-poder-de-la-moda-andina/>. Acesso em: 12 abr. 2025.

ROSA, T. T. Pensar por margens. In: JACQUES, P. B.; PEREIRA, M. (org.). *Nebulosas do pensamento urbanístico*. Tomo I: modos de pensar. Salvador: EDUFBA, 2018. p. 176-204.

SANTOS, A. B. dos. *A terra dá, a terra quer. Imagens de Santídio Pereira*. São Paulo: Ubu Editora; PISEAGRAMA, 2023.

SASSEN, S. “Não é imigração, é expulsão”. Entrevista concedida a Jorge Felix. *Ponto e Vírgula*, São Paulo, n. 18, p. 171-179, 2. sem. 2015.

SASSEN, S. *Expulsões: brutalidade e complexidade na economia global*. Trad. Angélica Freitas. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2016.

TSING, A. L. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VARGAS, V. El cuerpo como categoría política y potencial de lucha desde la diversidad. In: LEYVA SOLANO, X.; ICAZA, R. (coord.). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. Buenos Aires: CLACSO; San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Editorial Retos; La Haya: Institute of Social Studies, 2019.

WALLERSTEIN, I. *World-systems analysis, the second phase*. Review (Fernand Braudel Center), v. 13, n. 2, p. 287-293, 1990. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40241154>.

XAKRIABÁ, C. Amansar o giz. *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 14, p. 110-117, jul. 2020.