

Cómo citar:

MENDES, Vinícius de Souza (2023). "Territorios y mercados entre las fraternidades folklóricas bolivianas en São Paulo". *Arxius de Ciències Socials*, 47, 1-15TERRITORIOS Y MERCADOS ENTRE LAS FRATERNIDADES
FOLKLÓRICAS BOLIVIANAS EN SÃO PAULOTERRITORIES AND MARKETS AMONG BOLIVIAN
FOLKLORIC FRATERNITIES IN SÃO PAULO

VINÍCIUS DE SOUZA MENDES*

RESUMEN

EN LOS ÚLTIMOS VEINTE AÑOS, LA PRESENCIA BOLIVIANA EN SÃO PAULO, BRASIL, SE HA INTENSIFICADO NO SOLO DESDE EL PUNTO DE VISTA CUANTITATIVO, SINO TAMBIÉN EN LA CONSTITUCIÓN DE NUEVAS EXPERIENCIAS URBANAS. UNO DE LOS MÁS RELEVANTES ES EL FENÓMENO DE LAS FRATERNIDADES FOLKLÓRICAS QUE, AL SER PARTE DE LOS FLUJOS MIGRATORIOS JUNTO CON SUS PROTAGONISTAS, SE CONVIRTIERON EN INSTRUMENTOS DE REIVINDICACIÓN EN EL CONTEXTO DE LA METRÓPOLIS BRASILEÑA Y, AL MISMO TIEMPO, ELABORARON NUEVOS RÉGIMENES DE MOVILIDADES E INTERCAMBIOS ECONÓMICOS. EN ESTE ARTÍCULO ARGUMENTO QUE, ESCAPANDO DE LAS MIRADAS TRADICIONALES DE LA LITERATURA ACADÉMICA —QUE OBSERVA A LOS BOLIVIANOS EN LA CIUDAD YA SEA COMO MANO DE OBRA BARATA O COMO SUJETOS ÉTNICOS—, LOS FRATERNOS TRANSITAN POR REGIONES DEL MAPA URBANO QUE NO LES SERÍAN ACCESIBLES BAJO OTRAS CONDICIONES EN QUE SE INSERTEN. POR ESTE MOTIVO LAS FRATERNIDADES SE ENCUENTRAN ENTRE EL MUNDO DEL TRABAJO Y EL OCIO, EN TANTO QUE SON PRODUCTORAS DE TERRITORIOS DE ENCUENTRO FESTIVO (GONZÁLEZ 2020) QUE MATERIALIZAN LAS DEMANDAS DE SUS CICLOS FESTIVOS. ESTE PROCESO DEPENDE, SIN EMBARGO, DE LA PRODUCCIÓN DE MERCADOS PARALELOS Y SISTEMAS DE REDISTRIBUCIÓN COMO EL DE LOS PASANTES. EN ESTE, SE OBSERVA NO SOLO LAS MOVILIDADES DE PERSONAS, COSAS, RECURSOS, NARRATIVAS, IDEAS Y HORIZONTES POLÍTICOS, SINO TAMBIÉN LA ESTRUCTURA SOCIAL DE LA COMUNIDAD.

PALABRAS CLAVE

SÃO PAULO, BOLIVIANOS, FIESTA, FOLKLORE, MOVILIDADES.

A B S T R A C T

IN THE LAST TWENTY YEARS, THE BOLIVIAN PRESENCE IN SÃO PAULO, CITY IN BRAZIL, HAS INTENSIFIED NOT ONLY FROM A QUANTITATIVE POINT OF VIEW, BUT ALSO IN THE CONSTITUTION OF NEW URBAN EXPERIENCES. ONE OF THE MOST RELEVANT IS THE PHENOMENON OF THE FOLKLORIC FRATERNITIES WHICH, BEING PART OF THE MIGRATORY FLOWS ALONG WITH THEIR PROTAGONISTS, BECAME INSTRUMENTS OF VINDICATION IN THE CONTEXT OF THE BRAZILIAN METROPOLIS AND, AT THE SAME TIME, ELABORATED NEW REGIMES OF MOBILITIES AND ECONOMIC EXCHANGES. IN THIS ARTICLE I ARGUE THAT, ESCAPING FROM THE TRADITIONAL VIEWS OF THE ACADEMIC LITERATURE - WHICH SEES BOLIVIANS IN THE CITY EITHER AS CHEAP LABOUR OR AS ETHNIC SUBJECTS - THE "FRATERNOS" MOVE THROUGH REGIONS OF THE URBAN MAP THAT WOULD NOT BE ACCESSIBLE TO THEM UNDER OTHER CONDITIONS OF INSERTION. FOR THIS REASON, FRATERNITIES FIND THEMSELVES BETWEEN THE WORLD OF WORK AND LEISURE, INsofar AS THEY ARE PRODUCERS OF FESTIVE MEETING TERRITORIES (GONZÁLEZ 2020) THAT MATERIALISE THE DEMANDS OF THEIR FESTIVE CYCLES. THIS PROCESS DEPENDS, HOWEVER, ON THE PRODUCTION OF PARALLEL MARKETS AND REDISTRIBUTION SYSTEMS SUCH AS THAT OF THE INTERNS. IN THIS, WE OBSERVE NOT ONLY THE MOBILITIES OF PEOPLE, THINGS, RESOURCES, NARRATIVES, IDEAS AND POLITICAL HORIZONS, BUT ALSO THE SOCIAL STRUCTURE OF THE COMMUNITY.

KEYWORDS

SÃO PAULO, BOLIVIANS, FESTIVITY, FOLKLORE, MOBILITIES.

*Máster por el Departamento de Sociología de la Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) Universidade de São Paulo (USP). Profesor de las Facultades Metropolitanas Unidas (FMU), São Paulo. Miembro del grupo de investigación Movilidades, Teorías, Temas y Métodos (MTTM). Contacto: vinicius.mendes@alumni.usp.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1327-9640>

INTRODUCCIÓN

La presencia boliviana en São Paulo, la mayor metrópoli de América del Sur, ha estado en continua transformación desde que se hizo efectiva, en la práctica, a través de un programa de intercambio de estudiantes entre los gobiernos de Bolivia y Brasil (Silva 1995: 4), en la década de 1950. Si en ese momento los flujos entre países estaban restringidos a estudiantes universitarios de las clases medias urbanas, especialmente hacia las instituciones educativas brasileñas, los impactos socioeconómicos y ambientales que sufrió el país andino a partir de la década de 1980 (Linares 2010: 282; Rosa Rea 2016; Ikemura 2018; Muller 2022:18) engrosó estos circuitos con la misma intensidad que los cambiaron: hombres y mujeres con educación media y provenientes de las ciudades vecinas de La Paz y El Alto, en el altiplano boliviano, comenzaron a desembarcar en São Paulo para insertarse como mano de obra barata en la industria textil recientemente reestructurada de la ciudad (Freitas 2014). Fue un período crítico para Bolivia, que se vio en medio de la implementación de un nuevo modelo económico, de corte neoliberal, como reacción a la crisis minera que incluso hizo que el presidente Víctor Paz Estenssoro dijera en televisión nacional: “Bolivia se nos muere”¹. La quiebra de las empresas estatales responsables de la mayor parte de las exportaciones de minerales dejó a unas 10.000 personas sin trabajo de noche a la mañana (Ikemura 2018: 86) y, entre otras consecuencias, aumentó los flujos migratorios hacia los vecinos continentales - especialmente Buenos Aires, Argentina (Courts 2001: 119). En esos años, Brasil apenas empezaba a perfilarse como un posible destino dentro de las rutas migratorias latinoamericanas (Baeninger 2012: 14), recibiendo migrantes de distintos perfiles, que iban desde refugiados de regímenes militares, como el chileno, hasta trabajadores que pronto ingresaron en mercados informales o dinámicas productivas precarias, como los peruanos y paraguayos.

La presencia boliviana en São Paulo se hizo más robusta, de hecho, a partir de la década de 2000, con el recrudescimiento de la crisis económica argentina, aunque el país todavía tiene una gran “comunidad” proveniente de Bolivia², la falta de horizontes socioeconómicos y la propia situación compleja de la política boliviana de la época, marcada por sucesivos cambios de poder y, paralelamente, el surgimiento de rutas transnacionales para el agenciamiento de mano de obra barata para la industria textil en la ciudad brasileña (Silva 2008; Freitas 2014). Así, si en 2000 una encuesta demográfica indicaba que poco más de 7,7 mil bolivianos vivían en la metrópoli (Baeninger, Oliveira 2012:187), la Policía Federal de Brasil me informó, a finales de 2019, que 77,5 mil estaban legalmente establecidos en São Paulo en ese momento, un aumento significativo del 906% en dos décadas³. El perfil también ha cambiado, incluyendo a muchas personas empobrecidas y originarias de las regiones rurales del altiplano boliviano que, luego de emprender un primer proyecto de migración interna (Ávila 2004; Preturlan 2012), partieron hacia destinos en el exterior, como São Paulo.

¹ Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=V4pkGbEyH6I>. Último acceso en 28/03/2023.

² Datos de la administración de la provincia de Buenos Aires dicen que en el país viven alrededor de 350.000 personas nacidas en Bolivia. Disponible en <<https://bit.ly/3ppgUro>>. Consultado el: 10 de enero 2023.

³ Es un consenso que estos números subrepresentan el número de bolivianos que viven actualmente en Brasil. El Consulado de Bolivia, por ejemplo, suele decir que hay 350.000 en el país, mientras que otras entidades y actores que circulan en la comunidad difieren entre números marginales, que varían entre 100.000 y hasta 400.000 personas. La pregunta, sin embargo, no es exclusiva, como lo atestigua la antropóloga Natalia Gavazzo (2005) sobre los bolivianos en Buenos Aires, por ejemplo. El sociólogo Leonardo de la Torre Ávila (2004) llega a decir que “todos os estudos consultados com a intenção de determinar a quantidade atual de migrantes transnacionais bolivianos coincidem em apontar a impossibilidade de um cálculo de plena segurança” porque, refiriéndose al también sociólogo Alfonso Hinojosa, la ilegalidad es una “característica indiscutível da condição de muitos bolivianos no exterior” (Ávila 2004:34).

Más allá de datos cuantitativos, numerosos estudios académicos han intentado interpretar huellas de esa presencia en la metrópolis brasileña en los últimos veinte años de intensificación de los flujos migratorios y, en consecuencia, de una relación diferente con el contexto de la ciudad (Silva 1997 y 2002; Silva 2008; Alves 2011; Baeninger 2012; Vidal 2012; Freitas 2014; Pucci y Veras 2017). Se enfocaron, sobre todo, en las dinámicas del mundo del trabajo, investigando, por ejemplo, cómo los trabajadores bolivianos salen del altiplano hacia São Paulo para abastecer una red de talleres de costura marcada por la precariedad y la clandestinidad –si no por analogía con el trabajo esclavo (Ikemura 2018:159)– y que, al final, sirven como proveedores de prendas de vestir para grandes cadenas minoristas y marcas de lujo⁴. El sociólogo brasileño Tiago Côrtes planteó el concepto de “dispositivo” a partir de la obra del filósofo francés Michel Foucault para explorar cómo estos talleres organizan la circulación y permanencia de los migrantes en la ciudad mientras, en el otro extremo de la cadena, proporcionan bajos costos operativos y agilidad productiva para la industria textil local y global (Côrtes 2013: 76). El “dispositivo de costura” sería así un medio de controlar la producción de las mercancías, así como el movimiento de quienes las materializan. Es un argumento que cobra fuerza al observar, como hace Rolnik (2010), que estos flujos no se terminan – volviendo complejas, incluso, las nociones de sociedad de destino y sociedad de origen (Sánchez 2018): por el contrario, muchos de estos sujetos se desplazan continuamente entre las fronteras transnacionales, movidos y movilizándose por las demandas del mercado, por los proyectos familiares (Ávila 2004) y por agenciadores (Silva 2008) en Argentina, Bolivia y Brasil.

El hecho es que el énfasis de la investigación académica sobre las dinámicas productivas, por un lado, iluminó complejas tramas sociales, lógicas informales y cierta agencia de los trabajadores precarizados (Arteaga 2017:60) en medio de estas concreciones, explorando también los impactos económicos transnacionales de estos procesos – tanto para las familias en Bolivia como para quien se establece en Brasil –, por otro lado, oscureció la comprensión de otros fenómenos sociales igualmente relevantes. Mi objetivo en este artículo es precisamente arrojar luz sobre otra faceta de la experiencia boliviana en São Paulo y, al hacerlo, ampliar las posibilidades de observarla. Así ocurre especialmente con el ciclo de fiestas y sus grandes protagonistas, las fraternidades folklóricas (Santos 2016; Flores 2017; Cárdenas 2019, Mendes 2021b; Muller 2022) que, por cierto, lejos de figurar únicamente en los espacios y tiempos de ocio de bolivianos en la ciudad, insertándose sólo en el escopo de una sociología de la cultura o de una antropología social, son un verdadero pliegue entre estos dos mundos (Mendes 2021a:218), como pretendo argumentar a lo largo de este artículo. En otras palabras, ellas brindan una percepción epistemológica diferente de lo que sucede tanto en la dinámica de producción como en el tiempo no laboral, aunque en ambos están interconectadas.

Más que el objeto mismo, la mirada sobre las fraternidades folklóricas y sus fiestas también posee una innovación metodológica. Si bien el fenómeno de la migración lleva en sí mismo un carácter de movimiento (Sayad 1998, Bauman 1999), no es raro que estos estudios utilicen conceptos rígidos, como el lugar de trabajo (el taller) o la región donde se vive en el mapa urbano, que aparece en los censos decenales, cuando no asumían posturas sedentarias en el campo, como la de establecerse permanentemente en los pocos lugares donde estos sujetos suelen circular más intensamente – que Patricia Tavares de Freitas, siguiendo el marco conceptual de Grimson (1997: 2), nombró “espacios de la bolivianidad” (Freitas 2014: 92). El efecto de esto se mide en las propias conclusiones empíricas: hoy existe un mapeo bien establecido de lo que permanece estable y de las infraestructuras que dan cierto orden a las circulaciones, pero poca comprensión de lo que

⁴ Locatelli, Piero. Trabalho escravo na Animale: R\$ 698 na loja, R\$5 para o costureiro. In.: *Repórter Brasil*, 19 dez. 2017, São Paulo. Disponível em: <<https://reporterbrasil.org.br/2017/12/trabalho-escravo-na-animale-r-698-na-loja-r5-para-o-costureiro/>>. Acceso en: 28 de marzo de 2023.

se mueve. Es así que, si Ikemura (2018) observa estos lugares de São Paulo como bases de la construcción de una sociabilidad entre los bolivianos, “ao invés de locais de estabelecimento de relações interculturais” (Ikemura 2018: 117), una percepción *móvil* de estos mismos lugares encuentra una miríada de personas (bolivianos y de otras nacionalidades, especialmente brasileños) circulando a su alrededor, reaccionando a diferentes demandas y procesos, que van desde lo laboral hasta lo festivo, sin olvidar toda la movilidad de objetos, ideas, narrativas, imágenes, capitales y horizontes políticos (Freire-Medeiros y Lages 2020: 128) que sucede en paralelo y más allá del marcador nacional.

Los propios espacios de sociabilidad boliviana se mueven a medida que se establecen en el mapa de la ciudad. Al investigar, Silva (2002) y Rolnik (2010), por ejemplo, la “São Paulo boliviana” era una línea de cerca de 1,2 km que cruzaba dos barrios con dos de estos lugares: uno de ellos es una plaza ubicada en los márgenes de la región central, en Pari, que comenzó a ser ocupada por una feria dominical de productos bolivianos a principios de siglo, cuando fue bautizada por las autoridades municipales de Kantuta, por la flor andina que tiene los mismos colores de la bandera nacional de Bolivia (Alves 2011 :92). Inicialmente un punto de encuentro para quienes llegaban a la metrópolis desde el altiplano, pronto se convirtió en un centro para el agenciamiento de trabajos en los talleres (Silva 2022: 22) y para enviar remesas de dinero a Bolivia, además se convirtió en un punto para el consumo de comidas típicas y hasta promover sociabilidades masculinizadas, como el bar o el fútbol. Hoy, esos recursos financieros y laborales son más accesibles en una calle llamada Coimbra, en el barrio migrante de Brás, también en el centro, donde se concentra la popular industria *fast-fashion* de São Paulo. Allí se realiza una feria todos los días, rodeada de emprendimientos de migrantes como restaurantes y bares, peluquerías, instituciones financieras, empresas de transporte, servicios de acceso a Internet y agencias de empleo - prácticamente mimetizando un mercado andino, como La 16, en El Alto, en Bolivia. (Ikemura 2018: 118).

El auge de las fraternidades folklóricas en los últimos cinco años ha hecho que la Plaza Kantuta deje su carácter de recursos productivos y se convierta en un lugar más parecido a los tradicionales barrios temáticos de las grandes ciudades globales, con comidas y productos típicos y manifestaciones culturales (Mendes 2021b: 168), mientras que Coimbra, a su vez, se convirtió en un polo de negocios formales e informales, en línea con la dinámica migratoria de Brás, que históricamente es una región receptora de flujos migratorios internacionales. Hoy, no es aún más seguro afirmar que estos son los únicos espacios de la bolivianidad en São Paulo, ya que la propia dinámica de los talleres de costura y vectores económicos como el valor del alquiler, además del avance de las fraternidades folklóricas a través del territorio urbano con sus fiestas, eventos y reuniones sociales han desgarrado territorios que estos sujetos no habían experimentado hasta entonces. Ya existen varios otros espacios de bolivianidad en el Este y el Norte, por ejemplo, así como en ciudades dormitorio de São Paulo, como Itaquaquecetuba, que renuevan la presencia boliviana en la ciudad en los aspectos sociales y, aún más fuertemente, en los económicos.

Por este motivo, observar este movimiento requiere la adopción de métodos móviles de análisis social (Büscher y Veloso 2018; Moraes, 2021), es decir, moverse junto a los interlocutores para comprender cómo se constituyen lugares, espacios y subjetividades a través del movimiento (Büscher y Veloso 2018: 138). Eso es lo que hice junto a los fraternos durante un año de investigación de maestría en el Departamento de Sociología de la Universidad de São Paulo (PPGS-USP). Durante este periodo, realicé decenas de entrevistas no estructuradas con los *fraternos* y sus invitados, no sólo en contextos festivos, sino también fuera de ellos, en “espacios de bolivianidad” de la ciudad. Las entrevistas fueron posibles porque, en muchas de ellas, yo estuve dispuesto a registrar los acontecimientos en vídeo y, sobre todo, a través de la fotografía. En la dinámica de moverme con mis interlocutores a medida que el ciclo de las fiestas se desarrollaba en el tiempo, pude aún elaborar representaciones cartográficas que sirvieron para ilustrar estos patrones territoriales,

que permiten observar como ellos se mueven por los barrios donde viven los bolivianos en São Paulo, pero también cómo suelen ir a otros donde no hay tanta densidad migratoria. Por último, añadí a la metodología una descripción etnográfica de los espacios donde tienen lugar los fenómenos aquí mencionados, con el fin de desarrollar una imagen concreta del “territorio de encuentro” (González 2020) y de cómo éste es capaz de producir una experiencia particular de la ciudad para los sujetos implicados. De este modo, fue posible observar no sólo la experiencia particular de lo *fraterno* en movimiento – sus ritmos, velocidades, fricciones y resistencias –, sino también lo que se mueve con ellos y a su alrededor en diferentes escalas y, asimismo, lo que permanece estático – o sólo tiene esta condición porque otros objetos se mueven a su alrededor.

A lo largo de este artículo pretendo ahondar en dos argumentos extraídos de mi trabajo de campo: el primero es que las fraternidades folklóricas bolivianas, más que recrear las dinámicas culturales del altiplano en un contexto migratorio (Santos 2016: 65), tejen una nueva experiencia urbana que de otro modo no sería posible para ellos. Es sólo como *fraternos* que estos sujetos transitan por regiones de la ciudad que no les serían accesibles como trabajadores (por la dinámica productiva) o como consumidores de espacios étnicamente cerrados (como los espacios de la bolivianidad). Por eso estos colectivos se encuentran *entre* el mundo del trabajo y el del ocio.

El segundo argumento, finalmente, es que la constitución de nuevos *territorios de encuentro festivo* (González 2020: 34) no se da sin el gasto de recursos sociales, como cierto capital red (Freire-Medeiros y Lages 2020), pero sobre todo de aportes económicos. Fundadas en una reinterpretación de la lógica pre-invasión del “empobrecimiento ritual” (Klein 2015:58), las fiestas son financiadas por figuras como los *pasantes*, parejas que deben invertir lo máximo posible en la organización de sus eventos como forma, hoy, de ampliar su prestigio ante los demás miembros de la comunidad (Tassi 2010: 108), pero también de adquirir ganancias económicas (Muller 2022: 260). El dinero tiene distintos orígenes: desde la posesión de medios productivos dentro de la industria textil hasta una inserción relevante en el mercado popular globalizado, tal como lo describe Juliane Müller (2022). Para muchos *fraternos*, sin embargo, los costos de bailar en una fraternidad se pagan con el trabajo en el comercio informal en el mismo barrio de Brás o en los talleres de costura –pero también, según la fraternidad, en profesiones liberales practicadas por la segunda generación de migrantes que, estabilizados en la ciudad, forman una clase media en la que los padres pudieron insertarse. Todo este tiene un carácter de expresión de la desigualdad entre los sujetos involucrados. Antes de eso, hago una breve introducción a las fraternidades.

EN TORNO A LAS FRATERNIDADES FOLKLÓRICAS BOLIVIANAS

Las fraternidades folklóricas son un fenómeno relativamente nuevo en el contexto de São Paulo (Santos 2016; Artega 2017). Su irrupción en la escena boliviana de la ciudad se inició en 2015, cuando se fundaron al menos siete filiales de estas, así como la mayoría de los *bloques* que conforman la principal fraternidad de la *morenada*, Señorial Illimani. Hasta entonces, como observa Silva (2002), eran pequeños grupos que actuaban en fiestas organizadas en el contexto doméstico o, en fechas cívicas importantes, en el patio de una iglesia que funciona hasta hoy en la recepción de migrantes, la Misión de Paz, en el barrio Glicério, en el centro de la metrópoli (Silva 2002: 174). Como párroco del templo en la época en que el flujo de bolivianos era más intenso, logró no solo describir la génesis de las fiestas y de estos “grupos folklóricos” sino también elaborar un perfil más preciso de los nuevos pobladores de la ciudad: eran jóvenes, muchos solos, cerca de La Paz y El Alto (Silva 2002: 21). Hoy eso se puede ver en las características del ciclo de fiestas bolivianas (Mendes 2021a) que echó raíces en la ciudad, marcadas por danzas *paceñas* y *alteñas*, como la *morenada*,

por prácticas *aymaras* reinterpretadas, como la fiesta de las Alasitas⁵ en enero, y por la constitución de la fiesta principal de la comunidad, Fe y Cultura, que se realiza cada mes de agosto como mimesis de la fiesta del Señor Jesús del Gran Poder, en La Paz, cada mes de julio.

Se puede decir, muy brevemente, que las fraternidades folklóricas se constituyen como conjuntos de sujetos a priori socialmente similares entre sí que agrupan una serie de actividades sociales diferentes, siendo el acto de bailar⁶ una danza típica la principal actividad. Estas *performances* casi siempre se realizan en grandes festividades públicas, que estallan en las calles y parques de las ciudades, pero también en grandes espacios para eventos privados, como almacenes, salas de conciertos o, en el caso de São Paulo, en carpas para grupos de fútbol organizado. En ese proceso, ritualizan y articulan prácticas precoloniales y devociones cristianas con manifestaciones sociales y políticas que se vinculan con los contextos en los que se insertan.

Cada fraternidad existe, por tanto, no sólo como grupo, sino también como una maquinaria simbólica que debe diferenciarla de las demás, aunque todas estén insertas en un mismo significante. Los orígenes de los bailes marcan estas diferencias y reflejan potencialidades más allá de la propia *performance* (Flores, 2017): la morenada ha jugado un papel fundamental en las reivindicaciones políticas, sociales e identitarias de los *cholos-mestizos* en el contexto *paceño* durante décadas (Tassi, 2010; Cárdenas, 2019), por ejemplo, siendo, paralelamente, asociada a la riqueza de una “burguesía *chola*” (Toranzo 1993) en ascenso en la ciudad (Muller 2022: 20). El *caporal*, otro baile ejecutado por varias fraternidades en Bolivia y en otros países, como España (Hinojosa 2009), tiene una génesis y una práctica más vinculada con las demandas culturales de las generaciones más jóvenes, ya que fue creada en el ámbito universitario del valle de Cochabamba, en la segunda mitad del siglo XX. Exitoso en las estaciones de radio de las grandes ciudades de Bolivia y entre los hijos pequeños de los migrantes en São Paulo, en el *caporal*: “homens e mulheres com trajes chamativos e sensuais dançam realizando piroetas que ressaltam seus atributos físicos, pondo em evidência a beleza masculina e feminina” (Tapia 2019:104).

En la literatura académica existen varias interpretaciones sobre el fenómeno de las fraternidades: la perspectiva poscolonial de Flores (2017) las ve como un “horizonte descolonizador” protagonizado por un sujeto, el *fraterno*, que a través de su “danza-ritual”, construye un nuevo sentido del mundo, descolonizador y subjetivamente potente. Cárdenas (2019) muestra cómo fueron un instrumento utilizado por la población cholo-mestiza *paceña* para reclamar el reconocimiento del Estado-nación y de las élites a su alrededor que, hasta entonces, los habían excluido de toda posibilidad de pertenencia y ascensión social (Cárdenas 2019: 258). Guaygua e Hinojosa (2015), por su parte, argumentan que la fiesta andina es un escenario

5 Para más informaciones leer: SETO, J. (2016). “La representación mediante la miniatura en rituales aymaras: en torno a la Alasita”. Fides Et Ratio, La Paz: pp. 101-126.

6 La idea de bailar va más allá del concepto hegemónico como acto de entretenimiento. En mi trabajo de campo, muchos interlocutores respondieron que bailaban por devoción religiosa – a alguna “virgen” nacional boliviana (Mendes 2021b:94). Antes de eso, Santos (2015) ya había observado que, para los jóvenes *caporales* de São Paulo, el baile es la materialización del deseo de expresar a los brasileños un marcador de diferencia, con el objetivo de ganar el reconocimiento de la “sociedad de origen” (Santos 2015 :19). En la literatura boliviana el espectro también varía: un autor como Guaygua (2003) sostiene que cada baile existente en el contexto altiplano también tiene su estrato social y, por tanto, el acto de bailar marca igualmente los límites de las clases (Guaygua 2003:173). Flores (2017), en un sentido poscolonial, plantea el concepto de danza-ritual para explicar esta diferencia conceptual: “Diferentemente do sujeito racional da modernidade colonial, o sujeito festivo não privilegia a razão como a única forma de se relacionar com a realidade, mas também a fé, a sensibilidade e a razão. Essas três – crer, sentir e pensar – se articulam para reproduzir o festivo-ritual celebratório. [...] O sujeito festivo se desdobra no processo de produção festiva e isso lhe permite reproduzir a vida, por sua maneira particular de ser parte dela. Não se desprende da realidade para contemplá-la, compreendê-la, conhecê-la e nomeá-la, o que significa também objetificá-la para dominá-la, mas também flui com a dança, a música, o ritual e o êxtase festivo, entre o local e o global” (Flores 2017:121).

en el que sus protagonistas expresan sus procesos de modernización y globalización y, al mismo tiempo, promueven una especie de reivindicación étnica. Es allí donde se articulan y visibilizan los diferentes relatos y representaciones sociales (lo indígena y lo urbano, lo tradicional y lo moderno, etc.). Como argumentaré en el próximo tópico, las fraternidades no solo mantienen estos rasgos sociales y políticos en un contexto migratorio como el de São Paulo, sino que también constituyen nuevos mercados - en direcciones que van más allá de las fronteras nacionales.

LAS FRATERNIDADES EN EL PLIEGUE DEL TRABAJO Y EL OCIO

Es interesante observar cómo las fraternidades migraron a São Paulo junto con las familias bolivianas, no solo como objeto cultural, sino también como narrativa e instrumento político (Cárdenas 2019), cuando no como ambiente propicio para los intercambios económicos. No se trataba, sin embargo, de una novedad sociológica, ya que se habían desplazado de la misma manera a Buenos Aires, Argentina (Gavazzo 2006), cuando la capital del país servía de destino a muchas familias que salían de Bolivia.

En la metrópoli brasileña existen actualmente más de dos docenas de fraternidades folklóricas, reuniendo cada una entre 50 y 100 fraternos. Son coordinadas por la Associação Cultural Folclórica Bolivia Brasil (ACFBB), responsable de crear un calendario festivo robusto, marcado por algunos festivales de música, desfiles de Carnaval y el principal evento cultural boliviano en la ciudad, Fe y Cultura. Al mismo tiempo que se sigue estrictamente, cada fraternidad sigue su propio ciclo de fiestas (Silva 2002: 55; Mendes 2021a), atravesando el tiempo y el espacio urbano en encuentros restringidos a sus miembros, pero también en recorridos públicos, eventos culturales, concursos artísticos, cumpleaños, rituales religiosos y celebraciones cívicas, tejiendo un complejo movimiento de personas, bienes, objetos, dinero, imágenes, narrativas e ideas por el mapa.

En mi investigación de campo en São Paulo, pude ver que las fraternidades folklóricas brindan la plenitud de una nueva experiencia de la ciudad para los bolivianos. Reinsertan a sus integrantes no como mano de obra barata en talleres de costura o como cuerpos pasivos ante acciones estatales de control de ilegalidades, sino como sujetos fraternos, es decir, festivos que, al menos dentro de los ciclos de las festividades, actúan social y económicamente dispuestos a esta condición. Así también atraviesan el tiempo y el espacio de la metrópolis en regímenes y direcciones muchas veces distintas de las movilidades guiadas por la lógica de la producción o de los flujos por espacios de la bolivianidad: se ubican, entonces, en el pliegue entre lo que se mueve gobernado por trabajo y ocio, permeando dos esferas de mercados: la del trabajo propiamente dicho, donde son actores generadores de ingresos (comercio informal, talleres de costura, mecánica automotriz, etc.) y la de la cultura, donde son consumidores (ferias típicas de Kantuta y Coimbra o fiestas separadas en espacios públicos).

Buen ejemplo de ello son los trajes que se utilizan en el contexto de las festividades, como vestidos, sombreros, ternos o las famosas *polleras* que visten las *cholitas*. Por un lado, ayudan a dictar el ritmo de trabajo tanto de las costureras como de los propietarios de talleres, unos para producir la ropa que usarán con sus fraternidades y otros para garantizar recursos para encargar la ropa típica de los grandes especialistas de La Paz, pagando enormes cantidades no solo para producirlos, sino también para transportarlos a través de las fronteras entre los dos países. Este fenómeno escapa a las exigencias de la industria textil tradicional, marcada por la estacionalidad de las temporadas o los cauces económicos abiertos con las cadenas de distribución. Los costos de la ropa para fiestas incluso definen jerarquías sociales, ya que las contribuciones necesarias para pagarlas varían considerablemente según el baile que se performa: un traje completo para una chola da *morenada*, por ejemplo, costaba alrededor de US\$ 1,2 mil en 2019 en São Paulo, mientras que los *fraternos* de *salay*, un

baile de origen cochabambino que en la metrópoli brasileña bailan los obreros precarizados de los talleres, casi siempre cosen sus propios atrezos en medio de su trabajo diario. Las fraternidades de *morenada y caporal*, en particular, siguen cobrando una especie de colaboración para financiar sus fiestas paralelas a Fe y Cultura, como la contratación de bandas, la recepción de invitados, la comensalidad, etc., además de exigir el pago de una cuota anual de inscripción.

Sí son características de la dinámica productiva en la que se insertan estos sujetos, en cambio, todas las *performances* de las fraternidades, la organización de las fiestas y la elaboración de los ciclos sólo se materializan en el tiempo de no trabajo, en espacios privados o espacios públicos que no son lo mismo que talleres o comercio, y que se convierten en territorios aptos para la producción festiva (González 2020). Esta circulación independiente no ocurre sin un orden: está en la conjunción de tiempo y espacio sintetizados en cada ciclo festivo. En otras palabras, este movimiento es doble: por un lado, el extenso calendario está marcado por fechas religiosas y cívicas que forman parte de la temporalidad secular de Bolivia y sus comunidades en el exterior. Por otro lado, la ciudad se reconfigura como una experiencia práctica ya que las fiestas, para materializarse, siempre necesitan encontrar nuevos espacios para desarrollarse dentro del mapa urbano, es decir, *territorios* donde lo festivo pueda ser (re)producido. Es como si, en el tiempo, el ciclo festivo requiriera espacio para producir *territorios de encuentro festivo* (González 2020), promoviendo así una expansión de ambos en un proceso continuo. El ciclo de fiestas es, *sui generis*, *productor de territorios* que, por la lógica del trabajo y el ocio, no estarían abiertos a los bolivianos residentes en São Paulo.

Desde el punto de vista económico, esto significa, en primer lugar, la conformación de redes articuladas para perpetuar las fiestas bolivianas en la metrópoli. Por necesidad, estas redes deben reunir siempre actores que escapan a las restricciones de la comunidad migrante: son brasileños propietarios de salas de conciertos, almacenes y canchas, o sacerdotes de Missão Paz, autoridades públicas municipales, incluidas asociaciones culturales bolivianas en la ciudad y por las administraciones de cada fraternidad. Para sustentar la demanda de un ciclo de fiestas que se mantenga continuamente, es decir, para hacerlo viable, está, en segundo lugar, el sistema de pasantes, que lo transforma en un verdadero ciclo económico (Mendes 2021b). Esta estructura es, de hecho, una estrategia para materializar los ciclos festivos en los que todos los implicados deben asumir responsabilidades económicas y sociales para mantener vivo el calendario de forma conjunta. A cambio de esta importante función, los pasantes obtienen el prestigio de la comunidad circundante – que, a su vez, puede volver a convertirse en capital económico.

Además, hay el carácter lucrativo de la fiesta, como describe Muller (2022) en su estudio sobre la dinámica de los *pasantes* de las *morenadas* de La Paz. La autora describe cómo, al observar las lógicas de los comerciantes de la ciudad entrelazadas con sus estrategias de inversión en las fiestas, se hace más fácil ver lo que ella llama los *giros del capital festivo*. Los *pasantes* ponen recursos financieros en el ciclo festivo buscando no sólo acumular capital social y simbólico, sino sobre todo tener un retorno – ganancia, propiamente – con lo invertido con comisiones y cuotas (Muller 2022: 272). Así,

La fiesta andina está cambiando por las prácticas comerciales intercontinentales de los organizadores. Parte de este cambio es la transición, en las fraternidades de morenada más numerosas, *del patrocinio de la fiesta a la inversión en la fiesta*. Se trata de una de las transformaciones más recientes de esta institución, tan emblemática en la región andina y en toda América Latina. (Muller 2022:276)

Herencia precolonial que se repite en São Paulo y en otros contextos de presencia boliviana, los *pasantes* son parejas situadas dentro de una rotación temporal en la que lo que se reparte es la obligación de costear buena parte de los gastos de la fiesta. Cada año se eligen nuevos *pasantes* para pasar la fiesta adelante,

entregándose a sus sucesores – de ahí el término que bautiza al sistema. Entre los costos involucrados se encuentran, sobre todo, la comensalidad, alquiler de espacios, distribución de obsequios, ofrendas musicales, listas de invitados y preparación de invitaciones, coordinación de ceremonias y todos los demás elementos que la componen. Como son muy altos, solo las personas con mayor poder económico logran asumirlos y, aunque el número de candidatas a la función es mayor en el contexto de fiestas en Bolivia, como Gran Poder, en La Paz, en São Paulo, la falta de parejas en estas condiciones hizo, hasta hace un tiempo, que los pasantes se repitieran de vez en cuando. Es un detalle fundamental, ya que, por excelencia, los *pasantes* deben invertir todos los recursos que tienen a mano para ofrecer la mejor fiesta posible a sus invitados. Para aquellos que van, eso significa mucha comida y bebida, un lugar cómodo y seguro para participar y, lo que es más importante, una atractiva agenda musical. En mi investigación de campo, no era raro escuchar que los *pasantes* tienen que “*pasar bien*”, “*pasar fuerte*”, “*quedar en la historia*”, y, para lograrlo, no deben dudar en gastar todo lo que tienen, incluso si significa endeudarse o vender algo de su patrimonio personal. Es un juego que la sociología clásica ha descrito (Mauss 2003) y que algunas teorías económicas contemporáneas buscan comprender (Quispe 2012), observando cómo el prestigio también puede ser una moneda cuya contrapartida es la propia realización de la fiesta. Quispe (2012), hablando de los dones, resume esta lógica:

Os dons e contradons realizados pelo casal *aimará* são sancionados ou medidos pela ação comunitária, como produto do grande medo da censura de parecer descarado ou sem prestígio e, mais ainda, pobre. (...) O mesmo conceito de pobreza possui outra dimensão, porque o rico não seria o que tem mais, mas aquele que mais deu ou doou em sua vida (Quispe 2012: 167).

Sobre este punto, por cierto, vale ampliar un poco el lente una vez más para observar cómo las danzas performadas por las fraternidades, y ellas mismas como marcas (Sigl y Salazar 2012: 613), son utilizadas como expresiones de las jerarquías sociales de la comunidad en su contexto migratorio; desigualdades que se originan en la dinámica productiva. Se materializan, por ejemplo, en los costos que impone cada grupo para admitir o recibir nuevos *fraternos*.

En esta lógica vertical, las *morenadas* están en la cima: el imaginario social aymara le da un carácter propio porque “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 y Hinojosa 2015: 4), pero también porque sus exigencias financieras son altas. Implican trajes, cuotas mensuales, donaciones temporales y la voluntad de ser *pasante* para financiar al menos una vez el evento festivo. La movilización de estos elementos requiere no sólo de capital en red para colocar personas, objetos y dinero en sus propios flujos, sino que también depende de aportes económicos que no todos los sujetos festivos tienen condiciones de hacer. En São Paulo, durante mi trabajo de campo, todos los morenos y sus acompañantes naturales en el contexto de la fiesta, las *cholas*, eran parejas que gestionaban sus propios talleres de costura o actores relevantes en el mercado popular globalizado (Muller 2022: 55). No es de extrañar que todos fueran candidatos naturales para *pasar* alguna fiesta.

En esa jerarquía, en el caso de São Paulo, aparecieron luego los *caporales*, cuyo traje para bailar en Fe y Cultura 2019 costó US\$ 450, además de unos US\$ 70 para cubrir la cuota de un grupo musical y colaborar en la organización de la celebración privada posterior al desfile, cuyo valor total rondaba los US\$ 5.000. Los que bailan *salay*, por su parte, no necesitan gastar tanto dinero en ropa y en el ciclo de la fiesta: no solo los trajes pueden ser cosidos por los mismos *fraternos*, sino que casi siempre engrosan sus filas con recién llegados de Bolivia, costureros precarizados o comerciantes informales.

Aún más, las fraternidades son un ámbito de intercambio económico en la medida en que, al igual que los espacios de la bolivianidad, también orientan los flujos de lo que se mueve más allá de sus *fraternos*. Eso

es porque, para que la fiesta suceda, se necesita un conjunto complejo de elementos que están en la lógica de la movilidad, porque fluyen por diferentes regímenes y porque son difíciles de establecer. Son objetos (instrumentos musicales de las bandas alquilados por los *pasantes*, trajes y adornos para las fiestas, vehículos para la logística de ropa y complementos, toda la infinidad de mercancías, comensalidades, etc.), ideas (los juicios sobre los *pasantes*, la temática de las fiestas, las coreografías de cada fraternidad), narrativas (nacionales, regionales, de pertenencia del *cholo*-mestiza, etc.), imágenes (producidas en fotografía y video por equipos profesionales contratados para registrar las celebraciones, las invitaciones que se hacen para atraer al público, las publicaciones en redes sociales, etc.) y el dinero, lo que elabora muchos de estos flujos y aún permite que las fiestas sean también lugares de consumo. Todo permeando no sólo un mercado en sí mismo, sino su condición de espacio de intercambios.

CONCLUSIÓN

A lo largo de este artículo he argumentado en dos frentes cómo las fraternidades folklóricas bolivianas en São Paulo constituyen, por sus propias características, una nueva experiencia urbana para sus integrantes a partir de sus desplazamientos festivos. De igual manera, configuran un entorno complejo de intercambios económicos producto de las exigencias de los ciclos festivos – principalmente que se materialicen – y de dinámicas rituales propias de la cosmología aymara, como el sistema de *pasantes*. Al elaborar una redistribución de recursos entre varios miembros de la comunidad a cambio de prestigio, esta estructura moviliza las desigualdades existentes que se expresan, en el ámbito de la fiesta, en las jerarquías entre bailes y en las simbologías de cada fraternidad.

En cuanto al primer punto, es interesante observar cómo las fraternidades folklóricas de São Paulo reproducen, en cierta medida, las dinámicas de La Paz de los años 1970, cuando fueron medios para que sus sujetos ultrapasaran límites –geográficos, sociales, étnicos, etc.– mientras bailaban (Flores 2017; Cárdenas 2019). Tanto en La Paz de aquella década como en São Paulo hoy, hay un hilo narrativo común en esta historia: la ocupación de nuevos espacios urbanos por una población *a priori* marginada - los *cholo*-mestizos *paceños* y los “bolivianos” en la metrópoli brasileña. En él, el movimiento tiene lugar tanto en el tiempo de los ciclos de fiesta de cada fraternidad y la asociación que organiza parte del calendario como en la cartografía urbana, que produce territorios festivos para hacer frente a las demandas económicas y sociales de los protagonistas de las fiestas. Así, considerando que esta movilidad no se daría si no fuera provocada por las festividades folklóricas – como se vio en medio de la pandemia del covid-19, que provocó su total inmovilidad con las políticas de aislamiento adoptadas por las autoridades–, esta condición festiva es fundamental para entender de qué modo los bolivianos viven los caminos y las resistencias que persisten en su experiencia de la ciudad.

En todos estos flujos, por cierto, la movilidad no es sólo de personas, sino también de objetos, imágenes, relatos, ideas y dinero en diferentes regímenes, desde diferentes puntos de partida y guiados por demandas variadas, aunque todas ellas *festivas*. En estos flujos continuos se configura un verdadero ambiente de intercambios económicos que, lejos de permear solo lo local, tiene ramificaciones transnacionales (Freitas 2014; Müller 2022).

He mostrado también que diversos símbolos y prácticas se encuentran y actúan en conjunto, y es así que la fiesta pone en contacto diferentes trayectorias económicas – o sea: entre las distintas posiciones sociales en disputa. La puesta en escena del prestigio en las fiestas tiene pronto un peso importante: más allá de la lujuria de un sector sólo económicamente burgués, pone en evidencia la historia de movilidad social de estos individuos, que la expresan en sus trajes y en su pertenencia a una fraternidad, así como en los bailes, que

funcionan para reproducir la “comunidad” y, al mismo tiempo, para atraer nuevos miembros a los grupos (Guaygua y Hinojosa 2016: 6). Mientras producen la ciudad, las fraternidades establecen diversas relaciones que, a su vez, repercuten en el acceso al capital de cada una. Este fenómeno se traduce en las diferentes fiestas, en quién es capaz de organizarlas y en la posibilidad misma de bailar una danza u otra y de bailar en una fraternidade u otra.

Sea como fuere, he aquí otra territorialidad boliviana en São Paulo, marcada no solo por categorías de *inmovilidad*, por acercamientos a la lógica del trabajo y de la producción (textiles) o incluso por flujos de migrantes solo entre los dos países. Sus dinámicas internas, sus organizaciones particulares, sus posibilidades de comprensión de las jerarquías sociales y sus propias figuras son los motores de un movimiento complejo sobre la metrópolis, constituyendo no sólo nuevos espacios y mercados, sino principalmente otorgando aún más importancia a tan relevante presencia en la historia reciente de la ciudad.

BIBLIOGRAFÍA

- ARTEAGA, E. (2017). *Lógicas Ch'ixi de la migración boliviana en São Paulo*. Tesis (Maestría en Estudios Culturales), Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo.
- ALVES, U. (2011). *Imigrantes bolivianos em São Paulo: a Praça Kantuta e o futebol*. Tesis (Doctorado en Educación Física), Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas.
- APPADURAI, A. (1988). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ÁVILA, L. (2004). *No llores, prenda, pronto volveré. Migración, movilidad social, herida familiar y desarrollo*. La Paz, Institut Français d'Études Andines
- BAENINGER, R. (2012). "O Brasil na rota das migrações latino-americanas", en R. Baeninger (comp), *Imigração boliviana no Brasil*. Campinas, Nepo; pp. 195-210
- BÜSCHER, M. y VELOSO, L. (2018). "Métodos móveis", *Tempo Social*, 30(2): 133-155. DOI: <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2018.142258>
- CÁRDENAS, C. (2019). *El cholo danzante. Las formas de interpelación de la nación boliviana en la fiesta del Gran Poder*. Tesis (Doctorado em Estudios Culturales Latinamericanos), Letras y Estudios Culturales, Universidad Andina Simón Bolívar.
- CAGGIANO, S. y SEGURA, R (2014). "Migración, fronteras y desplazamientos en la ciudad. Dinámicas de la alteridad urbana en Buenos Aires", *Revista de Estudios Sociales*, 48: 29-42. DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res48.2014.03>
- CÔRTEZ, T. (2013). *Os migrantes da costura em São Paulo: retalhos de trabalho, cidade e Estado*. Tesis (Maestría en Sociología), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- CYMBALISTA, R. y ROLNIK, X. (2007). "A comunidade boliviana em São Paulo: definindo padrões de territorialidade", *Cadernos Metrópole*, 17: 119-133.
- ESPINOZA, F. (2013). "Bolivia, élite sectorial chola y élite política: las ambivalencias de su relación", *Anuario de Acción Humanitaria y Derechos Humanos*. Madrid; pp. 141-160
- FREIRE-MEDEIROS, B. y PIATTI, M. (2020). "A virada das mobilidades: fluxos, fixos e fricções", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 123: 121-142. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.11193>
- FLORES, J. (2017). *Potencial político de lo festivo: aprendiendo de la descolonización*. Tesis (Doctorado em Sociología). Universidad Distrital Francisco José de Caldas
- FREITAS, P. (2014). *Projeto costura: percursos sociais de trabalhadores migrantes, entre a Bolívia e a indústria de confecção das cidades de destino*. Tesis (Doctorado en Sociología), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas
- GAVAZZO, N. (2006). "Las danzas de Oruro en Buenos Aires: Tradición e innovación en el campo cultural boliviano", *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 31: 79-105.
- GUAYGUA CH., G. (2003). "La fiesta del Gran Poder: el escenario de construcción de identidades urbanas en la ciudad de La Paz, Bolivia", *Temas Sociales*, 24: 171-184.

- GUAYGUA, G. y HINOJOSA, A. (2015). “La transnacionalización de la fiesta en el altiplano paceño”, *T'inkazos: Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, 37: 153-172
- GRIMSON, A. (1997). “Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos aires”, *Nueva Sociedad*, 147: 96-107.
- GONZÁLEZ, M. (2020). “Territorialidades del encuentro: las festividades bolivianas en Comodoro Rivadavia”, en M. Sassone *et al. Diversidad, migraciones y participación ciudadana: identidades y relaciones culturales* (comp). Buenos Aires: IMHICIHU; pp. 43-60
- GUSS, D. (2006). “The Gran Poder and the Reconquest of La Paz”, *Journal of Latin American Anthropology*, 11(2): 294-328. DOI: <https://doi.org/10.1525/jlca.2006.11.2.294>
- HINOJOSA, A. (2009). *Buscando la vida: familias bolivianas transnacionales en España*. La Paz, CLACSO.
- IKEMURA, A. (2018). *Identity, work, and mobility amongst Bolivian market vendors in El Alto and São Paulo*. Tesis (Doctorado em Sociología), University of Essex
- KLEIN, H. (2015). *História de Bolívia*. La Paz, Librería.
- MENDES, V. (2021a). “A cidade em festa: fraternidades folclóricas bolivianas em São Paulo”, *Brazilian Journal of Latin American Studies*, 20(39): 213-236. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2021.180561>
- MENDES, V. (2021b). *Orgullo y devoción: seguindo as fraternidades folclóricas bolivianas em São Paulo*. Tesis (Maestría en Sociologia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo
- MÜLLER, J. (2022). *El comercio popular globalizado. Mercado, reciprocidad y acumulación en los Andes bolivianos*. La Paz, Plural.
- PUCCI, F. y VÉRAS, M. (2017). “Bolivianos em São Paulo: territórios e alteridade”, *Plural*, 24(2): 276-299.
- ROSA REA, C. (2016). “Complementando racionalidades: la nueva pequeña burguesía aymara em Bolivia”, *Revista Mexicana de Sociologia*, 78(3): 375-407. DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/iis.01882503p.2016.3.56219>
- ROLNIK, I. (2010). *Projeto migratório e espaço: Os migrantes bolivianos na Região Metropolitana de São Paulo*. Tesis (Maestría en Demografia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- SÁNCHEZ, A. (2018). “Efectos económicos de los movimientos migratorios en la sociedad de origen y de destino”, *Comentario Internacional*, 16: 53-72. DOI: <https://doi.org/10.32719/26312549.2016.16.2>
- SANTOS, W. (2015). *A reinvenção do folclore boliviano em São Paulo*. Tesis (Maestría en Sociologia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- SETO, J. (2012). *Un estudio antropológico de las fiestas aymaras: con relación al ciclo agrícola, la sociedad comunal y la ecología del altiplano boliviano*. Tesis (Doctorado en Antropologia), Instituto de Iberoamerica, Universidad de Salamanca.
- SILVA, S. (1997). *Costurando sonhos. Trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo*. São Paulo, Paulinas.

- SILVA, S. (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*. Tesis (Doctorado en Antropología), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- SILVA, C. (2008). Trabalho informal e redes de subcontratação: dinâmicas urbanas da indústria de confecções em São Paulo”. Tesis (Maestría en Sociología), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- TAPIA, B. (2019). “El amor romántico en las danzas y canciones de la fiesta del Gran Poder”, *Revista Ciencia y Cultura*, 43: 99-118.
- TASSI, N. (2010). *Cuando el baile mueve montañas: religión y economía cholo-mestizas en La Paz, Bolivia*. La Paz, Fundación PRAIA.
- TORANZO, C. (1993). “Burguesía chola, una sorpresa de la sociología boliviana”, en M. Pacheco (comp). *Bolivia en la hora de su modernización*. Ciudad de México, UNAM.
- URRY, J. (2013). “Sociología móvil”, en J. Lima (comp), *Outras sociologias do trabalho: flexibilidades, emoções e mobilidades*. São Carlos, EdUFSCar; pp. 43-72.