

Produzindo territórios festivos em São Paulo: as fraternidades folclóricas bolivianas como experiência e pertencimento

Vinícius de Souza Mendes

1 INTRODUÇÃO: JOGANDO LUZ NAS FRATERNIDADES

Na metade de abril de 2022, a festa de aniversário de 15 anos (*quinceañera*) de uma garota de uma família boliviana residente em São Paulo chamou a atenção da imprensa local pela primeira vez. Embora o circuito festivo boliviano na metrópole já esteja consolidado há alguns anos (MENDES, 2021), com um calendário temporal e espacial complexo e protagonizado, sobretudo, pelas fraternidades folclóricas que existem na cidade, aquela aparição praticamente inaugurou o interesse orgânico dos veículos jornalísticos pelo assunto. Não foi para menos: segundo a reportagem¹, seis mil pessoas passaram pelo salão de uma antiga fábrica de eletroeletrônicos na cidade vizinha de Guarulhos naquela noite, muito mais atraídas pelos convidados musicais do que pela comemoração *quinceañera*. No palco, nomes como os do cantor argentino L-Gante e o do grupo de *cumbia* Jambao – celebridades incontestáveis na América hispânica – se revezaram com bandas peruanas e bolivianas, conformando um verdadeiro *setlist* paralelo à comemoração. O texto jornalístico ainda conta que, na transmissão ao vivo feita por uma equipe audiovisual para as redes sociais, outras milhares de pessoas assistiram a tudo à distância, principalmente da Bolívia – dias depois, o número de visualizações chegaria a 700 mil em páginas do Facebook. O relato termina, então, com o repórter surpreso em ver um evento daquelas dimensões não possuir nenhuma intermediação de órgãos públicos, como a companhia responsável por gerir o tráfego urbano, por exemplo:

Na saída da festa, como é praxe nas grandes cidades do continente, um congestionamento se formou. Nesse caso, porém, não havia representantes do poder público, como se vê em eventos de grande porte. Nem CET, nem polícia, nem nada. *Ninguém parecia saber da quinceañera de Litzi, a não ser a imensa comunidade boliviana que vive em São Paulo.*

Festividades como as daquela noite vão além dessa dimensão física imediata. Como pretendo argumentar ao longo deste artigo, elas têm sido acontecimentos sociais determinantes na experiência das milhares de famílias bolivianas pelo espaço urbano de São Paulo, à medida em que essas festas *produzem territórios próprios* dentro da cidade (GONZÁLEZ, 2020) e, em paralelo, conformam uma nova *condição* a esses sujeitos em suas relações sociais na e com a metrópole – condição marcada pelo ato festivo e por um folclore “típico”, que se sintetizam em grupos chamados na Bolívia, historicamente, de *fraternidades folclóricas*. Neste processo, não apenas a presença boliviana se transforma dentro de um “contexto migratório” (FREITAS, 2012), como o faz transformando também a cidade em que o fenômeno se materializa. Ele se percebe melhor observando o movimento desses conjuntos pelo mapa urbano ao longo dos seus “ciclos de festas”, isto é, calendários de eventos religiosos, civis e seculares que se concretizam no tempo dos fraternos, mas também em diferentes lugares e regiões de São Paulo – ora áreas já experimentadas pelos bolivianos em seu cotidiano, ora desconhecidas por eles. Nesses sentidos sociogeográficos contribuirei a uma produção de conhecimento alinhado com a nova abordagem aos estudos migratórios, proposta por este dossiê (SANTOS; PARDUE, 2023).

Novidade para o repórter e fora do radar de um serviço rotineiro de administração urbana, como o controle do trânsito de automóveis, a grandeza da festa daquele mês de abril, narrada pela reportagem, não era surpresa para essa pequena parte da população da cidade, a de bolivianos e seus familiares (filhos, sobrinhos e netos nascidos no Brasil), que, desde meados dos anos 2000, irrompeu e hoje produz esses territórios à sua maneira no mapa da cidade. No entanto, o relato como um todo oferece uma perspectiva relevante para entender a relação dos veículos de imprensa e dos órgãos públicos com a presença boliviana em São Paulo.

De um lado, os meios produziram primordialmente imagens e narrativas dessa presença como permeada por “migrantes” que, ou são mão de obra clandestina e barata nas oficinas de costura, ou são habitantes de casas em condições insalubres nos bairros centrais ou, enfim, são sujeitos passivos na trama de agenciamentos para o trabalho no ramo têxtil entre São Paulo e regiões do altiplano boliviano. Longe de ser irrelevante, já que essa é, de fato, uma situação comum de muitos bolivianos nas cadeias produtivas em que estão inseridos, esse foco uníssono também acabou por determinar uma visão estereotipada do fenômeno como um todo – que é contestada por muitos dos seus próprios atores.

A literatura sociológica do período procurou atender essa mesma demanda, encontrando, assim, importantes padrões nos fluxos de trabalhadores entre os dois países (SILVA, 2008, FREITAS, 2012), iluminando as dinâmicas e os arranjos das oficinas de costura (CÔRTEZ, 2013) e abordando as mobilidades transnacionais que elas motivavam (ROLNIK, 2010), assim como as consequentes transformações no espaço urbano paulistano (PUCCI, VÉRAS, 2017). De outro lado, a atuação

estatal também se pautou pela lógica do trabalho: para além da anistia oferecida pela União a todos os estrangeiros indocumentados que viviam no Brasil na metade de 2009 – que beneficiou, de imediato, milhares de bolivianos² –, se sobressaíram, ao longo desses anos, os esforços de instituições como polícias civis, secretarias de justiça e núcleos especializados ligados a governos estaduais e municipais, em flagrar e autuar oficinas de costura irregulares em que, não raro, se encontravam trabalhadores em situações análogas à escravidão. A principal exceção a essa regra foi quando a prefeitura de São Paulo criou a Praça Kantuta, no Pari, região central da cidade, em uma intermediação de conflito entre bolivianos e moradores do bairro, em 2004³.

Se dinâmicas como essas foram bem exploradas pelos relatos jornalísticos e pela literatura sociológica, assim como se materializaram em ações judiciais e policiais mobilizadas pelo poder público, outros fenômenos socialmente relevantes da presença boliviana em São Paulo ficaram às suas margens, como justamente as imensas festas religiosas, as celebrações familiares, os rituais *aimarás* e *quéchuas* que acontecem pelas ruas e praças da cidade, os vários encontros protagonizados por fraternidades folclóricas, como ensaios, festivais e premiações, além de grandes eventos particulares, tais como as próprias *quinceañeras* e aniversários de *bloques* e das próprias fraternidades.

Isso aconteceu porque, de um lado, as festas bolivianas foram ascendendo e tomando diferentes espaços da cidade à medida em que esses sujeitos se estabeleciam tanto como trabalhadores quanto como sujeitos festivos. De outro lado, quando muitos filhos e filhas de famílias bolivianas da primeira geração (BAENINGER, 2012) chegaram à juventude, buscaram resgatar a “cultura perdida” dos seus pais nas danças, no folclore e em outros símbolos típicos da Bolívia que já circulavam pela comunidade em São Paulo – fenômeno que revigorou a própria Praça Kantuta, por exemplo, que até então servia como um espaço de lazer e de agenciamento de trabalho ao mesmo tempo, e que se expressa também nas dimensões das festividades *quinceañeras*, como a de abril de 2022 em Guarulhos.

Foi assim que, quando o antropólogo Sidney Silva etnografou muitas das festas bolivianas em São Paulo, em meados dos anos 2000, encontrou celebrações ainda restritas, frequentemente organizadas nas casas dos seus interlocutores, com poucas pessoas e sem os elementos que hoje transformam as datas comemorativas e os rituais religiosos em grandes eventos. Nos relatos de Silva, as festividades aparecem como “pequenos “momentos de ressocialização dentro da própria cultura” (SILVA, 2002, p. 171), verdadeiros encontros de sujeitos em um contexto “estrangeiro” que, juntos, ritualizavam a nacionalidade boliviana por meio da religião, da tradição e do próprio ato de festejar.

Hoje, ao contrário, são as fraternidades folclóricas os principais atores dentro dos diferentes “ciclos de festas” bolivianos em São Paulo, embora as festividades não se restrinjam a elas: há mais de duas dezenas desses conjuntos na cidade, cada uma congregando, no máximo, dois tipos de danças e reunindo

entre 50 e 100 membros (ou *fraternos*). Coordenadas por uma associação inexistente à época do antropólogo – a Associação Cultural Folclórica Bolívia Brasil (ACFBB) –, elas organizam seus próprios calendários festivos, figurando em festivais, encontros, *recorridos*, eventos culturais, competições artísticas, aniversários, rituais religiosos e comemorações cívicas, se movimentando por diferentes espaços da metrópole e fazendo circular com elas uma miríade de mercadorias (MÜLLER, 2022), objetos, dinheiro, imagens, narrativas, ideias e outras pessoas (FREIRE-MEDEIROS, PIATTI, 2020). Quando não são protagonistas das festas, as fraternidades surgem, em segundo plano, como grupos sociais que servem para congregar seus organizadores – os *pasantes* e *prestes*, responsáveis justamente por erguer verdadeiros espetáculos a cada nova comemoração. São as fraternidades, porém, que estão à frente do principal acontecimento boliviano em São Paulo: a Fe y Cultura, grande celebração que, até 2019, foi sediada no Memorial da América Latina, na Barra Funda, zona oeste paulistana – que mimetiza a gigantesca e simbólica festa do Señor Jesus del Gran Poder, que ocorre em meados de junho em La Paz, na Bolívia, ao mesmo tempo em que carrega a lembrança da independência do país, em 6 de agosto.

De forma sucinta, as fraternidades folclóricas são conjuntos formados ao redor de várias danças que ritualizam e articulam práticas andinas e devoções cristãs com manifestações sociais diversas – desde a presença indígena no contexto urbano (isto é, do *cholo*-mestiço) até a recepção, adaptação e diálogo dessas práticas com outras instituições, crenças, práticas, costumes e estratos sociais. Até por isso, as danças e as fraternidades foram e seguem sendo instrumentos importantes dentro do jogo de forças político, social e econômico, tanto na Bolívia quanto em contextos migratórios – como em Buenos Aires, na Argentina (GAVAZZO, 2006), em Madrid, na Espanha (HINOJOSA, 2009), em Arlington, nos Estados Unidos (ÁVILA, 2004) e em São Paulo. As origens distintas das danças marcam as diferenças entre cada uma delas e refletem as suas potencialidades para além da *performance* em si (FLORES, 2017). Isso se vê melhor no caso da *morenada*, dança cuja existência desempenha papel-chave nas reivindicações políticas, sociais e identitárias dos *cholos*-mestiços⁴ no contexto *paceño* há décadas (TASSI, 2010; CÁRDENAS, 2019) e que, em paralelo, é associada com a riqueza e a expressão dessa condição por uma “burguesia *chola*” (TORANZO, 1993) ou “elite setorial emergente *chola*” (ESPINOZA, 2013).

Ela é diferente do *caporal*, oriunda dos meios universitários a partir da segunda metade do século XX na Bolívia. Ao contrário da *morenada*, o *caporal* é uma *performance* em que “homens e mulheres com trajes chamativos e sensuais dançam, realizando piruetas que ressaltam seus atributos físicos, pondo em evidência a beleza masculina e feminina” (TAPIA, 2019, p. 104). Assim, “participar desse conjunto requer passar por uma avaliação que destaque a beleza dos postulantes e a sua solvência monetária” (idem). Em São Paulo, essas diferenças são marcantes, à medida que os jovens brasileiros, de segunda geração, engrossam as fileiras das fraternidades de *caporal*, como a San Simón,

por exemplo, enquanto os mais velhos – e bem-sucedidos nas lógicas produtivas da cidade – desfilam e exibem seu status nas *morenadas*, como a Señorial Illimani.

A maioria das danças possui um forte componente cristão ou de suas origens rituais em torno dos ciclos agrícolas andinos (SETO, 2012, FLORES, 2017), sem que se deixe para trás a particularidade inicial de se congregarem *fraternos* por meio das divisões entre grupos profissionais, como é o caso da relação entre fraternidades e sindicatos patronais de La Paz. As danças são divididas em três “categorias”: as *pesadas* são aquelas cujos desfiles reúnem sempre muitas pessoas em trajes volumosos e exclusivos para cada apresentação, caso da *morenada*. As *livianas*, como *tinkus*, *caporal*, *salay*, *diablada*, entre outras, que são menores, reunindo, no máximo, 200 *fraternos*. Por último, há ainda a categoria de danças *autóctones*, cujos membros desfilam tocando instrumentos musicais, como *ronrocos* e *charangos*.

É interessante observar como as fraternidades têm sua gênese em um contexto de lutas étnicas e sociais em La Paz, quando a cidade era dividida racialmente em dois territórios (GUSS, 2006). Naquela época, as grandes festas da cidade, como o Carnaval, expressavam essa conjuntura social: de um lado, grupos de homens brancos que saíam às ruas ironizando o modo de vida dos indígenas que, do outro lado, reagiam com os mesmos chistes. Nos anos 1950, com a intensificação das migrações internas como produto das mudanças políticas – notadamente, a Revolução Nacionalista –, as fraternidades cresceram à medida em que adquiriram um caráter étnico: ao assumirem as danças típicas dos cholo-mestiços e congregarem esses sujeitos em uma miríade de encontros sociais, elas passaram a carregar consigo o peso de um certo pertencimento social. Em La Paz, ele estava profundamente marcado pela cosmologia aimará.

Na literatura acadêmica, há diversas interpretações sobre o fenômeno das fraternidades no contexto boliviano: a perspectiva pós-colonial de Flores (2017) as observa como um “horizonte descolonizador” protagonizadas por um sujeito, o fraterno, que, por meio de sua “dança-ritual”, constrói um novo sentido do mundo – descolonizador e subjetivamente potente. O argumento recorre à ritualidade andina em que a festa, com suas danças e músicas, se integrava ao político, ao religioso, ao social e ao econômico, como reprodução da vida, porque era o momento em que os membros da comunidade – e mesmo de outras comunidades – se encontravam para, por meio da dança, ritualizar tanto a vida coletiva que compartilhavam quanto o ciclo de reprodução agrícola que começava ou terminava (FLORES, 2017, p. 122). Nas minhas incursões ao campo em São Paulo, isso transparecia, sobretudo, quando a motivação que os interlocutores alçavam para explicar sua presença em uma fraternidade ou o compromisso em dançar passava pela alegoria do “folclórico” como um valor em si só, como prática cultural autóctone e simbólica para a herança indígena.

Cárdenas (2019) entrega às fraternidades folclóricas outra potência, presa ao discurso que, nos anos 1970, operou como instrumento de inserção da população cholo-mestiça da cidade na narrativa e na prática do Estado-nação.

A festa adquire contornos reivindicatórios em um contexto urbano particular, marcado tanto por divisões simbólicas quanto étnicas e sociais, mas estabelece certo diálogo com a perspectiva de Flores ao argumentar que “os direitos à vida, ao movimento em seu território e ao manejo de sua economia, assim como o direito a reconhecer a sua identidade real e sua identidade nacional, o direito a sua identidade cultural, a ratificar o pertencimento básico ao solo que habita e o direito a valorizar a si mesmo” (CÁRDENAS, 2019, p. 204) foram todos, simbólica e sistematicamente, negados pelos colonizadores e pelas elites posteriores aos indígenas e cholos marginalizados. Foi a sua grande festa urbana, a do Señor Jesus del Gran Poder, que lhes permitiu ganhar formas de representação e reconhecimento desses direitos por parte de um Estado e de elites ao redor que, até então, os havia excluído de qualquer possibilidade de pertencimento e ascensão social (CÁRDENAS, 2019, p. 258). Da mesma forma, esse argumento ganha corpo ao se notar, como faço ao longo deste artigo, que as fraternidades permanecem existindo como meios narrativos capazes de fazer seus protagonistas superarem barreiras concretas e abstratas – como experimentar novos espaços de uma cidade como São Paulo.

Na esteira de argumentos das fraternidades como recriações constantes do folclórico e, em paralelo, da própria força de uma cultura “nacional” em contextos migratórios, como em São Paulo (SANTOS, 2015), autores como Guaygua e Hinojosa (2015) argumentam que a festa andina é um cenário onde os protagonistas expressam seus processos de modernização e de globalização e, ao mesmo tempo, promovem uma espécie de reivindicação étnica. É ali que os diferentes relatos e representações sociais (a do índio e a do urbano, a do tradicional e a do moderno etc.) se articulam e se visibilizam. É por isso que as celebrações urbanas andinas são também donas de uma estética própria, nada mais do que a “síntese dessa mistura de práticas e representações socioculturais” (GUAYGUA, HINOJOSA, 2015, p. 5). Os autores dão muita importância ao cenário da festa, portanto, como um tempo e um espaço em que diferentes códigos, narrativas, símbolos e práticas se encontram e produzem – em um movimento dialético – suas próprias recriações.

As fraternidades folclóricas permitem, antes de tudo, uma nova experiência urbana dos bolivianos que habitam São Paulo. Assim como a história delas em La Paz, no caso das *morenadas*, elas inserem seus sujeitos na cidade não como costureiros, trabalhadores das oficinas ou como corpos passivos frente às ações estatais de controle de ilegalidades, mas como *fraternos* (MENDES, 2021), isto é, sujeitos festivos que, ao menos dentro do ciclo de festas, se retiram dessas condições prévias. É assim também que eles circulam pelo tempo e pelo espaço da metrópole em regimes e fluxos diferentes do movimento de oficinheiros e de suas produções ou do comércio informal, ou ainda em direção aos espaços de lazer já conhecidos – também chamados de *espacios de bolivianidade* (FREITAS, 2012) – como parques e praças públicas onde eles realizam feiras, organizam campeonatos de futebol ou se reúnem em pequenos grupos.

Na verdade, as circulações das fraternidades estão na dobradura dessas duas esferas: de um lado, a produção dos trajes para as festividades ajuda a ditar o ritmo de trabalho dos costureiros, seja para vesti-los ou para usar o dinheiro recebido pelo trabalho para investir em roupas feitas por profissionais especializados na Bolívia. São mobilidades que fogem às demandas do dispositivo oficina de costura (CÔRTEZ, 2013), como a sazonalidade do mercado têxtil ou a circulação das peças produzidas ao longo do comércio varejista. De outro lado, as festas, os ensaios, as missas e novenas só acontecem fora do espaço e do tempo do trabalho, em salões ou espaços públicos, como a Praça Kantuta, que se transformam em territórios próprios para a produção dos acontecimentos festivos. Assim, tudo acontece como na festa-ritual andina, em que se articulava um “conhecimento profundo da espiritualidade” com o que foi acumulado, “ao longo dos séculos, para a reprodução da comunidade humana, ou seja, a produção, reprodução e transformação do alimento em comida e em bebida” (FLORES, 2017, p. 104).

2 CIRCULANDO PELOS CICLOS DE FESTAS

Ao longo de pouco mais de um ano, utilizei o método móvel (BÜSCHER, VELOSO, 2018; FREIRE-MEDEIROS, PIATTI, 2020) de seguir os sujeitos da minha pesquisa – isto é, os *fraternos* de diferentes fraternidades folclóricas bolivianas de São Paulo – por entre os vários eventos que eles protagonizam e/ou participam na cidade. Essa metodologia, como defendem Büscher e Veloso (2018), permite compreender de que forma lugares, espaços e subjetividades se produzem no movimento. Para isso, foi necessário “me tornar móvel” não apenas no espaço da cidade como no tempo dos ciclos de festas das fraternidades e da ACFBB.

Isso porque toda essa circulação não acontece sem uma ordem que, no caso das fraternidades folclóricas, existe na conjunção do tempo e do espaço. Ela acontece por meio de um “ciclo de festas”, que aparece como conceito nas etnografias de Silva (2002) e como prática dos dirigentes *fraternos* e das associações culturais bolivianas na cidade. Trata-se um calendário produzido e performado por cada fraternidade, assim como por cada entidade, preenchido por diferentes *encontros festivos* (GONZÁLEZ, 2020) que se sucedem na temporalidade da dobradura entre o trabalho e o lazer e em diferentes espaços da metrópole. Dentro de um “ciclo de festas”, são organizados eventos públicos, como festivais, apresentações, desfiles, celebrações religiosas, procissões e datas comemorativas, como o Carnaval, além da grande festa de agosto, que aconteceu por décadas no Memorial da América Latina. No entanto, também figuram nesse calendário acontecimentos privados, como aniversários, recreações, campeonatos de futebol e rituais religiosos, como *ch'allas*⁵ de residências, oficinas ou lojas.

O movimento é duplo (MÜLLER, 2022): se todos esses encontros têm uma lógica dentro de um calendário extenso, respeitando primordialmente datas religiosas – como a homenagem à Virgem de Copacabana, em setembro, por exemplo – e as festividades próprias das fraternidades, como seus aniversários ou dos seus *bloques*, além de festas particulares, como o caso das *quinceañeras*, também o têm no mapa da cidade, à medida em que esses eventos acontecem sucessiva e paralelamente em diferentes locais da cidade, por necessidade do próprio ciclo de festas que, para se materializar, precisa encontrar novos espaços, isto é, *territórios* onde se produzam o festivo. É assim que eles vão sendo transformados em *territórios de encontro festivo* (GONZÁLEZ, 2020), como é o caso da antiga fábrica de Guarulhos que sediou o evento relatado na introdução deste artigo.

Ali, onde outrora existia o galpão abandonado de uma empresa de eletroeletrônicos, hoje há um lugar marcado pela presença boliviana, que o usa semanalmente para sediar seus shows, musicais, aniversários e festividades de suas fraternidades. Assim, enquanto as festas engrossam o calendário no tempo, em uma organização prévia do ciclo de festas, elas vão precisando de cada vez mais lugares para se materializar no espaço. Essa demanda é suprida pela procura constante dos *fraternos* e dos seus organizadores por outros territórios – públicos ou privados – abertos a essa transformação. Dessa forma, o ciclo de festas é, *sui generis*, um *produtor de territórios* para os bolivianos que vivem em São Paulo. Territórios estes, tão importantes quanto, que são marcados pela lógica festiva, onde se encontra a conjunção entre o trabalho e o lazer desses sujeitos e, assim, a sua própria experiência definitiva com a cidade.

Ao olhar dessa forma, diversas concepções já formadas pela própria literatura em torno da presença boliviana em São Paulo se complexificam. Uma delas, que se prende ao processo histórico, está em ver que os espaços de bolivianidade observados por Silva (2002) e por Freitas (2012), entre outros autores, já não se restringem a locais como a Praça Kantuta, no Pari, ou a Rua Coimbra, no Brás. Em 2023, por exemplo, na ocasião da tradicional festa aimará da Alasitas, foram organizadas festividades com shows, feiras, comensalidade e eventos esportivos em, ao menos, cinco regiões diferentes de São Paulo e da sua região metropolitana. Dito de outra forma, há diversos “espaços de bolivianidade” espalhados pelo mapa urbano, cumprindo a função social de unir *fraternos*, vendedores e famílias bolivianas e brasileiras. Este, aliás, é o segundo ponto de complexidade: se uma autora como Ikemura (2018) notava que esses territórios eram fechados em si mesmos, dedicados às demandas próprias da “comunidade boliviana”, a presença de *fraternos* de outros países, sobretudo do Brasil, além da circulação de mercadorias, narrativas e imagens por entre esses espaços, mostra justamente o contrário. Nesse sentido, vale analisar até que ponto as fraternidades folclóricas não operaram também uma atratividade particular para esses locais que, outrora, eram marcados pelo agenciamento de trabalho e envios de remessas de dinheiro para a Bolívia. Ao longo da minha

pesquisa de campo, por exemplo, não foram poucas às vezes em que, diante de grupos de brasileiros circulando pelas barracas dos vendedores da Kantuta, meus interlocutores não os chamaram de “turistas”.

No movimento das fraternidades, nada é totalmente rígido, e a própria Fe y Cultura o prova: o grande encontro festivo boliviano de São Paulo aconteceu durante mais de uma década no Memorial da América Latina, um amplo espaço dedicado principalmente a acolher eventos sobre povos latino-americanos ou que centralizem a presença de migrantes da região na metrópole. Em muitos dos relatos dos *fraternos* que colhi, entre aqueles que cresceram dançando todo mês de agosto ali, cada um dos lugares do complexo remete justamente a uma memória afetiva ou a um desejo de, no ano seguinte, voltar a participar da festa como *fraterno* ou como público. Em 2020 e 2021, porém, a pandemia de covid-19 fez com que a ACFBB cancelasse a festa, tirando das fraternidades o seu próprio sentido material de existência – à medida que os ensaios e festas de arrecadação dos recursos visam, no fim, ao financiamento e à apresentação das danças na Fe y Cultura. Quando a associação voltou a organizá-la, em 2022, percebeu que o Memorial não tinha mais espaço para abrigar todas as pessoas que por ali circulariam e, em um acordo com a administração municipal, transferiu a festividade para uma grande praça no subúrbio da cidade, a Heróis da FEB, no bairro de Santana. Na história da Fe y Cultura, será o terceiro local diferente de sua realização.

É nesse sentido, então, que a festa boliviana e o caráter de *fraterno*, que entrega à maioria dos seus protagonistas, produzem fluxos e territórios que, de outra forma – pelas lógicas do trabalho e do lazer – não seriam possíveis.

Para se aprofundar nesse argumento, vale refletir sobre como parte da literatura sociológica urbana se acostumou à imagem da cidade apenas como um “mosaico”, onde estão em evidência as posições dos grupos e setores sociais (CAGGIANO, SEGURA, 2014, p. 36). Ela é dividida por “regiões morais” (idem), com suas lógicas próprias marcadas primordialmente pelas relações entre os atores e o espaço. Na perspectiva do “mosaico”, a atenção é exclusivamente direcionada para a “vida social nos espaços residenciais” (idem). Mas há outra imagem presente nas pesquisas, a do “fluxo”, amparada nos deslocamentos e no movimento dos atores por sobre os pontos fixos do “mosaico”. Essa é perspectiva fluida que encontra guarida na virada das mobilidades (FREIRE-MEDEIROS, PIATTI, 2020) na sociologia. Nela, embora existam resistências e fronteiras às circulações, é possível encontrar “um espaço relativamente indeterminado, em que os atores realizam escolhas, inventam trajetos, modelando ao seu gosto (...) a substância urbana a partir de suas inquietudes, buscas e desejos” (CAGGIANO, SEGURA, 2014, p. 36). Nessa imagem do espaço urbano, notam-se as diferentes apropriações que se fazem dele, as desigualdades entre as interações dos atores e a forma como os relatos e as práticas “não se localizam, mas se espacializam, isto é, *produzem espaço*” (idem).

Então, se a primeira perspectiva oferece uma visão estática e fronteira do urbano, a segunda sugere uma perspectiva fluida o suficiente para explorar o movimento, mas também para tirar a relevância das hierarquias que determinam padrões de circulação dos atores.

Nas circulações que protagonizam, mas também nos limites que se refletem nesses padrões, as fraternidades folclóricas bolivianas em São Paulo estão *entre* o mosaico e o fluxo. Elas são, assim, a chave que permite superar esse dilema teórico. Em uma dimensão, seus protagonistas estão sujeitos aos padrões fixos de inserção territorial na metrópole, determinados por fatores socioeconômicos como o custo de moradia ou a oferta de trabalho, que geram concentrações geográficas mais ou menos estáveis (ROLNIK, 2010; SOUCHAUD, 2012; PUCCI, VÉRAS, 2017). Antes de *fraternos*, eles se inserem com outras condições nos padrões produtivos – que tendem a se assemelhar: estão majoritariamente envolvidos com as oficinas de costura ou com o comércio têxtil formal ou informal. Além disso, há resistências abstratas à circulação que se dão por fatores como a cor da pele e, no caso dos bolivianos, de casos de xenofobia e racismo que se acumulam nos registros policiais, na literatura acadêmica e nos próprios relatos que eles fornecem sobre suas experiências em São Paulo e em outros contextos migratórios, como Buenos Aires (GRIMSON, 1997), por exemplo. São peças dentro do mosaico e, assim, produzem seus encontros festivos em territórios que costumam ser os mesmos onde, fora do tempo da festa, eles já circulam ou, mais do que isso, onde vivem e trabalham de modo estático.

Em outra dimensão, porém, esses mesmos territórios são os cenários por onde as fraternidades folclóricas vão tecendo, ao longo do tempo dos seus ciclos de festas, a miríade de celebrações que o conformam, percorrendo as “regiões morais” do mosaico conforme as exigências do ciclo de festas. Isso se vê nos momentos em que todas essas festividades acontecem, seja na grande comemoração de agosto, quando as fraternidades, seus músicos e o público se deslocam de diversas regiões da cidade em direção ao local onde ela acontece (o Memorial da América Latina, até 2019, e agora a Praça Heróis da FEB), ou quando uma única fraternidade convoca seus membros e suas plateias para homenagens religiosas, aniversários ou campeonatos dominicais de futebol, por exemplo. Quando vistos sob o prisma das fraternidades, isto é, dos seus fluxos, esses territórios deixam de possuir apenas a condição rígida da casa, do trabalho ou do espaço de lazer, para se tornarem, justamente, *territórios de encontro festivo* (González, 2020, p. 48) – regiões que, habitadas ou não por bolivianos, são consumidas por eles apenas durante suas festas.

Como um operador analítico, esse conceito permite observar a relevância da imobilidade do lugar de trabalho ou de moradia, mas também da mobilidade das festividades que circulam por entre espaços da cidade sem ter que necessariamente corresponder a eles. Em São Paulo, os territórios de encontro festivo são reconfigurados, nos contextos festivos, de suas espacialidades e temporalidades cotidianas, que são distintas – marcadas pela rigidez do dia a

dia do trabalho e pelo movimento ordinário que lhes dá sentido. Um exemplo é a própria Praça Kantuta, principal *espaço de bolivianidade* da metrópole, cuja feira, que acontece comumente aos domingos, é completamente impactada pelas datas celebratórias, se transformando em um território diferente do usual. Outro é a própria Praça Heróis da FEB, que, de lugar cotidiano de passagem de automóveis, se tornou, pela primeira vez na história da presença boliviana na cidade, um território de encontro para sua principal festividade.

Muitos desses territórios são, de fato, espaços públicos, como parques, praças, ruas e escolas. Em São Paulo, além da Kantuta e da Heróis da FEB, eles podem ser bairros inteiros, como a Penha, na zona leste, onde acontecem as *pré-entradas* da festa de agosto, realizadas durante um mês, ou o Bom Retiro, onde as fraternidades desfilam durante os dias do Carnaval, e mesmo o Pari, onde não há um fim de semana em que o visitante não se depare com um ensaio acontecendo nas ruas. É por meio das danças e da comensalidade que, nas palavras de González, “os migrantes constroem sua bolivianidade em um espaço que lhes é próprio” (GONZÁLEZ, 2020, p. 53) e, assim, conformam um ato “de posicionamento identitário e territorial na cidade” (idem).

Como orientadores dos fluxos das fraternidades, por sobre os territórios de encontro festivo circulam – no tempo do ciclo de festas e no espaço urbano – todas as pessoas (*fraternos*, públicos, músicos etc.), os objetos (instrumentos musicais, trajes, adornos, veículos, mercadorias, comensalidades etc.), as ideias (os julgamentos sobre os *pasantes*, as bandas contratadas, a tematização das festividades, as coreografias), as narrativas (as nacionais, regionais, o próprio relato *cholo*-mestiço), as imagens (produzidas em fotografia e vídeo por equipes profissionais contratadas para registrar as celebrações, os convites feitos para atrair o público, as postagens em mídias sociais etc.) e o dinheiro, que dá sustentação a muitos desses fluxos e ainda permite que as festas sejam também locais de consumo (de cerveja, lembranças, presentes etc.). Tudo isso permite apontar que os bolivianos em São Paulo souberam, por meio do seu “folclore”, recriar locais outrora apenas determinados pela rigidez, a casa, o trabalho e/ou pelo lazer, em territórios que ganham outra espacialidade e temporalidade quando no contexto festivo.

3 O MOVIMENTO DAS PESSOAS – E DAS COISAS

A literatura das festas folclóricas na Bolívia é preenchida, em boa parte, por autores que buscam salientar as estratégias elaboradas pelos *fraternos* para encenar e buscar tanto um reconhecimento social alheio como o prestígio entre seus pares por meio das danças e das fraternidades (GUAYGUA, 2003, ÁVILA, 2004). Eles salientam que a posição social de cada um desses atores se reflete não apenas por meio dos recursos que eles possuem, mas, sobretudo, por meio das fraternidades a que eles pertencem, das danças que dançam e do lugar que ocupam dentro desses conjuntos. Em São Paulo, isso passa ainda pela capacidade

que cada um desses atores possui em fazer circular o maior número possível de pessoas, objetos, imagens, ideias e dinheiro, dentro e no entorno do ciclo de festas bolivianas na cidade. É por isso que as festividades são também espaços e tempos potentes para se compreender como as posições sociais são distribuídas dentro da “comunidade”, quais são os meios de se buscar reconhecimento social e, tão importante quanto, o quanto eles impactam nas possibilidades de se mover pela cidade.

Um fator que ajuda a compreender essas hierarquias são os custos das danças e o que se deve pagar para fazer parte de uma fraternidade – assim como na Bolívia, em que os recursos despendidos na e para a festa são também expressão do êxito econômico dos seus participantes. No entanto, como os *fraternos* de São Paulo estão a milhares de quilômetros de La Paz, de onde trouxeram as fraternidades e de onde mimetizam a maioria dos seus eventos, além de ser a cidade em que se encontra todo um setor produtivo festivo – oficinairos, organizadores, músicos etc. –, eles recorrem ao país de origem para se vestirem como se estivessem em um desfile *paceño*. Nesse processo, o movimento é parte inerente do reconhecimento social que buscam ao dançar com os trajes “originais”.

Na verdade, qualquer *fraternal*, de qualquer dança, precisa pagar pelos trajes que serão vestidos nos eventos do calendário anual, por exemplo. Além disso, ainda deve participar de uma espécie de colaboração coletiva para financiar as festas paralelas à Fe y Cultura, em agosto, como a contratação de bandas, a recepção a convidados, a comensalidade etc., e ainda pagar uma taxa anual de inscrição que varia entre cada uma delas. Em São Paulo, assim, há uma hierarquia de danças parecida à que Guaygua (2003) enxerga na festa de La Paz, construída não apenas a partir das diferenças entre os custos de cada dança, mas também pelas justaposições que se estabelecem, sem nenhum controle direto ou explícito, entre as danças, as fraternidades e os atores nelas envolvidos, de forma que, ao final, há uma homologia evidente entre a posição social e a dança que se dança.

Do ponto de vista dos custos para se dançar, a hierarquia tem a *morenada* no topo. Segundo Guaygua e Hinojosa (2015), “é uma dança que outorga muito prestígio a quem a dança, pelo fato de que a pessoa pertence a uma fraternidade que é considerada mais importante do que outras fraternidades” (GUAYGUA, HINOJOSA, 2015, p. 4). Depois da *morenada* está justamente o *caporal*, dança “leviana” (ou seja, com trajes mais leves) cujo prestígio entre os bolivianos em São Paulo se liga à posição social dos seus membros. Na edição de 2019 da festa do Memorial, as fantasias utilizadas pelos *fraternos* da San Simón custaram US\$ 450 (R\$ 2,3 mil, na cotação de hoje) para cada um deles, que ainda precisaram desembolsar outros R\$ 450 para pagar o cachê de um grupo musical e colaborar na organização da celebração privada depois do desfile, cujo valor ficou em cerca de R\$ 18 mil. Um interlocutor da fraternidade de *caporal* San Simón me contou que, em 2018, quando o volume de *fraternos* era maior, eles bancaram

a vinda de uma banda musical da Bolívia, incluindo hospedagens e passagens aéreas e um valor de US\$ 5 mil de cachê (cerca de R\$ 26 mil). Quem dança *salay*, por sua vez, não precisa gastar tanto dinheiro com as roupas e com o ciclo de festas. Primeiro, porque os trajes de uma dança “leviana”, ao contrário dos da *morenada*, são muito menos complexos – vestidos rodados para as mulheres e camisas de botão e eventualmente chapéus de camurça sem adereços para os homens. Em segundo lugar, porque, em São Paulo, as fraternidades de *salay* são onde se encontra a maioria dos recém-chegados da Bolívia, além de costureiros das oficinas (cujos donos geralmente dançam *morenada*) e os comerciantes ambulantes informais do Brás. Até por isso, quando conversei com o fundador de uma das fraternidades de *salay* da cidade, ele expressou repetidamente que essa era a dança mais “democrática” dentre as que são performadas pelas fraternidades, justamente pelo fato de ter uma única exigência: “querer dançar”. De fato, não é necessário pagar nenhum tipo de mensalidade, eles não organizam grandes festas e, invariavelmente, produzem seus próprios trajes ou encomendam de mão de obra local.

Essas diferenças nos custos das danças e das fraternidades são como fronteiras abstratas que organizam os *fraternos* a partir de suas possibilidades econômicas e do seu tempo livre do trabalho, e não em decorrência das suas próprias escolhas individuais. A escolha sobre o que dançar é determinada, portanto, pelos custos que cada uma das danças exige – para os trajes, para os ensaios, para os encontros casuais, para todos os ciclos de festas.

Em São Paulo, entre todas as danças, há um intenso movimento desses objetos têxteis, sobretudo os trajes das festas⁶, que é realizado não só em função de uma demanda prática dos *fraternos* por uma mão de obra especializada e uma matéria-prima (tecidos que, na verdade, são importados da China) que se encontram mais facilmente na Bolívia, mas que também é a materialização de uma narrativa repleta de nuances – que vai da manutenção consciente de laços econômicos com o país de origem até a *função social* (APPADURAI, 1988, p. 38) que as roupas, como mercadorias, exercem. Nesse sentido, a relação dos protagonistas de algumas dessas danças com os trajes se assemelha à forma como Arjun Appadurai observa a circulação de bens de luxo nas sociedades capitalistas modernas: não estando em oposição às necessidades, as principais demandas, de que eles tentam dar conta, são *retóricas* e *sociais* (APPADURAI, 1988, p. 38, grifos originais) porque atuam como *símbolos materializados* cuja validade só pode vir dos outros. Isso significa dizer, segundo ele, que a necessidade que tais bens precisam satisfazer é de ordem eminentemente coletiva, na medida em que são menos uma “classe especial de coisas” e mais um “registro especial de consumo” (idem).

As festas de São Paulo raramente produzem suas próprias roupas, com exceção dos *salays*: ao contrário, elas são encomendadas, produzidas, distribuídas e transportadas em esquemas complexos de mobilidade que atravessam fronteiras continentais e mesmo oceanos, a depender da dança

que se dança. Um bom exemplo é o fraque que os *morenos*, os homens das *morenadas*, costumam usar durante a *entrada*. Como se trata de um traje caro que não é complementar à roupa mais importante – a *parada da chola* –, o mais comum é que ele seja alugado por grandes oficinas bolivianas apenas para o contexto festivo, regressando à Bolívia dias depois que ele termina. Então, as fraternidades ficam responsáveis por realizar a operação de trasladá-los até a cidade, e fazem isso em doses pequenas e mediante diferentes meios. Conta uma interlocutora que:

As roupas não têm nota fiscal, porque os bordadores de lá [da Bolívia] não emitem, [mas] elas entram pela fronteira, né? Alguém que vai pra Bolívia pega as roupas, soca tudo na mala e entra. Tem gente que vai de avião e faz a mesma coisa: volta com tudo socado na mala. Eu mesmo já voltei uma vez da Bolívia com 20 trajes nas minhas malas. Não tem nenhum problema quando chega aqui.

Na festa de 2019 do Memorial, por exemplo, foram encomendadas cinco mil peças de roupas, entre ternos, camisas e calças, e todas chegaram em um único carregamento à fronteira entre os dois países, poucos dias antes do evento. Segundo minha interlocutora, porém, foi preciso costurar um acordo com os agentes da Polícia Federal na hora de cruzar de volta a fronteira entre Corumbá, no Brasil e Puerto Quijaro, na Bolívia:

O problema é que os bolivianos são complicados, porque o acordo sempre estabelece que, se entraram cinco mil peças, têm que sair cinco mil peças. Mas não é isso que acontece sempre. Na hora de sair, não estão lá as cinco mil peças, e daí há que se pagar a taxa de importação. (Entrevista com Judith Seraf, 12 de fevereiro de 2021)

A dinâmica do movimento é a mesma quando se trata das roupas das mulheres das *morenadas*. Encomendadas a grandes oficineiros *paceños* – que, em muitos casos, são os mesmos que costuram as roupas das mulheres da Gran Poder e do Carnaval de Oruro –, elas chegam a São Paulo por meio desse sistema informal em que diferentes atores vão e voltam da Bolívia com as roupas, tentando categorizá-las como objetos usados, não mercadorias sujeitas a taxas legais de importação. Antes, no entanto, não é incomum que a matéria-prima das vestimentas seja importada de países como a China. Os insumos chegam pelo porto de Iquique, no Chile, e são colocados em circulação dentro do território boliviano por esses intermediadores do comércio ilegal que aparecem na literatura (ESPINOZA, 2013; ROSA REA, 2016).

De forma semelhante, os vestidos e coletes dos *caporales*, as saias e sapatos personalizados dos *salays*, assim como as sandálias de borracha, os chapéus e

as vestimentas tradicionais sem as quais o *tinkus* perde a sua caracterização, cruzam as fronteiras nacionais em malas, mochilas, caçambas de caminhonetes, bagageiros de ônibus, barcos ou em voos comerciais, levados por *fraternos*, viajantes usuais, comerciantes ou intermediários que se especializaram nesse tipo de negócio. Todos esses fluxos são orientados pelo espaço-tempo do encontro festivo. Um interlocutor narrava, em 2019, a confusão em torno da chegada dos trajes da San Simón para a festa do Memorial da América Latina do ano anterior:

Por causa dessa gestão atual, que é terrível, teve uma confusão tão grande com essas roupas que, na última hora, estava tudo travado lá na fronteira de Corumbá. A gente ficou completamente desesperado. O pessoal ficava ligando para lá, teve gente que correu lá pra tentar resolver, e todo o resto aqui louco da vida. No final, os trajes chegaram em cima da hora: era, tipo, de manhã, e o nosso desfile seria à tarde, quando os trajes chegaram. Lembro da cena de todo mundo pegando o traje, correndo ali para experimentar, já se arrumando também para a entrada, acho que deve até ter gente que pegou a roupa de outro sem saber [risos]. Foi uma loucura aquele ano.

Esses são fluxos relevantes, assim, porque eles são próprios da demanda festiva. Ou seja: não existiriam se não fossem pelas festas, danças e fraternidades bolivianas em São Paulo. Segui-los permite explorar um universo de vários outros atores – mas também de objetos e de capitais – que circulam por entre fronteiras impulsionados pelas celebrações folclóricas, sobretudo o momento da Fe y Cultura, quando toda essa circulação constante e intensa acontece com o único objetivo de que ela se materialize. Entender o que se move, nesse caso, é, de fato, compreender também o que, ao contrário, permanece estático (HANNAM, SHELLER, URRY, 2006).

4 UMA NOVA CIDADE

Na metade dos anos 1970, após décadas acontecendo nos limites do bairro de Ch'ijini, em La Paz, a festa do Gran Poder superou as fronteiras abstratas e reais da cidade quando as fraternidades chegaram pela primeira vez ao “bastião da elite *criolla*” (CÁRDENAS, 2019, p. 112). A história, contada muitas vezes pela literatura acadêmica, não acabaria ali: nos anos seguintes, com o apoio do então ditador boliviano, Hugo Banzer, autoridades tentariam de diversas formas impedir que a celebração voltasse ao coração da metrópole, embora nunca tenham conseguido. Guss, antropólogo estadunidense que se dedicou a contar essa história em um texto com o sugestivo título “The Gran Poder and the Reconquest of La Paz”, relata que, até aquele momento, a festa não era mais do

que uma “celebração de alguma forma desorganizada e dispersa” (GUSS, 2006, p. 313). A entrada de 1974, feita diante dos olhos de Bánzer, significou para os *cholos*-mestiços de Ch’ijini a possibilidade de colocar o evento em um patamar de importância nacional e, dessa forma, aquela reconquista geográfica, mas também social, nunca mais regrediu.

Embora as dimensões sociais, políticas e até econômicas não sejam as mesmas do contexto *paceño* de meio século atrás, a produção dos territórios festivos, protagonizada pelas fraternidades bolivianas, permite argumentar que um fenômeno parecido está ocorrendo em São Paulo: para além dos deslocamentos de *fraternos*, de seus objetos, imagens e ideias pelo mosaico de São Paulo, já mapeado pela literatura acadêmica (ROLNIK, 2010, PUCI, 2013), as fraternidades também alcançam novos espaços da cidade e do seu entorno quando dançam em festivais, encontros, competições e celebrações particulares que acontecem em lugares em que a concentração boliviana é pequena ou quase inexistente.

Esses acontecimentos podem se concretizar, em alguns momentos, em regiões onde supostamente existiriam mais resistências do que fluxos (CAGGIANO, SEGURA, 2014). São bairros ou mesmo municípios onde há pouca ou nenhuma presença boliviana, e onde ela chega movida pelas exigências dos seus ciclos de festas, como as confraternizações privadas e públicas, os desfiles e as eleições de *reinas*, *misses* e *misters*, *ñustas* e *señoras* que as fraternidades organizam todos os anos às vésperas da Fe y Cultura. Não é à toa que, uma vez coordenadas, essas festas são narradas pelos seus protagonistas como “a ocupação de novos espaços da cidade”, um relato comum quando são mencionadas as apresentações feitas na Avenida Paulista, por exemplo. Esses fluxos são relevantes na medida em que, como afirmam Baeninger, Bógus e Magalhães,

a migração é produto e produtora da forma com que se organiza o espaço urbano em São Paulo. Igualmente, o espaço – ou o local que os diferentes fluxos ocuparão no espaço – é um elemento diferenciador importantíssimo dos fluxos, apontando para seus distintos capitais sociais e econômicos – e suas distintas formas de produzir existência e território na cidade (BAENINGER, BÓGUS, MAGALHÃES, 2018, p. 77, grifos meus).

Os desfiles organizados na Avenida Paulista, por exemplo, são sempre apontados como um trunfo da “comunidade” boliviana. Trata-se de um capital simbólico significativo para não ser enfatizado, à medida em que o território, que é transformado em festivo, ainda que por algumas horas, já é simbolizado antes mesmo de muitos desses sujeitos chegarem a São Paulo – pelos próprios regimes de mobilidade das imagens da avenida como um cartão postal paulistano. Assim, os *fraternos* julgam a sua aparição em um espaço tão simbolizado por meio da importância que eles têm dentro da “comunidade”. Em outras palavras, usam

o fato de dançarem em um local tão simbólico para a metrópole como sinal inequívoco do seu prestígio, da sua memória e do seu pertencimento. É que, de fato, transformá-lo em um território de encontro festivo, modificando sua temporalidade e sua espacialidade de acordo com os critérios dos protagonistas, é uma conquista significativa que todos os demais bolivianos que vivem em São Paulo compreendem.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do começo dos anos 2000, uma conjunção formada pela crise econômica da Argentina, então o principal destino de bolivianos no exterior (GUEVARA, 2004), além da instabilidade política e econômica boliviana daquele período e da entrada do Brasil na rota das migrações latino-americanas (BAENINGER, 2012), fez com que o país e, especificamente, a cidade de São Paulo, se tornassem destinos comuns para muitas famílias bolivianas. Isso aconteceu também porque, como consequência do aumento desse fluxo migratório, foi possível estruturar redes transnacionais de agenciamento majoritariamente informal de trabalhadores entre os dois países (SILVA, 2008; CÔRTEZ, 2013; FREITAS, 2014). Foi esse aspecto do fenômeno, ligado à lógica produtiva – ou, em outros termos, ao tempo do trabalho – que ficou sob a lupa da literatura sociológica a partir de então.

No entanto, estavam com esses sujeitos não apenas a mão de obra barata para as oficinas de costura, mas também suas práticas culturais, como é o caso das fraternidades folclóricas, suas festas e seus rituais. Assim, se até aquele período a presença boliviana em São Paulo tinha manifestações artísticas, religiosas e festivas muito restritas (SILVA, 2002), hoje elas são tão relevantes para a presença boliviana na cidade que fornecem, inclusive, uma nova condição a eles na sua relação com a metrópole: a de *fraternos*. Essa transformação aconteceu não apenas por causa do aumento demográfico da população migrante boliviana em São Paulo, mas também pela chegada à adolescência de uma segunda geração, filha desses migrantes – interessada em recuperar uma memória afetiva (SILVA, 2002) dos seus pais. Entra nessa análise ainda a institucionalização da organização das celebrações por meio de entidades políticas, como a ACFBB.

Fato é que as fraternidades e seus *fraternos* são, para além da dobradura entre o tempo do trabalho e do lazer dos bolivianos, também meios utilizados por eles para produzir territórios de encontro festivo (González, 2020) sobre o mapa da cidade, em fluxos que cruzam os mosaicos (ROLNIK, 2010; PUCCI, VÉRAS, 2017) que eles habitam há bastante tempo. É um movimento que se dá tanto no tempo (dos seus ciclos de festas) quanto na cartografia urbana (em lugares diferentes do mapa). Considerando ainda que essas circulações não ocorreriam se não fossem provocadas pelas festas folclóricas – como se vê

em meio à pandemia de covid-19, que causou sua imobilidade total –, afirmo ainda que a *condição festiva* é fundamental para entender como os bolivianos experimentam seus deslocamentos entre caminhos e resistências que persistem na cidade. Eles são diferentes daqueles regidos pelas escolhas individuais e baseadas na demanda de trabalho (ROLNIK, 2010, p. 157), que atravessam as fronteiras nacionais e, em alguns casos, avançam em direção às periferias (OLIVEIRA, 2016). No limite, apesar de articulada a outros condicionantes, como idade, gênero e tempo de residência (CAGGIANO, SEGURA, 2014), além de fatores socioeconômicos (ROLNIK, 2010; SOUCHAUD, 2012), essa condição é relevante para se definir quem circula e por onde.

Em todos esses fluxos, aliás, a *mobilidade* não é só de pessoas, mas também de objetos, imagens, relatos, ideias e dinheiro em diferentes regimes, de pontos de partida diversos e orientados por demandas variadas, embora todas elas *festivas*. Trata-se de instrumentos musicais, trajes, adornos, veículos, mercadorias, comensalidades, julgamentos sobre os *pasantes*, bandas contratadas, coreografias, narrativas nacionais, regionais, o próprio relato *cholo-mestiço*, imagens produzidas em fotografias e vídeos por equipes profissionais, convites, panfletos, *flyers*, postagens em mídias sociais e o dinheiro, que dá sustentação a muitos desses fluxos e ainda permite que as festas sejam também locais de consumo – de cerveja, de lembranças, de presentes etc.

Em todo esse movimento, seria inevitável que a história das fraternidades em La Paz não se repetisse de alguma forma. Com ele, as fraternidades vão lentamente “conquistando” outros espaços urbanos, deslocando fronteiras e resistências urbanas (CAGGIANO, SEGURA, 2014) que gerações anteriores mantiveram erguidas por muito tempo. No futuro, isso pode significar novos critérios objetivos e subjetivos de escolhas (imóveis) de vida, como o lugar de moradia, e mesmo as dinâmicas sociais urbanas, como a concentração em bairros específicos da metrópole.

Seja como for, está posta aqui uma outra territorialidade boliviana em São Paulo, marcada não somente por categorias de *imobilidade*, por abordagens sobre lógicas de trabalho e de produção (têxtil) ou ainda por fluxos apenas de migrantes entre os dois países. Suas dinâmicas internas à “comunidade” da qual fazem parte, suas organizações particulares (de *bloques*, de festas), suas possibilidades de compreender as hierarquias sociais e suas figuras próprias (*pasantes*, *prestes*, *reinas*, *ñustas* etc.) são os motores de um movimento complexo sobre a metrópole, entregando ainda mais relevância para uma presença tão relevante na história recente da cidade.

NOTAS

1 MAIA, Felipe. Festa: 6 mil pessoas se reúnem para ‘quinzeañera’ de filha de bolivianos. In.: **UOL TAB**, 25 abr. 2022, São Paulo. Disponível em: <<https://bit.ly/3uLRNEI>>. Acesso em: 25/06/2022

2 Pyl, Bianca. Anistia a estrangeiros beneficia mais de 40 mil pessoas. In.: Repórter Brasil, 11 jan. 2010, São Paulo. Disponível em: <<https://bit.ly/31FIRrj>>. Acesso em: 27/06/2022

3 Até meados de 2004, a feira boliviana acontecia aos domingos na praça Padre Bento, no bairro do Pari, quando moradores da região entregaram um abaixo-assinado à subprefeitura local, demandando que o evento fosse proibido. Diziam-se “legítimos frequentadores (que) resolveram restabelecer a ‘ordem’ e a ‘tranquilidade’ que ‘eles’ [bolivianos] tiraram” (ALVES, 2011, p. 92). O imbróglio durou dois anos, até que a administração da cidade nomeou de “Praça Kantuta” o espaço sem nome entre as ruas Pedro Vicente, Carnot e Olarias, a alguns metros da Avenida Cruzeiro do Sul, que liga a Zona Norte ao centro paulistano. Desde então, acontece ali uma feira organizada por uma associação com restaurantes improvisados, barracas de artesanato, roupas, alimentos, discos e filmes e alguns daqueles serviços que Silva (2002) descreveu, como corte de cabelo e cabines telefônicas.

4 A definição do *cholo*-mestiço é repleta de discussões em campos diversos da literatura bibliográfica. Do ponto de vista histórico, por exemplo, Huascar García (2010) afirma que a expressão “*cholo*” surgiu como denominação pejorativa nos Andes no século XVI para se referir aos filhos de mestiços com indígenas (2010, p. 41). Barragán (1992) complementa esse entendimento dizendo que, além de frutos dessa “mestiçagem de sangue”, os *cholos* também eram aqueles que “se encontravam muito perto da sociedade indígena” (1992, p. 87). Desta forma, a *choledad* estava ligada, nos tempos coloniais, tanto às relações entre conquistadores espanhóis e indígenas quanto a uma mestiçagem em sua “dinâmica de mobilidade social e cultural” (1992, p. 100). Autores como Barragán (1992), García (2010), Flores (2017a) e Cárdenas (2019) tendem a entrar em consenso que ele é tanto resultado da mestiçagem biológica desde os tempos iniciais da colonização, nascido das uniões entre espanhóis, mestiços e indígenas, como das dinâmicas “ascendentes” e “descendentes” de mobilidade social e cultural do período posterior à conquista, que dizem respeito tanto à ida de índios e índias para as áreas urbanas, adotando práticas e costumes dos espanhóis, quanto aos casamentos de europeus empobrecidos com pessoas mestiças (BARRAGÁN, 1992, p. 101). É também por isso que, em vez de *cholos*, a maioria desses autores se vale da expressão *cholos*-mestiços: acrescentar o “mestiço” à definição do *cholo* seria uma forma de evitar que as expressões se confundam (2010, p. 16). Ele é *cholo* à medida em que se coloca em intermediação entre práticas, crenças e costumes indígenas e espanhóis, e é mestiço porque é resultado desse complexo processo histórico que teve início com a invasão espanhola nos Andes.

5 A *ch'alla* é, de forma sucinta, uma prática andina de reciprocidade à divindade Pachamama (terra), em que se joga qualquer bebida alcoólica na terra como forma de agradecer ou fazer algum tipo de pedido divino. Nas cidades bolivianas, a *ch'alla* inclui ainda a decoração de casas, automóveis, escritórios ou objetos, como forma de prestar reverência e gratidão a Pachamama. Essas práticas se reproduzem nos contextos das festas bolivianas em São Paulo – assim como nas festividades das fraternidades folclóricas.

6 Esse movimento sugere, como argumenta Appadurai (1988), a importância de seguir “as coisas por si mesmas, pelos significados que estão inscritos em suas formas, seus usos, suas trajetórias” (1988, p. 5). Segundo o autor, é apenas por meio da análise desse movimento que nós “podemos interpretar as transações humanas e os cálculos que animam as coisas” (idem). Tudo se passa no sentido de que são as “coisas-em-movimento que iluminam o contexto humano e social em que elas estão inseridas” (idem).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLIS, Thiago, FREIRE-MEDEIROS, Bianca; TELLES, Vera. Por uma teoria social *on the move*. São Paulo: **Tempo Social**, v. 30, n. 2, 2018, p. 1-16
- ARTEAGA, Ismael Eduardo Schwartzberg. **Lógicas Ch'ixi de la migración boliviana en São Paulo**. Dissertação (Mestrado em Estudos Culturais) - Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017
- APPADURAI, Arjun. **The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988
- ÁVILA, Leonardo de la Torre. **No llores, prenda, pronto volveré**. Migración, movilidad social, herida familiar y desarrollo. La Paz: Institut Français d'Études Andines, 2004
- BAENINGER, Rosana. O Brasil na rota das migrações latino-americanas. In: BAENINGER, Rosana. **Imigração boliviana no Brasil**. Campinas: Núcleo de Estudos de População – Nepe/Unicamp, 2012. pp. 195-210.
- BÜSCHER, Monika, VELOSO, Leticia. Métodos móveis. São Paulo: **Tempo Social**, v. 30, n. 2, 2018, p. 133-155
- CÁRDENAS, Cleverth Carlos. **El cholo danzante**. Las formas de interpelación de la nación boliviana en la fiesta del Gran Poder. Tese (Doutorado em Estudos Culturais Latino-Americanos), Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Área de Letras y Estudios Culturales, Quito, 2019
- CAGGIANO, Sergio; SEGURA, Ramiro. Migración, fronteras y desplazamientos en la ciudad. Dinámicas de la alteridad urbana en Buenos Aires. **Revista de Estudios Sociales**, v. 48, 2014, p. 29-42
- CÔRTEZ, Tiago Rangel. **Os migrantes da costura em São Paulo: retalhos de trabalho, cidade e Estado**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013
- CYMBALISTA, Renato. ROLNIK, Xavier. A comunidade boliviana em São Paulo: definindo padrões de territorialidade. São Paulo: **Cadernos Metrôpole**, n. 17, 2007, p. 119-133
- ESPINOZA, Fran. Bolivia, élite sectorial chola y élite política: las ambivalencias de su relación. Madrid: **Anuario de Acción Humanitaria y Derechos Humanos**, n. 11,), 2013, p. 141-160
- FLORES, Javier. **Potencial político de lo festivo: aprendiendo de la descolonización**. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Facultad de Artes ASAB, 2017
- FREIRE-MEDEIROS, Bianca; LAGES, Maurício, Piatti. A virada das mobilidades: fluxos, fixos e fricções. Coimbra: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 123, 2020, p. 121-142

- FREITAS, Patrícia Tavares. **Projeto costura:** percursos sociais de trabalhadores migrantes, entre a Bolívia e a indústria de confecção das cidades de destino. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2014
- GAVAZZO, Natalia. Las danzas de Oruro en Buenos Aires: Tradición e innovación en el campo cultural boliviano. **Jujuy: Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**, Universidad Nacional de Jujuy, n. 31, 2006, p. 79-105
- GUAYGUA CH., Germán. La fiesta del Gran Poder: el escenario de construcción de identidades urbanas en la ciudad de La Paz, Bolivia. La Paz: **Temas Sociales**, n. 24, 2003, p. 171-184
- GUAYGUA, Germán; HINOJOSA, Alfonso. La transnacionalización de la fiesta en el altiplano paceño. La Paz: **T'inkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales**, n. 37, 2015, p. 153-172
- GRIMSON, Alejandro. Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos aires. Buenos Aires: **Nueva Sociedad**, n. 147, 1997, p. 96-107
- GONZÁLEZ, Myriam Susan. Territorialidades del encuentro: las festividades bolivianas en Comodoro Rivadavia. In: SASSONE, María et al. **Diversidad, migraciones y participación ciudadana:** identidades y relaciones culturales. Buenos Aires: IMHICHU - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2020.
- GUSS, David. The Gran Poder and the Reconquest of La Paz. American Anthropological Association. **Journal of Latin American Anthropology**, v. 11, 2006, p. 294-328
- HANNAM, Kevin; SHELLER, Mimi; URRY, John. The new mobilities paradigm. **Environment and Planning**, v. 2, n. 38, 2006, p. 207-226
- HINOJOSA, Alfonso. **Buscando la vida:** familias bolivianas transnacionales en España. La Paz: CLACSO, 2009
- IKEMURA, Aiko Amaral. **Identity, work, and mobility amongst Bolivian market vendors in El Alto and São Paulo.** Tese (Doutorado em Sociologia) – University of Essex, Essex, 2018
- MENDES, Vinícius de Souza. A cidade em festa: fraternidades folclóricas bolivianas em São Paulo. **Brazilian Journal of Latin American Studies**, v. 20, n. 39, 2021, p. 213-236
- MÜLLER, Eva Juliane. **El comercio popular globalizado.** mercado, reciprocidad y acumulación en los Andes bolivianos. La Paz, Plural (2022)
- PUCCI, Fabio Martínez Serrano; VÉRAS, Maura Bicudo. Bolivianos em São Paulo: territórios e alteridade. São Paulo: **Plural**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, v. 24. 2017, p. 276-299
- ROSA REA, Carmen. Complementando racionalidades: la nueva pequeña burguesía aymara em Bolivia. Cidade do México: **Revista Mexicana de Sociologia**, v. 78, n. 3, 2016, p. 375-407

- ROLNIK, Iara. **Projeto migratório e espaço**: os migrantes bolivianos na Região Metropolitana de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Demografia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.
- SANTOS, F.; PARDUE, D. Introduction: Borders and Belongings / Introdução: fronteiras e pertencimentos. **TRAVESSIA** – Revista do migrante, n. 96, p. 5-10, 2023.
- SANTOS, Willians de Jesus. **A reinvenção do folclore boliviano em São Paulo**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, 2015
- SETO, Junko. **Un estudio antropológico de las fiestas aymaras**: con relación al ciclo agrícola, la sociedad comunal y la ecología del altiplano boliviano. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Iberoamerica, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012.
- SILVA, Sidney Antônio da. **Costurando sonhos**. trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo. São Paulo: Paulinas, 1997
- _____. **Festejando a virgem mãe-terra numa pátria estrangeira**: devoções marianas num contexto de permanências e mudanças culturais entre os imigrantes bolivianos em São Paulo. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002
- _____. Bolivianos em São Paulo: entre o sonho e a realidade. In: BAENINGER, Rosana (Ed.) **Imigração boliviana no Brasil**. Campinas: Núcleo de Estudos de População – Nepo/Unicamp, 2012, p. 195-210
- SILVA, Carlos Freire da. **Trabalho informal e redes de subcontratação**: dinâmicas urbanas da indústria de confecções em São Paulo. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008
- SOUCHAUD, Sylvain. A confecção: nicho étnico ou nicho econômico para a imigração latino-americana em São Paulo? In: BAENINGER, Rosana (Ed.) **Imigração boliviana no Brasil**. Campinas: Núcleo de Estudos de População – Nepo/Unicamp, 2012, p. 75-92
- TAPIA, Bismarck Pinto. El amor romántico en las danzas y canciones de la fiesta del Gran Poder. **Revista Ciencia y Cultura**. La Paz, v. 23, n. 43, 2019. pp. 99-118.
- TASSI, Nico. **Cuando el baile mueve montañas**: religión y economía cholo-mestizas en La Paz, Bolivia. La Paz: Fundación PRAIA, 2010
- TORANZO, Carlos. Burguesía chola, una sorpresa de la sociología boliviana. In.: PACHECO, Mario Miranda (ed.) **Bolivia en la hora de su modernización**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- URRY, John. Sociologia móvel. In: LIMA, Jacob Carlos (Ed.). **Outras sociologias do trabalho**: flexibilidades, emoções e mobilidades. São Carlos: EdUFSCar, 2013, p. 43-72

RESUMO

Para além das oficinas de costura e do trabalho informal, já contemplados pela literatura sobre a presença boliviana em São Paulo, este artigo se propõe a observá-la por meio das fraternidades folclóricas, conjuntos de danças cujos contextos de aparição – de grandes festas urbanas a rituais privados – os recolocam na experiência urbana a partir de outra condição: a de *fraternos*. Nessa mudança, se transforma também a forma como eles experimentam a cidade: figuram nesse novo pertencimento espaços e temporalidades que só são consumidos por ocasião das festividades das fraternidades. É uma outra territorialidade marcada não pela rigidez do trabalho nas oficinas ou pelo lazer em “*guetos étnicos*”, como a Praça Kantuta, mas pelo movimento no tempo e no espaço do mapa urbano. Utilizando métodos móveis, acompanhei as fraternidades em seus calendários festivos, observando como dinamizam uma mobilidade na dobradura entre lógicas produtivas (os *fraternos* trabalham para dançar nas fraternidades) e reprodutivas (os espaços de lazer são lugares de práticas festivas). Nesse processo, repetem, na experiência migrante, a experiência histórica das fraternidades bolivianas na Bolívia andina da segunda metade do século XX, quando foram instrumentos reivindicatórios por novos espaços sociais e políticos.

Palavras-chave: Bolívia; São Paulo; Mobilidades; Migrações; Folclore

ABSTRACT

In addition to the sewing workshops and other informal labor, already covered by the literature on the Bolivian presence in São Paulo, this article proposes to observe it through the folkloric “*fraternities*,” dance groups whose contexts - from large urban festivals to private rituals - reposition them in the urban experience in terms of *fraternos*. Subsequently, the way they experience the city is also transformed: spaces and temporalities that are only consumed on the occasion of fraternity festivities figure in this new belonging. It is another territoriality marked not by the rigidity of labor in the workshops or by leisure in “*ethnic ghettos*” such as the Plaza Kantuta, but by the movement in time and space in the urban landscape. Using methods focused on mobilities, I accompanied the fraternities in their festive calendars, observing how they make mobility dynamic in the interstices between productive logics (the *fraternos* work to dance in the fraternities) and reproductive logics (the leisure spaces are places of festive practices). In this process, they repeat, in the migrant experience, the historical experience of the Bolivian fraternities in Andean Bolivia in the second half of the twentieth century, when they were instruments for claiming new social and political spaces.

Keywords: Bolívia; São Paulo; Mobilities; Migrations; Folklore

