

Dançando pela cidade: fraternidades folclóricas bolivianas em São Paulo

Bailando por la ciudad: fraternidades folklóricas bolivianas en São Paulo

Vinícius de Souza Mendes¹

RESUMO

Neste artigo, apresento as festas folclóricas bolivianas em São Paulo, com suas danças e, principalmente, com suas fraternidades, como dinamizadoras de um movimento pelo mapa urbano para além das lógicas produtivas, notadamente as oficinas de costura têxtil, e reprodutivas, como os espaços de lazer. Com calendários festivos amplos no tempo e no espaço da metrópole, esses conjuntos se movimentam, sobretudo, por territórios onde outrora se fixaram para trabalhar ou para viver. Neste processo, não apenas humanos, mas também objetos, ideias, narrativas e capital fluem por diferentes regimes e em distintos fluxos, orientados e orientando a mobilidade festiva boliviana na cidade e as próprias festas. Mais do que isso, as fraternidades servem como meio para avançar em direção a regiões urbanas onde antes só existiam resistências aos bolivianos.

Palavras-chave: Bolívia. São Paulo. Migração. Bolivianos. Festa. Mobilidade.

RESUMEN

En este artículo presento las fiestas folklóricas bolivianas en São Paulo, Brasil, con sus danzas y, principalmente, con sus fraternidades, como generadoras de un movimiento sobre el mapa urbano que se orienta más allá de las lógicas productivas, en particular de los talleres de costura textil, y reproductiva, como los espacios del tiempo libre. Con ciclos festivos amplios en el tiempo y en el espacio de la ciudad, estas fraternidades se mueven, sobre todo, por los territorios donde los bolivianos se establecieron hace dos décadas para trabajar o vivir. En este proceso, no solo los humanos, sino también los objetos, las ideas,

¹ Mestrando do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH). Universidade de São Paulo (USP). Membro do grupo de pesquisa Mobilidades, Teorias, Temas e Métodos (MTTM). Email: vinicius.mendes@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1327-9640>

las narrativas y el capital fluyen a través de diferentes regímenes y en diferentes flujos, orientados y orientando la movilidad festiva boliviana en la ciudad y también las propias fiestas.

Palabras clave: Bolivia. São Paulo. Migración. Bolivianos. Fiesta. Movilidad.

INTRODUÇÃO

Os primeiros carros começam a se enfileirar às sete horas – apesar do convite indicar que tudo começaria às quatro. Deles, mulheres vão surgindo com longas saias rodadas, coloridas e adornadas com lantejoulas e bijuterias: as famosas *polleras*² (Barragán; 1992, García; 2010, Cárdenas, 2019). Sobre seus bustos, o que se sobressaem são suas *mantas*, ou *lliqllas*, em quéchua, *isallo*, em aimará, marrons, roxas, vinhos, azuis, com rendas transparentes feitas por grandes oficinas de costura da capital da Bolívia, La Paz. Conforme vão entrando no salão, percebe-se que as vestimentas também são espécies de textos que, pelas cores e pelos adornos, indicam qual fraternidade folclórica elas pertencem e em quais festas já desfilaram (Cárdenas, 2019, p. 265). As *polleras* e as *mantas*, porém, não dizem nada se isoladas dos chapéus da marca italiana Borsalino, presos por sobre os cabelos pretos e longos divididos em duas grandíssimas tranças que desembocam em bolas amarradas por fitas brilhantes na altura do quadril. Vestidas daquele jeito, elas reproduzem o lugar que ocupam na vida cotidiana boliviana há séculos: a de *cholas* – ou *cholitas* – *paceñas* (Barragán, 1992; García, 2010; Cárdenas, 2019).

Os homens que as acompanham, seus maridos, namorados, pais ou filhos, não compartilham o mesmo status de *personagem coletivo* (García, 2010, p. 39) e, até por isso, se endomingam com ternos pretos e marrons por sobre camisas de botão. Nem por isso deixam de ser *cholos*, ou melhor, *cholos*-mestiços, esse sujeito indígena-urbano dos países andinos sul-americanos que, ao tomar a expressão para si como símbolo de uma história e de uma identidade compartilhada (e que se revela com intensidade, justamente, em suas festas), a reverte da condição do xingamento (Grimson, 1997) mais escancarado de um racismo estrutural que resiste desde os tempos coloniais (Avilés, 2021).

2 Barragán (1992), em um glossário sintético, descreve a *pollera* da seguinte maneira: “se trata atualmente de uma espécie de saia [*falda*] franzida na cintura e que produz uma série de pregas. As *polleras* chegam até o meio da panturrilha. Ao meio, elas possuem quatro camadas transversais que se obtêm dobrando o tecido. No dicionário de Língua Espanhola se aponta, como uma das acepções da *pollera*, como uma ‘espécie de cesto de vime ou rede, estreito na parte superior e largo embaixo, que se utiliza para guardar as galinhas [*pollos*]’. Essa forma parece haver dado origem ao nome da vestimenta que, no mesmo dicionário, se especifica ser uma saia que as mulheres usavam sobre um *guardainfante* acima do qual se assentava a saia” (Barragán, 1992, p. 125).

A festa começa, de fato, às nove da noite, quando os *pasantes* e seus *padrinos* se reúnem no palco da casa de eventos alugada para o evento e começam a dançar a tradicional *cueca*, marcando a divisão do tempo entre o sagrado – uma missa que acontecera horas antes ali no mesmo lugar – e o profano: a celebração em si, regada a cerveja, danças e grupos musicais de outros países contratados especialmente para a noite. Depois que são servidos de *chicha*, uma fila se forma para cobrir os *pasantes* com *mixtura*, uma chuva de papel picado que lhes gruda à roupa. Algumas pessoas também penduram-lhes objetos por sobre os ombros – ursos de pelúcia, altares, notas falsas de dinheiro, miniaturas que, como explicam Tassi (2010) e Seto (2012), dizem respeito às interações constantes entre a ordem material e os desígnios divinos que se articulam na cosmologia aimará. Então, todos os presentes – *pasantes*, *padrinos*, *bloques* das fraternidades e convidados – formam uma massa uníssona que irrompe intensamente pelo salão girando aos passos de uma só *morenada*, permanecendo assim ao longo de duas horas. Eles só sairão dali, na verdade, ao amanhecer, quando os carros voltarão a se enfileirar na avenida deserta, agora para levá-los de volta para suas casas, em diferentes bairros da cidade, e encerrar mais um capítulo do longo ciclo de festas da fraternidade de *morenada* Señorial Illimani – ciclo este que, ao contrário, permanecerá em seus movimentos constantes no tempo e no espaço da metrópole até meados de setembro.

Todo esse relato poderia dizer respeito a qualquer acontecimento folclórico em La Paz, na Bolívia, mas é a história da celebração do aniversário de um *bloque* da Illimani, o Jiwás Pacha, que aconteceu em uma casa de shows na Zona Norte de São Paulo, nas margens de uma das vias mais importantes da cidade, a Marginal do Rio Tietê, nas vésperas do Carnaval de 2020.

De fato, na principal metrópole brasileira, praticamente todos os fins de semana são assim para boa parte dos mais de 77 mil bolivianos que a escolheram para viver, segundo números oficiais³. Eles se inserem, seja como *fraternos*, músicos ou como público, no entremeado de celebrações que preenchem os calendários festivos das fraternidades folclóricas e que se movem pelo tempo e pelo espaço da metrópole em regimes, fluxos e formas diferentes das usuais, como o movimento de trabalhadores das oficinas de costura ou do comércio informal, ou em direção aos espaços de lazer, como parques e praças. Essas festas existem em paralelo a outro ciclo, que tem início para todas elas em a cada mês de janeiro e dura até agosto. Ele é gerido pela Associação Cultural Folclórica Bolívia Brasil (ACFBB), entidade política criada há uma década e meia para organizar as demandas desses conjuntos e representá-las em articulações com outros atores, como o Estado. O calendário da ACFBB começa com o Carnaval, quando os *fraternos* desfilam pelas ruas da região central da cidade, passa pela eleição

3 Dados obtidos junto à Polícia Federal em dezembro de 2019 por ocasião de uma publicação jornalística: MENDES, Vinícius. *Uma sala para Evo*. Piauí, São Paulo, ed. 159. Link: <https://bit.ly/3iBmCVi>. Acessado em 9 de abril de 2021.

de uma *reina* anual, por um grande ensaio e, depois, culmina no principal evento boliviano da cidade: os desfiles (*entradas*) da festa batizada de “Fé e Cultura”⁴, organizada desde 2005 no enorme pátio externo do complexo do Memorial da América Latina, um gigantesco espaço cultural construído no fim dos anos 1980 na Zona Oeste da cidade para reunir atividades ligadas à presença latino-americana em São Paulo. Trata-se do horizonte, do referente espaço-temporal e, mais do que isso, do sentido de existência das fraternidades – porque é para estarem ali a cada agosto que elas ensaiam, investem dinheiro, promovem seus próprios seus ciclos festivos, para além do da associação, ao longo do ano e arregimentam novos dançarinos.

Mais relevante, porém, é que a Fé e Cultura é o centro de todas as mobilidades que as fraternidades promovem ao longo dos seus ciclos, porque elas ensaiam, ritualizam, festejam, se expandem e se recolhem sempre circulando pela cidade, com seus *fraternos*, seus diversos objetos, suas narrativas, suas imagens, seu dinheiro e suas memórias. É uma mobilidade constante e particular da experiência boliviana em São Paulo.

Apesar de se assemelhar a algumas das grandes festividades nacionais bolivianas, como o Carnaval de Oruro, reconhecido como Patrimônio Imaterial da Humanidade pela Unesco, e a festa do Señor Jesús del Gran Poder, em La Paz, que ganhou o mesmo rótulo em 2019, a cada julho, que se trata fundamentalmente de um acontecimento religioso, a Fé e Cultura é, como sugere o próprio nome, uma articulação entre elas: marca tanto a devoção as virgens católicas bolivianas, sobretudo a de Copacabana – padroeira do país e alçada com o mesmo rótulo para os bolivianos que vivem em São Paulo –, como a Independência do jugo espanhol, no dia 6 daquele mês, sendo uma ocasião religiosa e cívica ao mesmo tempo. Nela, os protagonistas expressam sua fé e narram, em paralelo, uma história relativamente homogênea sobre a nação distante (Ávila, 2004).

OS MOVIMENTOS DOS CICLOS DE FESTAS

Se a Fé e Cultura é o ponto de encontro de todos os calendários festivos das fraternidades folclóricas bolivianas em São Paulo, as dezenas de outras celebrações que elas organizam e protagonizam por conta própria, fora da jurisdição da ACFBB, dizem respeito aos seus ciclos de festas (Silva, 2002;

4 A festa mais importante para os bolivianos em São Paulo começou a ser organizada e recepcionada pela Igreja Nossa Senhora da Paz (ou Missão Paz), no Glicério, bairro central da cidade, em 1995. Pouco mais de dez anos depois, em 2006, a festa passou a acontecer no Memorial da América Latina, intermediada pela interlocução entre o Consulado da Bolívia em São Paulo, a administração do local e as associações culturais bolivianas na cidade, formadas como resultados dos conflitos com a custódia da igreja. De lá para cá, o evento entrou no calendário cultural da cidade e só cresceu: segundo o então presidente da ACFBB à época, Germán Poma, a edição de 2019 teve o maior público da história.

Seto, 2012) particulares. Eles são marcados por acontecimentos de estirpes, dimensões e características distintas entre si, e mesmo os períodos não se coincidem necessariamente: para alguns conjuntos, o ciclo começa em janeiro, com a abertura de inscrições para novos *fraternos*, e termina só em dezembro, quando realizam desfiles de Natal (*recorridos navideños*) – caso da fraternidade Salay Bolívia. Outras, como as *morenadas*, têm ciclos que se iniciam no Carnaval, em fevereiro, e acabam na grande celebração do Chijipata, em setembro.

Olhando esses calendários mais de perto, é possível perceber que aquelas fraternidades que reúnem membros mais jovens, como as que dançam *caporal*, figuram em encontros em discotecas e em lugares públicos da região central da cidade⁵, como a Avenida Paulista, seu principal cartão-postal, mas também desfilam em festivais ou competições internas, como as eleições de *ñustas* ou *reinas* que acontecem todos os anos na véspera do Memorial da América Latina. As *morenadas*, onde dançam seus pais, por sua vez, tem seus ciclos festivos tomados por episódios religiosos, como novenas e missas que precedem há anos as grandes festas bolivianas em São Paulo. No entanto, eles também são repletos de *pré-entradas* e, principalmente, de comemorações esparsas organizadas pelos muitos *bloques* que as conformam. Os conjuntos que dançam *salay*, por sua vez, têm calendários mais restritos, cujo grande momento geralmente é o próprio aniversário, quando costumam alugar algum espaço privado para comemorá-lo. Mas, embora tendam a reduzir todo o seu ciclo a pequenos encontros, ensaios e festivais folclóricos ou cívicos para os quais são convocados, os *salays* têm os calendários mais extenso: duram, de fato, o ano inteiro.

Por outro lado, é comum que as fraternidades se encontrem, no tempo e no espaço, entre seus distintos ciclos festivos. Acontece em datas que tendem a mobilizar a “comunidade” boliviana, como a própria festa religiosa do Chijipata, o Carnaval, os eventos que antecedem a *entrada* da Fé e Cultura ou os aniversários de fundação dos próprios conjuntos ou dos seus *bloques*, caso das *morenadas*. Geralmente, essas reuniões são produtos da articulação feita pela associação. E, apesar de se concretizarem em diferentes escalas temporais, todos esses calendários desaguam juntos na Fé e Cultura, quando as fraternidades se encontram não apenas umas às outras, mas também com o público – majoritariamente boliviano – e com a metrópole em si: em 2019, na última edição do evento, para se ter uma ideia, 4 mil *fraternos* se apresentaram

5 Pires (2020) argumenta, sem usar a categoria de “bolivianos” como operador analítico, mas ampliando-o para outras nacionalidades, como peruanos, equatorianos, chilenos, colombianos venezuelanos, que muitos deles tendem a se concentrar em áreas semelhantes, como a Rua Coimbra, no Brás, mas também discotecas em regiões onde muitos desses migrantes vivem, como a Vila Maria, na Zona Norte, e o Pari, no centro. Segundo o autor, esses atores constroem seus espaços de lazer onde, por sua vez, tecem muitas de suas relações, às vezes amistosas, mas também repletas de conflitos (Pires, 2020, p. 12)

perante um público de cerca de 40 mil pessoas⁶, de acordo com a ACFBB.

Toda essa complexa maquinaria festiva, porém, não acontece sem transformar consigo os consumos e as experiências dos bolivianos no espaço da metrópole. Levados e levando suas danças folclóricas pelo mapa urbano em diferentes momentos do ano, cruzando distintos lugares, esses atores estabelecem fluxos que só se dão porque respondem às demandas constantes que se originam das festas. Assim, como sujeitos festivos, e não como costureiros (Silva, 2008; Cortes, 2013; Freitas, 2014) ou migrantes no tempo do lazer (Alves, 2011; Pires, 2020), eles se movimentam por sobre os territórios onde já vivem pelo menos desde que São Paulo se tornou um destino migratório para os bolivianos (Baeninger, 2012), e que foram devidamente mapeados pela literatura acadêmica na última década (Rolnik, 2010; Souchaud, 2012; Pucci, Vêras; 2017).

Esse movimento não diz respeito apenas a fatores produtivos, sobretudo às lógicas que orientam os deslocamentos de trabalhadores por entre as oficinas de costura (Rolnik, 2010; Freitas, 2014), e tampouco se explica somente pelas práticas do tempo livre. Na verdade, as mobilidades das fraternidades estão *entre* as duas esferas: de um lado, apesar de a produção dos trajes para as festividades acelerar o ritmo de trabalho dos costureiros, assim como muitos deles – formais e informais – investem grandes quantidades de dinheiro para encomendar suas roupas diretamente da Bolívia, de onde são levadas a São Paulo com o único propósito de vestir os *fraternos* ao longo do ciclo festivo de sua fraternidade, esses deslocamentos não são reações aos fatores próprios do dispositivo oficina de costura (Côrtes, 2013), como a sazonalidade do mercado têxtil. É um movimento que, ao contrário, impacta nesse cotidiano produtivo.

Por outro lado, as festas, os ensaios, as missas e novenas só acontecem fora do espaço-tempo do trabalho, em casas de eventos ou áreas públicas, como a Praça Kantuta, principal *espaço de bolivianidade* (Grimson, 1997) paulistana, em que podem se confraternizar livres das rígidas exigências da rotina nas oficinas têxteis. Dessa forma, as fraternidades folclóricas reproduzem, de certa forma, a festa-ritual dos Andes, momento em que, como diz Flores (2017), se articulam 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). Ali, a celebração é o momento em que

6 Neste sentido, a pandemia significou, para os bolivianos em São Paulo, a interrupção dos seus ciclos de festas, parte vital da vida social desses atores na cidade: as medidas de restrição de circulação impostas pelo governo do Estado de São Paulo a partir de março de 2020 fizeram com que as festas bolivianas fossem canceladas ou suspensas entre 2020 e 2021, assim como a feira da Praça Kantuta, que deixou de acontecer por seis meses durante a pandemia de Covid-19.

“...se resolvem os problemas relacionados à organização da comunidade como espaço fundamental para a reprodução vida. No tempo festivo se torna evidente o conhecimento de uma organização política, jurídica e econômica específica” (Flores, 2017, p. 104⁷).

É assim que o conceito de mobilidade adquire uma relevância fundamental na compreensão deste fenômeno, já que é por meio dele que se observa uma prática fundamental para a vida social boliviana na metrópole, a festa, e que se compreende uma experiência urbana distinta da que se dá do ponto de vista estático, onde se trabalha e se descansa, onde se vive e onde se atravessa.

Tão relevante quanto é notar que toda essa mobilidade das fraternidades bolivianas não acontece sem que uma miríade de objetos, ideias, imagens, narrativas e capitais também se insira em fluxos diversos, em diferentes regimes e por distintos espaços, sempre respondendo às demandas propriamente festivas. Mesmo as escalas em que eles circulam são amplas: vão dos trajes das *cholas* e dos *morenos*, produzidos em La Paz, na Bolívia, com tecidos importados da China, e levados ao Brasil cruzando fronteiras terrestres e aéreas nas mãos de viajantes contratados especialmente para o serviço, até a produção e distribuição de convites digitais que, nas vésperas dos eventos, circulam intensamente por redes sociais, aplicativos de mensagens e veículos de uma imprensa dedicada à comunidade boliviana. Também podem ser as viagens dos instrumentos musicais que, acompanhados dos seus músicos, chegam à cidade vindos de países como a Argentina, o Peru, o México e a própria Bolívia para apresentações únicas nas celebrações religiosas ou cívicas, ou então dos adereços, decorações, as comensalidades e até mesmo os objetos devocionais que devem obrigatoriamente marcar presença nas festividades, como as imagens das virgens marianas, que em muitos casos “migram” provisoriamente de suas capelas bolivianas por meio de *prestes* que, alçando todo o capital de rede que possuem (Urry, 2013), fazem com que elas cheguem até os locais onde serão devidamente homenageadas por seus fiéis.

Para dar conta de todas essas mobilidades, adotei o *método móvel* (Büscher, Veloso, 2018; Freire-Medeiros, Lages, 2020) de seguir as fraternidades folclóricas bolivianas em São Paulo em meio aos seus ciclos de festas. Isso significou acompanhá-las em seus diferentes trajetos pela cidade ao longo dos calendários festivos, evitando permanecer, de forma estática, nos lugares comumente associados aos bolivianos em São Paulo, como a Praça Kantuta, no bairro do Pari, na zona central, e na Rua Coimbra, no famoso bairro do Brás, também no centro. Tratou-se de um movimento tanto no tempo, participando de diversas festas das mesmas fraternidades ao longo dos seus ciclos, como no espaço, vendo como, em cada um desses acontecimentos, um novo lugar da metrópole servia como palco. O objetivo foi compreender, justamente, como lugares, espaços e

7 grifos meus

subjetividades são constituídos por meio desse movimento, refletindo, durante os percursos, como os atores em questão o experimentam (Büscher, Veloso, 2018, p. 138). A pergunta central que procurei responder foi: o que as fraternidades folclóricas bolivianas têm de próprio em suas circulações pela cidade de São Paulo? A partir daí, então, outras questões foram transparecendo ao longo da pesquisa: qual a relação entre o momento da festa e o do trabalho? De que forma as festividades reproduzem os grandes desfiles de La Paz e de Oruro? O que se move com os *fraternos* além deles mesmos?

Tornando-me móvel junto às fraternidades durante todo o ano de 2019, acompanhei *in loco* não apenas os diferentes deslocamentos dos protagonistas de três fraternidades pela cidade – a *morenada* Señorial Illimani, o *caporal* San Simón e o *salay* Cochabamba –, mas também dos objetos, das imagens e do dinheiro que se movimentam inevitavelmente por fluxos às vezes idênticos aos deles, às vezes distintos. Neste processo, entrevistei 20 pessoas em questionários não-estruturados ao longo dos anos 2019 e 2020, na maior parte das vezes em contextos festivos públicos e privados em São Paulo, mas também em conversas gravadas por telefone⁸. Foram bolivianos e filhos brasileiros de migrantes que pertencem ou não a alguma fraternidade, líderes políticos e/ou culturais da “comunidade” e bolivianos que escolheram a capital brasileira para viver em diferentes etapas da vida, construindo trajetórias distintas. Uma vez dentro dos fluxos, frequentei ainda diferentes espaços da metrópole inseridos nos calendários festivos que culminaram na Fé e Cultura de 2019, entre ensaios, recepções, festivais, eleições, campeonatos, competições e reuniões burocráticas.

DANÇANDO POR SOBRE A CIDADE

A imagem da cidade como “mosaico” (Caggiano, Segura, 2014) aparece em muitas das pesquisas feitas nas últimas décadas sobre a apropriação que os bolivianos fazem de São Paulo – embora investigações mais recentes já estejam adotando outras perspectivas (Pires, 2020; Arteaga, 2017; Santos, 2015). De modo geral, essa abordagem coloca em evidência,

“uma coleção de mundos relativamente autônomos, definidos em geral com base na co-residência ou no pertencimento étnico/racial, claramente delimitados e separados do resto da cidade por fronteiras rígidas” (Caggiano, Segura, 2014, p. 36).

8 Por conta do fechamento de muitos espaços por onde os bolivianos circulam em São Paulo durante a pandemia de Covid-19, entrevistas que estavam marcadas para acontecer presencialmente precisaram ser redirecionadas.

Há, no entanto, uma outra imagem, a dos “fluxos”, amparada nos deslocamentos dos sujeitos por sobre aqueles “mundos relativamente autônomos” da metáfora do mosaico. É uma perspectiva fluída, em que, embora considere a existência de resistências e fronteiras de diversas ordens próprias da vida urbana, permite encontrar

“um espaço relativamente indeterminado, em que os atores poderiam realizar escolhas, inventar trajetos, modelando ao seu gosto (...) a substância urbana a partir de suas inquietudes, buscas e desejos” (Caggiano, Segura, 2014, p. 36).

O desafio, assim, é justapor as duas imagens, evitando uma visão estática dos movimentos por sobre o espaço urbano e, ao mesmo tempo, levando em conta a força que as posições sociais e espaciais exercem sobre os diferentes padrões de circulação. Mais do que isso, essa é uma postura analítica que permite compreender melhor tanto as fronteiras quanto os caminhos abertos aos bolivianos que vivem em São Paulo. Por meio dela, é interessante observar como o que parece existir como resistência também é, por outro lado, onde se encontra justamente o movimento.

Em primeiro lugar, muitos estudos já apontaram que os padrões de inserção territorial de bolivianos na metrópole são determinados por fatores imóveis, na maior parte das vezes socioeconômicos, como o custo da moradia, a oferta de emprego em determinadas áreas da cidade, o aproveitamento de oficinas têxteis usados outrora por outras populações migrantes, como sul-coreanos, a relação de proximidade e praticidade entre a casa e o trabalho e a demanda do comércio. Como resistências, eles limitam as opções de fixação no território urbano, formando, por consequência, concentrações mais ou menos estáveis em determinadas regiões ao longo do tempo (Rolnik, 2010; Pucci, Veras, 2017).

Acompanhar as fraternidades *in loco*, vê-las seguindo calendários festivos densos e complexos, porém, mostra uma apropriação da cidade que procura se desvencilhar apenas desses fatores *imóveis*, baseados na residência e no local de trabalho dos atores em estudo. Ao contrário, é o que move que adquire relevância aqui, porque é em meio às suas festas, danças e fraternidades que os bolivianos vão atravessando constantemente esses mesmos territórios, mas agora como sujeitos *móveis*, dançando, por meio desses fluxos, pelos mosaicos da cidade onde já se situam. Esses territórios dizem respeito, sobretudo, um eixo que liga as zonas Norte e Leste da metrópole cortando, na metade do caminho, o centro, onde estão a Praça Kantuta e a Rua Coimbra, no Brás (outro *espaço de bolivianidade* famoso de São Paulo). Nessa curva se encontram bairros como a Casa Verde, na Zona Norte, o Belém, na Zona Leste, e o Pari, na área central. Outrora conhecidos pelas suas oficinas de costura, suas *peluquérias*, suas feiras típicas e suas praças públicas onde os bolivianos podem organizar seus campeonatos de futebol aos domingos, eles também pode ser vistos como espaços onde acontecem festas memoráveis, ensaios, celebrações religiosas e shows musicais que atraem multidões com a mesma intensidade, onde os *pasantes* organizam

e financiam seus grandes eventos, onde os *prestes* movimentam suas imagens marianas e onde as várias associações culturais bolivianas coordenam, em diálogos com as autoridades locais, imensos desfiles inspirados naqueles que já mobilizam cidades inteiras no altiplano da Bolívia. Deixam, assim, de ser regiões amparadas na fixidez, onde se vive e se trabalha, para serem o que Myriam Susana González chamou, em sua investigação sobre a presença boliviana na cidade de Comodoro Rivadavia, na Argentina, de *territórios de encontro* (2020, p. 34).

São os atores que escolhem esses territórios como lugares de suas práticas vividas coletivamente, como as festas, por exemplo, que determinam a espacialidade e temporalidade que ali vigoram. É por isso que elas são categoricamente distintas de outros territórios – o de residência e o da vida cotidiana – que, claro, também possuem seus próprios espaços e tempos. E se os territórios de encontro são sobretudo “espaços de sociabilidade” (2020, p. 48), há dentro deles especificamente os *territórios de encontro festivo*: regiões que, para além de serem habitadas ou não por bolivianos na vida cotidiana, são consumidas por eles apenas nos contextos das suas festividades, celebrações e grandes comemorações, como as datas marianas ou os aniversários de *bloques*, por exemplo. Desta forma, o conceito se desprende da imobilidade do lugar de trabalho ou de moradia, permitindo observar como as festas folclóricas circulam por entre esses espaços *imóveis* sem necessariamente corresponder a eles em momentos fora do contexto celebratório. O grande exemplo paulistano é justamente o Memorial da América Latina, este complexo gigantesco distante dos bairros mais densamente povoados pelos bolivianos e que, apesar de ficar colado a um terminal rododiferroviário, só é consumido uma vez ao ano: na *entrada* da Fé e Cultura, quando, ao contrário, o espaço é inteiramente deles.

Esse movimento espacial – isto é, a circulação pelo mapa urbano –, mas também temporal – dos ciclos de festas que se estendem rigidamente nos seus calendários – é dinamizado por vários fatores. Um deles é o sistema de *pasantes*: o meio pelo qual, no âmbito das *morenadas*, diferentes casais entram em um rodízio temporal para viabilizar (leia-se, patrocinar) cada festa folclórica – e daí vem a ideia de *passá-las* adiante. A função sempre vem pela indicação dos fundadores da fraternidade, ao contrário do que acontecia até algum tempo na Bolívia, onde exercer esse papel estava mais relacionado à escolha própria daqueles devotos desejosos em pedir ou agradecer às virgens por alguma benção⁹. Dos *pasantes* se exige, acima de tudo, que financiem a maior parte dos custos envolvidos na realização da festa sob sua responsabilidade, como a comensalidade, o aluguel do espaço, a distribuição dos presentes, a oferta musical, a lista de convidados

9 O sistema de rodízio entre *pasantes* e/ou *prestes* depende da lógica comunitária-afetiva em que diferentes atores da comunidade assumem, ao menos uma vez na vida, o papel de patrocinar as celebrações de suas fraternidades ou de seus *bloques*, repetindo o que nos Andes acontecia como um “empobrecimento ritual” (Klein, 2015), cujo propósito era manter todos os membros do *ayllu* – o conjunto de unidades políticas e social andino – em um mesmo patamar socioeconômico.

e a preparação dos convites, a coordenação das cerimônias e todos os demais elementos que a compõem. Como os custos para bancar tudo isso são muito altos, apenas casais com maior poder econômico conseguem postular o cargo. No entanto, se por um lado *ser pasante* já é, por si só, uma posição prestigiosa para qualquer casal, eles devem colocá-la à prova na realização de suas festividades. É por isso que, para além das exigências formais, eles sabem que devem investir todos os recursos necessários, bem como mobilizar todas as relações sociais que possuem e colocarem todo o tempo que têm disponível para que as suas festas superem, no julgamento coletivo, aquelas organizadas pelos *pasantes* anteriores. Para fazê-lo, trazem bandas musicais de outros países – um símbolo inequívoco do poderio econômico, já que os custos são mais altos do que o de contratar um grupo local –, compram grandes quantidades de bebida, que jamais pode acabar ou procuram por espaços ainda inexplorados da cidade para receberem os seus convidados.

Ao menos em São Paulo, os *pasantes* são julgados, então, pela capacidade em gerar movimentos intensos e constantes de pessoas, objetos e de imagens no entorno das celebrações que patrocinam, enquanto, para que isso se confirme na prática, precisam fazer circular montantes significativos de capital por entre as fronteiras nacionais e internacionais, entre cachês, passagens aéreas, trajes, imagens religiosas e convites. É só assim que escapam à terrível avaliação de serem reconhecidos por terem “*pasado flaquito*” ou “*pasado mal*”. Quem explica melhor este ponto é a presidente da ACFBB, Judith Serú:

“(…) As fraternidades começaram a querer se mostrar uma mais que a outra, a outra começou a dizer que ‘ah, eu passo melhor do que você’... Antes não era assim. Antes era fazer uma missa, dar um lanchinho para as pessoas e acabou. Não precisava ter grandes coisas. Agora tem esse negócio dentro das morenadas: ‘Nossa, fulano passou bem fraquinho, né?’. Tem esse tipo de comentário. E é por isso que uns sempre querem se aparecer mais, trazendo duas, três bandas de fora para tocar na festa, aquela bebedeira toda, e eu acho que até sai daquela coisa que é a festa da Virgem, entendeu?”

Para além do sistema dos *pasantes*, porém, as festas circulam pelo mapa da cidade impulsionadas pela forma como as diferentes gerações experimentam a vida urbana. As fraternidades de *caporal*, tal como na Bolívia (Flores, 2017; Tapia, 2019), engrossam suas fileiras com jovens universitários que, no Brasil, são sobretudo a segunda geração de migrantes, já nascida no país e que nunca experimentou, na prática, a experiência precária da confecção têxtil que se tornou senso comum sobre os bolivianos vivendo na cidade. Eles são profissionais liberais, estudantes ou filhos de comerciantes e donos de oficina de costura que, apesar de ainda viverem com seus pais nas regiões mais densamente povoadas por bolivianos, possuem outros padrões de circulação pela metrópole – o que se reflete em suas festas. Aliás, é curioso que, neste caso, as diferenças

nesses padrões não estejam pautadas por fatores socioeconômicos, mas antes pelo pertencimento geracional: enquanto os *caporales* consomem discotecas, mirantes, áreas públicas e espaços culturais em áreas centrais, muitas delas consideradas nobres, de São Paulo, seus pais tendem a realizar quase todo o ciclo de festas das suas fraternidades naquele mesmo eixo já mapeado pela literatura: entre o Pari, o Bom Retiro e o Brás – onde os bolivianos vivem há pelo menos duas décadas.

Fato é que, se há condicionantes importantes a se considerar nos padrões de circulação desses sujeitos pelo mapa urbano, como a própria idade, mas também o gênero, a nacionalidade e o tempo de residência no contexto migratório, como bem mostram Caggiano e Segura (2014, p. 38) em seu estudo em Buenos Aires, na Argentina, o fenômeno das fraternidades folclóricas bolivianas em São Paulo permite, em adição a ela, encontrar outro determinante desse movimento, marcado justamente pela festa. Em outras palavras, a condição de *fraterno* entrega a quem a possui a oportunidade de ter uma experiência criativa da cidade, elaborada por eles mesmos, por meio das suas danças, que vão justamente “criando territórios” (González, 2020, p. 46) não apenas para viver, trabalhar e se socializar, mas também para celebrar e ritualizar – práticas fundamentais para a vida social andina. Há ainda, no caso de um contexto migratório, o desejo de muitas pessoas de performarem uma memória distante, como é comum aos mais jovens, muitos deles que jamais foram a Bolívia. Nesses casos, como afirmou uma das minhas interlocutoras, a condição de *fraterno* é um meio de se apropriar da cultura dos pais:

“Eu danço porque eu gosto, porque eu quero demonstrar o nosso baile, quero que os bolivianos sintam orgulho da cultura que eles têm, que os jovens bolivianos sintam que têm uma cultura bonita para apresentar. É por isso que eu danço”.

Isso significa dizer também que esse movimento, se existe apenas por meio e por causa das fraternidades folclóricas, não deixa de ser evidentemente determinado por outros condicionantes que, restringindo ou abrindo caminhos dentro da cidade, estabelecem muitos dos fluxos por onde os *fraternos* bolivianos circulam. Mas é, ainda assim, a melhor imagem que se pode ter desse fenômeno: em São Paulo, os territórios vão sendo preenchidos não apenas pelo trabalho, pela residência ou pelo tempo de lazer, estáticos no espaço, mas são também os palcos por onde todos esses sujeitos vão atravessando dançando.

Foto 1. Festa do bloque Jiwás Pacha, da fraternidade Señorial Illimani, em salão de eventos na Zona Norte de São Paulo. Na imagem, *pasantes* e padrinhos dançam a tradicional cueca.



Foto: Vinícius de Souza Mendes

Foto 2. Festa do bloque Jiwás Pacha, da fraternidade Señorial Illimani, em salão de eventos na Zona Norte de São Paulo. Em destaque, o chapéu de uma das *cholas* do *bloque* durante a dança da *morenada*, em que todos os convidados participam.



Foto: Vinícius de Souza Mendes

Foto 3. Festa de abertura do Carnaval boliviano em São Paulo, na Praça Kantuta, com o tradicional “Desentierro del Pepino” *paceño*. Antes, *cholas* fazem um recorrido pela praça acompanhado o cortejo do personagem carnavalesco.



Foto: Vinícius de Souza Mendes

Foto 4. Festa de abertura do Carnaval boliviano em São Paulo, na Praça Kantuta. Na foto, *chola* observa banda Explosión, contratada para acompanhar *recorrido* das fraternidades.



Foto: Vinícius de Souza Mendes

FÉ E CULTURA: A CIDADE EM FESTA

A cada início de agosto, a São Paulo dos bolivianos muda de ritmo, textura, cor e de sentido. Abandonam-se momentaneamente as máquinas de costura e o comércio têxtil, assim como a temperatura morna da feira da Praça Kantuta e os barulhos de buzinas de carros da Rua Coimbra somem, e a própria rotação do cotidiano é instantaneamente transformada, confluídas todas pela Fé e Cultura, a imensa *entrada* no Memorial da América Latina. Para as fraternidades folclóricas, é a resolução definitiva de todas as suas festas, ensaios, reuniões e relações estabelecidas no último ano. Ali, todas as mobilidades que permitiram que as fraternidades fossem produzidas e reproduzidas dentro dos seus ciclos, com seus sujeitos e suas narrativas, seus desejos e os objetos que circulam para dar conta deles, são condensadas. Também é ali que seus passos serão avaliados – pelo público e pelo júri, que anuncia um vencedor antes que anoiteça. Enquanto alguns *fraternos* estão ali porque querem “mostrar a cultura boliviana” – aos amigos ou colegas de trabalho, esposas, maridos, namorados e namoradas, familiares, etc. –, outros estão iniciando ou terminando um período de interação particular com a Virgem, permeada por uma troca em que entregam anos de sacrifício à dança em troca de algum retorno divino – já ou ainda não concedido. A apreensão geral também dá conta do grande encontro que a celebração promove, como é característico desse tipo de território (González, 2020): em um contexto estrangeiro, é confortável se ver entre pessoas semelhantes por todos os lados, como muitos dos meus interlocutores gostam de dizer.

Se o grande evento é também o catalizador de todo o movimento que o antecede, como já demonstrado, ele também o é durante sua realização imediata. Ali, naqueles dois dias de desfiles, não é apenas o Memorial que está em festa, mas toda a cidade. Ela se torna, naquela pequena janela, boliviana. É, de fato, uma suspensão, uma ruptura com a experiência urbana que eles têm no restante do ano. E esse transbordamento não é de ordem subjetiva: a Fé e Cultura também é o centro gravitacional de outras várias celebrações paralelas, mas ao mesmo tempo dependentes, contritas ao evento maior, organizadas pelas fraternidades com o intuito de seguir festejando – por suas *entradas*, pelas virgens, pela Independência, pelo ciclo festivo e por uma miríade de outras justificativas. O mapa da cidade, visto apenas por esse prisma, se assemelha a um sol, cujo centro é irradiado pelo Memorial e, no seu entorno, as pequenas outras festividades começam e terminam como os raios solares que se manifestam espontaneamente aqui e acolá. É como se a cidade inteira fosse, naquele único momento do ano, um único *território de encontro festivo* para os bolivianos que a habitam, conformado por uma verdadeira teia de festividades diferentes, mas conectadas aos mesmos sentidos e a um só lugar.

Todas essas celebrações, vale dizer, seguem a mesma lógica daqueles movimentos dos ciclos de festas: os atores que se observam nelas são *pasantes* e *prestes* movimentando o maior número de pessoas que puderem

para os eventos sob seu patrocínio, assim como jovens *caporales* ou *tinkus* se deslocando para discotecas, enquanto os *morenos* recorrem a velhos salões de eventos nas regiões onde vivem. Da mesma forma, tudo acontece depois de uma intensa circulação de imagens (os convites, as postagens em redes sociais, os vídeos e fotografias) e objetos para que as festas aconteçam, como as roupas dos *fraternos*, as bebidas alcóolicas, os instrumentos musicais das bandas, os adereços dos locais celebratórios e o dinheiro necessário para que o consumo flua como as fraternidades desejam.

Como nem todas as fraternidades possuem o mesmo sistema de *pasantes*, assim como muitas não reúnem condições econômicas para financiar celebrações tais como aquelas das *morenadas*, é comum que, ao final, essas sejam convidadas e migrem para festividades conjuntas, patrocinadas e organizadas por aqueles conjuntos cujos membros possuem meios de fazê-las – que, em troca, adquirem o prestígio de reunir outras fraternidades em suas celebrações. Assim, essas celebrações paralelas à Fé e Cultura são outros lugares em que elas se encontram, depois das *entradas*, mas ainda dentro dos seus ciclos de festas.

O que acontece no primeiro fim de semana de agosto, em paralelo à Fé y Cultura, portanto, é que esse movimento que é próprio dos ciclos de festas folclóricas bolivianas em São Paulo se condensa em algumas horas, depois que diferentes atores precisaram cruzar fronteiras nacionais para comprar as roupas das festividades de suas fraternidades, em que bandas musicais já atravessaram o continente várias vezes para apresentações em diversas celebrações religiosas, em que *fraternos* em distintos pontos da cidade se moveram por sobre o mapa da cidade de muitas maneiras para cumprirem com suas obrigações de ensaios, de encontros, de aniversários, de processos admissionais, em que *entradas* e *pré-entradas* foram constantemente encenadas, muitas delas indo de um bairro ao outro literalmente dançando, deixando seus integrantes exaustos ao final, mas satisfeitos em estarem, como é comum de se ouvir, “orgulhos e devotos” à sua fé e ao seu “folclore”.

CONQUISTANDO O ESPAÇO DA CIDADE

Na metade dos anos 1970, após décadas acontecendo nos limites do bairro de Ch’ijini, em La Paz, a grande festa *chola*-mestiça de La Paz, a do Señor Jesús del Gran Poder, superou as fronteiras abstratas e reais da cidade pela primeira vez no momento em que as fraternidades desceram até a região central, no Paseo del Prado e, dançando, chegaram ao “bastião da elite *criolla*” (Cárdenas, 2019, p. 112).

Essa história é bem contada pelo antropólogo estadunidense David Guss (2006): até aquela época, a cidade era dividida territorialmente em duas partes – uma a leste, branca, assentada ao redor do Palácio Quemado, sede do governo

boliviano, e outra a oeste, nativa, onde se assentavam comunidades agrícolas com muitos padrões sociais e práticas econômicas pré-colombianas. Entre elas, o Rio Choqueyapu funcionava como uma divisão natural. Na cidade a leste habitava a população euro-boliviana (*criollos*, profissionais liberais e empresários) que, naquele período, começara a organizar pequenos grupos chamados de “fraternidades”, formada apenas por homens brancos (Guss, 2006, p. 303) para apresentações em festas urbanas, como o Carnaval. Por meio delas, eles simbolizavam a tentativa de manter o controle sobre a parte onde viviam, as adjacências em torno ao palácio, e não à toa carregavam nomes que eram ora mensagens subliminares aos que tentassem ocupar seu território na cidade (*Terroristas, Anarquistas, Manos Negras*), ora eram manifestações explícitas do preconceito que possuíam em relação às populações indígenas.

Em 1974, porém, em meio a uma crise política e em momento de ascensão das festividades *cholas*-mestiças, o então presidente da Bolívia, Hugo Banzer, aceitou dançar à frente das fraternidades na celebração como forma de se tentar angariar o apoio daquela já importante parcela do país (Cárdenas, 2019). Foi quando, por consequência da sua presença, a Gran Poder superou os limites da avenida construída sobre o Rio Choqueyapu – que ainda mantinha todo o simbolismo da antiga divisão colonial – para nunca mais regredir apenas a Ch’ijini, mesmo em momentos importantes da história recente do país, como na morte de Victor Paz Estenssoro, ex-presidente boliviano que faleceu dois dias antes da Gran Poder, em 2001. Em 2019, a festa, cujo circuito atual atravessa boa parte da capital boliviana, foi declarada Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela Unesco¹⁰.

Na década em que, como chama Guss, aquela “reconquista de La Paz” aconteceu, as fraternidades de *morenada* já eram seus grandes atores, porque simbolizavam a ascensão da população *chola*-mestiça que teve origem na cidade nos primeiros momentos da colonização – tanto cultural (Guaygua, 2003) quanto a socioeconômica (Espinoza, 2013; Rosa Rea, 2016). Para o autor,

“não querendo estar confinados ao bairro de Ch’ijini, os *morenos* estavam na linha de frente da nova [festa do] Gran Poder, desafiando a oligarquia que havia marginalizado a população indígena, urbana ou não, por gerações. Para eles, a dança era um veículo por meio do qual a cidade seria

10 Segundo a Unesco, a festa “transforma e estimula a vida social de La Paz todos os anos, elaborada a partir de uma forma particular de entender e viver o catolicismo andino”. Para que ela aconteça, entre outras coisas, as “fraternidades preparam seus repertórios musicais ao longo do ano, bordadeiras e joalheiros transmitem seus conhecimentos às famílias da Gran Poder, e o aspecto devocional da prática é transmitida por meio de cerimônias devocionais e procissões”. Intangible Cultural Heritage (Unesco). The festival of the Santísima Trinidad del Señor Jesús del Gran Poder in the city of La Paz. Disponível em: <https://ich.unesco.org/en/RL/the-festival-of-the-santisima-trinidad-del-senor-jesus-del-gran-poder-in-the-city-of-la-paz-01389>. Acessado em 17 de maio de 2021

remapeada, desconstruindo velhas fronteiras e, com elas, os estigmas que tinham sido associados às culturas nativas” (Guss, 2006, p. 317, tradução e grifos meus).

Nos anos seguintes, mesmo com o apoio do então ditador boliviano, Hugo Banzer, autoridades tentaram de diversas formas impedir que a celebração voltasse ao coração da metrópole, embora nunca tenham conseguido. Para Cárdenas,

“os gestores da festa, naquele momento, celebraram com muita alegria o momento em que ela rebaixou a fronteira simbólica. Para eles, era uma forma de afirmação frente à elite e a demonstração do seu ‘poder’ econômico. (...) Tinham muito claro que, uma vez conquistado o centro da cidade, não deveriam deixá-lo, e assim foi” (Cárdenas, 2019, p. 115).

Esse relato histórico permite compreender como a gênese das fraternidades folclóricas está na circulação pela cidade, mas também uma reivindicação, por meio do ato de dançar, de seus lugares diversos – físicos, sociais, étnicos, etc. – por uma população específica, indígena e urbana perante uma minoria também étnica e social (uma elite branca) que controlava todos os espaços da sociedade boliviana até então (Guss, 2006; Linera, 2010). É, acima de tudo, uma experiência móvel, porque não apenas conta a história da ocupação de novos espaços da metrópole por parte de uma população outrora marginalizada como também é um relato da sua própria migração em direção às metrópoles bolivianas na metade do século passado, quando as fraternidades surgiram e cresceram, em um processo social que complexificou as categorias étnicas e identitárias, constituindo a figura do *cholo*-mestiço tanto na vida cotidiana quanto na análise sociológica. Assim, pode-se dizer que migração e mobilidade em La Paz são movimentos inatos às fraternidades folclóricas e suas danças desde sempre, com diversos impactos, como se vê nessa passagem de Cárdenas sobre a festa do Gran Poder de 1974:

“Foi na festa do Gran Poder que os migrantes índios e cholos conseguiram se sentir parte da cidade, porque sua presença na festa já os fazia se sentir parte de algo grande, ainda que o cenário seguisse correspondendo à cidade de índios. É por isso que passar da cidade de índios à cidade dos brancos em 1974 foi um fato fundamental, não apenas para a festa, mas para a subjetividade dos seus protagonistas” (Cárdenas, 2010, p. 205, grifos meus).

E, embora essas dimensões não sejam as mesmas do contexto *paceño* de meio século atrás, o movimento das fraternidades bolivianas em São Paulo permite sustentar, que um fenômeno parecido ocorre com a presença boliviana no Brasil e, especificamente, na metrópole em estudo: para além de fluxos de *fraternos*, de seus objetos, seus imaginários, seus símbolos e narrativas por entre as

regiões já conformadas na territorialidade boliviana mapeada pela literatura acadêmica, elas também alcançam novos *territórios de encontro* quando dançam em seus ensaios, festivais, encontros, competições e celebrações particulares que acontecem em outros pontos da região metropolitana ou em lugares onde a concentração de bolivianos é pequena ou quase inexistente. Esses acontecimentos podem se concretizar, em alguns momentos, em regiões onde supostamente existiriam mais resistências do que caminhos (Caggiano, Segura, 2014). Em outros, eles se direcionam espontaneamente para outros bairros ou mesmo outros municípios (Oliveira, 2016), às vezes impulsionados pelas exigências dos seus ciclos de festas, como confraternizações privadas e públicas que acontecem em discotecas e bares, eventos culturais em cidades vizinhas, festivais de dança em outros municípios do Estado, desfiles que irrompem pela Avenida Paulista, o principal cartão-postal paulistano, e eleições de *reinas*, *misses* e *misters*, *ñustas* e *señoras* em teatros de regiões distintas de outras áreas metropolitanas, como a de Guarulhos – todos locais onde há pouca ou nenhuma presença boliviana (Rolnik, 2010; Pucci, 2017), mas que são alcançados enquanto se dança.

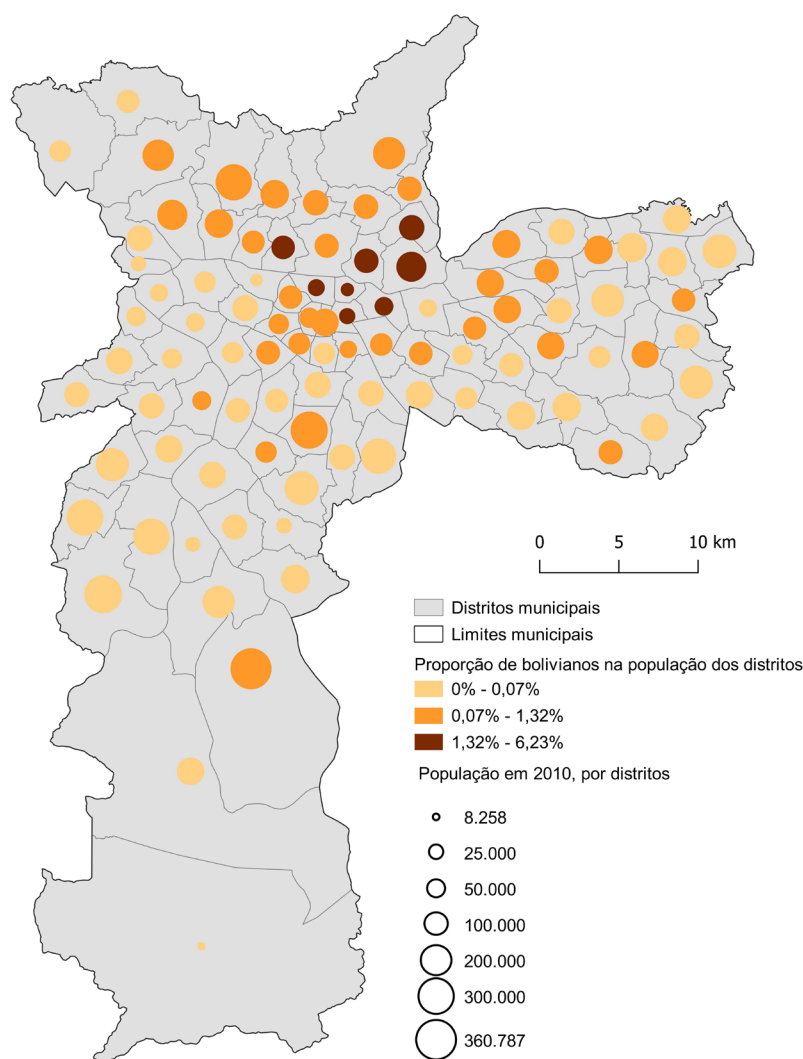
Não é à toa que, uma vez organizadas, essas festas são narradas pelos seus protagonistas como “a ocupação de novos espaços da cidade” ou, no caso da Avenida Paulista, do “orgulho em chegar ao lugar mais importante de São Paulo”, como constam em postagens nas redes sociais ou em narrativas feitas em campo. Esses fluxos são relevantes à medida que, como afirmam Baeninger, Bógus e Magalhães (2018), e como confirma González (2020),

“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).

Essa conquista do espaço urbano parece ocorrer, na verdade, entre os mais jovens, que preenchem as fileiras dos *caporales* e dos *tinkus*. Em seus fluxos pela cidade se destacam vários pontos fora daquele eixo de concentração boliviana – a maioria das vezes para desfiles esporádicos contratados, mas também para confraternizações e eventos. Esses são, porém, os primeiros indícios de uma pesquisa que, assim como os ciclos de festas boliviano em São Paulo, não se esgota: apesar de poucos e de determinados pela idade e pela posição social dos *fraternos*, a tendência é que seja cada vez mais comum se deparar com danças folclóricas em diferentes espaços da cidade onde, até alguns anos atrás, não seriam experimentados dessa forma.

Esse pode ser também um sinal inequívoco de que é por meio do seu folclore, assim como na Bolívia, que os bolivianos podem superar muitas das fronteiras e resistências da metrópole onde escolheram viver, usando o mesmo instrumento, as fraternidades folclóricas, para repetir sua própria história: aquela do século passado, em La Paz, em que dançar por ruas e avenidas jamais desfiladas antes significou a superação de fronteiras objetivas (as do mosaico da cidade) e subjetivas, como seu próprio reconhecimento como sujeitos.

Mapa 1. Concentração de bolivianos no mapa da cidade em 2010, segundo dados do último Censo do IBGE.



Elaboração: Diego Peralta e Vinicius Mendes, 2020
Dados: Censo Demográfico do IBGE 2010, adaptado de Pucci & Veras (2017, p. 278),
Base cartográfica: CEM/USP
Elaborado no QGIS 3.12

CONCLUSÃO

Nas últimas décadas, a literatura acadêmica sobre bolivianos em São Paulo foi enriquecida principalmente com investigações sobre o aumento desses fluxos migratórios em direção à cidade (Souchaud, 2012; Baeninger, 2012; Freitas, 2014). Esse fenômeno que foi lido como uma consequência tanto dos contextos econômicos distintos no Brasil, na Bolívia e na Argentina – que recebeu migrantes daquele país durante boa parte da segunda metade do século XX (Grimson, 1997) – como da estruturação de uma rede transnacional de agenciamento de trabalhadores nas principais cidades bolivianas para oficinas de costura na capital paulista (Silva, 2008; Côrtes, 2013; Freitas, 2014). No entanto, um elemento fundamental do fenômeno migratório boliviano, que também migrou para a cidade no início dos anos 2000, ainda não foi totalmente abordado pela literatura: as fraternidades folclóricas – o objeto de investigação deste artigo.

Se eram poucas até o início dos anos 2000, quando o padre e antropólogo Sidney Silva (2002) inaugurou os estudos sobre bolivianos na metrópole brasileira, hoje elas são um fenômeno fundamental para compreender como esses atores vivem, consomem, experimentam e se relacionam com a cidade que escolheram viver (Arteaga, 2017; Santos, 2015). Essa transformação subjetiva e objetiva aconteceu ao longo das duas últimas décadas motivada por vários fenômenos, como a presença crescente de novos migrantes à cidade (engrossando as fileiras das fraternidades, mas também as arquibancadas da Fé e Cultura, no Memorial da América Latina), a chegada da segunda geração, filha de migrantes bolivianos, à juventude, interessada em recuperar uma memória afetiva (Silva, 2002) dos seus pais e, enfim, a institucionalização da organização das celebrações por meio de entidades políticas, tais como a Associação Cultural Folclórica Bolívia Brasil, que puderam estruturar diálogos mais próximos entre os bolivianos e as autoridades estatais.

Como consequências das dinâmicas próprias das fraternidades, para além das lógicas do dispositivo oficina de costura (Côrtes, 2013) e do uso do tempo de lazer, argumentei neste artigo que há uma territorialidade boliviana em São Paulo que só se dá por meio das fraternidades. Esta é marcada, sobretudo, pela mobilidade de pessoas, mas não só – como se vê no caso dos deslocamentos de trabalhadores têxteis, por exemplo (Rolnik, 2010; Freitas, 2014): circulam também objetos, imagens, ideias e dinheiro por sobre aqueles pontos imóveis, como o local de moradia ou de trabalho. Por esse ponto de vista, há um significativo ganho teórico e epistemológico em observar a experiência urbana dos bolivianos em São Paulo pela perspectiva das mobilidades, isto é, pelos vários sujeitos e coisas que se movem para que as festas – pequenas e grandes, restritas ou públicas – aconteçam. São esses acontecimentos, aliás, que enriquecem a dinâmica boliviana na metrópole para além do trabalho nas oficinas de costura e do consumo de espaços já associados a eles, como a Praça Kantuta e a Rua Coimbra.

Adotando o método móvel de seguir as fraternidades em seus ciclos de festas, percebi em vários momentos como essa mobilidade se realiza na cidade e seu entorno: a primeira é mais esporádica, ao redor das festas privadas que cada uma delas (ou uniões de fraternidades) organiza em paralelo à ocasião da Fé e Cultura. Enquanto o evento se desenrola, dezenas de celebrações menores acontecem ao mesmo tempo em diferentes bairros da cidade com a justificativa de celebrar, individualmente, o sucesso do desfile na avenida improvisada do Memorial da América Latina. Em 2019, essas festas aconteceram – paralelamente – em bairros como a Armênia e a Vila Guilherme (Zona Norte), o Belém e a Penha (Zona Leste) e o Brás e o Pari (Centro), levando com elas *fraternos*, músicos (muitos deles vindos de outros países, como a Argentina e a própria Bolívia, especificamente para tocar nestas celebrações), convidados, “turistas brasileiros”, mas também objetos como trajes e adereços, instrumentos musicais, automóveis, alimentos e bebidas, standartes e peças devocionais, além do dinheiro que flui junto com os outros fluxos para que os sujeitos possam consumi-los, sem esquecer das imagens (fotografias, vídeos, convites, ilustrações e panfletos digitais e físicos) que haviam circulado em diferentes escalas e velocidades e por diferentes meios dias antes – todos eles por causa do ciclo de festas e por meio das fraternidades folclóricas. Esses fluxos 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).

Todo esse movimento não se restringe, porém, à ocasião da festa do Memorial da América Latina. Ao contrário, o que pude perceber é que ele jamais termina, porque é uma condição dos ciclos de festas, que circulam em diferentes regimes e por distintos fluxos ao longo do tempo na cidade, conformando, de fato, um movimento temporal e espacial. Seja justificado pelo sistema de *pasantes*, que sempre, por seu próprio reconhecimento, devem superar aqueles que “*pasarón*” as festividades anteriores, ou pelos deslocamentos próprios da segunda geração, todo esse movimento se vale principalmente dos circuitos urbanos por onde os atores já sabem se mover – porque é onde se fixam na cidade: são nestes mesmos bairros, segundo estudos como os de Rolnik (2010) e mesmo investigações mais recentes, como as de Oliveira (2016) e Pucci (2017), que os bolivianos vivem, trabalham, são atendidos por dispositivos públicos ou passam seu tempo de lazer.

Esses pontos imóveis já conhecidos pela literatura sobre bolivianos em São Paulo adquirem um novo status, ao serem eles os locais fixos por onde as fraternidades transitam em suas festas com outro caráter, isto é, como *corpos móveis*. Muitas vezes elas desfilam justamente atravessando esses lugares imóveis, como oficinas, residências e praças públicas, como se vê no caso das *pré-entradas*, festas preparatórias para a entrada do Memorial em que os *fraternos* cruzam bairros inteiros dançando – celebrações essas que, como já dito, dependem não apenas de pessoas, mas dos seus objetos, das suas imagens e de um volume significativo de dinheiro em circulação. São quando se tornam *territórios de*

encontro festivo, com sua própria espacialidade e temporalidade (González, 2020), ligadas essencialmente ao contexto festivo dos bolivianos em São Paulo.

Esses territórios, por outro lado, são constituídos a partir de diferentes padrões sociais próprios da comunidade boliviana na metrópole, não necessariamente socioeconômicos: fraternidades de *caporal* e *tinkus*, que reúnem os filhos brasileiros dos migrantes da primeira geração, muitos deles profissionais liberais ou universitários, por exemplo, tendem a circular por regiões da cidade onde seus pais jamais pisaram, embora tenham reúnam recursos para tal. Essa territorialidade é muito impactada pelo fator geracional, em que os mais jovens avançam pelo mapa urbano enquanto os mais velhos permanecem nos bairros onde ascenderam quando chegaram, décadas atrás. Esse, porém, é um aspecto complexo, considerando que fraternos de danças como *salay*, por exemplo, embora sejam jovens, tendem a circular menos, geralmente reduzindo suas locomoções à Praça Kantuta, onde ensaiam, e aos eventos que perpassam seu pequeno ciclo de festas. A explicação possível para isso está no fato de a maioria deles estar inserida no dispositivo oficina de costura – situação bem diferente daqueles *caporales* e *tinkus*.

Em todo esse movimento, seria inevitável que a história das fraternidades em La Paz não se repetisse de alguma forma – como defendo que esteja acontecendo hoje em São Paulo. Toda essa dinâmica permite que elas vão “conquistando” outros espaços urbanos, deslocando fronteiras e resistências urbanas (Caggiano, Segura, 2014) que gerações anteriores mantiveram por muito tempo erguidas. 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.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Ubiratan Silva. (2011). *Imigrantes bolivianos em São Paulo: a Praça Kantuta e o futebol*. Tese (Doutorado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas. Campinas. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/274725>. Acessado em 25 de fevereiro de 2021

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. DOI: <https://doi.org/10.11606/D.100.2017.tde-01122017-112615>

ÁVILA, Leonardo de la Torre. (2004). *No llores, prenda, pronto volveré. Migración, movilidad social, herida familiar y desarrollo*. La Paz: Institut Français d'Études Andines. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.ifea.5303>

AVILÈS, Marco. (2021). *Lo bueno, lo malo y lo cholo: Postales sobre el racismo desde el Perú (2017-2019)*. Buenos Aires: Nueva Sociedad, n. 292, p. 107-122. Disponível em: <https://nuso.org/articulo/lo-bueno-lo-malo-y-lo-cholo/>. Acessado em 7 de março de 2021

BAENINGER, Rosana. (2012). *O Brasil na rota das migrações latino-americanas*. In: BAENINGER, Rosana. *Imigração boliviana no Brasil*. Campinas: Núcleo de Estudos de População – Nepo/Unicamp, p. 195-210

BAENINGER, Rosana, MAGALHÃES, Luís Felipe Aires, BÓGUS, Lúcia Maria Machado. (2018). Migrantes haitianos e bolivianos na cidade de São Paulo: transformações econômicas e territorialidades migrantes. Brasília: REMHU, *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, vol. 26, n. 52, p. 75-94. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880005205>

BARRAGÁN, Rossana. (1992). *Entre polleras, lliqllas y ñañacas1. Los mestizos y la emergencia de la tercera república*. En: *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes: II Congreso Internacional de Etnohistoria*. Lima: Institut français d'études andines, p. 85-127. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.ifea.2290>

BÜSCHER, Monika, VELOSO, Letícia. (2018). *Métodos móveis*. São Paulo: Tempo Social, v. 30, n. 2, p. 133-155. DOI: <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2018.142258>

CAGGIANO, Sergio; SEGURA, Ramiro. (2014). *Migración, fronteras y desplazamientos en la ciudad. Dinámicas de la alteridad urbana en Buenos Aires*. Buenos Aires: Revista de Estudios Sociales, v. 48, p. 29-42. DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res48.2014.03>

CÁRDENAS, Cleverth Carlos. (2019). *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. Disponível em: <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/6829?mode=full>. Acessado em 16 de fevereiro de 2021

CÔRTEZ, Tiago Rangel. (2013). *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. DOI: <https://doi.org/10.11606/D.8.2013.tde-03022014-112419>

ESPINOZA, Fran. (2013). *Bolivia, élite sectorial chola y élite política: las ambivalencias de su relación*. Madrid: Anuario de Acción Humanitaria y Derechos Humanos, n. 11, p. 141-160. DOI: <https://doi.org/10.18543/aahdh-11-2013pp141-160>

FREIRE-MEDEIROS, Bianca, LAGES, Maurício, Piatti. (2020). *A virada das mobilidades: fluxos, fixos e fricções*. Coimbra: Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 123, p. 121-142. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.11193>

FREITAS, Patrícia Tavares. (2014). *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. Disponível em <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/281265>. Acessado em 25 de fevereiro de 2021

FLORES, Javier. (2017). *Potencial político de lo festivo: aprendiendo de la descolonización*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Facultad de Artes ASAB,

GARCÍA, Huascar Rodríguez. (2010). *Género, mestizaje y estereotipos culturales: el caso de las cholitas bolivianas*. Bogotá: Maguaré, n° 24, p. 37-67. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/22735>. Acessado em 17 de fevereiro de 2021

GRIMSON, Alejandro. (1997). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Nueva Sociedad, n. 147, p. 96-107. Disponível em: <https://nuso.org/articulo/relatos-de-la-diferencia-y-la-igualdad-los-bolivianos-en-buenos-aires/>. Acessado em 15 de janeiro de 2021

GONZÁLEZ, Myriam Susan. (2020). *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: IMHICIHU - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas.

GUAYGUA CH., Germán. (2003). *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, p. 171-184. Disponível em: http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0040-29152003000100012&lng=en&nrm=iso. Acessado em 10 de janeiro de 2021

GUSS, David. (2006). *The Gran Poder and the Reconquest of La Paz*. American Anthropological Association. *Journal of Latin American Anthropology*, v. 11, p. 294-328. DOI: <https://doi.org/10.1525/jlca.2006.11.2.294>

KLEIN, Herbert. (2015). *História de Bolívia*. La Paz: Libreria

LINERA, Álvaro Garcia. (2010). *A potência plebeia – Ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia*. São Paulo: Boitempo.

PIRES, Bruno Rafael de Matos. (2020). *Juventude Imigrante: Estigma, conflito e circuito de lazer na cidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos.

PUCCI, Fabio Martínez Serrano, VÉRAS, Maura Bicudo. (2017). *Bolivianos em São Paulo: territórios e alteridade*. São Paulo: Plural, v. 24, p. 276-299. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs.2017.143006>

ROLNIK, Iara. (2010). *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. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/279459>. Acessado em 30 de janeiro de 2021

ROSA REA, Carmen. (2016). *Complementando racionalidades: la nueva pequeña burguesía aymara em Bolivia*. Cidade do México: Revista Mexicana de Sociologia, v. 78, n. 3, p. 375-407. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032016000300375&lng=es&nrm=iso. Acessado em 30 de janeiro de 2021

SANTOS, Willians de Jesus. (2015). *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. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/320971>. Acessado em 30 de janeiro de 2021

SILVA, Sidney Antônio da. (2002). *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. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/001264080>. Acessado em 20 de janeiro de 2021

SILVA, Carlos Freire da. (2008). *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. DOI: <https://doi.org/10.11606/D.8.2008.tde-24112009-113627>

SETO, Junko. (2012). *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. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=176105>. Acessado em 20 de abril de 2021

SOUCHAUD, Sylvain. (2012). *A confecção: nicho étnico ou nicho econômico para a imigração latino-americana em São Paulo?* Em: BAENINGER, Rosana (Ed.) *Imigração boliviana no Brasil*. Campinas: Núcleo de Estudos de População – Nepo/Unicamp, p. 75-92

OLIVEIRA, Gabriela. (2016). Rumo ao interior: *Bolivianos no Estado de São Paulo*. In: BAENINGER, Rosana. PERES, Roberta. *Anais do Seminário Migrações Internacionais, refúgios e políticas*. São Paulo: Memorial da América Latina, 12 de abril de 2016. Disponível em: <https://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/anais/migracoesInternacionais.php>. Acessado em 16 de maio de 2021

TAPIA, Bismarck Pinto. (2019). *El amor romántico en las danzas y canciones de la fiesta del Gran Poder*. La Paz: Revista Ciencia y Cultura, v.23, n. 43, p. 99-118 . Disponível em: http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2077-33232019000200006&lng=es&nrm=iso. Acessado em 15 de abril de 2021

TASSI, Nico. (2010). *Cuando el baile mueve montañas: religión y economía cholomestizas en La Paz, Bolivia*. La Paz: Fundación PRAIA.

URRY, John. (2013). *Sociologia móvel*. Em: LIMA, Jacob Carlos (Ed.). *Outras sociologias do trabalho: flexibilidades, emoções e mobilidades*. São Carlos: EdUFSCar, p. 43-72