

¿Acaso hay afros en Bolivia?

Invisibilización histórica y reemergencia del pueblo afroboliviano, desde la colonia hasta el gobierno de Evo Morales Ayma (2019)

Autor:

Cetti, Alejandra Ariadna

Tutor:

Geler, Lea / Lamborghini, Eva

2024

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Magister de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Estudios Culturales de América Latina

Posgrado

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

Maestría en Estudios Culturales de América Latina

**Título: *¿Acaso hay afros en Bolivia?* Invisibilización histórica
y reemergencia del pueblo afroboliviano, desde la
colonia hasta el gobierno de Evo Morales Ayma (2019)**

Tesista: Lic. Alejandra Ariadna Cetti

Directora: Dra. Lea Geler

Co-Directora: Dra. Eva Lamborghini

Fecha de entrega: octubre 2023

RESUMEN

Existen en Bolivia diferentes ideas asociadas o atribuidas a los afrodescendientes del país. Entre ellas, la más importante hace referencia a su “desaparición”, particularmente de Potosí, debido cuestiones climáticas o como resultado de procesos de mestizaje biológico (Crespo Rodas, 1977; Angola Maconde, 2010). En 2009 los afrobolivianos, que a pesar de haber sido considerados desaparecidos estuvieron presentes en el territorio de Bolivia desde la época de la colonia, fueron por primera vez en la historia del país reconocidos en la Constitución Nacional como un “pueblo” más integrante de la nación. En la presente tesis me propuse indagar cómo fue que se llegó a considerar “desaparecida” a la población afrodescendiente de Bolivia, y cómo fue el posterior proceso de “reaparición” y reconocimiento constitucional. Para ello tomé la idea de *ciclos de la política negra* (Lao-Montes, 2009) entendiendo los “ciclos” como una herramienta analítica para abordar la agencia histórica afro en diferentes ejes (político-económico, cultural) y contextos (coyuntura nacional, transnacional); y la “política negra” como un proyecto de emancipación vinculado a procesos identitarios y de lucha por los derechos de la población afrodescendiente.

Establecí a lo largo de esta tesis cinco ciclos de la política negra cuyo hilo conductor es el estatus diferencial que fue adquiriendo el pueblo afroboliviano a lo largo de su historia, cómo éste se construyó a sí mismo y cómo fue construido por los demás. A partir de esta categoría busqué entender tanto la constitución histórica del proceso de **invisibilización** (Andrews, 1989; Boaventura Leite, 1991; Frigerio, 2006, 2008; Walsh, 2007; Geler, 2010; Ghidoli, 2016; Lamborghini y Geler, 2016; Lamborghini et al., 2017; Annecchiarico, 2014, 2016, 2018; Maffia, 2010, 2019) como el inicio y desarrollo de los posteriores procesos de **revisibilización**, **reemergencia** y **resurgimiento** (Cajías de la Vega, 2010; Komadina y Regalsky, 2016; Rodríguez, 2017; Rodríguez y Michelena, 2018) del pueblo afroboliviano. A medida que los ciclos transcurren, la tesis busca centrarse en la agencia afro identificando las acciones de lucha y estrategias de resistencia que esta población puso en juego para defender sus derechos, entre ellos, el derecho a la identidad.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	5
INTRODUCCIÓN	6
1. Marco Conceptual.....	8
1.1 Ciclos de política negra, acciones y estrategias de lucha/resistencias.....	9
1.2 Procesos de esclavitud y resistencia.....	11
1.3 Procesos de invisibilización afro.....	12
1.3.1 Invisibilización afro en Bolivia.....	16
1.4 Procesos de revisibilización, reemergencia y resurgimiento.....	20
1.5 Representaciones estigmatizantes, estereotipación y “desaparición” afroboliviana.....	21
1.6 Dispositivos hegemónicos; acciones y estrategias de lucha, negociación y/o resistencia....	24
2. Hipótesis.....	25
3. Objetivos.....	25
3.1 Objetivos específicos.....	26
4. Metodología.....	27
5. Organización de la tesis.....	29
CAPÍTULO 1. El ciclo de la resistencia. Un estado de la cuestión (colonia-fines del siglo XIX)	32
1.1 La esclavitud.....	33
1.2 La etapa revolucionaria y la relocalización afro (una propuesta).....	37
1.3 La búsqueda de la libertad y el sistema de haciendas.....	43
CAPÍTULO 2. El ciclo de la invisibilización y los silencios estratégicos (fines del siglo XIX-1982)	46
2.1 Génesis y desarrollo del proceso de invisibilización étnico-racial (fines siglo XIX – 1952). De esclavizados a peones/colonos.....	48
2.2 El proceso de invisibilización en marcha: de colonos-peones a campesinos (1952-1982).....	52
2.2 a) Los registros oficiales.....	55
2.2 b) La organización comunitaria.....	56

2. 2 c) Prácticas de territorialización/Silencios estratégicos.....	58
CAPÍTULO 3. El ciclo de la revisibilización (1982-2006).....	65
3.1 El proceso de revisibilización: la saya afroboliviana.....	66
3.1.1 El proceso migratorio desde los Yungas hacia la ciudad de La Paz.....	67
3.1.2 La fundación del Movimiento Cultural Saya Afroboliviana (MOCUSABOL).....	73
3.1.3 La fundación del Centro afroboliviano para el desarrollo integral y comunitario (CADIC) y la transnacionalización de la lucha afroboliviana.....	77
CAPÍTULO 4. El ciclo de la reemergencia (2006-2009).....	83
4.1 El caballo de troya de la saya.....	84
4.2 La reemergencia afroboliviana.....	89
CAPÍTULO 5. El ciclo del resurgimiento (2010 – 2019).....	99
5.1 Hacia el resurgimiento.....	101
5.2 El nacimiento de Conafro.....	104
5.3 La fundación del Instituto de Lengua y Cultura del pueblo afroboliviano (ILC-Afro) y del Consejo Educativo del Pueblo Afroboliviano (CEPA).....	111
5.4 El censo 2012.....	114
PALABRAS FINALES	119
BIBLIOGRAFÍA	123
MAPAS	
Mapa 1: Mapa de Bolivia con división por departamentos.....	31
Mapa 2: Mapa de la provincia de Nor Yungas ubicada en el departamento de La Paz.....	68
Mapa 3: Camino de acceso a la comunidad afroboliviana de Tocaña.....	69
IMÁGENES	
Imagen 1: Coronación del Rey Afroboliviano Julio Pinedo.....	94
ANEXOS	136
I- Cédula censal utilizada en el Censo Nacional de Bolivia del año 2012.....	137
II- Boletín Mocusabol año 2007.....	138

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer a aquellas personas y familias entrevistadas y consultadas que me han contado sus trayectorias y experiencias de vida. Entre ellos, quiero dar las gracias a Juan Angola Maconde, Omar Barra, Wendy Pérez, Carmen Angola y su familia, Edgard Gemio, Vicente Gemio, Juan Carlos Balivian, Jorge Medina Barra, Jaime Flores, Héctor Páez, Zenaida Pérez, Ibis Sanes, Dino Luque, Jhonny Pérez, Ancelma Perlacios, Damiana Coronel, Mónica Rey Gutiérrez, Nentry Vázquez y su familia y en especial a la comunidad Tocaña por su cálida recepción y el tiempo compartido. A todos ellos les agradezco el haberme enseñado acerca del dolor y su infinita metamorfosis.

En segundo lugar, quiero expresar mi profundo agradecimiento a Lea Geler y Eva Lamborghini por sus invalorable comentarios, consejos, observaciones y sobre todo, por brindarme sus conocimientos con una enorme calidez. Sin su ayuda este trabajo no hubiera sido posible.

Asimismo, debo agradecer a Esther Aillón, Paola Revilla Orías, Fernando Cajías de la Vega, Mariela Rodríguez y Sebastián Arias; sus sugerencias y comentarios me han ayudado a orientar mi mirada antropológica dentro de un campo en el que ellos vienen trabajando desde hace tiempo. Las conversaciones mantenidas con ellos han sido de enorme valor para llevar adelante este trabajo.

Mi familia, mis amigas y amigos fueron un gran sostén en este camino que he estado recorriendo, quiero agradecerles a todos ellos por su compañía y el amor que me brindaron.

INTRODUCCIÓN

Durante el año 2016, al asistir a un seminario sobre afrodescendencia, tomé conocimiento de la existencia del pueblo afroboliviano. Aquella noticia me sorprendió muchísimo porque había visitado Bolivia en varias oportunidades y desconocía por completo esa realidad. La curiosidad y las preguntas me invadieron instantáneamente: ¿dónde vivían?, ¿quiénes eran?, ¿estaban vinculados con los africanos esclavizados introducidos durante la colonia? Incluso me sorprendí aún más cuando encontré una fotografía de tres mujeres afrobolivianas que vestían sombreros borsalinos, polleras y mantas, atuendos característicos de las mujeres aymara.

Este “descubrimiento” me llevó a comenzar a leer sobre el tema. En las lecturas que fui realizando se estipulaba que la población afrodescendiente había “desaparecido” del área de Potosí en la época colonial (Crespo Rodas, 1977; Angola Maconde, 2010) para “reaparecer” en la zona de los yungas a fines del siglo XX, momento en que comienza a configurarse un movimiento afroboliviano (Cajías de la Vega, 2010; Komadina y Regalsky, 2016). (Mapa 1, p.31)

En este sentido, en enero del año 2006 asumió la presidencia del país el dirigente indígena de origen aymara, Evo Morales Ayma. El 6 de agosto de aquel año se inauguró en la ciudad de Sucre una Asamblea Constituyente con el objetivo de reformar la Constitución del país. Casi tres años después, en enero de 2009, la misma fue aprobada y en febrero de aquel año se la promulgó. En este contexto, los afrobolivianos, presentes en el territorio de Bolivia desde la época de la colonia pero a la vez dados por “desaparecidos”, fueron por primera vez en la historia del país reconocidos en la Constitución Nacional como un “pueblo”¹ más integrante de la nación boliviana.

Entonces, ¿cómo fue que se llegó a considerar a la población afrodescendiente de Bolivia “desaparecida” y cómo fue el proceso subsiguiente de “reaparición”? Esta pregunta demarca mi **problema principal de investigación**, del que se derivan otras problemáticas ligadas a las formas de representación y de lucha de los afrodescendientes en Bolivia.

Buscando información sobre los afrobolivianos hallé el texto de la doctora en historia Paola Revilla Orías “Bailando memorias negras: la crítica afroboliviana a su representación” (2013). La autora describe allí la molestia que sienten los afrobolivianos frente a la

¹ La categoría de “pueblo afroboliviano” hace referencia, por un lado, a la propia visión de los entrevistados (ver luego Metodología) como pertenecientes a un pueblo con una identidad, historia y cultura propia, diferente a la de los pueblos indígenas del país. Y, por el otro lado, al reconocimiento del pueblo afrodescendiente de Bolivia planteado en el proyecto de Ley N° 234 del año 2008 y al reconocimiento constitucional obtenido a partir de la reforma de la Constitución del país en el año 2009. Esto será trabajado en el capítulo cuarto de la presente tesis.

representación que se hace de ellos en el baile llamado tundiqui o “baile de los negritos”. A partir de ese relato, continué indagando sobre los afrobolivianos en la actualidad y el baile del tundiqui. Encontré una nota periodística del año 2014 donde el defensor adjunto en la Defensoría del Pueblo de la ciudad de La Paz, el ingeniero afrodescendiente Juan Carlos Ballivián, integrante y co-fundador del Consejo Nacional Afroboliviano² (Conafro), planteaba que “todo pueblo merece respeto y consideración, la danza tundiqui mella la dignidad del pueblo afrodescendiente al tergiversar la saya afroboliviana con actos grotescos de humillación y flagelo”³. Mi atención giró entonces a la saya afroboliviana. ¿Qué era la saya? ¿Por qué era tan importante para los afrobolivianos? En líneas generales, la saya es una práctica cultural y sagrada propia del pueblo afroboliviano que se manifiesta a partir de determinada música, canto, baile, letras y ritmo, cuyo eje estructurante se centra en la percusión y los tambores.

Mis indagaciones iniciales mostraron la relevancia que tuvo la primera presentación de la saya afroboliviana en la Fiesta del Señor del Gran Poder en el año 2011 para los afrobolivianos y para todo el país⁴. Dicha presentación fue llevada a cabo por el Movimiento Cultural Saya Afroboliviana (Mocusabol), primera agrupación de saya de la ciudad de La Paz, en respuesta a una invitación especial por parte de la Asociación de Conjuntos Folklóricos del Gran Poder (ACFGP). Cuatro días antes del evento, el presidente Evo Morales Ayma había promulgado la Ley N° 138/11 en la cual se declaró como “Patrimonio Histórico Cultural e Inmaterial del Estado Plurinacional de Bolivia a la expresión artística cultural viva ‘Saya Afroboliviana’, perteneciente al Pueblo Afroboliviano”.⁵

La defensa y ejecución pública de la saya se relacionan con las preguntas o problemáticas que se plantean en la presente tesis: ¿cómo se representa la “otredad” afrodescendiente en un país mayoritariamente indígena cuya identidad nacional fue “imaginada”⁶ (Anderson, 1983) durante gran parte del siglo XX como *mestizo-criolla*, en contraposición al imaginario “civilizador” blanco-europeo propio del pensamiento oligárquico liberal anterior (Sanjinés, 2005)? En otras palabras, cómo se representa la otredad afro en un país constituido mayoritariamente por población indígena situada como alteridad en el proceso de construcción de nación mestiza-criolla, que postuló que los afrodescendientes habían “desaparecido”, relegando a los afrobolivianos a ser “los otros de los otros”, la otredad de la otredad. Asimismo, se relaciona con las preguntas relativas a ¿cómo se constituyó un movimiento de revisibilización y de lucha de la población afrodescendiente?, ¿qué elementos,

² Ente matriz del pueblo afroboliviano creado en el año 2011 sobre el que volveremos en el capítulo 5.

³ Viceministerio analiza prohibir la danza tundiki Rechazo. Afrobolivianos se sienten discriminados <https://www.la-razon.com/la-revista/2014/07/09/viceministerio-analiza-prohibir-la-danza-tundiki/>

⁴ La saya afroboliviana, por primera vez en el Gran Poder <https://www.entradasfolkloricas.com/2011/06/la-saya-afroboliviana-por-primera-vez.html>

⁵ Bolivia: Ley N° 138, 14 de junio de 2011 <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-N138.xhtml>

⁶ Concepto con el cual el autor hace referencia a que la nación es una comunidad construida socialmente.

qué acciones y estrategias, qué relatos fueron retomados para batallar contra la supuesta “desaparición”, el racismo y la discriminación?

Dada la interrelación de estas preguntas y problemáticas, mi **problema de investigación** va a centrarse en lo que propongo como **procesos de invisibilización** (Andrews, 1989; Boaventura Leite, 1991; Frigerio, 2006, 2008; Walsh, 2007; Geler, 2010; Ghidoli, 2016; Lamborghini y Geler, 2016; Lamborghini et al., 2017; Anecchiarico, 2014, 2016, 2018; Maffia, 2010, 2019) de **revisibilización, reemergencia y resurgimiento** (Cajías de la Vega, 2010; Komadina y Regalsky, 2016; Rodríguez, 2017; Rodríguez y Michelena, 2018) de los afrobolivianos en el territorio nacional de Bolivia, punto en el que cobra especial dimensión el conflicto por la representación del tundiqui y la reivindicación de la saya.

Planteo como herramienta analítica para el abordaje del problema en la larga duración (Braudel, 1991), tomar la conceptualización de *ciclos de la política negra* elaborada por Lao-Montes (2009). Este autor define a la *política negra* como el “...dominio explícito de identidad y derechos y como proyecto de emancipación” de la población afrodescendiente (Lao-Montes, 2009, p.215), y entiende que diferentes hitos de la política negra pueden ser abordados a partir de la construcción de ciclos. Pretendo estructurar esta tesis a partir de esta idea aplicada al caso afroboliviano, delineando analíticamente los ciclos de *la política negra* en Bolivia desde la colonia hasta el siglo XXI.

1. Marco conceptual

Este trabajo está enmarcado, de manera general, dentro del ámbito de los Estudios Culturales (Grossberg, 2009; Restrepo, 2012; Hall, 2010), definidos como “...estudios de lo concreto, de elementos, de relaciones concretas entre cultura y poder. De ahí que sean situados, es decir, que adquieran determinadas características e inflexiones dependiendo de los contextos intelectuales y políticos en los que se articulen” (Restrepo, 2012, p.158). Los Estudios Culturales según Grossberg:

...rechazan reducir la complejidad de la realidad a un solo plano o dominio de la existencia –sea éste la biología, la economía, la política de estado, las relaciones sociales y sexuales o incluso la cultura—. Cada uno de estos planos existe en relación con los otros sin ser reducible a cualquiera de ellos (Grossberg, 2009, pp.24-25).

Utilizo además la contextualización radical (Grossberg, 2016) entendiéndola como una herramienta primordial del análisis de un período temporal extenso en clave de la larga duración de estructuras de dominación (Braudel, 1991). Abordaré el caso afroboliviano tomando como marco de referencia la complejidad planteada por estos enfoques y desde un marco teórico conceptual centrado en los conceptos de invisibilización, revisibilización, reemergencia y

resurgimiento, analizados a partir de una periodización basada en la idea de ciclos de la política negra en Bolivia.

1.1 Ciclos de política negra, acciones y estrategias de lucha/resistencias

En su texto del año 2009 “Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina”, el doctor en sociología Agustín Lao-Montes buscó mapear el terreno de la política afrolatina a partir de la emergencia de nuevos movimientos sociales hacia fines de los años ochenta del siglo pasado. El autor sostiene que durante los años noventa comienza a surgir en América Latina un campo político afrodescendiente compuesto por movimientos sociales, actores estatales y transnacionales. El mismo se gestó ligado a: a) la emergencia de nuevos movimientos sociales que incluyeron movimientos étnico-raciales de afros e indígenas, b) hitos históricos como el contra-festejo de la celebración de los 500 años del “Descubrimiento de América” y la Conferencia Mundial contra el Racismo celebrada en Durban, Sudáfrica, en 2001, y c) los efectos del patrón neoliberal de globalización (Lao-Montes, 2009).

Los movimientos sociales afroamericanos son entendidos por Lao-Montes (2009) como fuerzas antisistémicas clave y actores centrales en escenarios de poder modernos. En un análisis de la modernidad, la agencia histórica de este actor, debe ser protagonista y parte fundamental, “...a contracorriente del sentido común eurocéntrico y racista, según el cual las afromodernidades son derivativas, secundarias o completamente ajenas a lo moderno” (Lao-Montes, 2009, p.211). En este sentido, para cartografiar la política afrolatina este autor sostiene la necesidad de explicar el auge de los movimientos sociales, tanto históricamente como a través de múltiples dimensiones que involucren lo local, lo nacional, lo regional y lo global. Para ello va a poner en diálogo ciertos conceptos de entre los cuales me interesa destacar dos. Por un lado, la noción de movimientos antisistémicos. Por el otro, la propuesta teórica de Mark Sawyer (2005) respecto de la política negra en términos de ciclos de raza.

En relación con los movimientos antisistémicos, Lao-Montes los define como “...la constelación de luchas, acciones colectivas y formas organizacionales capaces de desafiar y transformar el orden global en diferentes momentos clave de la historia mundial” (2009, p.214). El autor sostiene que cuando se analizan las diferentes olas de movimientos antisistémicos, las mismas se corresponden con ciclos raciales transnacionales.

Con respecto a la propuesta del politólogo Mark Sawyer (2005), Lao-Montes retoma su concepto de ciclos raciales. En este esquema, la idea de los ciclos raciales articula ejes de análisis político-económico y culturales, así como también diferentes niveles de análisis de coyunturas nacionales y transnacionales, y la agencia histórica afro. Lao-Montes conceptualiza las “formaciones raciales” (Omi y Winant, 1986) como un complejo territorio de luchas por la

definición de significados de raza dinámicos y en tensión con otras estructuras sociales, y entiende los ciclos raciales:

dentro de un marco analítico, por un lado, ligado a una perspectiva histórico-mundial de movimientos sociales negros como fuerzas antisistémicas, para así enmarcar la política afroamericana en panoramas más amplios de poder, y del otro lado, vinculado a un acercamiento político-cultural a los movimientos sociales como campos de producción de identidad, formación de comunidad, y articulación de políticas culturales. (Lao-Montes, 2009, p.215).

Lao-Montes postula en su trabajo la idea de identificar *ciclos de la política negra* (Lao-Montes, 2009) entendiendo a los “ciclos” como una herramienta analítica para abordar la agencia histórica afro en diferentes ejes (político-económicos, culturales) y contextos (coyuntura nacional, transnacional); y a la “política negra” como un proyecto de emancipación vinculado a procesos identitarios y de lucha por los derechos de la población afrodescendiente. A partir de esta propuesta, el autor realiza una periodización histórica de los movimientos sociales negros en el continente americano destacando la importancia central de los mismos “tanto en los periodos de crisis como en los procesos de reestructuración en la historia del sistema-mundo moderno/colonial capitalista” (Lao-Montes, 2009, p.215). Lao-Montes identifica cuatro ciclos principales de la política negra, los cuales se corresponden con cuatro coyunturas histórico-mundiales críticas.⁷

En función de este marco teórico y conceptual que organiza ciclos de la política negra, me propuse identificar ciclos de la política negra en Bolivia según los procesos de invisibilización, revisibilización, reemergencia y resurgimiento afroboliviano, relevando las distintas acciones y estrategias que la agencia afro puso en juego, en tanto política negra, para cada periodo y ciclo en particular. Dejo fuera de mi propio análisis el seguimiento de la idea de movimientos antisistémicos debido a que la escala de análisis que aquí utilizo, a diferencia de la de Lao-Montes que abarca lo local, lo nacional, lo regional y lo global, va a centrarse en lo local-nacional y va a dejar afuera el análisis de lo regional-global por exceder los objetivos de la

⁷ En su texto, Agustín Lao-Montes plantea un primer ciclo que cubre el periodo de la esclavización de africanos y afrodescendientes hasta los inicios del siglo XIX. Dentro del mismo se aborda la Revolución Haitiana que es considerada por el autor como un hito al derrotar la esclavitud y el colonialismo francés. A partir del estudio de la misma Lao-Montes se centra en sus repercusiones y las resistencias que la misma disparó al interior del continente americano. El segundo ciclo planteado por el autor abarca el periodo de tiempo comprendido entre los años 1914 y 1945. Lao-Montes destaca que este fue un momento de consolidación de los movimientos políticos, culturales e intelectuales negros, contexto dentro del cual surge el panafricanismo como un movimiento transnacional. El tercer ciclo, abarca desde la posguerra de la Segunda Guerra Mundial hasta la ola global de movimientos antisistémicos de los años sesenta y setenta. Por último, el cuarto ciclo propuesto por el autor comienza a finales de los años ochenta y principios de los noventa y se extiende hasta la primera década del siglo XXI. Dicho ciclo comprende el periodo en el cual se dio el surgimiento de movimientos sociales contra los efectos negativos de la globalización neoliberal y la aparición de los movimientos negros e indígenas en Latinoamérica.

presente tesis. Por lo tanto, plantearé unos ciclos de la política negra en Bolivia atendiendo a la dinámica particular de la política negra, centrada en las acciones y estrategias empleadas por la población afrodescendiente desde la colonia hasta el 2019 en la escala local-nacional, pudiendo esta dinámica cambiar al aumentar la escala del análisis.

1.2 Procesos de esclavitud y resistencia

Específicamente para el periodo colonial y primeros años de la República, un grupo de intelectuales y académicos viene produciendo desde las últimas décadas del siglo XX escritos que se destacan por ver a los africanos y afrodescendientes como un actor social que ejerció su agencia política y no como una víctima pasiva del contexto en el que le había tocado vivir (Arze Aguirre, 1987; Santos Escobar, 1989; Bridikhina, 1994, 1995, 2007; Llanos y Soruco Arroyo, 2004; Sánchez Canedo, 2008; Cajías de la Vega, 2009; Seoane de Capra, 2009; Revilla Orías, 2009; Gutiérrez Brockington, 2009; Aillón Soria, 2010; Villanueva Suárez, 2010).

Estos autores y autoras produjeron diversos trabajos sobre la vida cotidiana de africanos y afrodescendientes en el espacio de la Audiencia de Charcas posterior Alto Perú. A partir de sus escritos, evidenciaron cómo africanos y afrodescendientes ejecutaron dentro del espacio colonial diferentes estrategias o prácticas de resistencia frente a las situaciones de violencia y desigualdad vividas. Entre ellas, los autores mencionan prácticas tales como la fuga, huida o cimarronaje⁸, la existencia de palenques en la zona de Vallegrande y Chillón, la búsqueda de la voluntad del esclavista de conceder la libertad, la compra de su libertad, el matrimonio con personas libres, las denuncias judiciales, el recurrir a la justicia por medio de “reclamaciones”⁹, la sublevación, el refugio en y la salvaguarda de prácticas culturales propias, las redes de solidaridad entre la población africana y generar alianzas políticas para negociar la obtención de su libertad. Es dentro de este marco teórico y conceptual que ve a los africanos y afrodescendientes como un actor social y político capaz de luchar por sus derechos que se inscribe la presente tesis.

⁸ Se conoce con este término al acto por medio del cual los africanos esclavizados o afrodescendientes huían de los esclavistas y se refugiaban en espacios alejados llamados palenques. Según Gutiérrez Brockington (2009) “El concepto característicamente andino de ‘huida’ jugó un papel capital en la resistencia, afirmación y activismo indígena (...) y los esclavos africanos se sumaron a él. Los Andes orientales ayudaban a los fugitivos, como lo atestiguan la información sobre cimarrones (bandoleros o individuales), la leyenda popular sobre los orígenes de Valle Grande y la existencia en algunos mapas del cercano pueblo de Los Negros” (Gutiérrez Brockington, 2009, p.283).

⁹ Gutiérrez Brockington, las describe como una demanda por parte de la población africana y/o afrodescendiente que consistía en presentarse ante un tribunal para reclamar por su libertad o exigir sus derechos. De acuerdo a la historiadora, los esclavizados “aprendieron a utilizar el sistema judicial para sus propias necesidades y el autocontrol de sus vidas [lo cual puso] de manifiesto, no sólo la resistencia, sino también otro factor no menos dinámico: el de la capacidad de intentar hacer valer sus derechos” (2009, p.271)

1.3 Procesos de invisibilización afro

Bolivia no fue el único país de Latinoamérica donde circularon o circulan narrativas referidas a la “desaparición” de los afrodescendientes y en los cuales hoy se atraviesan procesos de revisibilización y reemergencia. Dado que parte del presente estudio enfoca en el proceso de invisibilización de la población afro en Bolivia, considero importante dar cuenta de perspectivas teóricas que, en el estudio de los casos de Argentina y el sur de Brasil, también problematizaron la idea de “desaparición” de la población afro a través de la idea de "invisibilización" (Andrews, 1989; Boaventura Leite, 1991; Frigerio, 2006, 2008; Geler, 2010; Lamborghini et al., 2017; Maffia, 2019; Anecchiarico, 2014, 2016). Asimismo, la socióloga y doctora en educación Catherine Walsh (2007) analizó lo que denomina “la Región Andina” en referencia a los países de América Latina ubicados en zonas andinas, típicamente imaginados como indígenas y mestizos excluyendo de dicha construcción a los afrodescendientes (Walsh, 2007) e invisibilizando por medio del mestizaje como ideología hegemónica, las diferencias (Segato, 2007; Anecchiarico, 2016). Si bien este caso no problematiza la idea de “desaparición”, sí aborda la problemática de la invisibilización en aquella zona a partir de un análisis que toma en cuenta la incidencia de la territorialidad en el imaginario nacional de algunos países como Ecuador, Colombia, Venezuela, Perú y Bolivia.

En referencia al caso argentino, el historiador estadounidense Reid Andrews en su libro *Los afroargentinos de Buenos Aires* (1989) planteó que existe una idea generalizada que hace referencia a que "Negros, en Buenos Aires, no hay" (Andrews, 1989, p.9). En línea con este autor, la doctora en historia y antropóloga Lea Geler postuló en su libro del año 2010 *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX* que:

En Argentina se acepta, en general, que los descendientes de esclavizados y de esclavizadas de origen africano introducidos al territorio durante la colonia fueron desapareciendo gradualmente, y que para las últimas décadas del siglo XIX y comienzos del siglo XX ya no existían negros y negras en el país (Geler, 2010, p.17).

Esta idea referida a la declinación y “desaparición” de los esclavizados y esclavizadas se encontraba, ya desde mediados del siglo XIX plasmada en ensayos, periódicos, literatura o discursos públicos (Geler, 2010). Así, es posible encontrar en el año 1945, literatura que planteaba la cuestión de la “desaparición” de los afroporteños como “uno de los enigmas más intrigantes de la historia argentina" (Andrews, 1989, p.9). Andrews (1989) buscó poner en tensión las ideas acerca de la “desaparición” afro (muerte por participación como carne de cañón en las guerras del siglo XIX, como producto del mestizaje o muertes por la fiebre amarilla a fines del siglo XIX) “demostrando no sólo su falsedad sino también realizando la

investigación más abarcativa sobre la temática hasta la fecha, incorporando la presencia afroargentina en el presente” (Lamborghini et al., 2017, p.70).

La historia oficial argentina que desde mediados del siglo XIX se había comenzado a escribir, puso en marcha, de acuerdo a Geler (2010), un *genocidio discursivo* (Solomianski, 2003) al omitir hacer mención a “los grandes contingentes de negros y mulatos (...) que vivían en el país, relegando su recuerdo al tiempo lejano” (Geler, 2010, p.17). Como contracara de este proceso de omisión, Frigerio (2008) plantea la existencia de una *narrativa dominante de la nación* que, construyéndola como blanca, europea y “llegada de los barcos” (Geler, 2010), apela a la blanquedad de la misma para proveer una identidad nacional esencializada, construida a partir de invisibilizar presencias y contribuciones étnicas y raciales, enfatizando la temprana “desaparición” de los afroargentinos. Se configuró de esta manera una narrativa dominante de invisibilización, parte del mito fundacional de una Nación Argentina (Geler, 2010), que es reproducida constantemente en la vida cotidiana de las personas (Frigerio, 2008).

En sintonía con lo que plantea Frigerio, Geler (2010) sostiene la necesidad de pensar la “formación nacional de alteridad¹⁰ argentina”:

...en relación con su particular noción de blanqueamiento, que llevó a la des-marcación del colectivo de afrodescendientes y a su asimilación a la blanquitud nacional, constituyendo a negros y mulatos como una alteridad “pre-histórica” (Geler, 2007), es decir, una alteridad que no incidía en el desarrollo histórico del país justamente por estar desaparecida (Geler, 2010, pp.18-19).

La autora sostiene que si los afrodescendientes “pudieron desaparecer” de la historia oficial no fue porque, como comúnmente se planteaba en los estudios sobre afroargentinos, no eran importantes en número, sino porque contrariamente “...se habían constituido en personajes de fundamental importancia en el devenir del país...” (Geler, 2010, p.18).

Es significativo destacar que, desde el siglo XIX y especialmente en Buenos Aires, en el marco de esta narrativa dominante de nación, se configuró una blanquitud nacional amplia que incluyó a todas las personas que no fueran socialmente negras (Ferreira Makl, 2008), es decir, que portaran todos los rasgos señalados como de raza negra. Estas últimas fueron, según los

¹⁰ Una formación nacional de alteridad es según Briones (2005) el resultado de la sedimentación y el entramado de marcas particulares que refieren a la forma de identificar tipos de “otros” al interior de una nación, por ejemplo: otros cuyas marcas particulares los definen como “indígenas”, “afrodescendientes” y/o “inmigrantes”. Según esta autora “el juego históricamente sedimentado de marcas va entramando formaciones nacionales de alteridad cuyas regularidades y particularidades resultan de -y evidencian- complejas articulaciones entre sistemas económicos, estructuras sociales, instituciones jurídico-políticas y aparatos ideológicos prevalecientes en los respectivos países” (Briones, 2005, p.16). Tales formaciones producen no sólo “...categorías y criterios de identificación/clasificación y pertenencia, sino que - administrando jerarquizaciones socioculturales- regulan condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos de otros internos que se reconocen como formando parte histórica o reciente de la sociedad sobre la cual un determinado Estado-Nación extiende su soberanía” (Briones, 2005, p.16).

parámetros locales, construidas instantáneamente como “extranjeras” (Lamborghini y Geler, 2016). Este proceso de “invisibilización” afro vigente durante el siglo XX es producto, de acuerdo a Maffia (2019), del accionar histórico mancomunado de distintos agentes, entre los que la autora menciona: las elites hegemónicas, el Estado, los académicos y hasta la propia población de origen africano cuando como estrategia ejecuta prácticas de invisibilidad o auto-invisibilización construidas en el contexto de discursos que enmascaran las diferencias étnico-raciales y postulan la inexistencia de población afro al interior de la sociedad (Maffia, 2019). La exclusión de lo afro del discurso nacional hegemónico sobre la argentinidad se produce y reproduce, de acuerdo a Anecchiarico (2016), tanto en el relato histórico como en las representaciones sociales y prácticas culturales, lo cual retroalimenta el marco de una narrativa nacional invisibilizadora de alteridades internas. La autora postula, siguiendo a Hall (2010) que el discurso además de ser un hecho social con efectos reales como cualquier práctica social, es un “potente dispositivo de articulación de la realidad social y cualquier otra práctica social” (Anecchiarico, 2016, p.120).

En referencia al caso brasilero, la doctora en antropología Ilka Boaventura Leite, en su texto "Descendientes de Africanos em Santa Catarina: Invisibilidade Histórica e segregação" (1991) sostiene que el Estado de Santa Catarina, al sur de Brasil, fue construido dentro del escenario nacional no sólo como un “Estado blanco” sino como “una Europa incrustada en Brasil”, un espacio de “superioridad racial”, de “desarrollo y progreso” ligado a la inmigración con la cual, desde mediados del siglo XIX se buscó el “blanqueamiento”. La autora plantea que el “blanqueamiento”, reforzado a lo largo del siglo XX a través de escritos científicos, fue sustentado en la creencia de que la presencia afro en la zona era irrelevante. Los afros fueron para Boaventura Leite (1991) invisibilizados en el sur del país a partir de argumentos como su “insignificancia numérica”.

La narrativa del blanqueamiento en el sur de Brasil, más que ser un dato de la realidad, se sustentó, al igual que en el caso argentino, en la idea de la “desaparición” de la población indígena y afro, a la vez que estuvo motivada por presupuestos ideológicos que necesitaban negar aquella presencia para construir un “vacío” a ser ocupado por inmigrantes (Boaventura Leite, 1991). La invisibilización de los afrobrasileros es para esta autora uno de los soportes de la ideología del blanqueamiento, la cual se procesa, para ella, a través de la producción de una cierta mirada que niega la existencia del negro, tal como lo plantea Frigerio –para el caso argentino– con la categoría de “ceguera cromática” que:

se produce a través de un trabajo (work -en el sentido de trabajo de construcción social de la realidad) constante de invisibilización de los rasgos fenotípicos negros a nivel micro. Esta invisibilización a nivel de las interacciones micro sociales, se corresponde a nivel macro con la invisibilización -constante también- de la presencia del negro en la

historia argentina y de sus influencias en -y aportes a- la cultura argentina (Frigerio, 2006, p.5).

En referencia a la Región Andina, la investigadora Catherine Walsh, en su trabajo “Lo Afro en América andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento” (2007) plantea que “hablar de lo afro en América Andina parece ser una anomalía (...) que, a pesar de (...) las luchas de visibilidad, sigue en los imaginarios de la región y de las naciones que forman parte de ella” (Walsh, 2007, p.201). Asimismo, esta autora señala el poco reconocimiento que hay de la gran presencia afro en la región de la América Andina, típicamente imaginada como indígena y mestiza. Sostiene que a pesar de estar las comunidades afro situadas en lugares tan diferentes como las costas del Pacífico y del Caribe, las sierras y valles inter-andinos, ciudades de más de 2800 metros de altura como Quito o Bogotá, o inclusive ciudades ubicadas a más de 3600 metros sobre el nivel del mar, como La Paz, aún persiste en América Latina la idea de que “los negros son solo gente de la costa” (Walsh, 2007). Asimismo, la autora señala que:

A pesar de su presencia significativa, los pueblos afrodescendientes han permanecido afuera de las construcciones e imaginarios tanto de “lo andino” como de “la nación”; sus historias y pensamientos [han sido] negados y silenciados con relación a las culturas criollas y blanco-mestizas, como también a las culturas indígenas. (...) [tal como] el “sentimiento de no existencia” sobre el cual habló Frantz Fanon (Walsh, 2007, p.201).

Walsh plantea que la invisibilización de la población afrodescendiente en América no sólo fue producto de la ilusión de *blanquedad* o de las narrativas sobre el mestizaje sino que, además, como mecanismo de ocultamiento, se puso en juego la idea de que los afrodescendientes “son sólo gente de la costa”, solapándose así tras el imaginario de una América andina, indígena y mestiza, la importante presencia de población afrodescendientes en ese espacio territorial (Catherine Walsh, 2007).

La zona andina, particularmente el área integrada por los países de Ecuador, Perú y Bolivia, se caracterizó según la autora, desde temprano en la historia, por el reconocimiento de la presencia de lo inca y/o lo indígena como contrapartida del proceso de Conquista y Colonización de América. Ello generó que estas repúblicas, desde sus inicios, dieran a estos sujetos el reconocimiento y la legitimación de una existencia que los afrodescendientes nunca tuvieron. Casos paradigmáticos de este argumento son los de países como Colombia y Venezuela donde la población afrodescendiente es considerablemente mayor que la indígena y sin embargo estos últimos poseen un mayor reconocimiento político, jurídico y cultural por parte del Estado (Walsh, 2007). Por último, la autora también señala las consecuencias de la exclusión vivida por los afros en relación a la subjetividad, la identidad y el pensamiento:

el problema no es simplemente la exclusión de los afrodescendientes dentro de la construcción de “lo andino”, sino y más significativo, el impacto que esta exclusión ha tenido con relación a la subjetividad, la identidad y el pensamiento y, por ende, en el mantenimiento de lo que varios autores se han referido como la colonialidad del poder, del saber y del ser que aún se mantiene vigente (Walsh, 2007, pp.201-202).

En conjunto, los estudios revisados aportan perspectivas históricas, conceptualizaciones y una diversidad de miradas acerca de cómo fue construida la formación nacional de alteridad en cada uno de los casos estudiados. Particularmente, resultan relevantes a la hora de analizar las distintas narrativas históricas dominantes construidas en torno de los conceptos de “desaparición” e “invisibilización”.

1.3.1 Invisibilización afro en Bolivia

En relación al caso de Bolivia, en la década del '70 el historiador boliviano Alberto Crespo Rodas en su libro *Los esclavos negros en Bolivia* (1977) planteó que “las proporciones de la población negra durante la colonia, han disminuido en forma impresionante. Hoy el negro ha desaparecido casi por completo, salvo en pocas y muy pequeñas regiones, como los Yungas de La Paz” (Crespo Rodas, 1977, p.13). Asimismo, este autor se preguntó “¿qué sucedió con ellos?” y postuló casi de manera mítica que:

Alguna vez he pensado que un día los esclavos de Potosí hicieron un último forado en el techo de la Casa de Moneda, dejaron sus grilletes al lado de las hornazas y se perdieron por las calles de la Villa; los de las vegas y cañaverales de los Yungas tomaron la ruta extraviada de la selva, donde ya no podían alcanzarles sus amos y capataces, y que llegando todos juntos a la orilla del mar, esta vez sin pedir permiso a nadie, se embarcaron en naves silenciosas y sin volver la mirada abandonaron para siempre América (Crespo Rodas, 1977, p.14).

Cuatro décadas después, el historiador afroboliviano Juan Angola Maconde en su texto “Las raíces africanas en la historia de Bolivia” (2010) retoma la idea planteada por Crespo Rodas (1977) y postula que existe en Bolivia un mito popular acerca de la adversidad climático/ambiental que hizo “desaparecer” a los africanos y sus descendientes en Potosí:

... expresiones jocosas como las del mito popular que sostiene que “gallinazo no canta en puna” esto es, que los africanos, provenientes de la “absurda selva caliente”, desaparecieron porque no pudieron adaptarse al cruel frío de la Villa Imperial “retirada en lo más incógnito de la cruda y pobrísima serranía (Angola Maconde, 2010, p.148).

Angola Maconde sostiene que tanto los malos tratos recibidos como el mestizaje biológico fueron factores relevantes a la hora de explicar esta “desaparición”. Plantea además que tal “desaparición” no fue sólo física, sino que ellos “desaparecieron también de la memoria histórica” (Angola Maconde, 2010, p.147).

Si bien no he hallado trabajos que cuestionen la supuesta “desaparición” de la población afrodescendiente de Potosí y la piensen en relación con la actual reemergencia¹¹ afro en la zona de los yungas y La Paz, considero necesario presentar aquí los trabajos de Fernando Cajías de la Vega¹² (2010) y Bogumiła Lisocka-Jaegermann (2010) que sí plantean la invisibilización sufrida por los miembros del pueblo afroboliviano y, en el caso de Cajías de la Vega, también sostiene el inicio desde los años noventa en adelante, de un proceso de empoderamiento por parte de la población afrodescendiente de Bolivia.

En su trabajo inédito “El movimiento afroboliviano: de la visibilidad al empoderamiento” (2010), el doctor en historia, Fernando Cajías de la Vega, plantea, por un lado, la falta de visibilización del pueblo afroboliviano y el desconocimiento de la existencia del mismo por parte de la sociedad paceña. Y por el otro, aborda el periodo histórico en el cual los afrobolivianos persiguieron los objetivos de visibilización y empoderamiento, desde fines la década del ochenta hasta el año 2009. El autor sostiene que, a partir de la creación del Mocusabol (Movimiento Cultural Saya Afroboliviano) a fines de la década del ochenta y del posterior surgimiento de otros grupos de saya que fueron conformándose durante los años noventa, los afrobolivianos buscaron y consiguieron visibilizarse a través de su principal expresión artística, la saya. Asimismo, Cajías plantea que, hacia finales del siglo XX, se empieza a reflexionar dentro de Mocusabol sobre la idea de continuar con la saya, pero además, de comenzar a habitar otros espacios vinculados a lo político. Es así que el trabajo se centra, por un lado, en el abordaje de los distintos encuentros, talleres y jornadas que se realizaron entre los años 1994 y 2008, y por el otro, en la articulación llevada adelante con: la institucionalidad estatal, los distintos agentes de financiamiento externo vinculados a esta última, ONGs internacionales, los diferentes lazos que se forjaron con redes internacionales y la multiplicidad de organizaciones afrobolivianas y grupos de saya que fueron surgiendo. El autor postula que a partir de estos hechos se preparó el camino para el empoderamiento y reconocimiento constitucional del año 2009. En línea con el trabajo de Cajías de la Vega (2010), Komadina y Regalsky (2016) sostienen que la población afroboliviana vivió resguardada en la zona de los Yungas hasta la década de los años ochenta del siglo pasado cuando se inició por parte de los afrobolivianos un proceso migratorio desde la zona de los Yungas hacia la ciudad de La Paz y comenzó a gestarse así un periodo de visibilización de este colectivo.

¹¹ Concepto que desarrollaré a continuación.

¹² Particularmente, respecto del trabajo de Cajías de la Vega (2010) debo decir que mi propio trabajo es en parte deudor del suyo.

Por su parte, la doctora en geografía, Bogumiła Lisocka-Jaegermann, en su trabajo “Los afrodescendientes en los países andinos. El caso de Bolivia” (2010) buscó explicar las razones de la invisibilización del pueblo afroboliviano. Según la autora esta realidad podía deberse en primer lugar a la falta de datos estadísticos¹³. En segundo lugar, plantea que otra de las causas de la invisibilización de esta población debía buscarse en la geografía del lugar donde viven¹⁴. Y en referencia a la zona de los Yungas, sostiene que “tal vez el hecho de que no haya [habido] continuidad entre su ubicación histórica de la época de la trata y su localización presente contribuya al desconocimiento relativo del grupo. Las características del territorio que habitan favorecen su otrerización e invisibilidad” (Lisocka-Jaegermann, 2010, p.323). Por último, destaca la escasa presencia de este grupo en la producción académica de Bolivia y el extranjero, sin embargo, también plantea que las causas de este hecho pueden encontrarse en que su visibilización es relativamente reciente (Lisocka-Jaegermann, 2010). En este sentido Revilla Orías y Cajías de la Vega (2017) plantean que “los africanos y sus descendientes apenas aparecen registrados por la historiografía boliviana de los siglos XIX y XX como elemento constituyente de la vida cotidiana en sociedad, y mucho menos como agentes influyentes en la historia colectiva” (Revilla Orías y Cajías de la Vega, 2017, p.38). Subrayan como causa, al igual que Andrews (1989) para el caso argentino, que “la ‘proporción minoritaria’ [de población afro] -aunque apenas hay cifras- ha sido una de las razones expuestas por la historiografía tradicional para tratar de justificar la casi ausencia de pesquisas y de estudios sobre la presencia afrodescendiente en Charcas” (Revilla Orías y Cajías de la Vega, 2017, p.37).

Por lo tanto, en primer lugar, para desnaturalizar y deconstruir la idea de la “desaparición” de los africanos y sus descendientes me baso en autores y autoras que desde perspectivas antropológicas o desde la historiografía¹⁵, dieron cuenta no solamente de la existencia de los afros en el periodo estudiado, sino también que los mismos continuaron estando presentes en el territorio boliviano, y que esta población participó en importantes hechos históricos de gran trascendencia para el país (Pizarroso Cuenca, 1977; Portugal Ortiz, 1977; Arze Aguirre, 1987; Santos Escobar, 1989; Aillón Soria, 2010; Villanueva Suárez, 2010; Llanos y Soruco Arroyo, 2004; Bridikhina, 1994, 1995, 2007; Cajías de la Vega, 2009; Seoane de Capra, 2009; Revilla Orías, 2009; Gutiérrez Brockington, 2009; Sánchez Canedo, 2008).

En segundo lugar, evidencio que, durante el siglo XVIII, a la vez que se produjo una declinación en la producción minera de Potosí (Tandeter et al., 1994), la región Yungueña comenzó a surgir como alternativa económica dedicada a la explotación de recursos agrícolas

¹³ Es importante destacar que su trabajo es del año 2010 y en el año 2012 se llevó a cabo un Censo nacional de población en el que los afrobolivianos fueron incluidos.

¹⁴ Si bien los miembros del pueblo afroboliviano residen hoy en día en diferentes ciudades de Bolivia, la investigadora hace referencia a la zona de los Yungas.

¹⁵ Para más detalle acerca de la historiografía y sus abordajes en temas afro ver Revilla Orías y Cajías de la Vega (2017).

(Judica et al., 2014). Esta actividad se desarrolló gracias a la mano de obra de afros esclavizados, cuya presencia comenzó a ser cada vez más sistemática en los Yungas de La Paz a partir de 1830 (Angola Maconde, 2010). Sostengo preliminarmente en esta tesis que la declinación de la población africana y/o afrodescendiente en Potosí durante el siglo XVIII podría explicarse no a partir de una “desaparición” sino a partir de factores económicos que habrían producido una relocalización en los Yungas de la mano de obra afro que anteriormente era destinada a Potosí.

En tercer lugar, en línea con la idea de repensar esta noción de “desaparición”, retomo la tesis planteada por Lisocka-Jaegermann acerca de que las características del territorio afro de los Yungas “favorece su “otrerización” e invisibilidad” (Lisocka-Jaegermann, 2010, p.323) para así proponer que, más que hablar de una “desaparición”, es necesario hablar, tal como lo hacen varios de los autores citados previamente, de un proceso de “invisibilización” de la población afrodescendiente. Primero, a partir de una relocalización de la misma en la zona de los Yungas del departamento de La Paz, y después por tratarse justamente de la zona de los Yungas en sí. En este sentido, es importante destacar que antes del año 2006 se accedía al territorio de las comunidades afrobolivianas, a través de un camino conocido como el “Camino de la muerte”. Aquel era un sendero angosto, de cornisa, por el que sólo podía transitar un vehículo a la vez. De día funcionaba como vía de ida de La Paz a los Yungas, de noche como vía de vuelta. El “Camino de la muerte” fue un sendero tristemente conocido por la gran cantidad de tragedias viales que ocurrían a lo largo de su recorrido. Estas características hicieron que el territorio de los Yungas haya sido históricamente una zona de difícil acceso, por lo tanto, una zona de poca circulación y visibilidad. A partir del año 2006 se construyó una ruta nacional de asfalto para acceder a aquella zona, lo cual posibilitó un flujo más continuo entre la ciudad capital y los territorios de las comunidades. Sin embargo, persistió en el imaginario colectivo de la sociedad boliviana la idea de que africanos y afrodescendientes habían “desaparecido” en Potosí, en algún momento de la historia del país.

Ahora bien, ¿fueron solamente cuestiones económicas o geográficas las que posibilitaron la invisibilización de esta población? Propongo en esta tesis que el proceso fue más complejo. Y para ello será necesario remontarnos al año 1952 cuando se produjo en Bolivia una Revolución Nacional llevada adelante por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). A partir de dicho evento la identidad nacional comenzó a ser construida por parte del gobierno en base a la idea del mestizaje como expresión imaginada de la nación boliviana (Sanjinés, 2005). De esta manera comenzó a generarse desde el Estado un particular proceso de invisibilización étnico-racial que afectó tanto a los pueblos indígenas como al pueblo afro (Zambrana Balladares, 2014). Sostengo entonces que, sumados a los factores económicos y geográficos ya mencionados, a partir de la conformación de una *narrativa dominante de la*

nación construida en base a determinadas características definidas que se hicieron hegemónicas, se buscó configurar una identidad nacional esencializada invisibilizando ciertas presencias y contribuciones étnicas y raciales, y enfatizando la temprana “desaparición” de las mismas. Sin embargo, esta situación no se perpetuó en el tiempo, de hecho, es posible identificar claramente el momento en el que la misma comenzó a revertirse.

1.4 Procesos de revisibilización, reemergencia y resurgimiento

En el año 1982 comenzó en la zona yungueña de Coroico un proceso de *revitalización de la saya* (Rossbach de Olmos, 2007, Cajías de la Vega, 2010), entendido como el proceso a partir del cual la saya comenzó a ser ejecutada nuevamente en ámbitos públicos, cuando anteriormente se la restringía al espacio de lo privado. En ese contexto, se puso en marcha un proceso de retransmisión de saberes entre los miembros mayores de las comunidades y los más jóvenes. Durante aquel año y después de mucho tiempo, la saya volvió a presentarse en público, en el Colegio Guerrilleros Lanza de Coroico. Se inició a partir de aquel momento un proceso de *revisibilización* étnica a partir de la ejecución pública de esta práctica cultural. La saya afroboliviana, en contraste con el tundiqui, y en toda su dimensión performativa, es entendida en la actualidad por las organizaciones de saya como un territorio en permanente tensión y disputa, un espacio a partir del cual se ha intentado no sólo revisibilizar a la población afroboliviana, sino que además se ha intentado subvertir la imagen que la sociedad boliviana tiene del pueblo afroboliviano (Rossbach de Olmos, 2007; Revilla Orías, 2013). Este proceso de revisibilización condujo tiempo después a un proceso de *reemergencia* (Rodríguez, 2017; Rodríguez y Michelena, 2018) que tuvo su corolario en el año 2009 cuando los afrobolivianos de la mano de la saya lograron ser reconocidos como un integrante más de la nación boliviana.

El concepto de “reemergencia” postulado por Rodríguez y Michelena (2018) refiere a aquellos “...pueblos a los que los dispositivos hegemónicos [Agamben, 2011] consideraron extintos y que, en el siglo XX y XXI, vuelven a aparecer desafiando tanto a los postulados de discontinuidad como a quienes niegan inteligibilidad a sus voces” (Rodríguez y Michelena, 2018, p.186). Asimismo, el término “remite a la relación continuidad-discontinuidad enmarcada por la hegemonía” (Rodríguez, 2017, p.7).

Ahora bien, ¿por qué usar el término reemergencia y no el concepto de etnogénesis para el análisis de este proceso? El concepto de etnogénesis ha sido utilizado por distintos autores (Sturtevant, 1971; Whitten, 1976; Hill, 1996; Bengoa, 2000; Boccara, 2002; Bartolomé, 2003) para explicar procesos muy diferentes entre sí. Los distintos usos del concepto incluyeron: a) procesos históricos en los cuales se produjo la expansión de los Estados coloniales y nacionales en América sobre los territorios de grupos étnicos, con los consiguientes desplazamientos y

consecuencias sobre las identidades y la constitución de estos grupos, b) procesos de resurgimiento, entendidos como instancias de resistencia y toma de conciencia contra-hegemonica, y c) procesos de “emergencia étnica”, definidos como procesos que involucran un “...‘renacer de la conciencia étnica’ por parte de grupos generalmente aislados” (Rodríguez, 2017, p.32).

Si nos remontamos a los primeros sentidos del término etnogénesis, los mismos remiten a la idea de que las identidades cambian permanentemente. Estos sentidos han inspirado los trabajos que vinieron después (Rodríguez, 2017), muchos de los cuales se abocaron al estudio de la continuidad y el cambio de las identidades de diferentes grupos étnicos (Barth, 1976), cómo estas se han modificado de acuerdo a diversas circunstancias y coyunturas. Sin embargo, es el objetivo de repensar el proceso afroboliviano a partir de una relación de continuidad–discontinuidad enmarcada por la hegemonía, y el deseo de entender de qué manera los afrobolivianos “vuelven a aparecer desafiando tanto a los postulados de discontinuidad como a quienes negaron inteligibilidad a sus voces” (Rodríguez y Michelena, 2018, p.186), lo que me ha llevado a elegir la categoría de reemergencia para el abordaje del proceso afroboliviano. Asimismo, la idea de “re-emergencia”, a diferencia del concepto de etnogénesis, da cuenta de una continuidad, de una re-visibilización, que es lo que intentaré evidenciar al abordar el proceso de invisibilización primero y el de reaparición y demanda de reconocimiento estatal, después.

Por último, el concepto de resurgimiento (Rodríguez, 2017)¹⁶ es definido por algunos autores como el proceso a partir del cual determinados pueblos se organizan frente al Estado y reclaman por sus derechos como movimientos de organización política y étnica.

1.5 Representaciones estigmatizantes, estereotipación y “desaparición” afroboliviana

Las prácticas de representación denominadas “estereotipantes” fueron abordadas por el sociólogo Stuart Hall (2010), quien estudió la manera en la cual se representó la diferencia racial a lo largo del tiempo. Este autor propuso en su trabajo “El espectáculo del Otro” (2010 [1997]) la existencia de un régimen racializado de representación, cuya función consistió en naturalizar la diferencia. Este régimen es entendido como una práctica que reduce la cultura de una población de origen africana a la naturaleza, o a una idea de diferencia naturalizada. Y la lógica de este procedimiento, según el autor, se basó en la idea de que:

¹⁶ Es importante destacar que, si bien este concepto (Rodríguez, 2017) fue utilizado para hacer referencia a la organización y lucha de los pueblos indígenas, el mismo es utilizado aquí para hacer referencia al pueblo afroboliviano en tanto organización racial y étnica de base que protagonizó este proceso de lucha por sus derechos, entre ellos el derecho a la identidad.

Si las diferencias entre blancos y negros eran “culturales”, entonces están abiertas a la modificación y al cambio. Pero si son “naturales” –como creían los dueños de esclavos– entonces están fuera de la historia, son permanentes y fijas. La “naturalización” es, por consiguiente, una estrategia representacional diseñada para *fixar* la “diferencia” y así *asegurarla para siempre*. Es un intento de detener el “resbalamiento” inevitable del significado, para garantizar el “cerramiento” discursivo o ideológico (Hall, 2010, p.428).

De esta manera, a partir de la naturalización de las diferencias culturales, y del establecimiento de un régimen de representación racializado fundado en la existencia de oposiciones binarias tales como blanco/negro, cultura/naturaleza, civilización/salvajismo, se naturaliza la diferencia. La estereotipación es parte de este régimen racializado. Y ¿qué significa estereotipar?, según Hall quiere decir “reducir a unos pocos rasgos esenciales y fijos en la naturaleza” (Hall, 2010, p.429). Al poner en práctica mecanismos de estereotipación, las personas son reducidas “a unas cuantas características simples, esenciales que son representadas como fijas por parte de la naturaleza” (Hall, 2010, p.429). La representación popular estereotipó a la población negra a partir de la reducción de los significadores de su diferencia física, entre los cuales se encontraban: los labios gruesos, el cabello rizado, cara y nariz anchas, entre otros (Hall, 2010). El estereotipo es para Hall, lo que “Foucault llamó una especie de juego “saber/poder”. Clasifica a la gente según una norma y construye al excluido como “otro”. Interesantemente, es también lo que Gramsci habría llamado un aspecto de la lucha por la hegemonía” (Hall, 2010, p.431). En resumen, la estereotipación cumple las funciones de esencializar, reducir y naturalizar la diferencia creando una jerarquía que, a partir de la diferencia, legitima la desigualdad.

La doctora en historia y teoría del arte María de Lourdes Ghidoli, también abordó este tema en su libro *Estereotipos en negro. Representaciones y autorrepresentaciones visuales de afroporteños en el siglo XIX* (2016). Allí la autora estudió las representaciones y autorrepresentaciones de los descendientes de africanos durante el siglo XIX, en Buenos Aires. Su interés estuvo ligado a dos ejes de análisis: la invisibilización y el estereotipo. Se enfoca, por un lado, en la supuesta desaparición de la población de origen africana en el país y en la inevitable blanquedad de la nación, ideas que concibe como operaciones discursivas complementarias que se pusieron en juego entre finales del siglo XIX y principios del XX. Por el otro lado, Ghidoli sostiene que la población afrodescendiente fue representada a partir de la reiteración de núcleos iconográficos específicos que la colocaron en roles sociales, históricos y laborales fijos que podían ser considerados como estereotipos. La construcción y utilización reiterada de estereotipos constituyeron según la autora –junto con la manipulación de registros estadísticos y el ocultamiento de los aportes culturales a partir de operaciones discursivas y

prácticas concretas de apropiación cultural— uno de los dispositivos a partir de los cuales se configuró el proceso de invisibilización de los afrodescendientes en la Argentina.

Dentro del imaginario colectivo boliviano existen diferentes ideas asociadas o atribuidas a los afrodescendientes de Bolivia, entre ellas la más importante es la anteriormente mencionada de la “desaparición” de Potosí porque no pudieron soportar el clima frío y la extraordinaria altura de la zona de puna, o como resultado de procesos de mestizaje biológico (Crespo Rodas, 1977; Angola Maconde, 2010). Asimismo, como mostraré en esta tesis, los propios activistas afrobolivianos sostienen que la sociedad paceña en general cree que ellos “desaparecieron” de la totalidad del territorio nacional.

Otras representaciones vinculan esta población a las ideas de ser analfabetos, ignorantes, indolentes, ingenuos, desidiosos y perezosos (Sánchez Canedo, 2008), ideas estereotípicas que se repiten en todo el mundo americano (Viveros Vigoya, 2000; Restrepo, 2007; Hall, 2010; Ghidoli, 2016). Asimismo, desde los medios de comunicación, particularmente la prensa boliviana, se los ha descrito durante mucho tiempo de manera folklorizante atendiendo a la saya o la vestimenta como los aspectos más sobresalientes de esta población (Busdiecker, 2003). Por otro lado, aún persiste¹⁷ en Bolivia la idea de que tener un afrodescendiente cerca “da buena suerte” (Piqueras Céspedes, 2008). Por ello, hasta hace poco tiempo atrás los afrobolivianos eran pellizados en las calles de ciudades como La Paz, porque el mito popular dice que de esta manera una persona se hace acreedora de la buena suerte. Si bien no se sabe cómo comenzó esta creencia sí se sabe que es antigua ya que con anterioridad a la Revolución Nacional producida en el país en el año 1952 uno de los *barones del estaño*¹⁸, Simón Patiño, había acogido a un niño afrodescendiente con aquel propósito (Zambrana Balladares, 2014).

En las principales ciudades del país, La Paz, Sucre y Cochabamba, se destacan tres representaciones estereotipadas sobre los afrodescendientes: la imagen del afro esclavizado, la imagen del afro salvaje y la imagen del afro bailarín (Busdiecker, 2003). La imagen del africano y/o afrodescendiente como esclavizado postula una clara diferenciación entre esta población y el resto de los integrantes de la nación. Esta representación ubica a la población afro dentro del contexto de la colonia y de la época nacional temprana, cuando la esclavización de personas funcionaba como un marcador de diferenciación social entre ellos y el resto de la sociedad. En segundo lugar, es posible rastrear la idea del africano y/o afrodescendiente como un ser salvaje en fuentes literarias tales como *La saga del esclavo* de Adolfo Cáceres Romero (2006) o la historia del *Zambo Salvito* escrita por Antonio Paredes Candía (1982). Esta imagen

¹⁷ Aunque dicha práctica ha disminuido desde el reconocimiento constitucional del pueblo afroboliviano (Wendy Pérez, Comunicación Personal, 2017).

¹⁸ Se denominó de esta manera a Simón I. Patiño, Mauricio Hochschild y Carlos Víctor Aramayo, quienes detentaron la explotación del estaño en Bolivia hasta la Revolución Nacional de 1952.

pudo haber tenido su origen en obras populares de este tipo donde se narran diferentes acontecimientos históricos del país en los que muchas veces este actor fue caracterizado como bandolero, criminal, violento y peligroso. Por último, la imagen del afrodescendiente visto como un bailarín se vincula a la influencia de los ritmos africanos en danzas nacionales bolivianas tales como la morenada, el caporal y el tundiqui (Busdiecker, 2003). Estas representaciones coinciden con las imágenes generalizadas y estereotipadas existentes en toda América sobre los africanos y sus descendientes (Hall, 2010).

Retomando lo expuesto hasta aquí, sostengo que las representaciones en torno de la población afrodescendiente de Bolivia oscilan entre su “desaparición” (Crespo Rodas, 1977; Angola Maconde, 2010) al interior de la nación por un lado, y la estereotipación (Hall, 2010) y reificación de su historia por el otro, debido a que tanto en la literatura como en el imaginario colectivo y en la criticada danza tundiqui, la imagen de los afros de Bolivia se reduce a un pasado en el que sólo se los ve como analfabetos, salvajes, indolentes, grandes bailarines y anecdóticamente forjadores de buena suerte que fueron esclavizados y que en algún momento dado de la historia del país “desaparecieron” por causa del clima frío o a raíz de los procesos de mestizaje biológico. A partir de este proceso se tiende a esencializar los elementos culturales de matriz afrodescendiente, vinculando este pueblo solamente a la esclavitud o a sus habilidades para la danza, solapándose los diferentes aportes que en muchísimos aspectos esta población ha realizado a la historia del país. Estas representaciones entran en juego en mi análisis ya que son tensionadas y traídas a la palestra de manera constante tanto por activistas afro y funcionarios estatales como por la sociedad en general.

1.6 Dispositivos hegemónicos; acciones y estrategias de lucha, negociación y/o resistencia

Por último, siguiendo a Agamben (2011) entiendo aquí por dispositivo “todo aquello que tiene de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos” (Agamben, 2011, p.257). En este sentido un dispositivo es un recurso capaz de dominar y modelar tanto el comportamiento como la forma de pensar de los seres humanos y las poblaciones. Es importante destacar para el caso estudiado que, en cada ciclo y momento histórico, fueron desplegados diversos dispositivos de control de la población afroboliviana así como esta generó diferentes políticas: acciones o estrategias para enfrentarlos, negociar con ellos o adaptarse en las mejores circunstancias posibles. En ese sentido, tomo en cuenta la advertencia que hiciera Wade (1997) respecto de la utilización del concepto de resistencia. Según este autor, al poner Foucault en evidencia que el poder es omnipresente y constituye a los sujetos, la resistencia puede ser encontrada donde sea que el poder opera, corriéndose el riesgo

de otorgarle una significación política que trasciende la propia conciencia de los actores. Asumiendo este desafío y las limitaciones que conlleva la construcción de cualquier categoría analítica, planteo de manera general entender aquí a los dispositivos como prácticas de control/coerción/consenso que generan variadas respuestas, como resistencia explícita, silenciamientos, privatización de prácticas, etc.

2. Hipótesis

La hipótesis de investigación de esta tesis es que los afrobolivianos, considerados “desaparecidos” al interior de la nación boliviana, se encontraron hasta principios de los años ochenta del siglo pasado inmersos en un profundo proceso de **invisibilización** (Andrews, 1989; Boaventura Leite, 1991; Frigerio, 2006, 2008; Walsh, 2007; Geler, 2010; Ghidoli, 2016; Lamborghini y Geler, 2016; Lamborghini et al., 2017) y que a partir del año 1982 iniciaron procesos sucesivos de **revisibilización**, **reemergencia** y **resurgimiento** (Cajías de la Vega, 2010; Komadina y Regalsky, 2016; Rodríguez, 2017; Rodríguez y Michelena, 2018) que los condujeron, con la saya como su principal instrumento de batalla –en el contexto de la reforma Constitucional llevada a cabo en el país entre los años 2006 y 2009–, hacia el reconocimiento de su existencia como pueblo afroboliviano y a iniciar un camino de resurgimiento (Rodríguez, 2017) para lograr el efectivo cumplimiento de los derechos conquistados en la nueva Constitución Política del Estado.

Siguiendo la lógica de lo planteado por Lao-Montes (2009)–, me propuse delinear ciclos de *la política negra* en Bolivia para analizar y entender este movimiento de **resistencia-invisibilización-revisibilización-reemergencia-resurgimiento** y sus distintos contextos. Estos ciclos (que no son excluyentes, se superponen y borran continuamente sus límites entre sí) se corresponden de manera general con coyunturas históricas particulares, dispositivos hegemónicos específicos, y con acciones y estrategias predominantes, es decir, prácticas políticas llevadas a cabo por una determinada población en pos de lograr determinados objetivos. Delimitar analíticamente estos ciclos permitirá vislumbrar la permanencia y el cambio de las estructuras sociales, así como también la agencia que el pueblo afroboliviano fue capaz de desplegar en cada uno de ellos.

3. Objetivos

A partir de dar cuenta de cinco ciclos de la política negra en Bolivia, caracterizados éstos por procesos generales de resistencia, invisibilización, revisibilización, reemergencia y resurgimiento vivenciados por los afrobolivianos durante el periodo que se extiende entre la colonia y el año 2019, esta tesis tiene como objetivo general analizar las maneras en que el

pueblo afroboliviano cuestionó los dispositivos hegemónicos mediante diversas acciones y estrategias, así como su supuesta “desaparición” y otras representaciones estereotípicas que se hacían sobre ellos, indagando en la reorganización de transmisión de memorias y de lucha política que este proceso trajo consigo.

3.1 Objetivos específicos

- 1) Delimitar con fines analíticos ciclos de la política negra en la historia de Bolivia, desde la colonia hasta 2019.
- 2) Durante un “primer ciclo” de la política negra en Bolivia que abarca la colonia y primera etapa de la república (fines siglo XIX), examinar tanto la visibilidad como el lugar que tuvo la población africana y afrodescendiente destacando los dispositivos hegemónicos de sujeción, así como las distintas acciones y estrategias que africanos y afrodescendientes desplegaron para hacer valer sus derechos, entre ellos, el derecho a la libertad.
- 3) Dar cuenta del proceso de invisibilización y silenciamiento de la población afroboliviana e identificar tanto su génesis como los distintos dispositivos que posibilitaron su concreción, así como también las diferentes acciones y estrategias – entre ellas el silencio estratégico– que los afrobolivianos desplegaron durante un “segundo ciclo” de la política negra para enfrentar o negociar con la nueva situación.
- 4) Describir y analizar el proceso de revisibilización étnico-racial y cultural impulsado por los afrobolivianos entre los años 1982 y el año 2006, identificando dentro de un “tercer ciclo” tanto los dispositivos hegemónicos como las acciones y estrategias desplegadas por los afrobolivianos, entre ellas la de la saya, como herramienta política de revisibilización.
- 5) Describir y analizar el proceso de reemergencia impulsado por los afrobolivianos a partir del proceso de revisibilización étnico-racial y cultural iniciado durante el ciclo anterior, identificando dentro de un “cuarto ciclo” de la política negra en Bolivia las acciones y estrategias que los afrobolivianos pusieron en marcha en el contexto de la Asamblea Constituyente iniciada en el año 2006, para luchar por el reconocimiento de sus derechos, entre ellos, el derecho a la identidad.
- 6) Dar cuenta de las acciones y estrategias desarrolladas por el pueblo afroboliviano con posterioridad al reconocimiento constitucional del año 2009 abordando dentro de un “quinto ciclo” de la política negra boliviana el estudio del proceso de resurgimiento iniciado por el pueblo afroboliviano para garantizar el efectivo cumplimiento de los

derechos adquiridos y la incidencia de este proceso en la organización del Movimiento político afroboliviano (el surgimiento de Conafro, etc.) hasta el 2019.

4. Metodología

Esta tesis se realizó según dos tipos de abordajes. Por un lado, mediante un enfoque etnográfico a partir de mi propio trabajo de campo. Por el otro, mediante un enfoque histórico a partir del uso de fuentes bibliográficas¹⁹. En cuanto al enfoque etnográfico, me centro en los afrobolivianos residentes en La Paz que participaron del proceso de revisibilización, reemergencia y resurgimiento, así como también en los miembros de la comunidad afroboliviana de Tocaña²⁰ (Mapa 2, p.68) que participaron del proceso de revitalización de la saya desde los años ochenta en adelante. Este enfoque permitió la reflexión de las y los entrevistados sobre su propia capacidad de acción a partir de un proceso de reflexividad (Guber, 2001) del que fui parte.

Tomo además herramientas de construcción de datos propias del enfoque cualitativo, como la realización de entrevistas abiertas y en profundidad, implementando secundariamente la “observación participante”, que también desplegué con mi involucramiento en distintas instancias que incluyeron: **actos públicos** como el Carnaval de la Ciudad de La Paz (Jisk’a Anata²¹ durante los años 2017 y 2018), **performances artísticas privadas** (fui invitada a acompañar la actuación del grupo de saya Tambor Mayor en eventos privados de la ciudad de La Paz y por Jorge Medina Barra a presenciar la actuación de Mocusabol en la discoteca Malegría de la ciudad de La Paz). Además, estuve presente en la celebración de la fiesta de la Virgen de la Candelaria realizada durante el mes de febrero de 2018 en la comunidad afroboliviana de Tocaña, donde compartí aquel momento con diferentes miembros de la comunidad. La “observación participante” es definida como una técnica de investigación de campo cuyo:

...objetivo ha sido detectar los contextos y situaciones en los cuales se expresan y generan los universos culturales y sociales, en su compleja articulación y variabilidad. La aplicación de esta técnica o, mejor dicho, conceptualizar esta serie de actividades como una técnica para obtener información, se basa en el supuesto de que la presencia – esto es, la percepción y la experiencia directas– ante los hechos de la vida cotidiana de

¹⁹ Cabe destacar que para abordar el proceso de invisibilización de la población afro en Bolivia, no realicé una “etnografía histórica” (Comaroff y Comaroff, 1992) –algo que pienso desarrollar para una futura investigación de doctorado, entre otros temas– sino que planteo lineamientos generales a partir de la revisión y análisis de fuentes secundarias, fundamentales para la elaboración del estado del arte sobre la cuestión afroboliviana.

²⁰ Ubicada en el municipio de Coroico, provincia de Nor Yungas, departamento de La Paz.

²¹ Jisk’a Anata significa pequeño carnaval en idioma aymara y es el desfile de carnaval que se realiza cada año en la ciudad de La Paz.

la población en estudio –con sus niveles de explicitación– garantiza, por una parte, la confiabilidad de los datos recogidos y, por la otra, el aprendizaje de los sentidos que subyacen tras las actividades de dicha población. La experiencia y la testificación se convierten, así, en "la" fuente de conocimiento del antropólogo (Guber, 2004, p.109).

En cuanto a la entrevista cualitativa en profundidad, es entendida como:

...reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y los informantes, encuentros éstos dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras. Las entrevistas en profundidad siguen el modelo de una conversación entre iguales, y no de un intercambio formal de preguntas y respuestas. Lejos de asemejarse a un robot recolector de datos, el propio investigador es el instrumento de la investigación, y no lo es un protocolo o formulario de entrevista. El rol implica no sólo obtener respuestas, sino también aprender qué preguntas hacer y cómo hacerlas (Taylor y Bogdan, 1992, p.1).

En esta investigación, las entrevistas fueron realizadas a integrantes de los tres grupos de saya que hay actualmente en la ciudad de La Paz (Orisabol, Mocusabol y Tambor Mayor), a dirigentes políticos, funcionarios estatales, diputados, miembros del pueblo afroboliviano en general y de la comunidad de Tocaña en particular. En todas esas instancias, además, implementé la observación participante.

El abordaje etnográfico de la tesis fue desarrollado de manera general a partir de un diseño metodológico multilocal (Marcus, 2001) entendido como:

...[una] modalidad de investigación etnográfica (...) [que] sale de los lugares y situaciones locales de la investigación etnográfica convencional al examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso. Esta clase de investigación define para sí un objeto de estudio que no puede ser abordado etnográficamente si permanece centrado en una sola localidad intensamente investigada. En cambio, desarrolla una estrategia de investigación que reconoce los conceptos teóricos sobre lo macro y las narrativas sobre el sistema mundo pero no depende de ellos para delinear la arquitectura contextual en la que están enmarcados los sujetos. Esta etnografía móvil toma trayectorias inesperadas al seguir formaciones culturales a través y dentro de múltiples sitios de actividad (Marcus, 2001, p.111).

Un abordaje multilocal implica seguir empíricamente el hilo conductor de procesos culturales, así como también de conexiones, asociaciones y relaciones. A partir de este diseño metodológico multilocal, intenté documentar la revisibilización, reemergencia y el resurgimiento del pueblo afroboliviano, atendiendo tanto al ámbito urbano de la ciudad de La

Paz, como al espacio rural, donde se ubica el territorio de la comunidad de Tocaña. La pertinencia de este recorte tuvo que ver con que, por un lado, La Paz es la ciudad a la que migraron a principios de los años ochenta los afrobolivianos que iniciaron el proceso de revisibilización y reemergencia del pueblo afro. Por otra parte, me interesó realizar trabajo de campo en Tocaña, por ser la comunidad en la cual comenzó en la década de los años ochenta del siglo pasado la *revitalización de la saya* (Rossbach de Olmos, 2007, Cajías de la Vega, 2010).

En relación al abordaje histórico, y en el marco de los Estudios Culturales, utilicé la contextualización radical (Grossberg, 2016) como herramienta primordial del análisis de un período temporal extenso (época colonial-2019) en clave de la larga duración de estructuras de dominación (Braudel, 1991). Esto me permitió observar y comprender las coyunturas en los procesos, teniendo en cuenta distintas aristas que suelen ocultarse al dejar el análisis sólo en el plano sincrónico. Para ello, llevé adelante un relevamiento bibliográfico exhaustivo para dar cuenta de cómo se fue construyendo el proceso de sujeción y las formas de negociación y/o resistencia al mismo, primero, de invisibilización afro, después, a la vez que me permitió poner en tensión la idea de la “desaparición” de esta población del territorio de Bolivia con sus sucesivos procesos de revisibilidad, reemergencia y resurgimiento. Por último, me permitió establecer los “ciclos de la política negra en Bolivia”, observar dispositivos hegemónicos y acciones estratégicas diversas por parte de los afrodescendientes en Bolivia.

5. Organización de la tesis

De acuerdo a los objetivos propuestos y a los fines expositivos del análisis, organicé las páginas de este trabajo en cinco capítulos, en los cuales delimité con fines analíticos los **ciclos de la política negra en Bolivia**. Busqué, a partir de este recurso, entender históricamente tanto la constitución del proceso de invisibilización como el inicio y desarrollo de los procesos de revisibilización, reemergencia y resurgimiento del pueblo afroboliviano.

Establezco cinco ciclos cuyo hilo conductor es el estatus diferencial que fue adquiriendo el pueblo afroboliviano a lo largo de su historia, cómo éste se construyó a sí mismo y cómo fue construido por los demás. A medida que los ciclos transcurren, la tesis busca identificar las acciones de lucha y resistencia, el comienzo del proceso de invisibilización de los afrobolivianos para luego centrarse progresivamente en el proceso de revisibilización y posteriores procesos de reemergencia y resurgimiento que los afrobolivianos comenzaron a transitar en el transcurrir de las últimas décadas del siglo XX y las primeras del siglo XXI en la ciudad de La Paz, y en el particular contexto que se inició con el primer gobierno de Evo Morales Ayma.

En el **primer capítulo** establezco, desde una perspectiva histórica basada en el trabajo de distintos autores, el **primer ciclo** de la política negra en Bolivia. Denomino a este capítulo “El ciclo de la resistencia. Un estado de la cuestión (colonia-fines del siglo XIX)”. El mismo se inicia en la colonia y se extiende hasta fines del siglo XIX. En este capítulo se evidencia a partir de los antecedentes presentados, la gran visibilidad que tenían los africanos y afrodescendientes durante esta etapa. Es importante aclarar que, si bien este ciclo es temporalmente muy amplio, esta decisión responde a dos cuestiones, por un lado, al objetivo de dar cuenta de la gran visibilidad y la amplia participación política que esta población tuvo durante este periodo en el cual buscó incansablemente su libertad. Por el otro lado, pretendo subrayar aquí la idea de que a lo largo de todo ese periodo de tiempo las estructuras del poder colonial continuaron vigentes.

En el **segundo capítulo** denominado “El ciclo de la invisibilización y los silencios estratégicos (fines siglo XIX-1982)” presento el **segundo ciclo** de la política negra boliviana. El mismo se inicia con la expropiación de las tierras indígenas y su anexión al sistema de haciendas hacia las últimas décadas del siglo XIX e incluye el proceso que deriva en la Revolución Nacional de abril de 1952, momento en el que comienza a hacerse cada vez más evidente un proceso de invisibilización étnico-racial en pos de la construcción de una *formación nacional de alteridad* (Briones, 2005) mestizo-criolla como identidad nacional del país (Sanjinés, 2005). Este ciclo se extiende hasta el año 1982, momento en el que se inicia en la zona de Coroico un proceso de *revitalización de la saya* afroboliviana (Rossbach de Olmos, 2007, Cajías de la Vega, 2010).

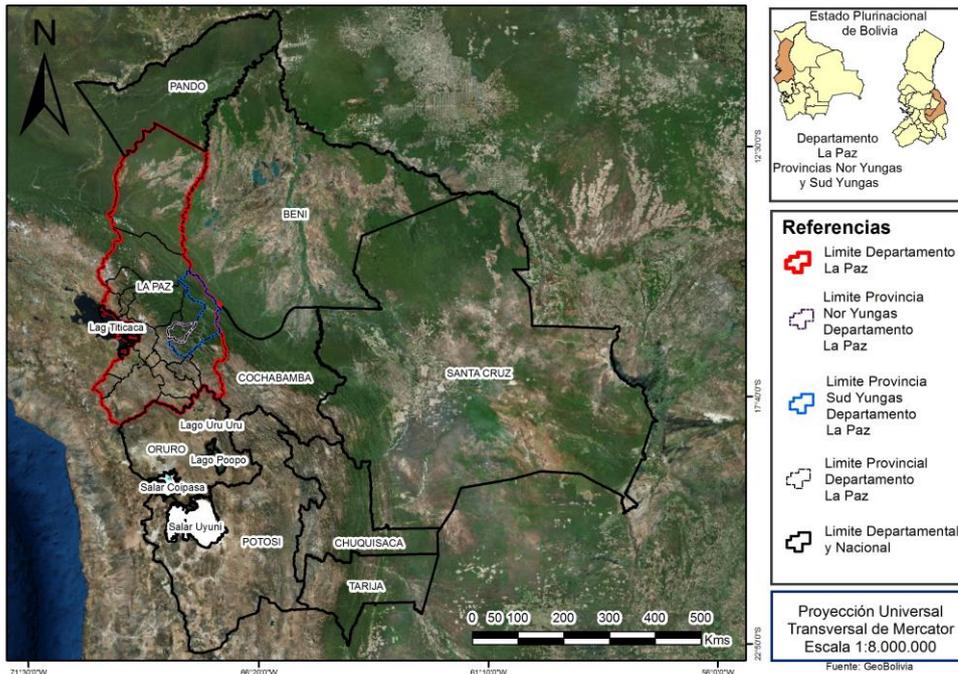
El **tercer capítulo** titulado “El ciclo de la revisibilización (1982-2006)” propone abordar el camino recorrido por los afrobolivianos desde el inicio del proceso de la revitalización de la saya en el año 1982, hasta el inicio de la Asamblea Constituyente en el año 2006. Se aborda en este **tercer ciclo** el proceso de revisibilización étnico-racial iniciado por los afrobolivianos en la ciudad de La Paz a principios de los años ochenta. Es en los intersticios de la revitalización de la saya y el proceso de revisibilización de los afrobolivianos que doy por iniciado el proceso de reemergencia afroboliviana, momento en el que este pueblo comienza a demandarle al Estado boliviano el reconocimiento de su existencia. Este proceso se hará evidente durante la Asamblea Constituyente, que es cuando los afrobolivianos logran su reconocimiento constitucional. Este tramo de la historia del pueblo afroboliviano comprendido entre los años 2006 y 2009, se aborda en el **cuarto ciclo** de la tesis, es decir, en el **cuarto capítulo** cuyo título es “El ciclo de la reemergencia (2006-2009)”.

Por último, en el **quinto capítulo** denominado “El ciclo del resurgimiento (2010 – 2019)” presento el **quinto ciclo** de la política negra en Bolivia. En el mismo estudio la etapa posterior al reconocimiento constitucional de los afrobolivianos, una etapa que se inicia en el año 2010 con la participación del primer afroboliviano en la Cámara de Diputados del Congreso

de la Nación y que daré por concluida en el año 2019 con el golpe de Estado al gobierno de Evo Morales. La importancia de esta parte de la investigación reside en que la misma permitió dar cuenta de lo que vivieron/viven, pensaron/piensan y sintieron/sienten los protagonistas de este proceso en primera persona.

Mapa 1: Mapa de Bolivia con división por departamentos.

Departamento La Paz, Provincias Nor yungas y Sud Yungas,
Estado Plurinacional de Bolivia.



Fuente: elaboración propia en base a datos Google Maps, 2019.

CAPÍTULO 1

EL CICLO DE LA RESISTENCIA. UN ESTADO DE LA CUESTION (colonia-fines del siglo XIX)

En el presente capítulo propongo, desde una perspectiva histórica basada en una revisión bibliográfica profunda, dar cuenta de un primer ciclo de la política negra en Bolivia (Lao-Montes, 2009). Abordaré aquí la etapa que va desde el siglo XVI hasta fines del siglo XIX. En este largo tiempo, sin pretender sugerir que constituya un período homogéneo y que no pueda subdividirse en un estudio más detallado, prevalecerán las relaciones sociales de esclavitud y servilismo, así como la constante resistencia y búsqueda de la libertad de africanos y afrodescendientes. Este capítulo, comprende el periodo en el cual los africanos fueron trasladados a América con la finalidad de ser utilizados como mano de obra esclavizada, para luego, a partir de la abolición de la esclavitud en el año 1851, pasar a ser convertidos e identificados como peones y colonos de haciendas insertos en un régimen de servidumbre. Por lo tanto, la búsqueda bibliográfica abarca desde la instauración de la Audiencia de Charcas en el año 1559²², que incluyó al territorio que se denominó luego como Alto Perú durante el Virreinato del Río de la Plata, para finalmente conocerse como República de Bolivia en 1825, y se extiende hasta fines del siglo XIX. Si bien la abolición de la esclavitud se sancionó en el año 1851, la misma no se dio de manera automática ni homogénea en todo el territorio nacional. Del mismo modo, debido a la instauración del sistema de haciendas en las últimas décadas del siglo, la población afrodescendiente pasó de la esclavitud a estar sujeta por relaciones serviles, y continuó peleando para que su libertad se hiciera efectiva. Por lo tanto, este ciclo está marcado por las relaciones de esclavitud y servidumbre que abarcaron la etapa y finaliza cuando comenzaron a instaurarse diversos procesos de organización de la diversidad étnico-racial de la nación, que derivarán en la invisibilidad afro, en las últimas décadas del siglo XIX.

El propósito que guía estas páginas, tal como se describe en los objetivos específicos del presente trabajo, se centra en examinar tanto la visibilidad como el lugar que tuvo la población africana y afrodescendiente durante la colonia y primera etapa de la república destacando los dispositivos hegemónicos de sujeción, así como las distintas acciones y estrategias que africanos y afrodescendientes desplegaron para resistir, transmitir sus conocimientos y/o hacer valer sus derechos, entre ellos, el derecho a la libertad. Apunto así a poner en evidencia la gran visibilidad y la amplia participación política que esta población tuvo durante este periodo, así como subrayar la idea de que a lo largo de todo este tiempo (Conquista – fines del siglo XIX) las estructuras del poder colonial continuaron vigentes enraizadas en

²² Posterior territorio del Virreinato del Perú, actual Bolivia desde 1825.

diferentes dispositivos hegemónicos, además de la esclavitud, tales como: a) estigmatizaciones, b) políticas de segregación, c) legislación, reglamentaciones, códigos, decretos y ordenanzas limitantes y prescriptivas para africanos y afrodescendientes y d) la separación de africanos que compartían un mismo origen y/o idioma.

1.1 La esclavitud

Si bien es difícil saber con exactitud el número de africanos esclavizados que fueron deportados al Nuevo Mundo, diferentes autores plantean que la cantidad podría llegar a ser de entre diez y veinte millones de personas calculando dentro de esta cifra a la enorme proporción de personas que murieron durante los viajes intercontinentales (Crespo Rodas, 1977; Walker, 2010; Klein, 1993). El comercio de esclavizados generó una profunda crisis y el desmembramiento de las relaciones sociales de las poblaciones africanas, las cuales fueron segmentadas y sus vínculos de parentesco desarticulados. A las consecuencias de este proceso se refiere Walker (2010) cuando define el término “diáspora”:

La palabra diáspora que quiere decir “sembrar a través”, hace alusión al proceso por el cual estos africanos, brutalmente desarraigados de todo lo que conocían, echaron nuevas raíces, produciendo nuevos frutos en las tierras donde se encontraron. En todas las Américas estos sobrevivientes, migrantes involuntarios, después de un trauma tan enorme, tuvieron que empezar inmediatamente, en una situación de opresión inimaginable, a [re]inventar nuevas identidades y [re]crear nuevas culturas (Walker, 2010, p.6).

En el espacio de la Audiencia de Charcas, posteriormente denominado Alto Perú, los africanos esclavizados fueron asignados al servicio doméstico, a los ingenios mineros²³, a la producción ganadera, al cultivo de la hoja de coca, la caña de azúcar, la producción de la vid, trigo, caña y miel de caña. Particularmente en Potosí, esta población fue destinada al procesamiento de la plata extraída del Cerro Rico, al trabajo en las hornazas de la Casa de la Moneda y al servicio doméstico (Crespo Rodas, 1977; Cajías de la Vega et al., 1997; Aillón Soria, 2005, 2009; Bridikhina, 2007). A los pocos años de iniciada la explotación del cerro en el siglo XVI, ya vivía en la zona un significativo número de esclavizados (Crespo Rodas, 1977).

El trato hacia los esclavizados se encontraba reglamentado en una serie de documentos conocidos como: Las Instrucciones, El Derecho Indiano, El Código Negrero y La Recopilación de Leyes de 1680 (Tejerina Vargas, 2014). No obstante, estas disposiciones en general no fueron cumplidas (Crespo Rodas, 1977). En Charcas, además de las mencionadas reglamentaciones, las autoridades coloniales y eclesiásticas pusieron en práctica sobre la

²³ Lugares donde se trataba el mineral que se sacaba de la tierra.

población esclavizada, acciones y políticas que identifiqué como dispositivos (Agamben, 2011) ya que a través de éstos se intentó determinar, controlar o modelar comportamientos, discursos y formas de pensar de determinada población. Entre otros, se pueden mencionar las estigmatizaciones, las políticas de segregación espacial, legislación y reglamentaciones que limitaban y prescribían la vida de los africanos y sus descendientes. En este sentido, mediante códigos, decretos y ordenanzas se establecieron: a) la prohibición de procesos de mestizaje entre africanos, afrodescendientes e indígenas; b) la regulación de las relaciones sociales entre africanos, afrodescendientes y el resto de la sociedad; c) la restricción de los espacios de circulación sin la autorización del esclavista; d) la circunscripción de espacios de reunión de africanos y afrodescendientes en días libres, y e) el castigo a cimarrones²⁴ (Bridikhina, 2007; Gutiérrez Brockington, 2009; Sánchez Canedo, 2008).

Asimismo, la separación de africanos que compartían el mismo origen y/o idioma fue otra de las formas de control social de esta población:

La táctica de desarraigar social y culturalmente a los prisioneros negros mediante la atomización de los esclavos, fue el mecanismo bajo el cual se buscó ejercer un dominio (...). A mediano plazo, el mezclar a esclavos de diversos grupos étnicos y lingüísticos tuvo la función política de reducir los potenciales peligros de sublevación (Sánchez Canedo, 1998. p.21).

Es dentro de este contexto que africanos y afrodescendientes pusieron en marcha una serie de estrategias de resistencia hacia los actos de opresión a los que fueron sometidos, tal como ha sido relevado por diversos investigadores.

Desde una mirada centrada en priorizar el contexto socio-histórico y político de Charcas en el cual la población afro vivió, surge a partir de la década del ochenta del siglo pasado, un grupo de intelectuales en Bolivia que se caracterizó por ver a los africanos y afrodescendientes como un actor social que ejerció su agencia política y no como una víctima pasiva del contexto en el que le había tocado vivir (Arze Aguirre, 1987; Santos Escobar, 1989; Bridikhina, 1994, 1995, 2007; Llanos y Soruco Arroyo, 2004; Sánchez Canedo, 2008; Cajías de la Vega, 2009; Seoane de Capra, 2009; Revilla Orías, 2009; Gutiérrez Brockington, 2009; Aillón Soria, 2010; Villanueva Suárez, 2010). Así lo manifiesta Sánchez Canedo cuando sostiene que “los esclavos y sus descendientes no pueden ser vistos como sujetos pasivos; por el contrario, fueron agentes activos cuya presencia se expresó (...) en las distintas formas de resistencia” (Sánchez Canedo, 2008, p.76). Y esa resistencia se evidenció en prácticas tales como la fuga o cimarronaje, la existencia de palenques en la zona de Vallegrande y Chillón, la búsqueda de la voluntad del esclavista de conceder la libertad, el matrimonio con personas libres, la compra de su libertad,

²⁴ Personas esclavizadas que huían o se fugaban de los esclavistas y practicaban el cimarronaje.

las denuncias judiciales, la sublevación, el refugio en y la salvaguarda de prácticas culturales propias, y las redes de solidaridad entre la población africana (Bridikhina, 1994, 1995, 2007; Gutiérrez Brockington, 2009).

En este sentido, a partir del estudio de un extenso expediente judicial que aborda el robo, contrabando de plata y fraude a través de la falsificación de monedas en la Casa de la Moneda por parte de africanos y afrodescendientes, Bridikhina (2007) plantea la existencia dentro y fuera de esta institución, de importantes “...redes de solidaridad en base a la pertenencia al mismo grupo étnico, territorial y al sentimiento de la condición de esclavos” (Bridikhina, 2007, p.199). La autora entiende a las redes de solidaridad como otra de las estrategias de lucha y resistencia afro ya que, de acuerdo a sus palabras, ni el hecho de haber sido arrancados de sus territorios, ni la circunstancia de encontrarse esclavizados harían desaparecer la identidad colectiva y la memoria social de estos grupos humanos.

Asimismo, la población afro buscó recurrir a la justicia por medio de “reclamaciones” (Gutiérrez Brockington, 2009), entendidas éstas como demandas por parte de la población africana y/o afrodescendiente que consistían en presentarse ante un tribunal para reclamar por su libertad o exigir sus derechos. De esta manera, los esclavizados pusieron en práctica su “...capacidad de intentar hacer valer sus derechos” (Gutiérrez Brockington, 2009, p.271).

También, durante la colonia “...la música, la danza, los instrumentos musicales y el canto fueron importantes artefactos culturales de resistencia y de recreación de una identidad social” (Sánchez Canedo, 1998, p.21). La música, especialmente el baile, el tambor y el canto cumplieron, varias funciones para los africanos esclavizados en el Charcas colonial. En primer lugar, a través de la danza y los tambores la población afro pudo mantener tanto la jerarquía social como los sistemas de organización propios. En segundo lugar, el canto constituyó una pieza clave para la construcción, así como también para la narración de la identidad social de este grupo. Según Sánchez Canedo “...la esencia narrativa del cantar se halló vinculada a la entrega de un mensaje. Tal tradición es de hecho africana y proviene de los antiguos griots, suerte de casta de narradores al servicio del jefe” (Sánchez Canedo, 1998, p.24). Ese carácter narrativo de la música africana continúa aún hoy vigente a través de las letras de la saya. En la actualidad, los diferentes bailes afrobolivianos: la saya, el huayno negro, el baile de tierra, siguen conservando la función social de transmitir mensajes acerca de sucesos relevantes para los miembros del pueblo. La memoria histórica a través del canto es otra de las formas de resistencia que los afros emplearon (Sánchez Canedo, 1998). Esta idea es compartida por la investigadora afroboliviana Mónica Rey Gutiérrez quien plantea que la saya “...en las haciendas yungueñas resurge como rememoranza ancestral y ante el rechazo de asimilar la cultura ajena que constantemente se les imponía. Ante la jerarquía española ellos demostraban su jerarquía

ancestral” (Rey Gutiérrez, 1998a, pp.68-69). La saya funcionó para africanos y afrodescendientes como un mecanismo más de resistencia en la época colonial.

Ahora bien, ¿constituyeron las prácticas musicales de africanos y afrodescendientes en la colonia una acción estratégica de resistencia/memoria? Según Sánchez Canedo (1998), la obligación de participar en cofradías²⁵ permitió a la población africana y afrodescendiente poner en práctica nuevos mecanismos de participación grupal a la vez que asegurar una sonoridad propia. En tal sentido “...la cofradía es posible que fuera convertida en un nuevo espacio de socialización, de relacionamiento entre las personas negras” (Sánchez Canedo, 1998, p.24). Es decir que, a pesar de los continuos dispositivos de control, la población africana y afrodescendiente fue constantemente capaz de encontrar las fisuras del sistema. En este caso, en el espacio de reunión de la cofradía, ámbito que les permitió articular los medios para reconstruir una idea de comunidad vinculada a África. De acuerdo a Sánchez Canedo:

Es paradójico que la cofradía como institución haya generado las condiciones para que la población negro-africana pudiera recrear sus redes sociales y culturales, reconstruir instancias organizativas propias y presentarse frente a los “otros” (...) como una comunidad imaginada homogénea (...), además de desplegar una narrativa identitaria – sonido, vestimenta, danza, hablar– distinta a la de los indios y blancos (Sánchez Canedo, 2010, p.120).

Además de las cofradías, existió otro espacio vinculado a los días festivos de la iglesia católica que, si bien no escapó al control social, posibilitó la reunión de las personas esclavizadas pertenecientes a la misma hacienda:

En los días de fiesta de precepto, en que los dueños no pueden obligar ni permitir que trabajen los esclavos, después que éstos hayan oído misa (...), procurarán los amos, (...) que los esclavos de sus haciendas, sin que se junten con los de las otras, y con separación de los dos sexos, se ocupen en diversiones simples y sencillas, que deberían presenciar los mismos dueños o mayordomos, evitando que se excedan en beber, y haciendo que estas diversiones se concluyan antes del toque de oraciones (Sánchez Canedo, 2008, p.77).

En este sentido, la cofradía y las fiestas o festejos vinculados a la iglesia católica funcionaron como el ámbito social a partir del cual la población africana pudo comenzar a rearticularse en torno de sus propias prácticas culturales e identidad colectiva, a través de la música, de la danza, pero por sobre todo a través del tambor y su protagonismo en la vida de las personas africanas y

²⁵ La iglesia como aparato de control social y político, y para llevar a cabo la catequización de la población africana recién llegada a América instituyó que ésta fuera agrupada en cofradías o hermandades de iglesias y conventos. Las cofradías tenían como finalidad crear devotos de un santo y que los mismos fueran capaces de sostener tanto espiritual como materialmente el culto (Sánchez Canedo, 1998).

sus descendientes. Se evidencia de esta manera cómo los múltiples escenarios que formaron parte del espacio urbano-andino fueron habitados, compartidos, disputados y negociados por los africanos y sus descendientes. El mundo colonial fue convertido así en un “...espacio de interacción, negociación y trasgresión, contradiciendo y desafiando desde múltiples perspectivas los límites del espacio marcado por los conquistadores” (Bridikhina, 2007, p.213).

Hacia fines del siglo XVIII y en el contexto de los procesos que condujeron a la independencia del Alto Perú, se sumaron a las anteriores estrategias de resistencia de la población africana y afrodescendiente otra serie de prácticas de este tipo, entre las que se destacaron la participación política y la construcción de alianzas.

1.2 La etapa revolucionaria y la relocalización afro (una propuesta)

Durante las últimas décadas del siglo XVIII, la sociedad colonial del Alto Perú atravesó una profunda crisis social que tuvo como consecuencia la sublevación que se dio en el año 1781 cuando el caudillo Julián Apaza, conocido como Tupaj Katari, llevó a cabo un sitio a la ciudad de La Paz (Arze Aguirre, 1987; Villanueva Suárez, 2010). La participación de afros tanto en la rebelión de Tupaj Katari como en los hechos posteriores es refrendada por Llanos y Soruco (2004) quienes postulan que Katari hizo un llamado convocando a los afros a abandonar a los esclavistas, hecho que fue confirmado no sólo por el sobrino de Katari sino por el propio Tupaj, quien declaró que los fusileros de Pampahasi²⁶ eran personas esclavizadas que habían huido de la ciudad. Tal como lo plantean Llanos y Soruco, fue “...la primera vez que los esclavos afrodescendientes luchaban en pro de sus intereses... (...) pues, se les ofreció la libertad... (...) Ellos antes eran obligados a luchar del lado de sus amos, en forma paradójica para mantener su propia esclavitud” (2004, p.58). En este contexto se dieron reiterados intentos de sublevación tanto en comunidades y haciendas como así también en pueblos y ciudades (Santos Escobar, 1989; Villanueva Suárez, 2010).

En aquel momento, y luego de los grandes levantamientos indígenas, se pudo percibir en el Alto Perú un particular síntoma de malestar (Arze Aguirre, 1987) desencadenado por diferentes procesos externos que propiciaron anhelos de libertad en su población. Éstos se plasmaron en el movimiento de independencia, donde hubo una destacada participación popular reiteradamente invisibilizada por parte de la historiografía boliviana (Arze Aguirre, 1987; Aillón Soria, 2010; Villanueva Suárez, 2010).

Dos de los hitos más importantes en el contexto de la lucha por la independencia fueron el levantamiento de La Plata, actual Sucre, el 25 de mayo de 1809 (Aillón Soria, 2010) y la

²⁶ Barrio perteneciente a la ciudad de La Paz, Bolivia.

rebelión de La Paz el 16 de julio del mismo año al mando de Pedro Murillo y los yungueños²⁷ hermanos Lanza. Ni africanos ni afrodescendientes fueron meros espectadores de los sucesos políticos que acontecieron en las ciudades de La Paz y La Plata (Aillón Soria, 2010). Por el contrario, en aquel contexto se tejieron relaciones políticas y de alianza en las cuales se fusionaron diversos intereses. Por un lado, la libertad prometida a los afrodescendientes por parte de los revolucionarios. Por el otro, la necesaria participación popular para garantizar la victoria a los revolucionarios, ya que los criollos sabían que la única forma de lograr la independencia era a través de los consensos con las masas populares que aportarían a la lucha el elemento dinámico e influyente de la emancipación (Arze Aguirre, 1987).

Con posterioridad a los acontecimientos revolucionarios del 16 de julio en La Paz, un considerable número de combatientes revolucionarios al mando de Juan Antonio Figueroa y Gabriel Antonio Castro se dirigió a la zona de Chacaltaya camino a los Yungas, con el objetivo de detener al ejército realista que marchaba desde Lima hacia La Paz al mando de José Manuel de Goyeneche, para reprimir el levantamiento. Sin embargo, en Chacaltaya los revolucionarios decidieron que un grupo encabezado por Gabriel Antonio Castro se internaría en la zona de los Yungas, donde dadas las características del territorio, existían mayores probabilidades de éxito cuando los realistas llegasen. En los meses posteriores a los sucesos de julio, y hasta el mes de noviembre de ese mismo año –etapa en la cual el teatro de operaciones se trasladó a la zona de los Yungas, de La Paz– hubo del lado del ejército revolucionario una destacada presencia de población yungueña, la cual incluyó población afro:

El revolucionario coroiqueño Manuel Victorio García Lanza había logrado reunir primero a tres mil hombres y luego a un número de aproximadamente diez mil, entre campesinos, negros y vecinos de la actual capital de Sud Yungas, Coroico, Coripata, Ocobaya, Chupe (Villa Azpiazu), Chirca, Yanacachi, Colpar y otros poblados Yungueños (Villanueva Suárez, 2010, p.23).

Como mencioné anteriormente, los afros vieron su participación en el proceso revolucionario como una estrategia para acceder a su propia libertad. A pesar de que la abolición de la esclavitud fue una promesa ambigua por parte de los patriotas revolucionarios que sostenían la defensa de “la libertad de las personas” y no necesariamente de las personas esclavizadas, los afrodescendientes participaron masivamente en las acciones llevadas a cabo por los hermanos Lanza donde se los convocó prometiendo la entrega de papeles de libertad a “todos los negros de las haciendas de este partido” (Llanos y Soruco, 2004, p.59), es decir, de los Yungas.

Tanto la mirada política como la capacidad de elaborar estrategias de resistencia a la situación de esclavitud estuvieron permanentemente presentes en las distintas ciudades del país.

²⁷ Se entiende como yungueños a aquellas personas oriundas de los Yungas de La Paz.

En este sentido, las alianzas políticas entre los africanos y afrodescendientes y otros grupos sociales se dieron no sólo en La Plata o La Paz, sino que también sucedieron en la ciudad de Santa Cruz donde en agosto de 1809 se frustró un intento de rebelión planificada y organizada por afrodescendientes e indígenas para ese mismo mes (Cajías de la Vega, 2009; Seoane de Capra, 2009; Revilla Orías, 2009). Esta alianza llevada a cabo en Santa Cruz se diferenció de las anteriores en dos cuestiones. Por un lado, en los actores que la integraban, ya que eran “negros libres portugueses, negros y mulatos esclavos e indios tributarios” (Cajías de la Vega, 2009, p.2). Por el otro, en los móviles de los actores involucrados, los cuales respondían a los intereses de los sectores subalternos implicados en el acontecimiento. Es decir que, si bien en los hechos de La Plata, La Paz y Santa Cruz hubo participación afro, la misma estuvo claramente diferenciada según el tipo de alianza establecida. Mientras que en las dos primeras ciudades se destacaron las alianzas políticas con criollos, en el frustrado intento de rebelión de Santa Cruz se destacó una alianza exclusiva con otros actores subalternos y fue un hecho en el que no hubo participación de criollos ni españoles. No obstante, se puede afirmar que, si bien los móviles de los tres eventos y los actores con los que se tejieron las alianzas políticas fueron diferentes, el objetivo de la población afro en el contexto de las luchas por la independencia fue el mismo: conseguir su libertad.

Este periodo independentista tuvo su corolario en el año 1825, momento en el que el Alto Perú, a partir de entonces denominada República de Bolivia, logra su independencia de España y más precisamente en noviembre de 1826 con la redacción, por parte de Simón Bolívar, de la primera Constitución del país. Si bien en la misma se puso de manifiesto el derecho a la libertad de los afrodescendientes que habitaban el territorio boliviano, la Constitución boliviana planteó respecto de la esclavitud una libertad de derecho ya que en su artículo 11 inciso 5 sostenía que:

Todos los que hasta el día han sido esclavos y por lo mismo quedarán de derecho libres, en el acto de publicarse la Constitución; pero no podrán abandonar la casa de sus antiguos señores, sino en la forma que una ley especial lo determine (*Bolivia: Constitución política de 1826*, 19 de noviembre de 1826)²⁸

En este sentido, la libertad se encontraba supeditada a la redacción de una ley especial que determinaría la forma en que tal libertad se llevaría a cabo.

Esta declaración de libertad hacia los afrodescendientes esclavizados se da en un contexto histórico mundial donde por un lado se había producido la Revolución Haitiana, la cual reclamaba para sí los mismos derechos proclamados por su metrópoli en la Revolución Francesa: “libertad, igualdad y fraternidad”, al tiempo que Inglaterra comenzaba a presionar por

²⁸ Bolivia: Constitución política de 1826, 19 de noviembre de 1826 <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-18261119-1.xhtml>

abolir el tráfico de personas esclavizadas y donde la Asamblea General Constituyente y Soberana del año 1813, conformada por diputados de las Provincias Unidas del Río de la Plata, dicta la ley de Libertad de Vientres.

El 10 de diciembre de 1826 se dictó la ley prevista por la Constitución, la cual ordenó que, para obtener la libertad, los afros debían pagar a los esclavistas el valor original de su compra (Crespo Rodas, 1977). Los intereses de la oligarquía local y las clases dominantes actuaron en los años posteriores para invalidar lo promulgado en la primera Constitución de Bolivia. Dicha ley, sumada a la clara reticencia de los hacendados a otorgar la libertad a los esclavizados, implicó que en la práctica las condiciones de esclavitud continuaran vigentes. En febrero de 1830, mediante un decreto se restableció la esclavitud en Bolivia ya que se argumentaba que su abolición:

...había alterado el orden de las familias, ha perjudicado notablemente a la agricultura de la República, con perjuicios para todos, entre ellos los mismos esclavos, quienes se dedicaban ahora al ocio y la mendicidad. Además, como expresaba la introducción del decreto, el pago de las indemnizaciones a los amos se había demostrado utópico (Crespo Rodas, 1977, p.101).

Los esclavizados no fueron emancipados sino hasta 1851, bajo el gobierno de Manuel Isidoro Belzú, cuando se reformó la Constitución y se estableció en su artículo primero que “todo hombre nace libre en Bolivia: todo hombre recupera su libertad al pisar su territorio. La esclavitud no existe, ni puede existir en él”²⁹. Sin embargo, este cambio tan radical en el status legal de los esclavizados no se tradujo en una mejora sustantiva en sus vidas, ya que la abolición de la esclavitud no previó la concesión de tierras, principal recurso material para obtener la independencia económica.

Al no contar con tierras propias, a pesar de la abolición de la esclavitud, los afrodescendientes tuvieron que seguir viviendo en las tierras de las haciendas y continuar sometidos a sus esclavistas devenidos en patronos (Zambrana Balladares, 2014). Los hacendados, en su afán por seguir sosteniendo sus privilegios de clase, comenzaron a cobrarles a los antiguos esclavizados, ahora denominados *colonos*, un arrendamiento por las tierras que comenzaron a ocupar en calidad de “libres”. Para poder pagar el arrendamiento de la tierra que ocupaban, los ex esclavizados debieron vender su fuerza de trabajo al hacendado y convertirse así en *peones* de hacienda. Se establecía así que:

De esclavos, los afrodescendientes pasarán como colonos a ser incorporados por los hacendados de los Yungas dentro de la masa de peones, alcanzando un estatuto similar

²⁹ Bolivia: Constitución política de 1851, 21 de septiembre de 1851 <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-18510921.xhtml>

al de los indígenas aymaras locales. Se les repartirá tierras dentro de la hacienda y se les permitirá trabajar por jornal (Sánchez Canedo, 2008, p.74).

En este nuevo escenario, los anteriormente esclavizados pasaron a vincularse con los anteriormente esclavistas a través de una nueva relación, esta vez mediatizada por un régimen de servidumbre en términos de patrón-colono/peón/pongo³⁰.

Ahora bien, ¿cuál fue el camino transitado por los afrodescendientes que mayormente eran destinados a Potosí hasta llegar a ser convertidos en colonos y peones de hacienda en la zona de los Yungas de La Paz? Es decir, ¿cómo fue que los afros “dados por desaparecidos” comenzaron a tener una presencia sistemática en la zona de los yungas a partir de 1830? (Angola Maconde 2010).

Si bien Lisocka-Jaegermann (2010) sostiene que no hubo una continuidad entre la ubicación histórica de la población afro en la zona de Potosí y su localización actual en la zona de los Yungas, la autora no explica cómo fue que sucedió esta dis-continuidad. He realizado una extensa búsqueda bibliográfica pero no he encontrado académicos que expliquen esta transición espacial, por lo que propongo como hipótesis preliminar (a la espera de ser comprobada a través de fuentes primarias) que hacia fines del siglo XVIII comienza a haber una relocalización en los Yungas de la población afro que anteriormente era destinada a Potosí. Sostengo además que este cambio se vincula a dos cuestiones fundamentales. Por un lado, a los acontecimientos económicos y políticos que comenzaron en la región en el contexto de la creación del Virreinato del Río de la Plata, por el otro, al proceso de declinación de la explotación minera del cerro Rico de Potosí.

Para entender la que propongo como una relocalización de la población afro en la zona de los Yungas de La Paz es necesario volver nuestra mirada hacia la ciudad de Potosí, para poder atender a los antecedentes previos a esta nueva realidad.

En la ciudad de Potosí, que había nacido al calor de la explotación minera del Cerro Rico durante el siglo XIV, se inició durante las primeras décadas del siglo XVII un lento y prolongado descenso de la producción minera “cuyo nadir se alcanzó en algún momento del primer tercio del siglo XVIII” (Tandeter et al., 1994, p.98). Es importante remarcar que, a pesar de este proceso de declive de la minería, en el resto del espacio de la Audiencia de Charcas no se paralizó ni retrocedió la mercantilización de regiones o comunidades, sino que aquel proceso empujó a una reorientación de la economía hacia otros sectores y mercados (Tandeter et al., 1994). Con posterioridad al apogeo alcanzado en la baja de la producción minera, la actividad

³⁰ Según Piqueras Céspedes (2008, p.115) se denominó pongo los “...trabajadores de fincas agrícolas obligados a servir al propietario durante una semana a cambio del permiso que este le daba para sembrar una fracción de su tierra”. Las labores realizadas por los hombres para el hacendado se denominaron *pongueaje* mientras que las tareas realizadas por las mujeres se denominaron *mitaninaje*.

comienza lentamente a crecer, aunque este incremento no va a igualar nunca la tasa de crecimiento del siglo XVI (Tandeter et al., 1994). Dicha alza se prolongó hasta las dos últimas décadas del siglo XVIII, periodo en el que se crea, en el año 1776, el Virreinato del Río de la Plata. Es en ese momento que el espacio integrado por la Audiencia de Charcas, denominado en aquella coyuntura Alto Perú, se reconfigura y pasa a formar parte de aquel Virreinato. Se produce así una reestructuración de las relaciones sociales, económicas y políticas en torno a un nuevo espacio que comenzaba lentamente a cobrar cada vez mayor importancia, la incipiente ciudad de Buenos Aires, en ese entonces capital del Virreinato. Estos hechos reorganizaron geopolíticamente las relaciones en el espacio, ya que se produce una reestructuración respecto de la relación centro-periferia donde Potosí deja de ser centro para transformarse en periferia y Buenos Aires pasa a convertirse lentamente en centro. Así, ciudades importantes del Virreinato como Córdoba, Salta o la gobernación de Tucumán, actualmente en Argentina, comienzan a dejar de mirar a Potosí, que se encontraba en franca decadencia, para dirigir su atención hacia la naciente urbe (Tandeter et al., 1994).

En el contexto de las Reformas Borbónicas y sus políticas de altos gravámenes impositivos (Lorandi, 2002) algunos autores sostienen la hipótesis de una creciente autonomización de zonas productoras y circuitos mercantiles respecto de los mercados mineros, Potosí, sobre todo, hecho que produce un crecimiento de los mercados locales (Tandeter et al., 1993). Es dentro de esta coyuntura que comenzó a adquirir cada vez mayor relevancia la agricultura y el trabajo en las haciendas de la zona de los Yungas cercanas a La Paz dado que “...cuando la productividad de la Villa Imperial de Potosí fue declinando, la región yungueña surgió como una alternativa económica a partir de la explotación de los recursos vegetales” (Iudica et al., 2014, p.24).

Si bien existe documentación y evidencia acerca de la presencia de africanos y afrodescendientes esclavizados en la zona de los Yungas de La Paz desde principios de la época colonial (Ballivián, 2012; Zambrana Balladares, 2014; Cajías de la Vega et al., 1997) es importante señalar que esta presencia comienza a ser sistemática, particularmente en la localidad de Coroico, a partir de 1830 (Angola Maconde, 2010), hecho que coincide con el declive de la minería en la zona de Potosí. Africanos y afrodescendientes fueron destinados en el espacio de los Yungas a la plantación de café, caña de azúcar, tabaco, cacao, coca, algodón, arroz, cítricos, plátanos, maní, yuca, café, entre otros. La población afro esclavizada fue durante este periodo incorporada regularmente como servidumbre en chacras, haciendas y en los diversos espacios domésticos de la zona.

En este sentido sugiero que tanto el proceso descrito por Tandeter et al. (1994) –según el cual el alza de la producción minera de Potosí se prolongó hasta las dos últimas décadas del siglo XVIII– como el posterior proceso planteado por Iudica et al. (2014) –que hace referencia a

que, a medida que la productividad de la Villa Imperial de Potosí fue declinando, la región yungueña surgió como una alternativa económica centrada en la explotación de los recursos vegetales (Iudica et al., 2014, p.24)– estarían señalando la posibilidad de que la población africana y afrodescendiente en principio destinada a Potosí, podría progresivamente desde finales del siglo XVIII haber sido destinada por los esclavistas hacendados a la zona yungueña. Ese espacio empezaba en esta época, tal como plantea Iudica et al. (2014) a crecer gradualmente como zona de haciendas dedicadas a la agricultura. Y se encuentra ampliamente evidenciado hasta el día de hoy que dicho trabajo fue históricamente realizado a partir del trabajo esclavo de la población africana y afrodescendiente presente en la zona de manera sistemática desde 1830 (Angola Maconde, 2010).

1.3 La búsqueda de la libertad y el sistema de haciendas

El sistema de haciendas consistió en grandes extensiones de tierras basadas en regímenes laborales particulares. Según un Informe del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA):

El sistema de hacienda fue introducido por los españoles mediante extensiones de tierra que la Corona Española concedía a los conquistadores, población incluida, en las regiones de Cochabamba, Tarija, Chuquisaca y otras, constituyendo así un régimen de apropiación personal que empezó a coexistir con el otro de la propiedad comunal (Informe Instituto Nacional de Reforma Agraria, 2008, p.9).

Hacia 1870, comenzó desde el Estado un proceso denominado “ex-vinculación”, cuyo objetivo fue el de usurpar tierras pertenecientes a las comunidades indígenas para así anexarlas al régimen de las haciendas (Informe Instituto Nacional de Reforma Agraria, 2008). En 1874, se buscó alcanzar ese objetivo mediante la creación de una nueva ley que pretendió convertir en posesiones individuales a todas las propiedades comunales. Así, “desde la segunda década del siglo veinte (...) casi todos los distritos tradicionales dedicados a la producción de alimentos quedaron bajo el control dominante de las haciendas” (Klein, 1989, p.116).

Durante este periodo no solamente se atacaron los derechos territoriales indígenas, sino que además mediante esta ley “...se declaraba jurídicamente extinguida la comunidad india” (Rivera Cusicanqui, 2010, p.85). Así, sin más, se decretó la abolición jurídica de la comunidad, es decir, se determinó la inexistencia de pueblos indígenas y se legitimó:

...un rapaz y fraudulento proceso de expropiación de tierras apoyado en el uso casi permanente de la violencia. En los veinte años de liberalismo (1900-1920), el ritmo de expropiación de tierras comunales no hizo sino seguir un curso ascendente (...) La coacción estatal como mecanismo de expropiación de tierras comunales reforzó el poder

local de los terratenientes y propició la expansión de las relaciones de producción serviles en la agricultura (Rivera Cusicanqui, 2010, pp.88-89).

De esta manera, antes de que finalizara el siglo XIX, las mejores tierras agrícolas y de pastoreo de la mayoría de las comunidades indígenas se habían convertido en propiedad de los hacendados. El sistema agrario era un ejemplo clásico del sistema latifundista latinoamericano (Klein, 1992). La población indígena y, como trato en este capítulo, también la afrodescendiente, formaba parte fundamental del complejo entramado de la hacienda y una vez abolida la esclavitud, la hacienda dio lugar a la apropiación de la mano de obra de los antiguos esclavizados a partir de ser éstos convertidos en colonos, peones y pongos. Por lo dicho, considero que la creación del sistema de haciendas puede entenderse como *la génesis del proceso de invisibilización* que caracterizaría a la población afrodescendiente durante la mayor parte del siglo XX, como veremos en el capítulo siguiente.

Por otro lado, si bien la abolición de la esclavitud se sancionó en el año 1851 la misma no se dio de manera automática ni homogénea en todo el territorio nacional. Casi cuarenta años después de su anuncio, la población afrodescendiente continuó peleando para que la misma se hiciera efectiva. De ello da cuenta Angola Maconde cuando relata que:

Una comunicación de 1851 (...) informa sobre una situación de desorden e insubordinación en que se encontraban los esclavizados y libertos de la hacienda de Llojeta (...) Similar situación se repitió el 19 de diciembre de 1888 con los peones de las haciendas que, a pesar de la proclamada abolición de la esclavitud, se encontraban en la misma situación que antes. Estos atisbos de emancipación que dan a conocer los anales históricos, eran las respuestas al incumplimiento de las leyes abolicionistas promulgadas y no acatadas por los hacendados (Angola Maconde, 2010, pp.189-190).

En este sentido, se observa que la libertad no fue tan fácil de conseguir. A pesar de la existencia de la ley, la libertad debió de serle arrebatada a los hacendados quienes no se resignaron tan fácilmente a perder sus privilegios.

El presente capítulo se centró en mostrar las distintas acciones y estrategias que africanos y afrodescendientes desplegaron frente a los dispositivos hegemónicos (estigmatizaciones; políticas de segregación; legislación, reglamentaciones, códigos, decretos y ordenanzas limitantes y prescriptivas para africanos y afrodescendientes; y la separación de africanos que compartían un mismo origen y/o idioma), que durante este largo ciclo intentaron orientar, determinar, controlar y/o modelar sus comportamientos (Agamben, 2011). A través de diversas prácticas (fuga, huida o cimarronaje; creación de palenques; búsqueda de la voluntad del

esclavista de conceder la libertad; compra de la libertad; matrimonio con personas libres; denuncias judiciales, “reclamaciones”; sublevaciones; refugio en y salvaguarda de prácticas culturales propias; preservar la memoria histórica a través del canto; creación de redes de solidaridad entre la población africana; utilización de la cofradía y las fiestas eclesiásticas como ámbito social de rearticulación; y hacia fines del siglo XVIII la participación política y la construcción de alianzas), esta población buscó conseguir y hacer valer sus derechos, entre ellos, el derecho a la libertad. Este período se caracterizó, además, por la amplia visibilidad que la población africana y afrodescendiente tuvo durante la etapa colonial y la primera etapa republicana del país. A continuación, presento el segundo ciclo de la política negra en Bolivia. En el mismo propongo estudiar el inicio de un proceso de invisibilización vivenciado por los afrobolivianos con posterioridad a la abolición de la esclavitud y dar cuenta de las distintas intervenciones de los grupos de poder y de las estrategias puestas en juego por los afrodescendientes, entre ellas, los silencios estratégicos.

CAPÍTULO 2

EL CICLO DE LA INVISIBILIZACIÓN Y LOS SILENCIOS ESTRATÉGICOS (fines siglo XIX-1982)

En el capítulo anterior, a partir del estado de la cuestión histórico, bosquejé un gran primer ciclo de la política negra, que denomino *El ciclo de la resistencia. Un estado de la cuestión (colonias-fines del siglo XIX)*, en el que prevaleció la permanente resistencia y la búsqueda de libertad de africanos y afrodescendientes frente a la esclavitud y las relaciones serviles que caracterizaron el período. En ese marco busqué evidenciar la gran visibilidad y amplia participación de afrodescendientes en las luchas por la independencia de Bolivia, tanto de forma compulsiva como voluntaria gracias a las promesas de libertad de los independentistas. En este capítulo abordaré el segundo ciclo de la política negra en Bolivia, al que denomino *el ciclo de la invisibilización y los silencios estratégicos (fines del siglo XIX-1982)*, ya que se centra en dar cuenta del proceso de ocultamiento y silenciamiento de la población afroboliviana. Busqué identificar aquí tanto la génesis como los distintos dispositivos (Agamben, 2011) que posibilitaron su concreción (leyes y discursos legitimadores del proceso de invisibilización étnico-racial; creación de una formación nacional de alteridad mestiza homogeneizante; conformación de sindicatos agrarios en las haciendas agrícolas; castellanización de la población de origen étnico-racial; eliminación de la población afrodescendiente de los registros oficiales; y prácticas de territorialización), así como también las diferentes opciones políticas que tomaron: las acciones y estrategias –entre ellas el silencio estratégico– que los afrobolivianos desplegaron durante este “segundo ciclo” para enfrentar o negociar con la nueva situación. Me interesa destacar aquí la relevancia que cobró el silencio estratégico, entendido como una práctica que “...se ancla en experiencias pasadas que enseñaron que ciertas intervenciones públicas asocian incomprendiones o discriminaciones” (Briones, 2018, p.36)³¹.

En este ciclo distingo dos etapas. En primer lugar, la génesis del proceso que antecedió a la invisibilización de la población afroboliviana. Por ello, me remonto en este capítulo hasta las últimas décadas del siglo XIX con la usurpación de las tierras indígenas y su anexión al sistema de haciendas. Ese proceso derivará en el año 1952 en la segunda etapa, cuando se produce en Bolivia una Revolución Nacional que pondrá en jaque la estructura del poder

³¹ Retomando a Candau (2001), Claudia Briones (2018) plantea que “...el olvido no siempre es una falla de la memoria o un fracaso en la restitución del pasado. A veces, es marca de la censura indispensable para dar coherencia a la representación identitaria que individuos y grupos se hacen de sí mismos. Complementando esta afirmación para entender el trabajo de la memoria desde la perspectiva de grupos subalternizados, Sider (1997: 75) muestra que, en ocasiones, las discriminaciones y estigmatizaciones que son parte de las experiencias personales y colectivas son de un peso tal que su silenciamiento apunta a lo indecible, esto es, a lo que no es ni puede ser sin más discutido, negociado, o reconfigurado socialmente” (Briones, 2018, pp.34-35).

colonial aún vigente en el país y permitirá dar un salto cualitativo en la situación de los afrobolivianos a partir de una serie de medidas tomadas por el nuevo gobierno de la Revolución, en co-gobierno con la Central Obrera Boliviana (COB³²). Estas medidas incluyeron, entre otras, la abolición del régimen de servidumbre instaurado en la zona rural, la sanción en el año 1953 de una Ley de Reforma Agraria, la promoción del sufragio universal, la organización de sindicatos agrarios en las zonas rurales, la realización de una reforma educativa en todo el territorio nacional, la obligatoriedad de la educación para todos los ciudadanos bolivianos y el otorgamiento de la ciudadanía a todos los integrantes de la nación (Zambrana Balladares, 2014). Es dentro de esta segunda etapa que se desarrolla también el proceso de invisibilización que me propuse aquí abordar.

Para analizar este ciclo recurro a una revisión bibliográfica histórica, pero además introduzco un enfoque etnográfico a partir de mi propio trabajo de campo realizado en La Paz durante los meses de enero a marzo de los años 2017 y 2018. El trabajo de campo fue realizado en dos etapas, la primera durante los tres primeros meses del año 2017. La segunda, a lo largo de los mismos meses del año 2018. Durante esos periodos realicé numerosas entrevistas en profundidad a diferentes personas relacionadas con la política negra en Bolivia, afrodescendientes y no afrodescendientes. Retomaré aquí las realizadas a las siguientes personas afrodescendientes: Damiana Coronel, asambleísta departamental de La Paz (entrevista realizada en 2018); Juan Angola Maconde, activista e historiador (entrevista realizada en 2017); Juan Carlos Ballivián, ingeniero agrónomo y defensor adjunto de la Defensoría del Pueblo de La Paz (entrevista realizada en 2017); Mónica Rey Gutiérrez, ex diputada supraestatal e investigadora afroboliviana (entrevista realizada en 2018), Wendy Pérez, ex secretaria ejecutiva del Consejo Nacional Afroboliviano, Conafro (entrevista realizada en 2017) y la entrevista realizada a Fernando Cajías de la Vega, historiador no afrodescendiente y ex gobernador de la ciudad de La Paz (entrevista realizada en 2018). En el marco de esas entrevistas, realicé observaciones participantes en la ciudad de La Paz y la comunidad afroboliviana de Tocaña. A partir de este trabajo etnográfico, plasmo aquí los testimonios de distintos representantes y referentes afrobolivianos en el presente que hacen referencia al contexto y al proceso de invisibilización transitado por el pueblo afroboliviano.

³² Principal central sindical de Bolivia, órgano representativo de todos los sectores laborales del país.

2.1 Génesis y desarrollo del proceso de invisibilización étnico-racial (fines siglo XIX – 1952). De esclavizados a peones/colonos

Para comprender cómo comienza a gestarse el proceso de invisibilización de la población afrodescendiente de Bolivia, hay que focalizar en las leyes y discursos que tuvieron lugar durante fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

El sistema de haciendas en Bolivia se había expandido durante el siglo XIX en amplias proporciones (Klein, 1992). Coadyuvido por diversos gobiernos oligárquicos liberales que legalizaron y apoyaron la usurpación de tierras comunales de los pueblos originarios, el despojo territorial tuvo a partir de 1874 status legal. El 5 de octubre de aquel año el presidente de la república Tomás Frías dictó la Ley de Ex-vinculación, la cual entre sus principales disposiciones sancionaba la sustitución de la propiedad colectiva del territorio indígena o ayllu por la propiedad individual, a través de la parcelación, individualización de la propiedad comunal y el otorgamiento de títulos individuales. En su artículo 7, esta ley planteaba que:

Desde que sean conferidos los títulos de propiedad, la ley no reconocerá comunidades. Ningún individuo o reunión de individuos, podrá tomar el nombre de comunidad o ayllu, ni apersonarse por éstos ante ninguna autoridad. Los indígenas gestionarán por sí o por medio de apoderados en todos sus negocios, siendo mayores de edad, o se harán representar, siendo menores, con arreglo a las disposiciones civiles del caso³³.

Mediante esta ley se decretó desde el Estado, la inexistencia de las comunidades indígenas del país o ayllus, por lo tanto, se determinaba mediante ella su extinción. La resistencia indígena a esta situación de despojo continuó de manera sistemática durante los años venideros en los cuales no sólo se llevarían a cabo diversas rebeliones indígenas ante el constante despojo territorial, sino que a esta situación se le sumaron los distintos levantamientos de afrodescendientes mencionados en el capítulo anterior, llevados a cabo en las haciendas de la zona yungueña de La Paz debido a la falta de acatamiento, por parte de los hacendados, de la abolición de la esclavitud decretada en el año 1851.

Durante las primeras décadas del siglo XX, se evidenció en Bolivia el surgimiento y la consolidación de una oligarquía liberal criollo-mestiza que persiguió la organización de un Estado moderno y la construcción de la nación. El Estado en Bolivia fue durante esta etapa un objeto en permanente tensión y disputa. A pesar de los cambios de signo de los diferentes gobiernos y pese a sus diferencias, los distintos partidos políticos de constitución oligárquico liberal (Sanjinés, 2005) que se sucedieron unos a otros tuvieron una característica en común, el racismo. En aquel contexto, apareció literatura que legitimaba la acción y el pensamiento racista de la clase gobernante. Tal es el caso del libro “Pueblo enfermo” del político e historiador

³³ Bolivia: Ley de 5 de octubre de 1874 <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-18741005.xhtml>

boliviano Alcides Arguedas. En el mismo, el autor planteaba que “...la enfermedad de Bolivia residía en el mestizaje, representado en ese personaje social llamado “cholo”³⁴ cuyas características (...) eran las de ser holgazán, perezoso y con inclinaciones al vicio y la bebida” (Mires, 1988, p.231). Esta mirada, constitutiva del orden oligárquico liberal que gobernó Bolivia hasta el fin de la Guerra del Chaco en 1936, se basó en un discurso de cuño positivista y en teorías europeas de moda como el darwinismo social o el evolucionismo. En Bolivia esta corriente de pensamiento giró en torno de la dicotomía civilización/barbarie e identificó a la alteridad étnico-racial de la nación como la “barbarie” a la que había que exterminar para modernizar al país (Sanjinés, 2005).

Hacia fines de la década del '20 se desató la crisis capitalista a nivel mundial. La misma perjudicó a Bolivia en tanto país monoprodutor dependiente de las exportaciones de estaño. A medida que los precios de este mineral descendían, los dueños de las minas conocidos como los barones del estaño “descargaban todo el peso de la crisis sobre las espaldas de los trabajadores; estos a su vez (...) salían (...) a protestar en las calles: allí se encontraban con los bulliciosos estudiantes, portadores del descontento de los sectores medios urbanos” (Mires, 1988, p.235). Frente a esta situación de agitación social, al presidente en funciones, Salamanca, hacendado conservador del partido republicano, sólo se le ocurrió generar una ola de temor para paralizar los conflictos sociales y unificar al pueblo tras un sentimiento nacionalista. Así, el 18 de julio de 1932 Salamanca le declaró la guerra a Paraguay (Mires, 1988).

Así como los africanos y afrodescendientes participaron activamente de los procesos independentistas, de levantamientos y motines en las haciendas que caracterizaron el período anterior, es importante remarcar que durante esta etapa también se implicaron de lleno en la Guerra del Chaco. La misma involucró a Bolivia y Paraguay entre los años 1932 y 1935. Esta participación los convocó desde una mirada política estratégica, y desde el deseo de acceder a la ciudadanía plena y ser así acreedores de los mismos derechos políticos, sociales y jurídicos que el resto de los integrantes de la nación (Tejerina Vargas, 2014). La participación en este conflicto permitió a todos los bolivianos, entre ellos los afrodescendientes, empezar a pensar a su sociedad como profundamente compleja y heterogénea, conformada por una gran diversidad social y cultural, en la cual continuaban reproduciéndose desde hacía siglos las mismas desigualdades. Coincido con Rivera Cusicanqui cuando plantea que:

...la guerra tuvo un efecto “nacionalizador” sobre la conciencia de la población boliviana. El prolongado contacto entre combatientes indios y reclutas de origen mestizo-criollo y la mezcla de gentes de todas las regiones del país en la obligada democracia de las trincheras reforzaron una aguda conciencia crítica respecto a los

³⁴ Forma de denominar la descendencia de una persona mestiza y otra indígena. Por su parte se denomina mestizo/a la descendencia de una persona española y otra indígena.

problemas no resueltos del país (...) De las trincheras surgió así una nueva conciencia sobre los anacronismos (Rivera Cusicanqui, 2010, p.111).

Las consecuencias de esta guerra terminarían, con el correr del tiempo, socavando las estructuras del poder colonial aún vigentes en la sociedad boliviana debido a que la participación de indígenas, afrodescendientes, mestizos y criollos en este acontecimiento permitió que nuevos liderazgos políticos madurasen (Sanjinés, 2005). Fueron éstos nuevos liderazgos los que años más tarde llevaron adelante tres objetivos fundamentales; abolir definitivamente la servidumbre, desbaratar los privilegios de clase que todavía conservaba la oligarquía local conformada por latifundistas, hacendados, mineros y los barones del estaño y, por último, fortalecer la lucha por el derecho universal a la tierra (Tejerina Vargas, 2014). Así, surgieron el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), el Partido Obrero Revolucionario (POR), el Partido de Izquierda Revolucionario (PIR) devenido con posterioridad en el Partido Comunista Boliviano, y la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB) la cual adoptó en 1946 la Tesis de Pulacayo³⁵ como programa revolucionario de lucha contra el imperialismo, representado por la oligarquía gobernante y la burguesía minera. En el marco de esta coyuntura de efervescencia política se produce en abril de 1952 una Revolución Nacional que puso en jaque la estructura del poder colonial aún vigente en Bolivia.

Respecto a esto, el historiador afroboliviano Juan Angola Maconde relata que:

...si ponemos la mirada en la guerra del Chaco Paraguayo de 1932, la guerra con el Paraguay, los que fueron a defender los recursos naturales, a defender la patria, la tricolor boliviana han sido gente de las ex-haciendas, indígenas y afrodescendientes, y después que terminó la guerra ¿les reconocieron los derechos? ¡No! Volvieron los sobrevivientes, los ex combatientes y siguieron trabajando de la misma manera bajo el mismo peso de la esclavización, ¡no les tuvieron consideración para nada! (Juan Angola Maconde, comunicación personal, 2017).

La experiencia del Chaco produjo cierta desilusión en los que Javier Sanjinés (2005) denominó “sectores civiles mestizos” y en la clase joven del ejército que había participado de la contienda (Sanjinés, 2005). Hasta la finalización de la guerra, Bolivia había estado gobernada por partidos políticos de corte oligárquico liberal. A partir de aquel momento, en el año 1936, la clase joven del ejército que había participado de aquel hecho decidió “...que sólo ellos tenían la pureza moral para conducir la nación a un nuevo y vital renacimiento espiritual” (Sanjinés, 2005, p.13). Aprovechando el contexto de anarquía política de posguerra, estos militares fueron los primeros que establecieron un nuevo orden político que se conoció como “socialismo militar” y que fue llevado adelante por David Toro (1936-1937) y Germán Busch (1937). Los gobiernos militares

³⁵ Para mayor detalle sobre este documento ver Jorge Machicado (2010).

de Toro y Busch se opusieron a las propuestas “civilizadoras” propias del imaginario de la oligarquía liberal cuyos miembros “...miraban la cultura local como una fuerza bárbara a la que había que erradicar” (Sanjinés, 2005, p.14). Dentro de este contexto de apertura a nuevas ideologías “...la intelectualidad mestizo-criolla comenzó a forjar un discurso político que postuló abiertamente el blanqueamiento del indio y su incorporación al proyecto mestizo democratizante y reformista que se estaba gestando” (Sanjinés, 2005, p.14).

Fue así que en 1936, luego de casi sesenta años de gobiernos de marcado corte oligárquico liberal, este sistema de partidos políticos fue destituido. A partir de aquel momento “los militares y la clase política, constituida por un sector mestizo-criollo reformista en ascenso, tuvieron que repensar el país” (Sanjinés, 2005, p.13). El objetivo del proyecto nacionalista de los militares socialistas fue un proyecto reformista y moderado, bajo ninguna circunstancia identificable al posterior gobierno de la Revolución, justamente porque estos militares no contemplaban ninguna de las medidas emancipadoras que se llevaron adelante años más tarde.

No obstante, es importante destacar de este periodo de posguerra, y como etapa previa a la Revolución de 1952 que abordaremos a continuación, dos cuestiones. En primer lugar, como dije, que el proceso de invisibilización de la alteridad étnico-racial presente el país a partir del gobierno de la Revolución de 1952, no se inició en aquel momento o durante el “socialismo militar” de posguerra, sino que la invisibilización de la alteridad étnico-racial del país puede encontrarse en primera instancia en el discurso positivista del orden oligárquico liberal de principios de siglo XX que es cuando se planteó la idea de la “extinción de la raza autóctona” (Sanjinés, 2005). Asimismo, durante aquel periodo, apareció otro discurso propuesto por un grupo de intelectuales paceños de principios del siglo XX quienes al reflexionar sobre “lo autóctono” afirmaron “...al mestizaje como una nueva síntesis cultural inexplorada por el positivismo liberal” (Sanjinés, 2005, p.39). Esta narrativa de lo mestizo como comunidad imaginada de nación fue retomada durante el “socialismo militar” de posguerra, momento en el que se hegemonizó la idea de la fuerza social del mestizaje (Sanjinés, 2005). Este discurso, denominado por Sanjinés (2005) como corriente “del mestizaje” a diferencia del anterior discurso que este autor denominó corriente “civilizadora”, también fue retomado por la revolución de 1952. Es por ello que, en segundo lugar, cabe señalar que el proceso de invisibilización de los afrobolivianos no puede dejar de ser entendido en el marco de un proceso de invisibilización étnico-racial que afectó tanto a los pueblos indígenas en general, como al pueblo afroboliviano en particular. Como veremos en el siguiente apartado, en el marco del gobierno de la Revolución de 1952, hubo una idea clara respecto a que “...la América mestiza, la Bolivia mestiza, debían hablar castellano y ser cristianas, modernas, democráticas y progresistas” (Cárdenas Conde, 2005, p.144).

Por último, para comprender las causas de esta invisibilización y adopción del ideal mestizo como identidad nacional del país es preciso remitirnos al contexto internacional, particularmente a México y al Congreso de Pátzcuaro, celebrado en el mes de abril de 1940. En aquel Congreso se reunieron los distintos gobiernos del continente para analizar lo que ellos denominaron “el problema indígena”³⁶. La manera más efectiva que estos encontraron para “resolverlo” fue someter a este actor a una estrategia a nivel continental estructurada en dos ejes: uno político y otro jurídico (Rojas, 1995). En el plano político se resolvió la creación de Institutos Indigenistas y una entidad coordinadora a nivel continental bajo acción de la Organización de Estados Americanos (OEA) con sede en México. En el jurídico se estableció la creación de un instrumento internacional promulgado en 1957 denominado Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Esta política llamada Indigenista tenía dos propósitos fundamentales: por un lado, la incorporación de los indígenas al Estado nación, estableciendo al indigenismo como política de Estado y, por el otro, confirmar la dependencia de los indígenas del Estado (Cetti, 2009).

El indigenismo como paradigma ideológico y político de los Estados latinoamericanos remite al intelectual mexicano José Vasconcelos, quien soñaba con la construcción de una América mestiza como producto de la aparición de una “raza cósmica” resultado de la mezcla de todas las razas presentes en el continente americano (Vasconcelos, 1948). El indigenismo como política de Estado es entendido como:

...la concepción y decisión de los Estados latinoamericanos de reconocer la diversidad étnica, incluida la de los pueblos indígenas, a través de la asimilación y la integración, es decir, formas civilizadas de negación de la identidad propia de estos pueblos a fin de construir una identidad mestiza, criolla y unicultural (Cárdenas Conde, 2005, p.144).

El indigenismo se implementó en cada país mediante la creación de institutos indigenistas y el despliegue de dispositivos que garantizaran esta política, la cual fue impulsada en Bolivia a partir del nacimiento del Instituto Indigenista Boliviano en 1949.

2.2 El proceso de invisibilización en marcha: de colonos-peones a campesinos (1952-1982)

En abril de 1952 el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) llevó adelante una Revolución Nacional en Bolivia. La misma marcó un hito histórico tanto para el pueblo afrodescendiente como para los pueblos indígenas ya que representó una bisagra respecto de las anteriores etapas colonial y republicana. A partir de aquel momento, los afrobolivianos pasaron de ser reconocidos como colonos y peones de hacienda insertos en un régimen de servidumbre a ser identificados como campesinos libres, dueños de las tierras que ocupaban al momento de

³⁶ Para más información ver Cetti (2009).

producirse la revolución. A la vez, comenzó a evidenciarse durante esta etapa un proceso de invisibilización étnico-racial (Piqueras Céspedes, 2008; Rivera Cusicanqui, 2010; Zambrana Balladares, 2014) que había comenzado en las décadas previas y que afectó tanto a los pueblos indígenas en general, como al pueblo afroboliviano en particular. Durante el gobierno de la Revolución y a partir de este imaginario mestizo hegemónico durante el “socialismo militar” es que se instauró en el país una formación nacional de alteridad mestiza homogeneizante, a la vez que se generó desde el gobierno una identificación generalizada de la población que residía en las áreas rurales como “campesina”. En este sentido retomando a la socióloga boliviana Rivera Cusicanqui (1993), Sanjinés (2005) plantea que en el marco del gobierno de la Revolución:

...el terreno de las ideologías y de las mentalidades colectivas fue sujeto a una severa óptica disciplinaria a través de la cual el Estado buscó convencer al pueblo de que el proceso de “campesinización” del país había terminado con indios y oligarcas (...) De este modo, los bolivianos fuimos convocados por la puerta ancha de una nueva identidad –la mestiza– a la construcción de la nueva nación (Sanjinés, 2005, p.17)

La Revolución de 1952 trastocó la estructura económica de Bolivia, sobre todo en el área rural, al sancionarse el 2 de agosto de 1953 el Decreto Ley N° 3464 de Reforma Agraria. Éste determinaba entre sus principales disposiciones disolver el régimen latifundista de tenencia de la tierra y declarar a las personas residentes de espacios rurales, dueños de las tierras que ocupaban y trabajaban al momento de la revolución. Asimismo, mediante el mencionado decreto se eliminaba cualquier régimen de servidumbre y se instituía un régimen de salario. Esta serie de medidas produjeron un cambio en el status jurídico y político de los afrodescendientes de Bolivia. En primer lugar, al otorgárseles la ciudadanía boliviana, en segundo lugar, al convertirse ellos mismos, aunque todavía sin títulos, en pequeños propietarios de las tierras que ocupaban antes de la Reforma bajo la figura de colonos. En este sentido, *el pueblo afrodescendiente de Bolivia adquirió por primera vez autonomía económica y libertad real para tomar sus propias decisiones de vida*. Así, tanto la Revolución del año 1952 como la reforma agraria de 1953:

...permitieron que muchos afrobolivianos comenzaran a acceder a las tierras donde hoy viven, aunque sin títulos de propiedad la mayoría de ellos. La revolución, al otorgar tierras, hizo que una gran parte de los campesinos afro-yungueños pudieran consolidar su actual ubicación territorial (Piqueras Céspedes, 2008, p.115).

Mediante estas medidas el gobierno de la Revolución buscó revertir procesos de desigualdad profundamente enraizados en la sociedad boliviana. Sin embargo, dicho gobierno también profundizó los procesos de invisibilización étnica y racial bajo la lógica de una

homogeneización cultural que convirtió a las personas que vivían en espacios rurales, fueran estos indígenas de diferentes pueblos o afrodescendientes, en “campesinos” (Piqueras Céspedes, 2008; Rivera Cusicanqui, 2010). Zambrana Balladares se refiere al proceso de homogeneización de este modo:

...afros, aymaras y quechuas fueron reconocidos, sin distinción alguna, como campesinos. Con el uso de este término –que hace alusión a la actividad económica de la población rural y que deja de lado sus características sociales, culturales y lingüísticas– el gobierno de la Revolución Nacional inició un proceso de homogenización social, cultural y lingüística de los bolivianos, con el fin de forjar una nueva ciudadanía basada en la lengua castellana y la cultura criollo-mestiza (Zambrana Balladares, 2014, pp.104-105).

En este sentido, de acuerdo a Zambrana Balladares (2014) la alteridad étnica y racial ubicada en la zona rural del país comenzó a ser identificada a partir de la categoría de “campesinos”, que más que referirse a su identidad étnico-racial hacía referencia a su condición de clase. Así, identidad y clase se convirtieron en sinónimos. La nueva ciudadanía buscó ser establecida, como en otras partes de América, por medio de la escuela. El Código de la Educación Boliviana de 1955³⁷, a través de su artículo 115, promueve que “...allá donde se hablen lenguas aborígenes se las utilice para su inmediata castellanización” (Cárdenas Conde, 2005, p.144).

A partir de la Revolución Nacional de 1952 se pusieron en marcha una serie de dispositivos que, en el marco del indigenismo, fueron destinados a la gestión y administración de la alteridad étnica y racial presente en el país. Entre ellos podemos citar: la organización de sindicatos agrarios en las ahora denominadas ex haciendas agrícolas, la incorporación de toda la ciudadanía a la escuela, la eliminación desde el Estado de cualquier referencia a una identidad étnico-racial –tanto afro como indígena– a partir de la identificación generalizada de la población rural como “campesina”, el establecimiento desde el Estado de un discurso político basado en la idea del mestizaje como constitutivo de la identidad nacional, y la eliminación de la población afrodescendiente de los registros oficiales, es decir, de los censos nacionales de población.

³⁷ Bolivia: Código de la Educación Boliviana, 20 de enero de 1955 <https://www.lexivox.org/norms/BO-DL-19550120.xhtml>

2.2 a) Los registros oficiales

Desde que Bolivia se constituyó como república en 1825, se han llevado a cabo un total de once censos³⁸ que se realizaron en los años 1831, 1835, 1845, 1854, 1882, 1900, 1950, 1976, 1992, 2001 y 2012 (Pereira Morató, 2014). Como puede observarse, la recopilación de información por parte del Estado boliviano se dio sin una sistematicidad temporal.

El sistema de clasificación poblacional en base a la idea de razas emerge en Bolivia a partir de la segunda mitad del siglo XIX (Barragán, 2000; Villanueva Rance, 2019). Este paradigma se hizo evidente en el último censo llevado adelante en el siglo XIX, el cual “clasificó a la población en ‘razas’: blanca, mestiza, indígena y negra” (Barragán, 2000, p.216). El censo del año 1900 replicó el uso de estas mismas categorías (Villanueva Rance 2019) las cuales persistieron durante la primera mitad del siglo XX. Asimismo, durante esta etapa “la categoría del mestizaje continu[ó] (...) en ascenso, tanto en términos numéricos como discursivos, instalándose de manera contundente durante el periodo de conformación del Nacionalismo Revolucionario” (Villanueva Rance, 2019, p.184) momento en el que se produce una:

...recategorización de la población en términos ocupacionales que en esferas oficiales se reflejaba en la categoría de “campesino” para reemplazar a la del “indio”, [y] complejizó aún más el panorama identitario, dado que las etiquetas utilizadas eran objeto de disputas discursivas (Villanueva Rance, 2019, p.184).

El censo del año 1950 por su parte, presentó una modificación al esquema étnico-racial anterior ya que en aquel censo se planteó una categorización dicotómica que clasificó a la población a partir de dos variables: “indígena” y “no indígena” (Villanueva Rance, 2019, p.185). De esta manera, desapareció cualquier referencia a la población que en los censos anteriores había sido identificada como “mestiza” o “negra”. Se observa así que, en las mediciones levantadas hasta ese momento la identificación de la alteridad étnico-racial del país quedó sujeta tanto a los criterios de quienes los diagramaban, como a la arbitrariedad de las personas que empadronaban, tal como se evidencia en el siguiente relato referido al censo de 1950:

Un supervisor de aquel censo nos indicó que en esa ocasión las instrucciones para los empadronadores recomendaban que para marcar que alguien era indígena no se le preguntara directamente sino [que se lo] dedujera de su indumentaria y apariencia, incluido el color y los rasgos físicos (Villanueva Rance, 2019, p.184).

³⁸ Tanto en la página del INE (Instituto Nacional de Estadísticas de Bolivia) como en la producción académica relevada se habla de “censos” en general, sin especificación. Por lo tanto, a partir de la información del INE como de Pereira Morató (2014), asumo que estas mediciones son nacionales.

Puede decirse entonces, que no solo no hubo una sistematicidad temporal en cuanto a la ejecución de los censos en Bolivia, sino que además tampoco hubo una regularidad en cuanto al uso de variables ni a la forma de recoger la información, debido a que la adscripción étnico-racial, al menos en este último censo, no fue una pregunta a realizar sino una pregunta a responder en base a la suposición y los propios criterios del empadronador.

La invisibilización de la alteridad étnico-racial del país fue una constante en los censos posteriores realizados en los años 1976 y 1992 en los cuales se tomó al idioma como variable de adscripción étnico-racial (Spedding, 2013). Aunque no corresponde a este ciclo, vale aclarar que en el censo del año 2001 se incorporó una pregunta referida a la auto-identificación, sin embargo, la misma remitió exclusivamente a la población indígena (Villanueva Rance, 2019) excluyéndose de la cédula censal, la posibilidad de que los afrobolivianos fueran identificados de alguna manera (Templeman, 1996; Rossbach de Olmos, 2007; Revilla Orías, 2013; Ponce Vargas et al., 2014). Por último, en el censo realizado en 2012, y gracias a su reconocimiento constitucional del año 2009, se incluyó la variable étnico-racial afro para que los miembros de este pueblo pudieran auto-identificarse.

2.2 b) La organización comunitaria

Si tomamos en cuenta los cambios producidos a partir de la Revolución de 1952 vemos que con la Reforma Agraria del '53 se promovió desde el Estado la desarticulación de la estructura de las haciendas presente en la zona de los Yungas, y con ellas el tipo de organización comunitaria establecido hasta ese momento entre la población indígena y afro. Se instituye así, como forma de organización en las ex haciendas, la conformación de sindicatos agrarios. Desde una mirada de clase, el gobierno de la Revolución impulsó el sindicato agrario como forma de organización social y política de las familias que formaban parte de la hacienda. En este sentido lo explica el defensor adjunto de la Defensoría del Pueblo de La Paz, el ingeniero Juan Carlos Ballivián:

A partir de la Revolución comienza una dinámica social muy diferente, con una convivencia intercultural principalmente de afros con aymaras y quechuas y se van generando dinámicas organizacionales como los sindicatos agrarios, es decir que esas haciendas se convierten en sindicatos agrarios mixtos (Juan Carlos Ballivián, comunicación personal, 2017).

Las comunidades indígenas de Bolivia se denominan de dos maneras. Están por un lado las comunidades tradicionales o ayllus, y por el otro los llamados “sindicatos agrarios” o “ex haciendas”. El ayllu es el tipo de organización característica de los pueblos indígenas de Bolivia desde antes de la Conquista. Esta organización responde al reconocimiento de autoridades tradicionales y de la cosmovisión propia de los pueblos indígenas que los conforman. Con

posterioridad a la Reforma Agraria se estableció en las “ex haciendas” el “sindicato agrario”. En palabras del doctor en historia y ex gobernador de la ciudad de La Paz, Fernando Cajías de la Vega:

...la organización de tipo comunitaria fue cambiada radicalmente en muchas partes por la organización sindical, entonces esto empieza en algunos lugares años antes, en algunos lugares años después, pero siempre en torno a la revolución de 1952, que si bien fue una revolución de carácter nacionalista adquirió formas de la organización sindical obrera, entonces en lugar del mallku surge el secretario general, y es una organización en el campo de tipo sindical semejante a la de los sindicatos obreros. Estos sindicatos campesinos forman parte hoy día de la Central Obrera Boliviana (COB) (...) en los Yungas se dio el proceso de sindicalización de las comunidades y se mantiene la organización sindical hasta hoy en día (Fernando Cajías de la Vega, comunicación personal, 2018).

A partir de la Revolución de 1952 y la Reforma Agraria de 1953 comenzó a desarrollarse este proceso de sindicalización que operó sobre la estructura organizativa de los miembros de las haciendas, que pasaron a denominarse en ese contexto “ex-haciendas”. Este proceso dio lugar a la utilización del término “sindicato agrario de la ex hacienda...” para referirse a la organización socio-política de los miembros –afros y aymaras en su mayoría– de las, hasta ese entonces, haciendas yungueñas. Las ex haciendas pueden estar conformadas por familias indígenas únicamente o pueden ser mixtas, cuando están conformadas por familias indígenas y por familias afro.

La denominación “ex hacienda” o “sindicato agrario” comenzó a ser utilizada como forma corta de referirse a la estructura socio-territorial y unidad socio-productiva resultante de las antiguas haciendas instaladas en la zona de los Yungas. Esta forma de nombrar a las comunidades indígenas y/o afros de los Yungas contribuyó a invisibilizar la base étnico-racial que sustentaba la conformación social de las ex–haciendas. En primer lugar, debido a que la idea de sindicato agrario hace referencia a una forma de organización sindical y no necesariamente a la forma de organización socio-territorial o étnico-racial de los integrantes de las ex–haciendas. En segundo lugar, debido a que la idea de sindicato agrario refiere a la adopción de una forma de organización y forma de denominación impulsada desde el Estado. Este dispositivo contribuyó a solapar cualquier marca étnica y racial que hiciera referencia a la alteridad de la población yungueña. A ello se refiere la ex diputada supraestatal afroboliviana Mónica Rey Gutiérrez cuando relata lo siguiente:

...como decían, de acá en adelante son todos campesinos, no hay diferencias... es una negación muy dura de una población (...) con la revolución hubo una homogenización

donde se ocultaron las identidades, a través del sindicato agrario, a través de borrar la diversidad, ¡eso fue lo que sucedió! Pero, como eso no era la realidad, ¡la realidad salió después a la luz! Nos han dicho ahora... que ahora todos vamos a ser iguales y... pero fueron los más racistas a partir de ello, porque ante los otros iban a decir que éramos todos campesinos, todos iguales, pero para mí vos seguías siendo indio, vos sigues siendo negra... Ese ha sido un camuflaje ¡para ejercer el racismo más crudo! Desde la revolución se ha intentado mirar las clases y no la condición cultural étnica, eso es lo que se ha tratado de tapar, homogeneizar, crear clases, pero las clases recaen sobre determinados grupos étnicos, eso es lo que la propia historia al final saca a la luz (Mónica Rey Gutiérrez, comunicación personal, 2018).

Entonces, si bien el gobierno de la revolución buscó una homogeneización de la alteridad étnico-racial de Bolivia, y se generó desde el Estado un proceso de invisibilización de esta población, es importante remarcar que estas alteridades en la práctica continuaron siendo reconocidas como afros o indígenas por lo que, a pesar de ser identificados como campesinos las marcas de alteridad no fueron borradas.

2. 2 c) Prácticas de territorialización/Silencios estratégicos

Si bien el Estado reconoció a la población “campesina” como propietaria de las parcelas de tierra que ocupaba al momento de la Revolución, y con esta acción se logró conservar la estructura socio-territorial de las actuales comunidades afrobolivianas, a partir del proceso de homogeneización e invisibilización de la alteridad étnico-racial instaurado en el país, se fueron generando diversas prácticas de estigmatización (Hall, 2010), como la exotización, hipersexualización, extranjerización³⁹, las cuales crearon procesos de territorialización (Ramos, 2005) u organización racial del espacio, que dispusieron por dónde los afrobolivianos podían moverse y por dónde no. De esta manera lo relata la secretaria ejecutiva de Conafro:

Mi abuelo era una persona que ha sido un poco más rebelde porque... los “patrones” vivían en el pueblo, y entonces era prohibido tener casa en el pueblo. Porque según lo que contaban, en ese pueblito antes vivía pura gente de tez blanca, ojos verdes y la discriminación era fuerte porque no les permitían llegar, a nosotros no nos permitían ir a la escuela ahí, teníamos que ir dentro de la comunidad (...) ahí la mayoría era de tez blanca y te insultaban... muchas veces... al señor que era de tez blanca había que saludarlo haciendo una reverencia y cosas así... y salir a bailar saya en otro pueblo, imposible que te dejaran (Wendy Pérez, comunicación personal, 2017).

³⁹ Algunas de estas prácticas serán abordadas en los capítulos siguientes.

La configuración de un espacio social es según Ana Ramos (2005) la forma en que la hegemonía diseña su propia materialidad. Y lo hace a partir de procesos de territorialización o regímenes que prescriben lo que se puede hacer, dónde, y las formas de hacerlo. En este sentido, el espacio:

...no sólo es organizado por los modelos de identidad (valores asociados con sistemas de diferencia social) sino también por las políticas, negociaciones, leyes y reglamentaciones burocráticas, entre otras prácticas de poder dirigidas hacia los grupos subalternos. Los efectos de éstas últimas residen en la constitución de una configuración móvil de lugares, es decir, en la creación de orientaciones específicas para moverse entre distintos puntos del espacio social. (Ramos, 2005, p.12).

Las prácticas territorializadoras se dieron durante este ciclo en repetidas oportunidades contribuyendo así a la idea planteada por Walsh respecto al poco reconocimiento que hay en la actualidad de la gran presencia afro en la región de la América Andina, típicamente imaginada como indígena y mestiza (Walsh, 2007). De ello da cuenta Juan Carlos Ballivián, defensor adjunto del pueblo de la ciudad de La Paz, quien recuerda haber leído un periódico en el que se relataba que la saya había sido presentada en la histórica plaza Murillo de la ciudad de La Paz durante el año 1963. Él cuenta que los *tíos* y *abuelos*⁴⁰ recuerdan que aquella presentación causó tantas risas y burlas por parte de la audiencia que las personas que habían participado de aquella performance decidieron no volver a mostrar la saya en público nunca más, ya que la misma es considerada como una expresión artística sumamente sagrada para el pueblo afroboliviano y ellos no estaban dispuestos a permitir que aquella situación se volviese a repetir.

Estas prácticas de estigmatización y territorialización llevaron durante este ciclo, en algunos casos, hasta al ocultamiento de la propia identidad, ocultamientos estratégicos⁴¹ (Briones, 2018). Así, lo relata la asambleísta departamental de La Paz, Damiana Coronel:

...mi mamá me decía que no podíamos... no podíamos decir... había veces que no nos podíamos identificar... porque somos negros digamos... mi mamá decía... cuando estabas en un acontecimiento y todo eso... si estaba mayormente gente del pueblo aymara, todo eso y tú estabas como único negro o había dos o tres entonces tú te tenías que identificar como aymara nomás... no como negro... no podías demostrar que tu...

⁴⁰ Se denomina *tío/s*, *tía/s*, *abuelo/s* y *abuela/s* a toda persona mayor que forma parte de las familias o comunidades afrobolivianas. Es una forma cariñosa de referirse a alguien de edad mayor. Estas denominaciones son categorías nativas que serán destacadas a lo largo de la tesis con el formato cursiva.

⁴¹ Tal como plantea Briones para el caso del pueblo mapuche "Muchas veces, el pedido que recibimos como antropólogas de colaborar con una reconstrucción genealógica pasa por reconocer que los ancianos vivos siguen evitando hablar de la abuelita mapuche, para poner más bien en valor la prosapia criolla de la familia que viene del "abuelito", aun cuando adultos más jóvenes comprometidos con prácticas de memorización tienen recuerdos difusos de haber escuchado a esa abuelita hablar en mapuzugun o hacer rogativa a escondidas. Esta situación habla de un olvido estratégico, para unos, que sin embargo es un olvido funcional por falta de socialización de información, para otros" (Briones, 2018, pp.36-37).

tú que eres más o menos así... te discriminaban, por eso ella siempre me dijo que me tenía que casar con un blanco, para mejorar la raza (Damiana Coronel, comunicación personal, 2018).

El contexto de dictadura militar que vivió el país a partir del año 1964 sumado a los procesos de racismo y estigmatización mencionados (Hall, 2010), propiciaron que los miembros de las comunidades afrobolivianas comenzaran a transitar paulatinamente un proceso de auto-invisibilización circunscribiendo de esta manera sus prácticas culturales al ámbito de lo privado. De ello da cuenta el historiador afroboliviano Juan Angola Maconde cuando plantea que:

...yo conocí la saya, desde que tuve uso de razón en mi comunidad [Dorado Chico] y luego pues se juntaban unas 2 o 3 comunidades... recuerdo que más o menos en el '56, '57 hago memoria... que se viajaba... se hicieron 3 viajes a Copacabana, las personas mayores, alguien les llevó, algún empresario, fueron a bailar allá a Copacabana, luego dejaron de bailar, luego dejaron de ir porque ya hubo una réplica grotesca de los lugareños de Copacabana que se pintaron las caras y entonces... era como para ridiculizar al grupo de saya entonces no fueron más... entonces la saya no se bailó más, hubo como un silencio... inclusive en mi propia comunidad sólo la tocaban las personas mayores... ¡hubo un silencio! En ocasiones se burlaban de la música afroboliviana, se burlaban los mismos indígenas, y yo creo que la misma gente, los afros no querían tocar porque decían que no querían ser payasos de la gente... cuando se bailaba era entre puro afros [sin presencia indígena] (Juan Angola Maconde, comunicación personal, 2017).

Los procesos de racismo, estigmatización y territorialización llevaron durante este ciclo, a un repliegue de la población afrodescendiente sobre sus propios territorios. Esto condujo a que la identidad y las prácticas culturales afro también se ciñeran al ámbito de lo privado, generándose así un proceso de *privatización de las prácticas culturales*⁴², estrategia que se rescata a partir de la memoria oral de los entrevistados. El espacio rural quedó así, como el único disponible para la manifestación de ciertas prácticas culturales cada vez más solapadas en el ámbito de lo público, resultado lógico de la particular formación nacional de alteridad (Briones, 2005) que se instituyó en el país en el marco del gobierno de la Revolución de 1952.

Una formación nacional de alteridad puede ser entendida como una forma particular y específica de identificar tipos de “otros” al interior de una nación a partir del resultado de la sedimentación y el entramado de marcas particulares utilizadas para definir a esos “otros”. Dichas formaciones producen tanto categorías y criterios de identificación, clasificación y

⁴² Cabe destacar que esta estrategia –la privatización de las prácticas culturales– no fue exclusiva de los afrobolivianos, lo mismo sucedió con la población afroporteña (Geler, 2010; Frigerio y Lamborghini 2011; Lamborghini, 2016) la cual, a partir de la configuración de una formación nacional de alteridad particular (Briones, 2005), fue también replegando la práctica del candombe –música afro característica de la zona del Río de la plata– al ámbito de lo privado a fines del siglo XIX.

pertenencia, como, la regulación, a partir de la administración de jerarquizaciones socioculturales, de las condiciones de existencia diferenciales de aquellos “otros” integrantes de una sociedad (Briones, 2005). En Bolivia, con la llegada del MNR al gobierno, la formación nacional de alteridad comenzó a configurarse a partir de la idea del mestizaje como “...expresión imaginada de la nación” (Sanjinés, 2005, p.2) y como contrapartida de reconocer a todas las personas que vivían en espacios rurales como “campesinos”, independientemente de si éstos eran indígenas pertenecientes a distintos pueblos o afrodescendientes (Piqueras Céspedes, 2008; Rivera Cusicanqui, 2010). Se conformó así una narrativa dominante de nación mestiza que buscó configurar una identidad nacional esencializada invisibilizando ciertas presencias y contribuciones étnicas y raciales, y enfatizando la temprana “desaparición” de las mismas. Esta cuestión llevó a la des-marcación del colectivo afrodescendiente de Bolivia constituyéndose los mismos, tal como lo plantea Geler para el caso de los afroargentinos, en una alteridad “pre-histórica” (Geler, 2010), es decir, una alteridad que no incidía en el desarrollo histórico del país justamente por estar “desaparecida”.

A pesar de haber dejado de mostrarse en público las prácticas culturales afrobolivianas, una gran parte de las comunidades del pueblo afroboliviano continuó llevándolas a cabo en el ámbito privado. De acuerdo al defensor adjunto del pueblo de la ciudad de La Paz, Juan Carlos Ballivián:

...algunos relatan que la saya se perdió, que la saya ha sido recuperada en el colegio Guerrilleros Lanza, una posición que estoy en completo desacuerdo porque yo he vivido en una comunidad donde había tres familias afros y a pesar de que sólo había tres familias afros se practicaba la saya, es decir, ¡la saya jamás ha dejado de existir en las comunidades! otra cosa es que se la haya puesto en un contexto común [en el ámbito de lo público], que desde la perspectiva de los mayores eso era una cuestión que no les interesaba hacer. Pero jamás la saya se ha perdido... y siempre que se quiso decir algo sin poder decirlo de manera abierta se lo ha dicho por intermedio de la saya, ¿no? Sus tristezas, sus protestas... (Juan Carlos Ballivián, comunicación personal, 2017).

No obstante, hubo algunas comunidades en las cuales estas prácticas no fueron transmitidas a las generaciones más jóvenes para evitarles las situaciones de estigmatización ya vivenciadas por los mayores. De ello da cuenta la actual asambleísta departamental de La Paz, Damiana Coronel cuando relata que:

La saya, todo lo nuestro prácticamente estaba desapareciendo... nuestras costumbres, nuestra cultura, los mayores no la enseñaban... habían decidido no enseñarlo, sólo lo bailaban entre ellos porque había mucha discriminación, mucho racismo, y ahora estamos rescatando nuestra cultura porque vemos la danza de la saya, la vestimenta,

todo eso lo íbamos perdiendo, pero estamos recuperando (Damiana Coronel, comunicación personal, 2017).

Ahora bien, es importante destacar que el proceso de invisibilización étnico-racial no solamente afectó al pueblo afroboliviano, sino que los pueblos indígenas también se vieron profundamente atravesados por este dispositivo (Rivera Cusicanqui, 2010). En este contexto comienza a gestarse durante los años sesenta del siglo pasado un movimiento político y cultural indígena autodenominado katarismo, el cual se fue articulando y consolidando durante largos años hasta que en la década del setenta comienza a manifestarse públicamente. El Katarismo⁴³ surge como corriente indígena, a partir de un proceso migratorio que se dio durante los años sesenta del siglo pasado cuando un grupo de estudiantes aymaras provenientes de la provincia de Aroma del departamento de La Paz, se traslada a la capital del departamento para cursar sus estudios. A partir del contraste con la ciudad y de vivenciar profundos procesos de discriminación e invisibilización, este grupo comienza a conectarse con textos de Fausto Reinaga, reconocido intelectual indígena boliviano, artífice de la ideología indianista (Escárzaga, 2012), que los hizo comenzar a reflexionar, discutir y reinterpretar su propio pasado a partir de las vivencias que estaban atravesando. Sanjinés (2005) describe al Katarismo como un “fenómeno esencialmente aymara (...) caracterizado fundamentalmente por el redescubrimiento de la identidad aymara, tan diluida hasta fines de los años sesenta” (Sanjinés, 2005, p.11).

El katarismo opuso al ideal de nación basado en un imaginario mestizo, la idea de una nación profundamente indígena, a la vez que intentó desarrollar una conciencia étnica en aquella población que años antes había sido identificada por el gobierno de la Revolución como “campesina”. Javier Sanjinés (2005) denomina a este proceso como el “periodo de emergencia aymara”. Si bien el término “emergencia” utilizado por Sanjinés (2005) es diferente del término “reemergencia” (Rodríguez, 2017) que será utilizado en esta tesis para hacer referencia al proceso afroboliviano, es importante destacar que en cuanto a su significado ambos términos remiten a lo mismo: determinado pueblo declarado extinto por los dispositivos hegemónicos que en cierto momento se reorganiza bajo su propia identidad, la misma dada por desaparecida, y se presenta públicamente frente al Estado exigiéndole el reconocimiento de su existencia.

El Katarismo emergió en un contexto específico y particular en el cual se da *La Primera Declaración de Barbados*. A raíz de la situación crónica de violencia y de desigualdad, vivida por los indígenas de Latinoamérica, se reunieron, a principios de la década de 1970, dirigentes indígenas, antropólogos y activistas religiosos –convocados por el Consejo Mundial de Iglesias en Barbados. De allí surgió un documento de denuncia conocido como *La Primera Declaración de Barbados*. De este encuentro participaron líderes indígenas los cuales, en representación de

⁴³ Llamado de esa manera en memoria Tupaj Katari.

sus pueblos, expresaron su decisión de protagonismo y abogaron por su derecho a la autonomía y la autogestión. A esta declaración le siguieron dos más, producto de dos encuentros posteriores producidos en 1977 y 1993. En este contexto se celebra en el año 1977 en Cali, Colombia, el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas (CCNA), instancia de la que participaron afrodescendientes a nivel continental. Tanto la segunda Reunión de Barbados como este último pusieron en evidencia procesos y vivencias compartidas por estos dos actores ya que a partir de estas instancias se pusieron de manifiesto:

...no sólo un contexto común, sino también discursos y aspiraciones compartidos, como la lucha contra el racismo, la formulación de una crítica anticolonial y la construcción de una identidad político-cultural. Las discusiones y propuestas que surgieron de estas instancias colectivas (...) permiten considerarlas como hitos fundacionales de los actuales movimientos indígena y afrodescendiente [de América Latina] (Zapata y Oliva, 2019, p.320).

El katarismo se manifestó masivamente por primera vez en enero del año 1971 en La Paz. Y en paralelo al surgimiento de este movimiento que comenzaba a poner en tensión la invisibilización que padecía la alteridad étnica presente en el país, se encontraba la situación de los afrobolivianos, quienes continuaron recluidos en sus territorios durante aquellos años en los cuales, salvo algunas breves excepciones, desde el año 1964 hasta el año 1982 el país estuvo gobernado por gobiernos militares de facto.

En suma, durante este segundo ciclo de la política negra en Bolivia se puso de relieve el objetivo por parte de quienes detentaban el poder estatal de lograr, en el marco de las políticas indigenistas, la gestión, administración y homogeneización de la alteridad étnico-racial presente en el país. A partir de ello se pusieron en marcha diferentes dispositivos de control, de entre los cuales cabe destacar: la organización de sindicatos agrarios en las ex-haciendas yungueñas, la incorporación de toda la ciudadanía a la escuela, la implementación del castellano como idioma oficial, la aparición de procesos de estigmatización y territorialización, la identificación generalizada de la población rural como “campesina”, el establecimiento de una formación nacional de alteridad anclada en la particular noción de mestizaje y la eliminación de la población afrodescendiente de los registros oficiales.

Como vimos, en este período las acciones y estrategias desplegadas por la población afrodescendiente consistieron principalmente en un repliegue de las prácticas culturales hacia el ámbito de lo privado, es decir que se dio una *privatización de las prácticas culturales*. A pesar de los distintos dispositivos hegemónicos puestos en juego (leyes y discursos legitimadores del

proceso de invisibilización étnico-racial; creación de una formación nacional de alteridad mestiza homogeneizante; conformación de sindicatos agrarios en las haciendas agrícolas; castellanización de la población de origen étnico-racial; eliminación de la población afrodescendiente de los registros oficiales; y prácticas de territorialización) que derivaron en su invisibilización y obliteración oficial, la resistencia afroboliviana se manifestó durante este ciclo no solo a través de la *privatización* de las prácticas culturales sino además a través de *silencios* y *olvidos estratégicos* (Briones, 2018) los cuales llevaron, en algunos casos, a la auto-invisibilización mediante el dejar de transmitir sus prácticas culturales a los más jóvenes. Al final de este ciclo –y al igual que en el caso de los pueblos indígenas, iniciado por un proceso migratorio hacia la ciudad de La Paz– comienza a gestarse la reemergencia (Rodríguez, 2017; Rodríguez y Michelena, 2018) de los afrobolivianos a partir de un lento pero seguro proceso de revisibilización que este pueblo llevó adelante durante la década del ochenta del siglo pasado, en la ciudad de La Paz.

CAPÍTULO 3

EL CICLO DE LA REVISIBILIZACIÓN (1982-2006)

En los capítulos precedentes hemos visto cómo los afrobolivianos históricamente desplegaron distintas políticas, caracterizadas por diversas acciones y estrategias frente a los dispositivos hegemónicos que, tanto en la Colonia como en la etapa republicana y durante la mayor parte del siglo XX, intentaron determinar, controlar y/o modelar sus comportamientos. Así, en este último período se consolidó un intenso y significativo proceso de invisibilización étnico-racial propiciado desde el Estado a partir de la construcción de una formación nacional de alteridad mestiza (Sanjinés, 2005) y de un proceso de campesinización (Rivera Cusicanqui, 1993). Además, Bolivia estuvo sumergida desde el año 1964, salvo algunos cortos periodos de democracia, en una serie de dictaduras militares que prolongaron aquel proceso de invisibilización étnico-racial. Sin embargo, es posible identificar claramente el momento en que la misma comenzó a revertirse gracias a una serie de nuevas acciones y estrategias políticas: lo cual ocurrió desde la década de 1980.

En el presente capítulo se abordará el tercer ciclo de la política negra en Bolivia, caracterizado como el ciclo de la revisibilización, que inicia en el año 1982 y se extiende hasta el año 2006, momento en que los afrobolivianos comenzaron a buscar persistentemente, en el contexto de una Asamblea Constituyente, el reconocimiento constitucional de su existencia. Si bien en este ciclo se intentó desde el Estado perpetuar la política de invisibilización iniciada durante el ciclo anterior, los afrobolivianos desplegaron una serie de acciones y estrategias que posibilitaron llevar adelante un fuerte proceso de revisibilización de su presencia como alteridad étnico-racial y cultural interna a la nación. Lo hicieron principalmente a través de la ejecución pública de la saya afroboliviana. El objetivo de este capítulo es describir y analizar el proceso de revisibilización étnico-racial y cultural impulsado por los afrobolivianos durante este período, identificando dentro de este “tercer ciclo” tanto los dispositivos hegemónicos (invisibilización, prácticas de racismo y estigmatización de la población afroboliviana) como las acciones y estrategias de negociación o lucha política desplegadas, entre ellas la de la saya, como herramienta política de revisibilización.

Al igual que en el ciclo anterior, para analizar este ciclo recurrí a un enfoque etnográfico a partir de mi propio trabajo de campo realizado en La Paz entre 2017 y 2018⁴⁴. La perspectiva

⁴⁴ Retomaré en este capítulo las entrevistas realizadas a las siguientes personas afrobolivianas: Jorge Medina Barra (entrevistas realizadas durante los años 2017 y 2018), Mónica Rey Gutiérrez, (entrevistas realizadas durante los años 2017 y 2018), Wendy Pérez, (entrevistas realizadas durante los años 2017 y 2018), Omar Barra (entrevistas realizadas durante los años 2017 y 2018), Ancelma Perlacios (entrevista realizada en 2018).

etnográfica me permitió recoger, contextualizar y analizar los testimonios y las memorias de afrobolivianos en el presente para hacer referencia a este particular contexto y al proceso de revisibilización transitado por ellos.

3.1 El proceso de revisibilización: la saya afroboliviana

El 20 de octubre⁴⁵ del año 1982, a sólo diez días de terminada la dictadura militar de Guido Vildoso Calderón (21 de julio de 1982-10 de octubre de 1982) e iniciada la democracia con Hernán Siles Suazo como presidente (10 de octubre de 1982- 6 de agosto de 1985), se bailó públicamente, después de mucho tiempo, y por primera vez en una escuela de la zona de los Yungas del departamento de La Paz, la saya afroboliviana.

De acuerdo a Omar Barra, ex presidente de Mocusabol y miembro co-fundador del grupo de saya Tambor Mayor⁴⁶, todo empezó en el colegio Guerrilleros Lanza del municipio de Coroico. Muchos niños y jóvenes afro de la zona asistían a dicha escuela, y en vísperas de la fiesta patronal de la ciudad, el 20 de octubre, un curso en particular le propuso a su maestro bailar la saya en el acto escolar de aquel año. En consonancia con los procesos de *privatización* de las prácticas culturales, de las acciones de auto-invisibilización y de los *silencios* y *olvidos estratégicos* evidenciados durante el ciclo anterior, la saya no solamente se había dejado de bailar en público, sino que además algunos mayores habían tomado la decisión estratégica de no enseñarla a las generaciones más jóvenes para que éstas no tuvieran que atravesar las situaciones de racismo que ellos mismos habían padecido. Sin embargo, esta decisión fue de alguna manera interpelada cuando los jóvenes de aquel curso vieron en ese acto una posibilidad para revertir el proceso de *silenciamiento* y *privatización* de las prácticas culturales que los mayores habían decidido iniciar décadas atrás. Según Omar Barra:

Aquella presentación había sido impulsada por estudiantes afro porque veían que la danza de la saya estaba desapareciendo y por ende querían rescatarla. Ellos se lo propusieron a uno de los asesores de curso, Oscar Quisbert, un profesor aymara de Coroico quien los motivó para que bailen, y como fue a iniciativa de ellos, desde las autoridades les condicionaron de que deberían bailar todos los y las que quieran, y por eso bailaron afros, mestizos y aymaros (Omar Barra, comunicación personal, 2018).

Desde la escuela se impulsó no sólo a los alumnos afrobolivianos a bailar la saya, sino que además se intentó incluir estratégicamente a jóvenes no afrodescendientes y promover que esta danza fuera aceptada por todos los miembros de la comunidad educativa en su conjunto. La saya

⁴⁵ Fecha en la que se celebra cada año la Fiesta Patronal de Coroico en honor a la Virgen de la Candelaria.

⁴⁶ En el año 2010 los hermanos Omar y Lorena Barra crearon en la ciudad de La Paz el grupo de saya Tambor Mayor.

fue muy bien recibida en dicho acto escolar y, como veremos, continuó practicándose en los años subsiguientes en los que los afrobolivianos, de la mano de la saya, comenzaron a transitar un nuevo camino en sus procesos de construcción identitaria y la representación de su propia historia en el marco del Estado de Bolivia.

Si bien hasta aquel momento la práctica de la saya había permanecido resguardada y preservada en el ámbito de lo privado, a partir de aquella presentación pública este hecho comenzó a revertirse. La aparición de la saya en Coroico fue seguida no solo del nacimiento de diferentes grupos de saya y de la participación de jóvenes en ellos, sino que además esa performance señaló el comienzo de una etapa que llevaría a los afrobolivianos tanto a su revisibilización como a la manifestación pública de una identidad que hasta aquel momento había permanecido silenciada y restringida dentro del ámbito privado de las comunidades afroyungueñas del departamento de La Paz.

3.1.1 El proceso migratorio desde los Yungas hacia la ciudad de La Paz

Durante el transcurso de los años ochenta, el Estado de Bolivia se caracterizó por la aplicación de un marcado modelo neoliberal que afectó profundamente a la población rural de los Yungas, y cuyas consecuencias comenzaron a observarse sobre todo en migraciones desde el campo hacia la ciudad. A partir del establecimiento de este modelo se inició un proceso migratorio por parte de indígenas y afrobolivianos:

...la apertura de las fronteras a los productos agrícolas (...) transnacionales provocó que los pequeños productores ingresen a una injusta competencia de precios, puesto que el bajo rendimiento de sus pequeñas parcelas no podía compararse con el rendimiento alcanzado por la agroindustria transnacional (...) Para los indígenas y los afroyungueños, la única oportunidad de sobrevivencia fue la de subsistir en base a su propia producción familiar y complementar sus ingresos vendiendo su fuerza de trabajo en las ciudades (Zambrana Balladares, 2014, p.132).

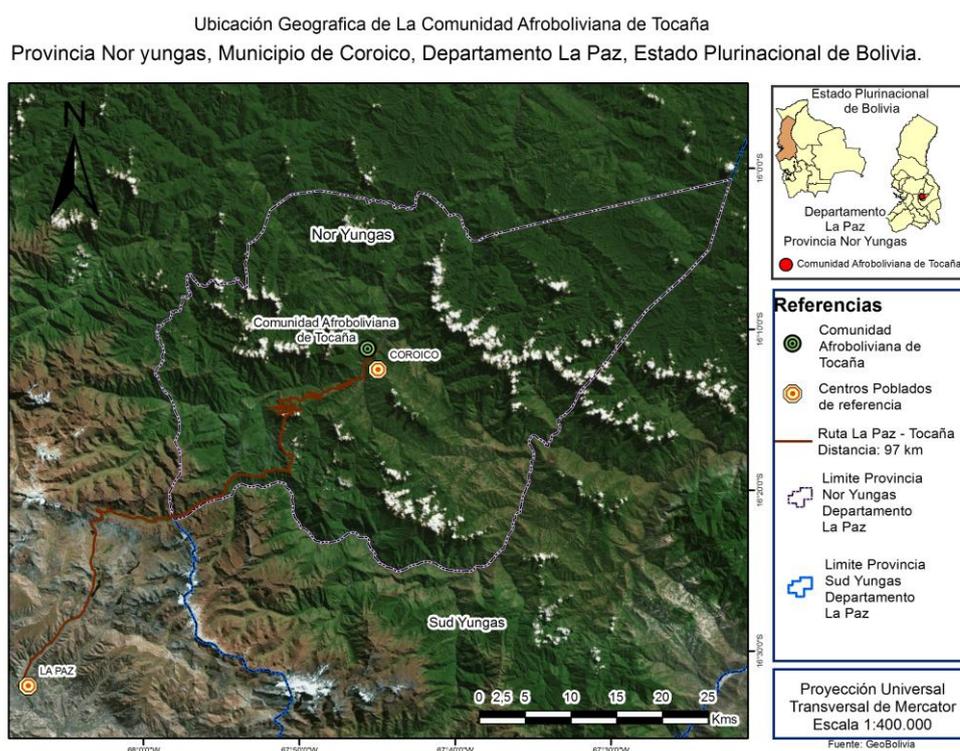
Durante aquellos años se produjeron numerosas migraciones de población afroboliviana, tanto hacia otros municipios de los Yungas, como hacia la ciudad de La Paz. Fue en esos movimientos de gente desde el campo hacia la ciudad que “migró” también la saya.

El contraste entre el área rural y la vida urbana fue muy marcado, según expuso en una entrevista que realicé con el ex diputado afroboliviano Jorge Medina Barra⁴⁷. El arribo a la

⁴⁷ Jorge Medina Barra fue el primer diputado afroboliviano electo como diputado por el departamento de La Paz. Dirigente del Movimiento al Socialismo (MAS), Medina Barra fue diputado durante el periodo 2010-2015 y llegó a la Cámara de Diputados a partir del artículo 146 inciso VII de la nueva Constitución Política del Estado, el cual estableció la creación de un régimen de circunscripciones especiales para que

ciudad de La Paz confrontó a la población afro –según Medina Barra– con una fuerte discriminación racial y la comprensión del intenso proceso de invisibilización en el que se encontraban inmersos cada vez que alguien en la calle les preguntaba de dónde venían. Fue durante la década del ochenta y a raíz de estos procesos migratorios, que comenzó a conformarse en La Paz un ballet de saya. Este grupo de danza representó inicialmente para los migrantes, mucho más que un ámbito en el cual bailar la saya, ya que el mismo posibilitó la construcción de un ámbito de pertenencia en el nuevo espacio de residencia. Pero no todos los que arribaban a la ciudad de La Paz y que se iban sumando al grupo conocían la saya o sabían cómo ejecutarla. Por ello, según expuso la ex diputada afroboliviana Mónica Rey Gutiérrez en una de las entrevistas realizadas⁴⁸, se debió acudir a los mayores para que enseñaran a los más jóvenes sus conocimientos (comunicación personal, 2018). Los integrantes de esta agrupación – entre los que se encontraban Jorge Medina Barra y Mónica Rey Gutiérrez– coincidieron en que debían acudir para ello a Tocaña, una comunidad afroboliviana ubicada en el municipio de Coroico, provincia de Nor Yungas, departamento de La Paz (Mapas 1, p.31; 2, p.68 y 3, p.69).

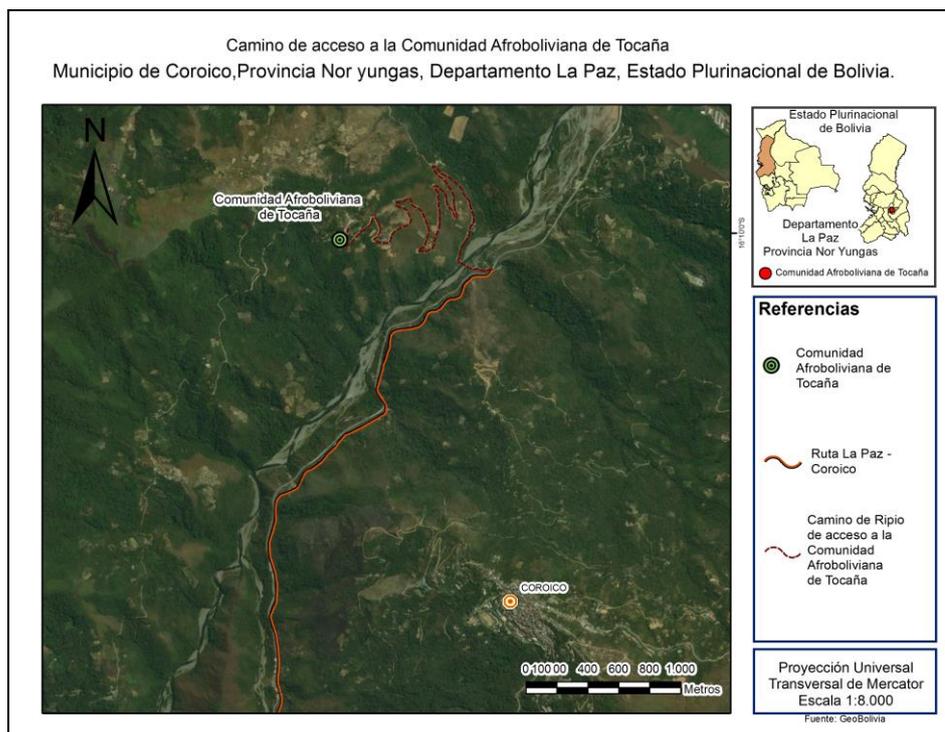
Mapa 2: Mapa de la provincia de Nor Yungas ubicada en el departamento de La Paz.



los denominados Naciones y Pueblos Indígenas Originario Campesinos (NyPIOC) –dentro de los cuales se incluyó al pueblo afroboliviano– pudieran tener participación política. El tema de las circunscripciones especiales será abordado en el Capítulo 5 de la presente tesis.

⁴⁸ Mónica Rey Gutiérrez fue diputada afroboliviana suplente de Eustaquio Cadena Choque. Fue electa como diputada por el departamento de La Paz durante el periodo 2015-2020, como miembro del Movimiento al Socialismo (MAS) y en el marco de las circunscripciones especiales, tema que será abordado en detalle en el Capítulo 5 de la presente tesis. https://www.vicepresidencia.gob.bo/spip.php?page=parlamentario&id_parlamentario=338

Mapa 3: Camino de acceso a la comunidad afroboliviana de Tocaña ubicada en la provincia de Nor Yungas, departamento de La Paz.



Fuente: elaboración propia en base a datos Google Maps, 2019.

Principalmente, porque Tocaña era, según me explicó la ex secretaria ejecutiva de Conafro, Wendy Pérez⁴⁹, la comunidad que “aún guardaba el legado histórico y los conocimientos respecto de la saya”, y además porque era la comunidad a la que pertenecían gran parte de los migrantes afroyungueños.

En un primer momento los *tíos* y *abuelos* de Tocaña se negaron a transmitir aquel legado. Ellos les habían enseñado la saya a los niños y niñas que la bailaron en la escuela de Coroico en el año 1982 con que comenzamos este capítulo y creían, según el relato de Wendy Pérez, que “eso era todo, que de allí no saldría”. Por eso, cuando los jóvenes que habían migrado hacia la ciudad de La Paz volvieron al territorio de Tocaña y les pidieron a los mayores que se la enseñaran, la respuesta fue un no rotundo. Los *tíos* y *abuelos* les plantearon a los jóvenes que no iban a enseñársela porque querían evitar que los jóvenes sufrieran lo que ellos habían padecido años atrás. En este sentido “...había gran preocupación en algunos mayores que decían ‘ay pero esto ¿no va a ser peor?’, ‘nos van a volver a atacar’, ‘nos van a volver a maltratar’...” (Mónica Rey Gutiérrez, comunicación personal, 2018). Esta negativa respondía a

⁴⁹ Wendy Pérez, nació en la Comunidad afroboliviana de Taco ubicada en el municipio de Irupana, provincia de Sud Yungas, departamento de La Paz. Activista y co-fundadora del Consejo Nacional Afroboliviano (Conafro) en 2011. Ocupó los cargos de secretaria ejecutiva de Conafro y secretaria nacional de economía y finanzas. En noviembre de 2020 el ministro de justicia de la nación la designó como directora general del Servicio Plurinacional de la Mujer y de la Despatriarcalización “Ana María Romero” (Sepmud) https://www.justicia.gob.bo/portal/noticia_modal.php?new=oXqo

que, como vimos en el capítulo anterior, la saya había sido presentada –alrededor de la década del sesenta– en La Paz y Copacabana, pero aquellas presentaciones tuvieron como resultados las risas, burlas y estigmatizaciones por parte de las personas que formaban parte del público. Justamente, como vimos en el capítulo anterior, esas presentaciones de la década del sesenta llevaron a que en algunos casos los mayores tomaran la decisión de no transmitirla a los más jóvenes y que, en otros, decidieran no volver a presentar la saya en ningún evento público. Si bien los *tíos* y *abuelos* de Tocaña se habían negado en varias oportunidades a transmitir sus conocimientos sobre la saya a los jóvenes, éstos no se dieron por vencidos y aprovecharon cada oportunidad que tuvieron de regresar al territorio de Tocaña para insistir. Gracias a la perseverancia y astucia de los jóvenes que volvieron a plantear el pedido en la instancia de una fiesta, donde el ánimo festivo y relajado ayudó, fue que finalmente un día los mayores accedieron. De esta manera lo relata Jorge Medina Barra:

...fuimos a la comunidad de Tocaña y la primera experiencia fue que los *abuelos* no quisieron contarnos, dijeron ‘ah, ustedes se van a llevar esto, la gente se va a burlar, se van a pintar la cara y hacer la burla’ entonces insistimos en otra oportunidad en que hubo una fiesta, aprovechamos la fiesta y ahí como que cambió la cosa. En ese contexto de fiesta todos los *abuelos* querían hablar, contarnos, y nosotros con las grabadoritas ahí aprovechando... tú con el *abuelo* y yo con la abuela, y nos sentamos y nos empezaron a contar, y empezaron a bailar ¡a bailar! Tocaron en la fiesta, fue ¡muy interesante! (Jorge Medina Barra, comunicación personal, 2018)

La instancia de celebración fue clave para que los mayores accedieran a enseñar la saya y, a pesar de las reiteradas negativas, los jóvenes fueron preparados con sus grabadoras para que, si en aquella oportunidad lo conseguían, no se perdieran de una sola palabra. Los *tíos* y *abuelos*, después de las experiencias negativas de los años sesenta habían recurrido –tal como vimos en el ciclo anterior– a la privatización de la saya por considerarla una danza sagrada y porque no querían que nadie se burlara ni de ella ni de quienes la practicaban. En este sentido, los mayores accedieron a enseñarles la saya a los jóvenes, pero a su vez les aconsejaron que no permitieran que nadie la humille, maltrate ni desprecie. Los jóvenes, según me explicó Medina Barra, sintieron mucha alegría porque finalmente habían conseguido su objetivo, pero también vivenciaron una gran responsabilidad. Ellos registraron cada palabra en grabadoras y cuando volvieron a La Paz iniciaron el minucioso proceso de desgrabar lo conversado. Una vez finalizada la transcripción leyeron todo y volvieron a Tocaña para que, fuera del contexto de fiesta, se iniciara formalmente el proceso de transmisión de saberes entre ambas generaciones. De esta manera lo relata Jorge Medina Barra:

Y claro, ahí vino la recomendación también ¿no? ‘Si ustedes van a hacer este trabajo háganlo, pero que no sea motivo de que la gente se burle’ (...) como que ellos cuidaban

mucho eso porque ¡la saya es sagrada para nosotros! Una vez que retornamos acá [La Paz] hicimos un análisis, escuchamos las grabaciones, las hemos transcripto⁵⁰, y volvimos [a Tocaña]. Ya esa vez no era fiesta y ya con más confianza los *abuelos*, *tíos*, *tías* nos empezaron a contar todo y bailaron, y nos hicieron bailar y nos enseñaron a tocar (Jorge Medina Barra, comunicación personal, 2018).

Las instancias en las que los *abuelos* y *abuelas* relataron sus recuerdos, memorias y conocimientos fueron momentos sumamente emocionantes y enriquecedores, no solamente para los jóvenes sino también para los *tíos* y *abuelos* que eran el nexo que los jóvenes tenían con aquella práctica cultural, hasta ese entonces conocida, pero ajena a ellos. Así lo relata Mónica Rey Gutiérrez:

...la saya, la semba, el mauchi que es la ceremonia fúnebre, todo eso era: ‘dicen que antes hacían eso’ ‘dicen que hacían aquello’ y estaba en el imaginario de la mayoría de nosotros el ‘dicen haber vivido eso’ (...) en ese entonces lo que hemos hecho es todo un proceso de recuperación, íbamos a aprender a la comunidad de Tocaña, allá nos enseñaban, fue ahí donde aprendimos desde tonadas del canto, cómo se tenían que hacer los pasos del baile, hasta con las tías y las abuelas ahí supervisándonos, ellas enseñaban y supervisaban que lo hagamos igual... Igual para el toque los varones, el toque de los instrumentos (...), entonces esa ha sido la forma en como hemos recuperado al interior de nuestra población afro nuestros valores, (...) los grabamos, filmamos y todo eso lo fuimos recuperando, fue un trabajo muy fuerte y movilizador el que hicimos con los *abuelos* allá en Tocaña (Mónica Rey Gutiérrez, comunicación personal, 2017).

Se dio así entre los jóvenes afrobolivianos residentes en La Paz y los miembros de la comunidad de Tocaña residentes en los Yungas, un perseverante trabajo de enseñanza y aprendizaje de prácticas culturales que incluyeron la elaboración de instrumentos musicales y el aprendizaje de ritmos y bailes propios en el marco de un proceso de recuperación de la memoria colectiva e histórica del pueblo. Este proceso de enseñanza y aprendizaje fue registrado con materiales audiovisuales, tanto a partir de las entrevistas realizadas a los mayores como a través del material fílmico, los cuales forman parte de un archivo privado de Mocusabol. Es importante recalcar aquí que la construcción de un archivo es un acto político en sí mismo⁵¹, y como tal representa una acción y una estrategia a futuro de gran relevancia.

⁵⁰ Estas grabaciones, transcripciones y fotos forman parte del archivo de Mocusabol y no son de libre acceso, por lo que me fue imposible consultarlas.

⁵¹ Un acto político en tanto implica hacer que los silencios hablen más allá del poder desigual implícito en la producción de narrativas (Trouillot, 2017), en este caso, principalmente narrativas de la “desaparición” de la población afrodescendiente de Bolivia. Entonces, construir un archivo implica construir una propia narrativa sobre el pasado que sirva para desafiar la narrativa hegemónica, pensando en el futuro.

Con el transcurrir de los años, los integrantes de este grupo de ballet fueron sintiendo y madurando la idea de que en el nuevo contexto urbano la saya debía convertirse en una instancia de reivindicación y posicionamiento de la población afrodescendiente de Bolivia, sobre todo al interior de una sociedad que hasta aquel entonces ignoraba por completo su existencia como miembros de la nación boliviana. De esta manera lo relata Omar Barra:

...más antes la gente, las autoridades no tenían conocimiento de que había población afro y tu ibas donde alguna autoridad y te decían: ‘¿acaso hay población afro en Bolivia, hay?’ Ellos pensaban que éramos extranjeros, brasileros, peruanos, ecuatorianos... pero nunca que éramos bolivianos entonces empezamos a reflexionar sobre estos temas (Omar Barra, comunicación personal, 2017).

A la vez, se empezó a pensar en la necesidad de trabajar sobre la autoestima de los afrobolivianos debido al fuerte racismo presente en la sociedad paceña. La presencia de los migrantes afrobolivianos en la ciudad de La Paz puso de manifiesto –de acuerdo a Medina Barra– prejuicios profundamente arraigados dentro de una sociedad fuertemente estratificada donde la población afro ocupaba la base de la pirámide en la escala social.

El racismo y la estigmatización (Hall, 2010) se manifestaban mediante prácticas de cosificación, hipersexualización, exotización, extranjerización, invisibilización y negación. La cosificación se hizo evidente cada vez que alguien en la calle los pellizcaba y pronunciaba la frase “suerte negrito”. La hipersexualización, exotización y extranjerización también se manifestaban en el espacio público. De esta manera el ex diputado afroboliviano Jorge Medina Barra relata cómo era caminar por las calles de La Paz durante las décadas del ochenta, noventa y principios del siglo XX, y la diferencia con lo que sucede en la actualidad:

...cuando íbamos a una reunión antes de atendernos ya nos estaban viendo como que... ¿me entiendes? ¿no? Ufff... si te contara... que la mujer negra es caliente, que el hombre negro tiene el pene grande, que cura el reumatismo, el famoso “suerte negrito” que te comentaba, donde nos tienen de amuleto de la buena suerte... taaaaantas cosas... antes tú ibas por la vía pública y te pellizcaban y te decían “suerte negrito”, ahora nosotros hemos caminado por la calle varias cuadras y no has visto a nadie que haga “suerte negrito”, pero tú diez años atrás no podías caminar así... además de que era delito que... ¿Cómo yo voy a estar caminando contigo? ¡Un negro y una blanca! Me entiendes ¿no? Era ¡lo peor!... (...) y sino nos preguntaban de dónde éramos, de dónde veníamos, imagínate... (Jorge Medina Barra, comunicación personal, 2017).

Así, ante las situaciones de profundo racismo una de las estrategias implementadas por estos migrantes fue la auto-invisibilización. Es decir que los afrobolivianos –ni bien llegaron a La Paz y vivenciaron estas situaciones– comenzaron a negar su propia identidad y a responder ellos

mismos que eran afrobrasileros, afrocolombianos o afroecuatorianos cada vez que alguien les preguntaba “de dónde venían”, asumiendo la extranjerización a la que eran sometidos:

...durante mucho tiempo ha pasado que la población afro no se sentía boliviana, sí decía ‘soy afro’ pero no boliviano porque en Bolivia ‘no había negros’, aquí en Bolivia era mal visto decir ‘soy afroboliviano’ era visto mucho mejor lo extranjero que lo nacional y cuando nos preguntaban cualquiera [de nosotros] se hacía pasar por afrobrasilerero, afrocolombiano o afroecuatoriano (Omar Barra, comunicación personal, 2017).

Si bien durante el ciclo anterior se evidenciaron acciones y estrategias de *silenciamiento* y *privatización de las prácticas culturales* como refugio de la memoria, es importante señalar que a lo largo del presente ciclo de revisibilización de la población afro, algunas de estas prácticas de auto-invisibilización persistieron. Sin embargo, como veremos en los siguientes apartados, cuando los jóvenes afros obtuvieron el permiso por parte de los mayores para presentar la saya en público, esta situación comenzó a cambiar.

3.1.2 La fundación del Movimiento Cultural Saya Afroboliviana (Mocusabol)

En el año 1988 asumió como prefecto o gobernador de la ciudad de La Paz el doctor en historia Fernando Cajías de la Vega. El mismo venía acompañando a los afrobolivianos, particularmente a la comunidad de Tocaña, desde hacía algún tiempo ya que se sentía profundamente cautivado por la expresión artística y cultural de la saya. Su mandato se destacó por la promoción de actividades culturales y dentro de ese marco Cajías de la Vega impulsó varias apariciones públicas del ballet de saya conformado en La Paz, para que éste presentara la saya en diferentes eventos públicos de aquella ciudad.

En aquel contexto, los y las integrantes del grupo de saya comenzaron a sentir más firmemente la necesidad de pensarse no solamente como un conjunto de baile, un ballet, sino también como un *movimiento cultural* cuyo objetivo principal debía ser el de revisibilizar a la población afro de Bolivia a la vez que reforzar su identidad y autoestima, ya que la gente en las comunidades y, sobre todo, en el nuevo espacio urbano, se sentía sumamente desvalorizada frente a una sociedad que los desconocía y discriminaba constantemente. El veinte de octubre de 1988, exactamente seis años después de la presentación en público de la saya en Coroico, se consolidó la creación de la primera organización de saya de La Paz, el Movimiento Cultural Saya Afroboliviana, Mocusabol. De esta manera el grupo de ballet conformado inicialmente, se convirtió en una organización cultural. Así lo relata la ex presidenta de Mocusabol y ex diputada afroboliviana Mónica Rey Gutiérrez:

...nosotros hemos ido madurando y hemos visto que era una instancia donde nosotros podíamos hacer, más que todo, un trabajo de reivindicación y posicionamiento en esta

sociedad que no nos conocía mucho, y entonces es a partir de ello que vamos cambiando la lógica, que pasó en un principio de ser un grupo de ballet se cambia la lógica a que tendría que ser un movimiento cultural en el cual nosotros nos haríamos presentes y nos representaríamos, y de entrada se llamó Movimiento Cultural Saya Afroboliviana. Eran las etapas donde se han sumado muchas cosas, el tema de la reafirmación de la identidad, reafirmación de los derechos del pueblo afro, reafirmación de la cultura ¿por qué? porque (...) nos dimos cuenta que nosotros realmente estábamos en esta tierra pero que no habíamos sido reconocidos o tomados en cuenta ¡en muchos aspectos! Y a partir de ello es donde se cambia también más de rumbo y resulta ya que lo empezamos a tomar como un movimiento de reivindicación cultural de la identidad y de reivindicación de la cultura afroboliviana (Mónica Rey Gutiérrez, comunicación personal, 2018).

Como organización y movimiento cultural, desde Mocusabol se continuó con el enriquecedor proceso de recuperación de la memoria colectiva y el aprendizaje de la saya, incluyendo no solamente el toque de los instrumentos, sino también la composición de letras de saya. Esta instancia fortaleció a Mocusabol, sobre todo porque en Tocaña se encontraban los históricos compositores de saya cuyas letras se vinculaban con la memoria histórica de los afrobolivianos. De ellos fueron aprendiendo los integrantes de Mocusabol que residían en La Paz. Así, lo relata la ex presidenta de Mocusabol, Mónica Rey Gutiérrez:

...el Movimiento Cultural Saya Afroboliviana nace en La Paz, pero Tocaña es el referente para toda la recuperación de los valores culturales (...) Con Tocaña en un principio siempre adonde íbamos pedíamos que vengan (...) porque los que componían las letras, todo, estaban en Tocaña, eran Vicente [Gemio], uno de los principales, que hasta hoy en día son casi sus temas que se cantan, Juan Vázquez es otro, Roberto Zabala. Después surgieron otros de la ciudad, empezó a componer Alfonso, que ya falleció, que tuvo que ver con la morenada, (...) otro que hacía composiciones es Angelino Pinedo (...) y tenían una capacidad, era increíble, íbamos a tal lugar, evento y entonces Vicente decía así, él llegaba, veía y ta, ta, tata, y empezaba a componer y sacaba la letra, canción... nos lo decía, lo repetía y en ese ratito aprendíamos, sobre el hecho, sobre el contexto, por eso era de fuerte impacto ¿no? (Mónica Rey Gutiérrez, comunicación personal, 2017).

Fue así que en octubre de 1988 nació el Movimiento Cultural Saya Afroboliviana (Mocusabol). De este acontecimiento participaron las hermanas Julia y Graciela Pinedo, Ramiro Gutiérrez, esposo de Julia, los hermanos Fortunata, Marcos, Juan y Rogelio Medina, así como también los miembros de la familia Zabala: Justina, Herminia y Alfonso. Estuvieron presentes Nieves Barra, Julio Gutiérrez y Antonio Pérez. Se sumaron además al proyecto Julio Zabala, Vicente Gemio,

Susana Zabala, Marfa Inofuentes, Mónica Rey Gutiérrez y Jorge Medina Barra, entre otros (Cajías de la Vega, 2010).

El Movimiento nació con el objetivo de luchar en contra de la invisibilización y el racismo, y funcionó, según Omar Barra, como un espacio inclusivo para los jóvenes migrantes quienes compartían no sólo un origen común en cuanto a lo identitario, sino también en lo geográfico ya que todos provenían de los Yungas. Los unía, además, una fuerte pasión por la saya. La consolidación del Movimiento estuvo motivada por la necesidad de evidenciar la presencia afro dentro de la nación boliviana, contrarrestar los estereotipos y difundir la saya entre la población urbana.

En octubre del año 1989⁵² Mocusabol se presentó, con mucho éxito, en la fiesta patronal de Coroico. Luego de años de reiteradas visitas a Tocaña con el objetivo de aprender a ejecutar la saya y revalorizar la memoria colectiva afroboliviana, el Movimiento logró afianzarse y seguir con sus presentaciones. Pero Mocusabol no sólo se presentó en La Paz o Coroico, sino que también hizo su aparición en otras ciudades como Sucre y Potosí, posibilitando de esta manera que los afrobolivianos empezaran a ser revisibilizados en diferentes lugares y rincones del país. Frente al desconocimiento de su existencia, comenzaron a cantarse temas cuyas letras hacían referencia a su origen y a la realidad rural y agrícola de las comunidades afro a las cuales ellos pertenecían. De esta manera lo relata Mónica Rey Gutiérrez:

...cada vez que nos dábamos cuenta de eso [invisibilización] entonces nosotros la respuesta era a través de canciones (...) por ejemplo esa que dice: “somos yungueños señores presentes, somos de la raza de la saya”, nos estábamos presentando, quiénes somos, ante una sociedad que nos desconocía prácticamente... Y después está esa que dice “todo es de fruta, café y coca”, contando acerca del lugar donde crecimos y qué es lo que hacemos. Entonces todo eso... nosotros hemos hecho como una educación de la cultura afroboliviana al pueblo boliviano (Mónica Rey Gutiérrez, comunicación personal, 2018).

Estas presentaciones produjeron un gran impacto en la sociedad paceña, y en los medios de comunicación particularmente, que desconocían por completo la existencia de la población afroboliviana. De acuerdo al ingeniero afroboliviano Juan Carlos Ballivián⁵³ “...a todos los medios les impactó muchísimo, para ellos era ‘¡y de pronto aparece este grupo de personas!’ y ‘¡dicen que son bolivianos!’ y ‘¡dicen que tienen una cultura, que tienen una expresión!’ llamó muchísimo la atención” (Juan Carlos Ballivián, comunicación personal, 2018). También, el

⁵² Ese mismo año se creó en la zona de los Yungas el grupo de saya de la comunidad afroboliviana Tocaña, el mismo recibió el nombre de “Saya afroboliviana Tocaña”.

⁵³ Ballivián es ingeniero agrónomo y activista afro. Fue co-fundador en 2011, del Consejo Nacional Afroboliviano (Conafro) y ocupó la secretaría ejecutiva de dicha institución entre 2014 y 2015. En 2016 fue designado defensor adjunto del pueblo en la Defensoría del Pueblo de Bolivia.

propio vicepresidente de Bolivia, el aymara y katarista Víctor Hugo Cárdenas, se sorprendió cuando en 1994 integrantes de Mocusabol se presentaron con sus cantos y sus bombos en la puerta del Palacio de gobierno solicitando ser atendidos:

...hemos sido bastante reincidentes en exigir reconocimiento. Sánchez de Losada estaba, era el '94, tuvo que hacer un viaje y quedó Víctor Hugo [Cárdenas] como presidente, y me acuerdo que nosotros vinimos desde la [calle] Pérez Velasco, bajamos toda la [calle] Montes, nos llegamos hasta la Plaza Murillo⁵⁴ pidiendo entrar al Palacio y ahí es donde sí nos recibió Víctor Hugo y la pregunta de Víctor Hugo era: '¿quiénes son ustedes?, ¿qué demandan?, ¿qué quieren?' Y la respuesta, así como en coro fue '¡reconocimiento!', la lucha después de eso ha sido siempre permanente (Mónica Rey Gutiérrez, comunicación personal, 2017).

Ese mismo año se sentó uno de los primeros precedentes en cuanto al reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la nación. En 1994 se incorporó en la Reforma de la Constitución del Estado la variable étnico-cultural mediante su artículo primero, el cual si bien no hacía referencia a los afrobolivianos en sí mismos, establecía la forma que iban a adquirir a partir de aquel momento tanto el Estado nación como el gobierno: "Bolivia, libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural, constituida en República unitaria, adopta para su gobierno la forma democrática representativa, fundada en la unión y la solidaridad de todos los bolivianos"⁵⁵.

Se dejaba constancia, de esta manera, que el Estado boliviano se encontraba conformado por una multiplicidad étnico-cultural y se ponía así en tensión el paradigma decimonónico de un Estado monolingüe y monocultural. En este contexto, en el año 1997, el Movimiento Cultural Saya Afroboliviana formalizó su existencia y obtuvo su personería jurídica mediante la Resolución Prefectural N° 365/97⁵⁶.

Para el año 1998 existían, alrededor de todo el país, al menos seis grupos de saya entre los que podemos mencionar al grupo Saya Afroboliviana Tocaña⁵⁷, el Movimiento Cultural Saya Afroboliviana de La Paz (Mocusabol), el Centro de Residentes Yungueños de Santa

⁵⁴ Escenario principal de la vida pública y los acontecimientos políticos más importantes de la historia boliviana, ubicada frente al palacio de gobierno y los edificios legislativos de La Paz.

⁵⁵ Bolivia: Constitución política de 1994, 12 de agosto de 1994. <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-19940812.html>

⁵⁶ La primera presidenta de Mocusabol fue Julia Pinedo y le siguieron en el cargo Fortunata Medina y con posterioridad Mónica Rey Gutiérrez. Es importante destacar que Julia Pinedo, primera presidenta de Mocusabol bailó la saya junto con Fortunata Medina, posterior presidenta de Mocusabol, en la escuela de Coroico en octubre de 1982 (Cajías de la Vega, 2010). En una entrevista realizada por Komandina y Regalsky (2016) a la misma Julia Pinedo, ella confirma que fue la primera presidenta de Mocusabol y que tanto ella como Fortunata Medina fueron las que fundaron al Movimiento.

⁵⁷ Creada en el año 1989.

Cruz⁵⁸, la Organización Integral Saya Afroboliviana⁵⁹ (Orisabol), el Grupo Cultural Saya de Chicaloma y el Grupo Social y Cultural Saya de Coripata⁶⁰. Estas organizaciones comenzaron a hacer presentaciones en eventos públicos significativos de la vida cultural de Bolivia, como son las Entradas Folklóricas⁶¹, el Jisk'a Anata de la ciudad de La Paz, el Corso de Corsos de Cochabamba, el Carnaval de Santa Cruz y diferentes fiestas patronales. Con posterioridad, la saya comenzó a ser presentada en la conocida celebración de la Virgen de Urkupiña y en eventos privados como las discotecas Taipi y Malegría⁶² de la ciudad de La Paz. La mítica discoteca paceña llamada Malegría se encuentra ubicada en el turístico barrio de Sopocachi, y desde hace décadas Mocusabol se ha presentado en ella los días jueves por la noche.

La saya fue poco a poco convirtiéndose en la principal estrategia de lucha y el instrumento fundamental a través del cual lograr la revisibilización de los afrobolivianos. Comenzó así durante este periodo un intenso proceso de politización de la cultura (Wright, 1998) que se hizo evidente en las letras de saya, las cuales contuvieron un claro mensaje de denuncia reivindicativa frente a la situación de invisibilización padecida por los afrobolivianos. A través de las letras de saya se reconstruyó e hizo pública la memoria histórica del pueblo, como puede verse en la siguiente letra de saya que hace referencia a los antepasados: "...Honor y gloria/ a los primeros negros/ que llegaron a Bolivia (bis)/ que murieron trabajando/ muy explotados/ al Cerro Rico de Potosí (bis)" (Mónica Rey Gutiérrez, comunicación personal, 2018). Lo que caracteriza al pueblo afroboliviano es tanto su memoria histórica como su voz ya que al bailar y cantar los afrobolivianos representan una forma de lenguaje que manifiesta tanto su vida como su vitalidad y afirmación (Rey Gutiérrez, 1998b). Sin embargo, la voz de los afrobolivianos no se expresó únicamente a través de la saya. Como veremos a continuación, las posiciones de Mocusabol y de la saya irán complejizándose con el correr de los años.

3.1.3 La fundación del Centro afroboliviano para el desarrollo integral y comunitario (CADIC) y la transnacionalización de la lucha afroboliviana

Hacia principios del siglo XXI comenzó a ponerse en tensión, al interior de Mocusabol, la idea estereotípica que hacía referencia a que "los afros son sólo negritos bailadores de saya". De

⁵⁸ Creado en Santa Cruz en el año 1993. Con posterioridad se divide en Asociación Afroboliviana para el Desarrollo (ASO-UAFROD) y Comunidad Afroboliviana de Santa Cruz (CABOLS).

⁵⁹ Organización de saya creada en La Paz en el año 1998, se destaca porque no solamente se dedica a la práctica de la saya sino también a la promoción del deporte a partir de la conformación de un equipo de fútbol propio.

⁶⁰ Sobre estos dos últimos grupos carezco de información respecto del año en el que se formaron, los entrevistados no lo recordaban, pero el texto de Cajías de la Vega (2010) refiere a que los mismos ya existían para el año 1998.

⁶¹ Se denomina Entrada Folklórica a los eventos de carácter público en los cuales desfilan las fraternidades y conjuntos de danzas folklóricas de todo el país.

⁶² Las presentaciones en Taipi y Malegría fueron históricamente exclusivas de Mocusabol.

acuerdo a Jorge Medina Barra, quien fuera presidente de Mocusabol entre los años 2000 y 2005, además de ser el primer afroboliviano electo como diputado departamental por La Paz en 2010, durante aquel periodo se comenzó a reflexionar sobre la necesidad de tener una participación más activa en otras esferas de la vida pública del país, por lo que se volvió indispensable conquistar nuevos espacios (comunicación personal 2018). Particularmente la lente estaba puesta en lograr el reconocimiento de la existencia afroboliviana por parte del Estado nacional, objetivo que comenzó a ser perseguido a partir de intentar revisibilizar a los afrobolivianos por medio de la saya, y por medio de su inclusión en el censo nacional de población que se llevaría a cabo en el año 2001.

La necesidad de ser incluidos en el censo nacional de población había comenzado a tomar cuerpo en el año 1994 en el marco de la Primera Jornada Encuentro de la Cultura Afroboliviana realizada en la ciudad de La Paz (Cajías de la Vega, 2010). Sin embargo, pese al largo camino recorrido y a los persistentes intentos de revisibilización, los afrobolivianos tuvieron un duro revés por parte del Estado cuando debido a un “olvido involuntario” se los dejó fuera del listado de pueblos reconocidos para la confección del Censo Nacional de Población del año 2001. Según Omar Barra:

El motivo por el cual no nos incluyeron en el censo de 2001 es porque las autoridades de ese momento, prácticamente no tenían información respecto al pueblo afroboliviano, y había una intención de desaparecer a la población afro, al igual que pasó en algunos países vecinos. Tratamos de visibilizarnos a través de la saya en todos los espacios públicos posibles, inclusive ya habíamos estado en el Palacio de Gobierno con el vicepresidente Cárdenas en el ‘94, igualmente por un ‘olvido involuntario’ nos dejaron afuera del Censo (Omar Barra, comunicación personal, 2018).

Esta omisión, lejos de desmotivar al Movimiento, según me explicó la senadora nacional afroboliviana Ancelma Perlacios en una entrevista que le realicé (2018)⁶³, le dio más fuerza e intensificó la urgencia por tener una mayor visibilización y participación en la vida pública nacional. Así, Mocusabol comenzó un proceso de vinculación con distintos Ministerios y organismos estatales para que además de reconocer a los afros como parte de la nación boliviana, se los acompañara desde el Estado en el camino que se encontraban transitando (Cajías de la Vega, 2010).

En este contexto cobró particular importancia el vínculo que había comenzado a establecerse desde fines de los años noventa entre miembros de Mocusabol e integrantes de Afroamérica XXI, una importante Red internacional de afrodescendientes del continente

⁶³ Ancelma Perlacios, fue electa senadora afroboliviana por el departamento de La Paz durante el periodo 2015-2020, integrante del Movimiento al Socialismo (MAS) y de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia–Bartolina Sisa CNMCIOB-BS.

americano. La misma fue caracterizada por Mónica Rey Gutiérrez como “una organización macro que se conformó para integrar a la lucha de los afros, del Centro, Sur y Norteamérica” (comunicación personal, 2018). Esta organización fue fundamental ya que distintos integrantes de Mocusabol⁶⁴ fueron invitados por miembros de Afroamérica XXI a participar de diferentes eventos internacionales (Komandina y Regalsky, 2016), entre ellos la Conferencia Mundial Contra el Racismo la Discriminación Racial, la Xenofobia, y Formas Conexas de Discriminación, organizada por la Organización de Naciones Unidas, entre el 31 de agosto y el 8 de septiembre del 2001 en Durban, Sudáfrica; la Conferencia Regional Preparatoria de las Américas, realizada entre los días 5 y 7 de diciembre del año 2000 en Santiago de Chile, y la Conferencia Ciudadana contra el Racismo, la Xenofobia, la Intolerancia y la Discriminación realizada como preámbulo de la anterior los días 2 y 3 de diciembre del mismo año y en la misma ciudad (Lao-Montes, 2009). La Conferencia Regional Preparatoria de las Américas fue de gran importancia, ya que durante la misma se gestó una nueva identidad política al acuñarse allí el término *afrodescendiente*. Este concepto se creó para hacer referencia a todas las personas de descendencia africana, independientemente de sus diferencias. Como categoría política, la misma involucró la idea de que la lucha de los afros trasciende las fronteras nacionales y fomenta vínculos con miembros y organizaciones de la diáspora africana en otras partes del mundo (Lao-Montes, 2009, p.224). De esta manera se refiere Mónica Rey Gutiérrez a los vínculos que a principios de los años noventa establecieron desde Mocusabol con miembros de Afro América XXI:

...nosotros hemos entrado en coordinación, relacionamiento con organizaciones afros de otros países, hemos sido miembro y parte de Afroamérica XXI (...) recuerdo que se ha hecho un estudio, un diagnóstico en el '94, '95 creo que fue presentado al BID, y en esa no entramos porque no sabían que en Bolivia había afros ¿no? Como nunca nuestros Estados ni nadie habló de la población afro entonces no sabían, después se han ido enterando que había población afro y que existe una organización, o sea nosotros, y nos han hecho contacto (...) me acuerdo que vino y fue hasta la comunidad un compañero de Honduras Roy Arzu y así como él con varios hemos tenido intercambios y nos hacían participar de los eventos internacionales, esa ha sido nuestra única escuela como organización afroboliviana... aquí han sido los propios talleres y eventos afro de las organizaciones afro... y bueno, estábamos convencidos que teníamos que luchar [todos juntos] ya que no había muchas diferencias... había algunos matices pero la realidad en el fondo eran casi lo mismo... (Mónica Rey Gutiérrez, comunicación personal, 2018).

⁶⁴ Jorge Medina Barra, Mónica Rey Gutiérrez, Marfa Inofuentes, Justina Rey, Wilmer Pérez, Benjamín Inofuentes ente otros dirigentes, participaron activamente en la Conferencia Regional Preparatoria de las Américas (Komandina y Regalsky, 2016).

Dentro de este contexto cobró fuerza en Mocusabol, la idea de sumar a la línea cultural que venían desarrollando otra línea de trabajo más política. Como en todo grupo, hubo diferentes miradas. Una primera alternativa⁶⁵ postuló –de acuerdo a Jorge Medina Barra– la idea de crear un espacio nuevo, por fuera de Mocusabol pero que continuara ligado al mismo; una organización que fuera capaz de articular con las diferentes esferas del Estado para generar las condiciones necesarias para la revisibilización y la inclusión de los afrobolivianos en las políticas públicas nacionales. Fue así que entre 2003 y 2004⁶⁶ nació la idea de crear el Centro Afroboliviano para el desarrollo Integral y Comunitario (Cadic), el cual es definido por Medina Barra como “la pata política de Mocusabol” (comunicación personal, 2017). Es decir, un ámbito formal capaz de interactuar con los diferentes gobiernos, pero también con las agencias de cooperación internacional para conseguir fondos para el financiamiento de proyectos. Desde su nacimiento Cadic impulsó según me comentó Medina Barra la ejecución de talleres de fortalecimiento identitario en las comunidades afrobolivianas. De esta manera lo relata Jorge Medina Barra:

En 2004 nace el Cadic (...) en este proceso en que nace el Cadic vimos que había que fortalecer a nuestra gente, había que levantarle la autoestima porque eso fue uno de los problemas fundamentales, entonces empezamos a hacer talleres de fortalecimiento, talleres para elevar la autoestima, talleres de auto-reconocimiento, para entender que tenemos otras raíces, otras costumbres, otras tradiciones pero que no dejamos de ser parte del país y hubo una gran participación de la gente en el campo. (...) Entonces trabajamos de manera conjunta entre el Mocusabol y el Cadic, continuamos con los talleres, las dos instituciones (Jorge Medina Barra, comunicación personal, 2018).

Paralelamente a la creación de Cadic, se fueron consolidando los vínculos entre miembros de Mocusabol y de la Red Afroamérica XXI⁶⁷ porque, tal como lo plantea Briones, “...aunque (...) la globalización tiene un potencial homogeneizador que genera localización, los movimientos

⁶⁵ Con posterioridad a la Asamblea Constituyente (2006-2009) surgió otra línea de trabajo que más allá de la lógica de una ONG, buscó crear otro tipo de organización que pudiera garantizar el cumplimiento de derechos para todos los miembros del pueblo afroboliviano, una organización que fuera más parecida al tipo de organizaciones matrices de los pueblos indígenas de Bolivia. Este tema será retomado en detalle más adelante en el capítulo 5.

⁶⁶ Si bien Medina Barra me comentó que la idea de crear el Cadic surge entre los años 2003 y 2004, el mismo se crea formalmente en abril de 2006.

⁶⁷ De acuerdo a Jesús García (2001) Afroamérica XXI nace en el marco de un Foro sobre Alivio a la Pobreza en Minorías de América Latina y El Caribe, realizado en la sede del BID en Washington, en noviembre de 1996 y estaba conformada por organizaciones afro de Perú, Brasil, Honduras, Venezuela, Colombia, Argentina, Estados Unidos, Bolivia, Ecuador, México, Uruguay y Nicaragua. Siguiendo a este autor puede decirse que, en el año 1998 previo a la Conferencia de Durban, esta organización planteaba que “...las comunidades negras, como el resto de las poblaciones del continente, contribuimos a la construcción de la democracia, la paz y el desarrollo integral. En tal sentido hacemos un llamado a nuestros gobiernos, organismos multilaterales y agencias de cooperación para el desarrollo a que ajusten sus políticas sociales y económicas con respecto al alivio de la pobreza de nuestras comunidades” (García, 2001, p.52).

supuestamente particularistas (...) también se trans-nacionalizan, y apuntan a inscribir sentidos globales” (Briones, 2005, p.11).

A partir de los vínculos tejidos con Afroamérica XXI, algunos miembros de Mocusabol comenzaron a observar otras realidades que, a nivel continental, revelaban las mismas situaciones de exclusión e invisibilización vividas por los afrobolivianos. Sin embargo, en otros casos, como el de Colombia, aunque esas realidades eran diferentes, representaban el ejemplo a seguir:

...en casi todas partes se nos ha sacado del mapa, de los censos a los afrodescendientes (...) ahí me di cuenta que no éramos la excepción, sin embargo, veía que había países donde tenían avances, uno de los países que a mí me asombraba era Colombia, tenían senadores [afro] tenían alcaldes [afro], concejales [afro], y yo: pucha, pero qué maravilla, ni soñar nosotros en llegar a eso, pensé en ese momento, los veía tan avanzados... tenían sus leyes, la ley 70, eso era mucha cosa, ni soñar dijimos... nosotros apenas estamos tocando las puertas para el reconocimiento y hasta entonces nos hacían leru leru... [burla] (Mónica Rey Gutiérrez, comunicación personal, 2018).

Los intensos intercambios entre dirigentes de Mocusabol y miembros de Afroamérica XXI, las diversas invitaciones a talleres, encuentros y congresos en diferentes países, así como también las visitas de miembros de Afroamérica XXI a Bolivia fortalecieron a algunos miembros de Mocusabol, quienes con el tiempo comenzaron a pensar ya más firmemente que otra realidad no sólo era posible sino necesaria. Fue así que –según me comentó Mónica Rey Gutiérrez– paralelamente a la creación de Cadic, comenzó a gestarse al interior de Mocusabol –a partir de aquellos miembros que tenían vínculo con integrantes de Afroamérica XXI y que habían participado de encuentros con otras organizaciones internacionales de afrodescendientes– la idea de que la forma de hacer cumplir los derechos de los afrobolivianos no era a través de una ONG como en este caso, Cadic (comunicación personal, 2018). No obstante, continuaron llevándose a cabo los talleres y seminarios de fortalecimiento de la autoestima y afirmación de la identidad, tanto en la ciudad como en distintas comunidades afrobolivianas de la zona rural⁶⁸. Durante los años siguientes, y ya de cara a la coyuntura política que vivía el país, los talleres de fortalecimiento identitario funcionaron también como espacios en los cuales debatir y recoger las demandas de las bases para llevar a la Asamblea Constituyente que se estaba gestando. El 18 de diciembre del año 2005 fue elegido presidente de la nación Evo Morales Ayma. Se inició así el camino de los afrobolivianos hacia la Asamblea Constituyente, tema que se abordará en el capítulo que sigue.

⁶⁸ No pude consultar la información escrita o minutas sobre estos talleres por ser “interna del movimiento”. Surge nuevamente en este punto la idea de la creación de este archivo histórico como repositorio comunitario de memoria y la necesidad de protegerlo contra los externos.

Durante este ciclo de la política negra en Bolivia, las acciones y estrategias implementadas fueron mayormente las opuestas a las del ciclo anterior. Si el ciclo de invisibilización se caracterizó por la *privatización* de las prácticas culturales y la manifestación de prácticas de silencio como refugio de la memoria, puede observarse en el presente ciclo que la estrategia fue exactamente la contraria; se optó aquí por la *revisibilización* de la población afro a partir de la ejecución pública de una de las prácticas culturales más importantes del pueblo afroboliviano: la saya. Comenzó así durante este ciclo un intenso proceso de politización de la cultura (Wright, 1998) que fue marcando el camino para –en el siguiente ciclo y dentro del marco de un proceso de revisibilización y reemergencia étnico-racial y cultural– exigirle al Estado el reconocimiento de los afrobolivianos como un integrante más de la nación. Es importante mencionar que estos sucesos no fueron un hecho aislado, sino que fueron parte de un contexto general de movilización y revisibilización afrodescendiente que se dio en toda la región Latinoamericana (Ferreira Makl, 2009; Agudelo, 2005, 2010; Frigerio y Lamborghini, 2010, 2011; Anecchiarico y Martín, 2012; Lao-Montes, 2009, 2015; Picconi, 2015; Anecchiarico, 2018) que permitió a los afrobolivianos tender lazos transnacionales con otras organizaciones.

Asimismo, durante este tercer ciclo empezó a manifestarse al interior de Mocusabol, la necesidad de contar con un espacio de trabajo político. Se gestó así la idea de crear el Centro Afroboliviano para el desarrollo Integral y Comunitario (Cadic), el cual funcionó como una instancia de articulación con organismos del Estado y entidades de financiamiento internacional. Sin embargo, comenzó a evaluarse también al interior de Mocusabol si una ONG era la vía adecuada para garantizar el cumplimiento de derechos de los afrobolivianos. Este ciclo culminó con la llegada al poder de Evo Morales Ayma, y la elaboración de nuevas acciones y estrategias por parte de los afrobolivianos para lograr los objetivos de revisibilización y reemergencia, es decir, de reconocimiento de su existencia al interior de la nación boliviana. Resumidamente, podemos decir que, a pesar de los distintos dispositivos hegemónicos que se desplegaron durante este ciclo (invisibilización, prácticas de racismo y estigmatización de la población afroboliviana), se manifestaron diversas acciones y estrategias de los afrobolivianos: desde el proceso de re-transmisión de saberes y la politización de la cultura implicada en su revisibilización mediante la ejecución pública de la saya, la creación de un archivo documental, la gestación de diversas organizaciones de saya y una ONG; hasta las vinculaciones con el Estado, la demanda de incorporación en el censo nacional de población de 2001 y la transnacionalización de la lucha. Esta diversidad de acciones fue fundamental para el ciclo de la reemergencia que será abordado en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO 4

EL CICLO DE LA REEMERGENCIA (2006-2009)

En enero de 2006, como corolario de una lucha histórica en contra de la erradicación de la hoja de coca⁶⁹, asumió la presidencia de Bolivia el máximo líder sindical del sector cocalero de la zona del Chapare, Cochabamba, el dirigente indígena de origen aymara, Evo Morales Ayma. El 6 de agosto de ese mismo año, con el objetivo de reformar la Constitución, se inauguró en la ciudad de Sucre una Asamblea Constituyente⁷⁰. Durante tres años, entre 2006 y 2009, la capital administrativa del país funcionó como la arena donde se puso en juego la política boliviana.

Los afrobolivianos, que desde la década de los años ochenta del siglo pasado se encontraban transitando un lento pero constante proceso de revisibilización étnico-racial y cultural, como se evidenció en el capítulo anterior, vieron a la Asamblea Constituyente como el hito histórico fundamental, el escenario político decisivo para hacer cumplir dos de sus principales demandas. Por un lado, ser incluidos en el Censo Nacional de Población que se llevaría a cabo en 2012. Por el otro, obtener el reconocimiento constitucional de su existencia. En este capítulo se abordará lo que entiendo como el cuarto ciclo de la política negra en Bolivia, caracterizado por un proceso de reemergencia afroboliviana. El mismo se inicia en el año 2006, en Sucre, con la participación de los afrobolivianos en la Asamblea Constituyente y se extiende hasta el año 2009 cuando los afrobolivianos fueron reconocidos como “pueblo afroboliviano” en la nueva Constitución Política del Estado. Este periodo de tres años se caracterizó por ser una etapa de cambios rápidos y profundos en la cual los afrobolivianos, de la mano de la saya, lograron no solo continuar con el proceso de revisibilización étnico-racial y cultural que se encontraban transitando desde la década del ochenta, sino que además consiguieron llevar adelante una serie de acciones y estrategias culturales y políticas que les permitieron alcanzar el reconocimiento constitucional. El propósito de este capítulo se centra en describir y analizar el proceso de reemergencia impulsado por los afrobolivianos a partir del proceso de revisibilización étnico-racial y cultural iniciado durante el ciclo anterior, identificando dentro de este “cuarto ciclo” de la política negra en Bolivia las acciones y estrategias que los afrobolivianos pusieron en marcha en el contexto de la Asamblea Constituyente iniciada en el año 2006, para luchar por el reconocimiento de sus derechos, entre ellos, el derecho a la identidad.

⁶⁹ En la década de los años noventa Evo Morales Ayma encabezó, como máximo dirigente de una de las seis federaciones de productores de coca del trópico de Cochabamba, la lucha por la defensa del cultivo de la hoja de coca en contra de los intereses de Estados Unidos que presionaba cada vez más al gobierno del entonces presidente Hugo Banzer Suárez para erradicarla.

⁷⁰ Para mayor información sobre este proceso ver Schavelzon (2012).

Tal como se planteó en la Introducción de esta tesis, retomo la idea de reemergencia postulada por Mariela Eva Rodríguez y Mónica Michelena. Este concepto refiere a aquellos “...pueblos a los que los dispositivos hegemónicos consideraron extintos y que, en el siglo XX y XXI, vuelven a aparecer desafiando tanto a los postulados de discontinuidad como a quienes niegan inteligibilidad a sus voces” (Rodríguez y Michelena, 2018, p.186). Por lo tanto, el término “remite a la relación continuidad-discontinuidad enmarcada por la hegemonía” (Rodríguez, 2017, p.7).

Para analizar este ciclo recurrí, al igual que en los capítulos anteriores, a un enfoque etnográfico a partir de mi propio trabajo de campo realizado en La Paz⁷¹. La perspectiva etnográfica posibilitó recoger, contextualizar y analizar los testimonios y las memorias de afrobolivianos en el presente para hacer referencia a este particular contexto de reemergencia.

4.1 El caballo de troya de la saya

Como vimos, los afrobolivianos habían intentado sin éxito ser incluidos en el Censo Nacional de población llevado a cabo en el año 2001. Tal incorporación representaba en parte la visibilización que tanto anhelaban. Por eso cuando el presidente electo convocó a una Asamblea Constituyente en 2006, ellos entendieron que ese era el espacio clave para lograr definitivamente sus objetivos.

La Asamblea Constituyente –y el cambio de paradigma⁷² que se dio a partir de la llegada al gobierno del Movimiento al Socialismo–Instrumento Político por la Soberanía de los pueblos (MAS-IPSP)– puso de manifiesto las demandas de los diferentes sectores integrantes de la sociedad boliviana (Schavelzon, 2012). Por un lado, los sindicatos, las organizaciones y movimientos sociales, los pueblos indígenas, originarios, campesinos y los afrobolivianos quienes reclamaban por sus derechos. Por otro lado, los opositores al “Proceso de Cambio” (Schavelzon, 2012) que, frente a la posibilidad de reconocimiento de derechos a los sectores

⁷¹ Retomaré en este capítulo las entrevistas realizadas a las siguientes personas afrobolivianas: Juan Angola Maconde, activista e historiador (entrevistas realizada durante el año 2017), Mónica Rey Gutiérrez, ex diputada supraestatal por el departamento de La Paz (entrevista realizada durante el año 2018), Jorge Medina Barra, ex diputado supraestatal por el departamento de La Paz (entrevistas realizadas durante los años 2017 y 2018), Wendy Pérez, ex secretaria ejecutiva del Consejo Nacional Afroboliviano (entrevistas realizadas durante los años 2017 y 2018), Omar Barra, miembro fundador del grupo de saya Tambor Mayor y ex presidente de Mocusabol (entrevista realizada durante el año 2018), Ancelma Perlacios, senadora nacional e integrante de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia-Bartolina Sisa (entrevistas realizadas en 2018) y Juan Carlos Ballivián, ingeniero agrónomo y activista afro. Fue co-fundador en 2011 del Consejo Nacional Afroboliviano (Conafro) y ocupó la secretaría ejecutiva de dicha institución entre 2014 y 2015. En 2016 fue designado defensor adjunto del pueblo en la Defensoría del Pueblo de Bolivia (entrevista realizada durante el año 2017).

⁷² El cambio de paradigma se dio a partir de la llegada de nuevos actores al Estado y de la idea presente en los discursos gubernamentales que hacía referencia a descolonizar el Estado colonial y monocultural. Para mayor información ver la completa obra de Schavelzon (2012).

históricamente subalternos, demandaban su derecho a gobiernos departamentales autónomos y descentralizados. La oposición política, organizada desde la región conocida como la *Medialuna de Oriente*, estaba conformada por los departamentos de Santa Cruz de la Sierra, Tarija, Beni y Pando. La Asamblea Constituyente puso en evidencia los intereses contrapuestos de la región de los llanos, Medialuna de Oriente, rica en hidrocarburos con una tendencia hacia la producción de materias primas o *commodities*⁷³ para la exportación, y los departamentos andinos de tierras altas: Potosí, La Paz y Oruro, ricos en recursos mineros con tendencia productiva para el mercado interno. A partir de la nacionalización de los hidrocarburos en mayo de 2006, se tornaron cada vez más evidentes los intereses antagónicos de las clases pudientes de oriente que se resistía a despojarse de los beneficios de clase que habían tenido durante siglos, y los sindicatos, movimientos sociales, pueblos indígenas, originarios, campesinos y afrobolivianos, sujetos históricamente oprimidos e invisibilizados que exigían mediante la Asamblea el reconocimiento de sus derechos. De esta manera lo explica Schavelzon:

Los campesinos y cocaleros habían estructurado entonces un importante movimiento político que llegaba al Estado, convocaba la Asamblea, y daba lugar a la expresión de ideas políticas que habían llegado siguiendo un curso propio y ahora confluían con el MAS, pero que en parte también lo excedían. Estas ideas coincidían en reivindicar lo indígena y comunitario como parte esencial de Bolivia. (Schavelzon, 2012, p.6)

Entre la renuncia de Sánchez de Lozada en el año 2003 y la llegada a la presidencia de Evo Morales en 2006, en septiembre de 2004, nace el Pacto de Unidad, un espacio a partir del cual se “...elaboraría la propuesta de Constitución que fue asumida como base para el trabajo por los constituyentes del MAS” (Schavelzon, 2012, p.4). El Pacto de Unidad estaba conformado por organizaciones indígenas de tierras altas, ubicadas en el oeste del país, organizaciones indígenas de tierras bajas ubicadas en el este y centrales sindicales campesinas (Schavelzon, 2018).

El Pacto de Unidad se conformó a partir del encuentro entre *organizaciones matrices*⁷⁴. Formaban parte del mismo tres organizaciones matrices campesinas y dos organizaciones matrices de pueblos originarios e indígenas. Entre las primeras podemos mencionar a la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia⁷⁵ (CSUTCB), la

⁷³ Producto o bien por el que existe una demanda en el mercado y se comercializan sin diferenciación cualitativa en operaciones de compra y venta. Commodity es un término que generalmente se refiere a bienes físicos que constituyen componentes básicos de productos más complejos.

⁷⁴ Una organización matriz en Bolivia es una organización de segundo grado que nuclea diferentes organizaciones de base.

⁷⁵ La Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) nace el 26 de junio de 1979 y “...es la máxima organización natural que representa al conjunto de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos [y afrobolivianos] del Estado Plurinacional de Bolivia con representación nacional, departamental, regional, provincial, Centrales, Subcentrales y Sindicatos, reconocido a nivel internacional y está afiliado a la Central Obrera Boliviana (COB)” (Reunión de la Comisión de Pueblos Indígenas y Etnias del Parlatino, 2015, p.21)

Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia-Bartolina Sisa⁷⁶ (CNMCIQB-BS o Las Bartolinas) y la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales Originarias de Bolivia⁷⁷ (CSCIOB) o *colonizadores*. Por otro lado, entre las organizaciones matrices de pueblos originarios e indígenas podemos mencionar al Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu⁷⁸ (CONAMAQ), integrado por ayllus de tierras altas y la Central de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano⁷⁹ (CIDOB), hoy conocida como la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia por incluir también a otros pueblos. Desde el año 2005 el Pacto de Unidad fue un sector cercano al MAS-IPSP y con posterioridad, formó parte de la Coordinadora Nacional para el Cambio (Conalcam), entidad conformada por organizaciones y movimientos sociales de todo el país, nacida en el contexto de la Asamblea Constituyente.

En un primer momento, según me comentó la senadora afroboliviana Ancelma Perlacios (Comunicación personal 2018), bajo la lógica pluralista que impulsaba el nuevo gobierno del MAS-IPSP se convocó a todos los sectores a participar de la Asamblea. Ésta tenía por objeto, de acuerdo a Schavelzon (2012) lograr un nuevo pacto social y encarar un proceso de refundación y descolonización del Estado que fuera capaz de, por un lado, destruir las viejas estructuras resabio de un obsoleto Estado colonial y neoliberal, y, por el otro, reconocer y tener en cuenta a todos los actores sociales en el marco de una creciente aceptación de la plurinacionalidad del país (Schavelzon, 2012). A través de la reforma de la Constitución se buscaba "...incluir a los que no salieron en la foto de 1826⁸⁰" (Schavelzon, 2012, p.210).

⁷⁶ La Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia-Bartolina Sisa CNMCIQB-BS nace el 10 de enero de 1980 "...en el contexto de la recuperación de la democracia en Bolivia y la recomposición de las organizaciones de base, con la visión y propósito de que las mujeres del área rural participen plenamente en este proceso con una organización propia" (Reunión de la Comisión de Pueblos Indígenas y Etnias del Parlatino, 2015, p.22)

⁷⁷ La Confederación Sindical de Comunidades Interculturales Originarias de Bolivia (CSCIOB) nace el 18 de febrero de 1971. Es una organización matriz integrada por miembros de los pueblos "...aymara, quechuas, guaraníes, y de otros pueblos originarios que emigraron de las altas cumbres de Los Andes a zonas subtropicales en busca de mejores condiciones de vida. La causa fue la falta de tierra, desastres naturales y la contaminación que realizan las empresas agroindustriales. (...) En la década de 1960, el gobierno junto con la Alianza para el Progreso, programa del gobierno norteamericano, con la finalidad de frenar la migración urbana, organizó asentamientos humanos en las zonas tropicales del país. A pesar de que son pueblos [y naciones indígenas] (...), desde esa fecha se les llama colonizadores" (Reunión de la Comisión de Pueblos Indígenas y Etnias del Parlatino, 2015, p.22)

⁷⁸ El Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) nacido en marzo del año 1997 es la máxima instancia de representación política y organizativa de las Naciones y Pueblos Indígenas de las tierras altas de Bolivia. <https://www.conamaq.org/quienes-somos/>

⁷⁹ La Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) "...es una organización que representa a los 34 pueblos de Bolivia. En 1982 nace como Central de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano (Chiquitanos, Ayoreos, Guarayos, Guaraníes). Ese año se inició un proceso de fortalecimiento a nivel institucional y de pueblos (centrales comunales, intercomunales, capitanías). Los cuatro pueblos fundadores de la CIDOB se organizan con el fin de fortalecer la unidad y su estructura organizativa, respetando sus formas ancestrales y tradicionales de organización" (Reunión de la Comisión de Pueblos Indígenas y Etnias del Parlatino, 2015, p.21)

⁸⁰ El año 1826 hace referencia a la primera Constitución Política del Estado de Bolivia.

El 6 de marzo del año 2006 se aprobó la Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente⁸¹. La misma establecía en su artículo 7° que para poder ser asambleísta se debía llegar a través de un partido político, una agrupación ciudadana y/o un pueblo indígena. Esta noticia fue muy bien recibida por los afrobolivianos porque, según me comentó el ex diputado Jorge Medina Barra, por medio de la vía étnica se abría la posibilidad para que los afrobolivianos también contaran con un representante (Comunicación personal, 2018). Sin embargo, esta oportunidad se vio truncada cuando con posterioridad se estableció que la forma de acceder a un escaño en la Asamblea sería únicamente a través de un partido político. Ese fue un momento complicado, recordó el ex diputado, porque los afrobolivianos no tenían experiencia en política partidaria, y en este sentido aquel requisito representaba un desafío enorme para ellos, al tener que incorporarse rápidamente a un partido político para así contar con representación parlamentaria. A pesar de que se logró, a partir de alianzas estratégicas, que varios afros ingresaran a diferentes organizaciones y partidos políticos, no se consiguió contar con un asambleísta propio. No obstante, se impulsó desde Mocusabol y Cadic la preparación de carpetas con propuestas y demandas, fruto de intensas jornadas de debate en las comunidades. Estas carpetas fueron llevadas a las veintiún comisiones que comenzaron a funcionar en Sucre el 6 de agosto de 2006, pero las mismas fueron desestimadas, principalmente porque se descreía de la existencia del pueblo afroboliviano, resultado del proceso de invisibilización. De esta manera lo relata el ex diputado Jorge Medina Barra:

...nos metimos absolutamente en todas las comisiones, dijimos hay que hacer incidencia y nos metimos a las veintiún comisiones, y logramos reunirnos pero nos dijeron ‘no, que ustedes no pasan de veinte personas, no tienen derechos’ y todavía uno fue muy discriminador, ‘ustedes los negritos...’ como que... ‘...vamos a ver qué hacemos con ustedes los negritos...’, ¡ay! eso ¡nos molestó tanto! (Jorge Medina Barra, comunicación personal, 2017).

Este comentario y la actitud de los asambleístas para con los afrobolivianos, lejos de desalentar, desanimar o desmotivarlos, produjo el efecto contrario. Según me comentó Wendy Pérez, ex secretaria ejecutiva de Conafro, se decidió recurrir a las bases y redoblar los esfuerzos porque se entendió que ese era el momento en el que se necesitaba más que nunca revisibilizar al pueblo afroboliviano (Comunicación personal, 2017). Se realizó así una gran convocatoria en los territorios de las comunidades y, al cabo de unos días, llegaron los micros a Sucre. Si bien la gente no contaba con el dinero suficiente para el traslado, gracias a diferentes gestiones con Conamaq y otros organismos se cumplió el objetivo. De esta manera lo relata el integrante de Tambor Mayor, Omar Barra:

⁸¹ Bolivia: Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-3364.xhtml>

Fuimos a Sucre en buses desde la terminal de La Paz, en ese tiempo teníamos el apoyo de Conamaq, tanto para presentar nuestras propuestas como para conseguir el apoyo económico. Mocusabol tenía una alianza estratégica con Conamaq para que así nos tomen en cuenta en la Asamblea y se pueda conseguir los recursos. También había una ONG española llamada Diakonía, la cual nos ayudó bastante en el tema económico. La gestión se hizo entre Mocusabol y Cadic, que en ese entonces Cadic era la parte técnica y política de Mocusabol. En sí todo salía a nombre de Mocusabol pero Cadic lo administraba y organizaba para poder llevar a cabo nuestras acciones en Sucre (Omar Barra, comunicación personal, 2018).

Se reunieron alrededor de quinientas personas o más entre hombres y mujeres, jóvenes, niños, niñas, adolescentes, *tíos, tías, abuelas y abuelos* que irrumpieron por las calles de Sucre con sus tambores, sus trajes y cantos al ritmo de la saya. Coinciden los entrevistados en que la gente en la calle se quedó asombrada al verlos pasar con tanta energía y vitalidad reclamando por sus derechos. El asombro también respondía al desconocimiento que todavía había en la sociedad boliviana respecto de la existencia de este pueblo. Jorge Medina Barra recuerda que en aquel momento frente a aquella ignorancia se pensó “llenemos de negritud a Sucre” (Comunicación personal, 2017). De esa manera, al ritmo de la saya, ellos querían mostrarle a la nación boliviana que no eran solamente dos o tres las personas que se auto-reconocían como afrobolivianas, sino que formaban parte del pueblo muchas personas y que ellos exigían –como cualquier otro pueblo– ser reconocidos por el Estado en la Constitución Nacional.

Según los relatos de Wendy Pérez y Jorge Medina Barra, después de una gran convocatoria en los Yungas los afrobolivianos llegaron a Sucre y comenzaron a transitar sus calles al ritmo de la saya (entrevistas personales, 2017). Ni bien llegaron a la ciudad se dirigieron al Colegio Nacional Junín, una de las principales sedes asignadas a la Asamblea para que esta sesione. Al ver la cantidad de gente cada vez más cercana, las puertas del Colegio fueron cerradas por la policía que a partir de aquel momento comenzó a impedir el ingreso de personas al establecimiento. De fondo sonaba la saya. Al llegar a las puertas del recinto algunos afrobolivianos lograron consensuar con la policía para que los dejaran ingresar. Como telón de fondo de la negociación se escuchaban –según me comentó el ex diputado Jorge Medina Barra– frases como “estamos reclamando nuestro derecho de decir aquí estamos”, “queremos formar parte de la Asamblea”, “no es un favor sino un derecho que nos corresponde como pueblo” (comunicación personal, 2017). Los afrobolivianos estaban muy seguros de lo que querían. Fue así que consiguieron el permiso para entrar al Colegio pero, inmediatamente después de conseguirlo, la policía les comunicó que accederían solo algunos, no todos, y que para ingresar necesitarían entregar su carnet de identidad. Otro obstáculo más. Por aquel entonces mucha gente de las comunidades carecía de documento de identidad por lo que nuevamente se tensó la

negociación. Finalmente, y ante el imperativo de “o entramos todos o nadie y sin carnet”, la policía le permitió a los afrobolivianos el ingreso al Colegio. A medida que la gente ingresaba, los guardias les solicitaban silencio debido a que los assembleístas se encontraban sesionando. Los afros, lejos de hacer silencio y tras haber cumplido su primer objetivo que era entrar al Colegio, decidieron llevar adelante el siguiente: hacerse visibles y hacerse escuchar. Fue así que comenzaron los tambores nuevamente a sonar, esta vez en el patio central del recinto.

El Colegio Junín de Sucre es uno de los más antiguos de Bolivia, tiene un hermoso estilo colonial con recovas en la parte inferior y amplios palcos en la parte superior los cuales son rematados con un extenso techo de tejas color rojizo. Fue en ese escenario que, como me relató Wendy Pérez (comunicación personal, 2018), los afrobolivianos comenzaron a ejecutar a viva voz la saya. Los assembleístas lentamente, uno a uno, empezaron a salir de las aulas y a asomarse por los balcones del piso superior del Colegio que daban al patio interno del mismo para ver qué era lo que sucedía. De esta manera relata Wendy aquel momento:

...muchos assembleístas estaban asombrados, creyeron que los habíamos ido a alegrar con nuestra música porque desconocían por completo la realidad del pueblo afroboliviano, sin embargo, nosotros teníamos nuestras propuestas listas para ser entregadas (Wendy Pérez, comunicación personal, 2017).

En determinado momento la música se detuvo y la presidenta de la Asamblea se acercó a ellos, se presentó y les dijo que iban a ser recibidos. Fue así como de la mano de la saya se logró llamar la atención de los assembleístas quienes uno a uno fueron asomándose al patio del colegio y, casi como encantados, fueron seducidos por la música de aquella performance afroboliviana tan única y sagrada.

4.2 La reemergencia afroboliviana

Con la saya cual caballo de Troya dentro del Colegio Junín, los afrobolivianos lograron obtener el compromiso por parte de la presidenta de la Asamblea de que por fin serían recibidos y sus propuestas consideradas. Se habían logrado así dos grandes metas: por un lado, revisibilizarse de la mano de la saya en el escenario de mayor exposición pública del país en aquel momento; por el otro, participar políticamente en la Asamblea Constituyente. Así relata Wendy Pérez la experiencia de haber sido parte de aquel proceso:

...a nosotros nos ha tocado ir a Sucre y pelearla, la saya ha sido el puntal de cabeza, nosotros no hemos peleado haciendo bloqueos, hemos peleado haciendo música, la saya ha sido, es y va a ser siempre la parte fundamental en donde nosotros hacemos nuestro reclamo, que lo hacemos cantando, bailando y siempre hemos sido escuchados, así es

como se ha llegado a Sucre cuando se estaba escribiendo la nueva Constitución Política del Estado (Wendy Pérez, comunicación personal, 2018).

Desde la mirada retrospectiva de la ex diputada Mónica Rey Gutiérrez, al no haber contado con un representante propio en la Asamblea Constituyente se les presentó la oportunidad de que todos los afrobolivianos –comunidades de Nor y Sud Yungas, delegados de las comunidades, integrantes de Mocusabol, *abuelos, tíos*, jóvenes, hombres, mujeres, niños– tuvieran que estar en Sucre y ser así protagonistas de aquella instancia (Mónica Rey Gutiérrez, comunicación personal, 2018). Y esto desde su perspectiva fue incluso mejor que si hubiesen tenido un asambleísta propio, ya que de esta manera se involucró a todos los afrobolivianos en el compromiso de tener que estar allí presentes para lograr su revisibilización y reemergencia. Tal como me comentó Wendy Pérez, una vez más, los tambores y la saya cobraron protagonismo y se instalaron en el escenario político como los voceros de las demandas del “pueblo afroboliviano” (Comunicación personal, 2018). En este sentido, en una conversación que mantuve en el año 2017 con Juan Carlos Ballivian, él me comentó que si bien la idea de autodenominarse “afrobolivianos” se consolidó después de la Conferencia de Durban en 2001, esta categoría ya había empezado a ser utilizada a partir del nacimiento del Movimiento Cultural Saya Afroboliviana (Mocusabol) durante la década de los años ochenta. Sin embargo, en la zona rural de los Yungas los mayores continuaban –hasta el presente– utilizando el denominativo “negros”. Por otro lado, también me comentó que la idea de “pueblo afroboliviano” surgió en el contexto de la Asamblea Constituyente cuando los pueblos indígenas también demandaban reconocimiento, y se definió después de varios debates en Comisión, que finalmente se reconocería a los afros de Bolivia como “pueblo afroboliviano” dentro de la nueva Constitución Política del Estado (CPE).

Luego de ser recibidos por la presidenta de la Asamblea Constituyente, los afrobolivianos que se habían trasladado hasta Sucre decidieron hacer una presentación con la saya en la plaza principal de aquella ciudad para continuar con las acciones de revisibilización. Aquella performance estuvo acompañada del reparto de unos boletines informativos (Ver Anexos)⁸² que se hicieron imprimir por aquellos días gracias al aporte de la organización sueca Diakonía, la ONG Ibis Dinamarca⁸³ y la organización sin fines de lucro American Jewish World Service. Los boletines hablaban de la historia de los afrobolivianos, de quiénes eran, de la migración forzosa de los ancestros africanos hacia el actual territorio de Bolivia, de la ubicación de las comunidades afrobolivianas; hablaban también de Mocusabol y de qué era lo que demandaban. Cada boletín contenía las propuestas para las veintiún comisiones de trabajo que

⁸² Detalle del Boletín Afroboliviano en sección Anexos (Página 138).

⁸³ La ONG danesa Ibis fue expulsada del país en 2013 por el presidente Evo Morales tras ser señalada por el mandatario de injerencia política <https://www.paginasiete.bo/nacional/el-gobierno-expulsa-a-la-ong-ibis-por-injerencia-politica-LIPS9269>

funcionaban en la Asamblea Constituyente. Entre las demandas se encontraba la principal: el reconocimiento constitucional. Los afrobolivianos tenían la sensación, tal como me comentó Mónica Rey Gutiérrez en una entrevista personal, de que si el reconocimiento no se lograba en aquella instancia histórica de la Asamblea, no se lograría jamás (comunicación personal, 2018). Fue así que se organizaron para que mientras un grupo de músicos y bailarines tocaban y bailaban saya –y atraían la atención del público, asambleístas incluidos– otro grupo se hiciera cargo de repartir los quince mil boletines que habían mandado a imprimir para darse a conocer. Esa noche todos bailaron de alegría y emoción por el momento histórico del que estaban siendo parte.

Tal como me comentó Wendy Pérez (comunicación personal, 2018), además de revisibilizarse, con su traslado a Sucre los afrobolivianos buscaron tejer alianzas estratégicas con organizaciones matrices en general y organizaciones de pueblos indígenas, originarios y campesinos en particular. Todas las organizaciones que formaban parte del Pacto de Unidad tenían demandas y exigencias para que fueran incluidas en el nuevo texto constitucional. Al no contar con una organización o ente matriz propio que hablara en representación de todos los afrobolivianos, se hizo urgente el establecimiento de alianzas estratégicas para poder asegurar que sus demandas también fueran incluidas. Por ese motivo, ellos se reunieron con todas las organizaciones integrantes del Pacto de Unidad: Cidob, Csutcb, Bartolinas, Interculturales y Conamaq. Dado que el territorio histórico de los afrobolivianos se encuentra en el departamento de La Paz y el mismo corresponde a tierras altas, éstos buscaron establecer una alianza estratégica con Conamaq, la principal organización matriz u organización representativa de las comunidades y pueblos indígenas de tierras altas. De esta manera lo relata Wendy Pérez:

...con ellos [Conamaq] nos vimos allá en Sucre, cuando nosotros estábamos reclamando una cosa ellos estaban reclamando otra, y teníamos un punto en común que es que todos queríamos estar dentro del nuevo texto constitucional. Ahí dijimos, nos unimos y hacemos fuerza y vamos todos a ser una sola voz... y fue lo que pasó, fue algo interesante en ese momento porque todos estábamos jalando el tren para un solo lado, no había intereses de por medio, había intereses que nos interesaban a todos (Wendy Pérez, comunicación personal, 2018).

Fue así que, a partir de las acciones que se llevaron adelante y de las alianzas estratégicas que se forjaron, los afrobolivianos pasaron a formar parte del Pacto de Unidad. Y una de las demandas principales, transversal a todos los actores que lo integraban, fue la de ser reconocidos constitucionalmente. En este sentido, si algo dejó en evidencia la Asamblea Constituyente fue que la invisibilización sufrida por los afrobolivianos en realidad constituyó una de las caras del proceso general de invisibilización de la alteridad étnico-racial de Bolivia. La otra cara estuvo representada por los pueblos indígenas quienes también fueron declarados extintos a partir de la

Ley de Ex–vinculación de 1874, de los discursos de las corrientes “civilizadora” y “del mestizaje” de la primera mitad del siglo XX (Sanjinés, 2005) y sobre todo, a partir del establecimiento –durante segunda mitad del siglo XX– de una formación nacional de alteridad mestiza y de un proceso de campesinización (Sanjinés 2005; Rivera Cusicanqui, 1993), tal como se expuso en el capítulo 2. Es por ello que tanto los pueblos indígenas como los afrobolivianos aunaron esfuerzos en el escenario de la Asamblea Constituyente con el objetivo principal de revisibilizarse y ser reconocidos como parte integrante de la nación boliviana.

Cabe mencionar que el Estado boliviano desde 1826 en adelante tuvo diecinueve textos constitucionales, en los cuales, hasta la reforma de 1994, siempre se habló del “pueblo boliviano” como un constructo dado por sentado. Si bien en la reforma de la Constitución de 1994 se caracterizó a la nación boliviana como multiétnica y pluricultural, no fue sino hasta esta Asamblea Constituyente de 2006 que la categoría “pueblo boliviano” se puso en tensión y se deliberó acerca de su contenido. En el fragor de la discusión en comisiones, se mencionaron muchas categorías que formaban parte de la entelequia que ellos entendían como “pueblo boliviano”, entre ellas la histórica categoría de “campesinos” que representaba un legado homogeneizante producto de la Revolución Nacional de 1952. Dicha categoría había sido adjudicada a todas las personas que habitaban en áreas rurales y que tenían un vínculo con la tierra, independientemente de su historia o adscripción étnico-racial. Como vimos en el Capítulo 2, su establecimiento contribuyó a la invisibilización de la alteridad étnica y racial de la nación, proceso que, pese a los esfuerzos estatales nunca llegó a completarse. De esta manera lo plantea Schavelzon:

La discusión derivaba en el tema de cómo en los últimos años los sindicatos campesinos –y también el propio Evo Morales– comienzan a asumir una identidad indígena, sin dejar de lado la de campesinos (...) Con la identificación de campesinos como indígenas se revertía la dirección del proceso dominante en el siglo XX, marcado por el mandato “modernizante” de “integración del indio a la vida nacional”, que implicaba dejar de lado, no sólo un reconocimiento étnico [y racial] que más bien es a posteriori que se construye, sino instituciones, formas culturales, políticas y organizativas concretas, propias de la vida comunitaria. Se revertía así un proceso que, en realidad, nunca llegó a ser completo pese a los esfuerzos estatales de terminar con la lógica comunitaria (y apropiarse de las tierras colectivas) como señalaba un constituyente en el debate que narra la historia política reciente de Bolivia: ‘las bases siguieron hablando lenguas originarias y ahora están recuperando su identidad indígena’ (Schavelzon, 2012, p.94).

En este contexto de reflexión en torno al proceso de invisibilización sufrido por los pueblos indígenas de Bolivia es que se da el debate acerca del reconocimiento de los afrobolivianos. A pesar de los esfuerzos y de la firmeza, cuenta Jorge Medina Barra (comunicación personal,

2017) que el proceso de inclusión en la nueva Constitución Política del Estado no fue sencillo. Los afrobolivianos fueron de comisión en comisión, no querían quedar excluidos. Fue difícil, se generaron arduos debates y muchas discusiones entre los assembleístas. Algunos assembleístas planteaban que los afrobolivianos debían ser incluidos dentro de la categoría de “pueblos indígenas”, mientras que otros entendían que los afrobolivianos no eran preexistentes a la nación (como los pueblos indígenas) y que habían transitado un proceso histórico particular; que si bien podían ser campesinos desde una mirada de clase y/o identificarse como cercanos a los pueblos indígenas por haber compartido una historia y un territorio en común con aymaras, no podían ser considerados dentro de esta categoría (Jorge Medina Barra, comunicación personal, 2017). Se decidió finalmente habilitar el reconocimiento de este sujeto de derecho como un pueblo particular, cuya identidad no era ni indígena, ni originaria, ni campesina, sino que tenía una historia propia por ser afrodescendiente y por haber sido trasladado a América en contra de su voluntad. En consecuencia, si bien en un primer momento se dispuso incluir a los afros dentro del nuevo texto constitucional como “afrodescendientes”, luego se decidió incorporarlos en la redacción final como “pueblo afroboliviano”, ya que la palabra “afroboliviano” hacía referencia a la experiencia de la diáspora, pero también anclaba la demanda de derechos a los afrodescendientes nacidos en el territorio de Bolivia (Schavelzon, 2012).

Paralelamente a estos debates, muchos afrobolivianos motivados por todo lo que estaba sucediendo en Sucre, sintieron la necesidad de llevar a cabo otras acciones destinadas a su revisibilización. Fue así que decidieron –mediante una ceremonia de coronación– dar a conocer la existencia del rey afroboliviano, una antigua institución que vino con ellos desde el África⁸⁴. (Ver Imagen 1)

⁸⁴ Para mayor información sobre el rey afroboliviano ver Revilla Orías (2014).

Imagen 1: Coronación del Rey Afroboliviano Julio Pinedo, nieto de Bonifacio Pinedo, en el año 2007.



Fuente: Periódico *Los Andes*, 19 de diciembre de 2014⁸⁵.

La coronación se organizó –me comentó Jorge Medina Barra– en el marco de un gran evento público en la ciudad de La Paz. A partir de diferentes negociaciones se logró gestionar un espacio en el Hotel Presidente de la ciudad capital para realizar el evento que tuvo lugar el 3 de diciembre del año 2007 y contó con la participación del gobernador de La Paz, José Luis Paredes Muñoz, entre otras personalidades de la escena política nacional. En aquel acontecimiento se ratificó de manera formal y pública la coronación de Julio Pinedo, que había tenido lugar el dieciocho de abril de 1992 en el territorio de la ex hacienda del Marques de Pinedo, en la zona de los Yungas de La Paz. En las dos ceremonias, la de 1992 y la de 2007, se coronó y rindió homenaje a Don Julio Pinedo, nieto del último rey de los afrobolivianos, Don Bonifacio Pinedo, coronado por linaje en el año 1932, como el legítimo rey de los afrobolivianos. La Paz se llenó de espectadores que quisieron ser parte del acontecimiento. Si bien la primera coronación había tenido lugar quince años antes, Jorge Medina Barra me contó en una entrevista personal que se decidió volver a coronarlo para que fuera un evento público del que pudieran participar funcionarios del Estado y para que se lo hiciera con toda la vestimenta propia de un rey africano. Los afrobolivianos estaban decididos a desandar el camino

⁸⁵ Periódico *Los Andes*, 19 de diciembre de 2014 <https://www.losandes.com.ar/un-rey-vive-como-campesino-pobre-en-bolivia/>

de la *privatización de las prácticas culturales* y hacerlas públicas para evidenciar así su presencia histórica en el territorio nacional. De esta manera lo relata Jorge:

Eso fue algo que causó noticia... que llegó a periodistas internacionales, en el Hotel Presidente... en el fondo fue decir: ‘oiga tenemos esto, y tenemos más derechos para que nos incluyan en...’ y claro ya en los titulares era: ‘los afrobolivianos tienen su rey o presentan a su rey y piden inclusión en la Constitución’, en 2007 fue. Y fue interesante porque invitamos a las fuerzas armadas, a la policía boliviana, ministros, diputados, senadores, invitamos ¡a todos! y había una señora que hizo la ropa, porque en el ‘92 lo coronan en Coroico, pero al coronarlo en Coroico lo coronan con ropa española y nosotros dijimos ‘esa es ropa de la esclavitud’ entonces le hicimos hacer su ropa africana, se le hace hacer como una especie de gorra pero no es gorra, /kufi/ [sic], es la gorrita esa africana, la señora esta le hizo todo, hasta el manto, todo africano, fue un golpe... mirá, ¡no había por donde nos dijeran que no! Así dimos a conocer algo que si bien se siguió haciendo nadie lo conocía (Jorge Medina Barra, comunicación personal, 2017).

Mientras se llevaban a cabo en La Paz estas acciones de revisibilización, en Sucre se ultimaban los detalles finales para el cierre de la redacción de la nueva Constitución Política del Estado, aprobada por la Asamblea Constituyente el diez de diciembre del año 2007. Faltarían todavía un par de años para su aprobación definitiva.

A partir de la llegada de Evo Morales a la presidencia del país comenzaron a observarse algunos cambios relacionados a las demandas afrobolivianas. Fue así que en mayo del año 2008 y adelantándose a la aprobación definitiva de la nueva Constitución Política del Estado, la Cámara de Diputados aprueba el Proyecto de Ley N° 234/2008 de Reconocimiento del pueblo afroboliviano, el cual representaba un hito en su historia. En su artículo primero el Proyecto planteaba –según me relató el activista afroboliviano Juan Angola Maconde– que el Estado boliviano establece que el pueblo afrodescendiente de Bolivia goza de todos los derechos, garantías y obligaciones que establecen la Constitución Política del Estado, las leyes, tratados y convenciones nacionales e internacionales que salvaguardan a los pueblos indígenas y originarios. Además de este artículo se incluyeron otros entre los cuales se encontraba el reconocimiento de la saya como Patrimonio Cultural de Bolivia (comunicación personal, 2017).

Asimismo, a principios de 2008 se produjo un evento de trascendental importancia para el pueblo afroboliviano. En enero de aquel año tuvo lugar en Quito, Ecuador, la realización de la Tercera Consulta Latinoamericana y Caribeña de Organismos de Equidad Social. La misma fue auspiciada por la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano, la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de Naciones Unidas y la Fundación Interamericana.

De la Consulta participaron diferentes países Latinoamericanos y asistieron representantes gubernamentales encargados de garantizar los derechos de los pueblos indígenas y afroamericanos. En el marco de las líneas de acción que se desprendieron de aquella Consulta, se impulsó la celebración del Primer Foro Internacional de Directores de Estadística para la realización de los Censos de Población y Vivienda. Este Foro se llevó a cabo en la ciudad de La Paz⁸⁶. Como resultado del mismo, los afrobolivianos obtuvieron el compromiso del Instituto Nacional de Estadísticas (INE) de garantizar en el siguiente Censo Nacional del país la incorporación de variables y/o indicadores que permitieran dar cuenta de la existencia de los afrobolivianos (Cajías de la Vega, 2010).

En enero de 2009 fue aprobada, a través de un referéndum, la nueva Constitución Política del Estado⁸⁷ y en febrero de ese mismo año se la promulgó. La consolidación de este proceso se logró en diciembre de 2009, con la conformación del primer parlamento plurinacional y la reelección de Evo Morales Ayma como presidente del naciente Estado Plurinacional de Bolivia. A raíz de sus acciones y estrategias político-culturales, los afrobolivianos lograron completar el proceso de reemergencia y estar presentes en esta nueva Constitución Política del Estado en una serie de artículos de suma importancia, entre los cuales cabe destacar el artículo 3, el artículo 32, el artículo 101 y el artículo 395.

El Artículo 3 hace mención al tan esperado reconocimiento constitucional de la alteridad étnica y racial presente en el país:

Artículo 3. La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano.

El Artículo 32, por su parte, hace referencia a una serie de derechos económicos, sociales, políticos y culturales reconocidos a las naciones y pueblos indígena originario campesinos, que también les son otorgados a los afrobolivianos:

Artículo 32. El pueblo afroboliviano goza en todo lo que corresponde, de los derechos económicos, sociales, políticos y culturales reconocidos en la Constitución para las naciones y pueblos indígena originario campesinos.

El Artículo 101 refiere específicamente a la protección de los saberes y conocimientos ancestrales tanto de los pueblos y naciones indígenas, originarios, campesinas, comunidades interculturales como del pueblo afroboliviano:

⁸⁶ Los días 24 y 25 de noviembre de 2008.

⁸⁷ Bolivia: Constitución Política del Estado de 2009, 7 de febrero de 2009 <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-20090207.html>

Artículo 101. El Estado protegerá los saberes y conocimientos mediante el registro de la propiedad intelectual que salvaguarde los derechos intangibles de las naciones y pueblos indígena originario campesinas y las comunidades interculturales y afrobolivianas.

Y, por último, el Artículo 395 alude a la situación territorial:

Artículo 395. Las tierras fiscales serán dotadas a indígena originario campesinos, comunidades interculturales originarias, afrobolivianos y comunidades campesinas que no las posean o las posean insuficientemente, de acuerdo con una política estatal que atienda a las realidades ecológicas y geográficas, así como a las necesidades poblacionales, sociales, culturales y económicas. La dotación se realizará de acuerdo con las políticas de desarrollo rural sustentable y la titularidad de las mujeres al acceso, distribución y redistribución de la tierra, sin discriminación por estado civil o unión conyugal.

Es importante destacar que a través del artículo N° 32 el pueblo afroboliviano adquirió el derecho especial de garantizar su participación en la Asamblea Legislativa Plurinacional. Como resultado de este artículo los afrobolivianos ocuparon por primera vez un espacio en la Cámara de Diputados de la Nación⁸⁸.

En resumen, en este cuarto ciclo de la política negra en Bolivia se produjo un cambio fundamental de paradigma. Si bien hasta el año 2006 los afrobolivianos habían llevado a cabo una serie de acciones y estrategias culturales y políticas (ejecución pública de la saya; politización de la cultura; proceso de re-transmisión de saberes; demandar al Estado su incorporación en el censo de 2001; transnacionalización de la lucha) para lograr su revisibilización y reemergencia frente a un Estado que los desoía y negaba, a partir de aquel momento la coyuntura del país cambió radicalmente. Este actor se encontró frente a frente con los pueblos indígenas, otro sujeto también históricamente oprimido, que en ese momento había llegado al Estado, y que desde allí proponía un proceso de cambio para encarar su descolonización (Schavelzon, 2012). Un Estado que históricamente los había excluido e invisibilizado a ambos (formación nacional de alteridad mestiza homogeneizante; castellanización de la población de origen étnico-racial; eliminación de la población afrodescendiente de los registros oficiales; prácticas de territorialización; prácticas de racismo y estigmatización), pasó en ese momento a ser administrado por un gobierno indígena que

⁸⁸ Este proceso de participación política en la Asamblea Legislativa Plurinacional será explicado en el capítulo siguiente.

impulsó la celebración de una Asamblea Constituyente para que finalmente la alteridad étnica y racial presente en el país formara parte de la nación.

Durante este ciclo, frente a la continuidad de dispositivos de invisibilización por parte del Estado (estigmatización –negación de su existencia, argumentos de inferioridad numérica-), los afrobolivianos profundizaron el desarrollo de acciones y estrategias político-culturales que les posibilitaron finalmente lograr su reconocimiento constitucional, materializando así su proceso de reemergencia étnica y racial. Entre las principales acciones y estrategias desarrolladas por los afrobolivianos que derivaron en la consolidación del proceso de reemergencia durante este ciclo, podemos citar:

- la politización de la cultura a partir del empleo de la saya, de sus letras y música.
- exigirle al Estado el reconocimiento constitucional de su existencia y su incorporación al Censo Nacional de Población de 2012.
- la generación de alianzas estratégicas con organizaciones matrices de pueblos indígenas, originarios y campesinos; y la continuidad de un vínculo –establecido durante el ciclo anterior– con agencias involucradas en la gestión de la diversidad (organismos internacionales, ONGs). Éstas, posibilitaron:
- la desterritorialización de la lucha afroboliviana y que la misma pudiera desde la ciudad de Sucre, sede de la Asamblea Constituyente, continuar articulada con las bases territoriales ubicadas en Nor y Sud Yungas y con muchos de sus dirigentes residentes en La Paz.

Para concluir, es importante decir que, si bien a partir de su participación en la Asamblea Constituyente celebrada entre los años 2006 y 2009, los afrobolivianos lograron obtener el reconocimiento constitucional que tanto anhelaban, su lucha no concluyó allí. Por el contrario, ellos continuaron revisibilizándose y reclamándole al Estado el cumplimiento de los derechos que les fueron otorgados en la nueva Constitución Política del Estado. Ese proceso a partir del cual determinados pueblos se organizan frente al Estado y reclaman por sus derechos como movimientos de organización política y étnica es definido por algunos autores como resurgimiento (Rodríguez, 2017). En este nuevo contexto político post Asamblea Constituyente, el resurgimiento del pueblo afroboliviano se centró principalmente en tres ejes concretos, en primer lugar, la creación de una organización matriz⁸⁹ a través de la cual demandar el cumplimiento de derechos, en segundo lugar, la demanda por una mayor revisibilización del pueblo afroboliviano a través de la educación, y por último, acciones concretas desarrolladas en torno de la realización del censo nacional de población llevado adelante en Bolivia en 2012. Este proceso de resurgimiento político será abordado en el capítulo que sigue.

⁸⁹ Organización de segundo grado que nuclea organizaciones de base.

CAPÍTULO 5

EL CICLO DEL RESURGIMIENTO (2010 – 2019)

En enero de 2009 la nueva Constitución Política del Estado fue aprobada. A partir de ese hecho, y en el marco de un proceso de reemergencia étnico-racial, los afrobolivianos lograron su reconocimiento constitucional y el compromiso por parte del Instituto Nacional de Estadística (INE) de ser incorporados en el Censo Nacional de Población, que se llevaría a cabo en el año 2012. Este fue un periodo clave para los afrobolivianos. Muchos de los entrevistados coinciden en subrayar que aquel reconocimiento hubiera sido imposible, o cuando menos muy difícil de lograr, en un contexto político diferente. La reelaboración de la Constitución trabajada, repensada y modificada, ya no por un grupo de abogados constitucionalistas sino por los sectores y organizaciones sociales pertenecientes a las “naciones y pueblos indígena originario campesinos”⁹⁰, fue un reflejo del cambio de paradigma que se dio a partir de la llegada al gobierno del Movimiento al Socialismo–Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP)⁹¹ (Schavelzon, 2012). Este cambio de paradigma posibilitó no sólo el reconocimiento constitucional de los afrobolivianos, sino que además se les otorgaran los mismos derechos reconocidos constitucionalmente a las naciones y pueblos indígena originario campesinos del país. Asimismo, a través del artículo N° 32, el pueblo afroboliviano obtuvo el derecho especial de garantizar su participación en la Asamblea Legislativa Plurinacional a través de un régimen de circunscripciones especiales.

Si bien durante el ciclo anterior, que denominé “de la reemergencia”, los afrobolivianos lograron su reconocimiento constitucional, ellos tomaron la decisión de continuar llevando adelante una serie de acciones y estrategias que fueron más allá de éste. Y tal como se planteó al final del cuarto ciclo, estas acciones incluyeron la continuidad de las prácticas de revisibilización y la demanda al Estado del cumplimiento de los derechos que les habían sido otorgados en la nueva Constitución Política del Estado. Este proceso a partir del cual

⁹⁰ El artículo N° 3 de la nueva Constitución Política del Estado sancionada en enero de 2009 y promulgada un mes después plantea que: “La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano”. Schavelzon (2012) explica que la idea de “pueblos y naciones indígena originario campesinos” es una fórmula que se encontró durante el proceso constituyente para superar las diferencias y poder reunir tanto a quechuas, aymaras, guaraníes y miembros de otras étnias o pueblos en una categoría única englobante. Asimismo, según el autor, la categoría de “...‘pueblos y naciones indígena originario campesinos’, sin comas y con el plural sólo en el final, incluida por los constituyentes en el proyecto de Constitución (...) postergaba o sublimaba las diferencias entre campesinos e indígenas en el texto que redactaban” (Schavelzon, 2012, p.97). Por este motivo, en este capítulo se hará referencia a dicha categoría escrita de esa manera.

⁹¹ Tal como se mencionó en el capítulo 4, con la llegada del MAS al gobierno se dio en Bolivia un cambio de paradigma, sobre todo a partir de la idea presente en sus discursos referente a descolonizar el Estado colonial y monocultural. Para mayor información ver Schavelzon (2012).

determinados pueblos se organizan frente al Estado y emergen en la arena pública reclamando por sus derechos particulares, es definido por algunos autores como resurgencia o resurgimiento (Rodríguez, 2017). Las acciones y estrategias desarrolladas por los afrobolivianos con posterioridad a la promulgación de la CPE fueron diversas, pero me interesa retomar aquí tres de fundamental importancia. En primer lugar, la creación del Consejo Nacional afroboliviano (Conafro), entendido como una organización matriz propia a partir de la cual generar instancias de diálogo con las diferentes instituciones del Estado para exigir el cumplimiento de los derechos conquistados en la CPE. En segundo lugar, la fundación del Instituto de Lengua y Cultura del pueblo afroboliviano (ILC-Afro) y del Consejo Educativo del pueblo afroboliviano (CEPA), dos instituciones de suma importancia para la revisibilización del pueblo afro en el ámbito de la educación. Y, por último, me interesa estudiar las acciones desarrolladas en torno de la realización del Censo Nacional de Población del año 2012.

Entonces, en este capítulo daré cuenta de las acciones y estrategias que los afrobolivianos desarrollaron con posterioridad a su reconocimiento constitucional del año 2009 (creación de una organización matriz propia; exigirle al Estado la inclusión del pueblo afroboliviano en distintas políticas públicas vigentes; impulsar la creación de un espacio legislativo para los afrobolivianos y afrobolivianas en la Asamblea departamental de La Paz; demandar al Estado una mayor revisibilización a través de la educación y la ejecución de acciones políticas concretas desarrolladas en torno de la realización del censo nacional de población del año 2012) frente al dispositivo (invisibilización) aún vigente en la sociedad boliviana. Me propuse abordar dentro de este “quinto ciclo” de la política negra boliviana el estudio del proceso de resurgimiento iniciado por el pueblo afroboliviano para garantizar el efectivo cumplimiento de los derechos adquiridos y la incidencia de este proceso en la organización del Movimiento político afroboliviano (el surgimiento de Conafro, etc.) hasta el 2019. Este ciclo se inicia en el año 2010 con la incorporación del primer representante del pueblo afroboliviano en la Cámara de Diputados de la Nación y se extiende hasta el año 2019, momento en el que se produjo en Bolivia un golpe de Estado que derrocó al gobierno de Evo Morales Ayma.

Para analizar este ciclo recurrí, al igual que en los capítulos anteriores, a un enfoque etnográfico a partir de mi propio trabajo de campo⁹².

⁹² Retomaré en este capítulo las entrevistas realizadas a las siguientes personas afrobolivianas: Mónica Rey Gutiérrez, ex diputada supraestatal por el departamento de La Paz (entrevista realizada durante el año 2018), Juan Carlos Ballivián, ingeniero agrónomo y activista afro. Fue co-fundador en 2011 del Consejo Nacional Afroboliviano (Conafro) y ocupó la secretaría ejecutiva de dicha institución entre 2014 y 2015. En 2016 fue designado defensor adjunto del pueblo en la Defensoría del Pueblo de Bolivia (entrevista realizada durante el año 2017), Wendy Pérez, ex secretaria ejecutiva del Consejo Nacional Afroboliviano (entrevistas realizadas durante los años 2017 y 2018), Omar Barra, miembro fundador del grupo de saya Tambor Mayor y ex presidente de Mocusabol (entrevista realizada durante el año 2017),

5.1 Hacia el resurgimiento

Como he problematizado en esta tesis (Capítulo 2), desde mediados del siglo XX se conformó en Bolivia una narrativa dominante de nación mestiza que buscó configurar una identidad nacional esencializada invisibilizando ciertas presencias y contribuciones étnicas y raciales, y enfatizando la temprana “desaparición” de las mismas. Esta cuestión llevó a la des-marcación del colectivo afrodescendiente de Bolivia el cual, retomando las palabras de Angola Maconde (2010) y tal como fue planteado en la Introducción de esta tesis, fue dado por “desaparecido” e invisibilizado a partir de la construcción del mito de la adversidad climático/ambiental.

Con el proceso constituyente, se estableció una nueva idea de Estado-nación consistente con el reconocimiento del Estado como una entidad plurinacional conformada por una diversidad de pueblos y naciones. Este nuevo paradigma se logró a partir de la abolición de las viejas estructuras del antiguo Estado monocultural. De esta manera lo plantea la ex diputada afroboliviana Mónica Rey Gutiérrez, al hacer énfasis en el reconocimiento del “pueblo afro”:

...la lucha que hemos emprendido desde el año 1988 tuvo al final su resultado en 2009 cuando se materializó la Constitución Política del Estado, la nueva, para nosotros es nueva, es como una refundación de Bolivia, entonces en esa refundación nosotros ya entramos... como debía de ser, y entonces ahí ya vimos que por lo menos ya se hizo realidad una demanda, el ejercicio de nuestros derechos porque el ser reconocidos es un derecho... y pienso que si realmente hubieran dejado de vuelta al pueblo afro afuera, este Estado plurinacional no hubiera sido tan plurinacional (Mónica Rey Gutiérrez, comunicación personal, 2018).

Las cualidades de este nuevo Estado nación comenzaron a evidenciarse a partir del mismo momento en que la nueva Constitución Política del Estado fue aprobada. Fue así que en 2009 se produjo, en palabras de Juan Carlos Ballivián, “la inclusión de los afrobolivianos en la función pública”, pero tal como él me comentó en una entrevista personal que mantuvimos en 2017, ya no como chofer o cadete -que era el lugar que los afros históricamente habían ocupado en el Estado-, sino que se nombró a la ex diputada Mónica Rey Gutiérrez como directora en la Dirección General de Lucha Contra el Racismo y Toda Forma de Discriminación en el Viceministerio de Descolonización, dependiente del Ministerio de Cultura⁹³. Este cambio cualitativo fue recibido por los miembros del autodenominado pueblo afroboliviano como una

Nenry Vázquez, secretaria de educación de Conafro durante la gestión 2013-2015 (entrevista realizada durante el año 2018), Héctor Páez y Zenaida Pérez, técnicos de Conafro (entrevista en conjunto realizada en 2018), Carmen Angola, artista visual, sobrina de Juan Angola Maconde (entrevista realizada en 2018), Damiana Coronel, asambleísta departamental de La Paz (entrevista realizada en 2018), Jorge Medina Barra, ex diputado supraestatal por el departamento de La Paz (entrevista realizada en 2018).

⁹³ Ambas carteras creadas con posterioridad a la reforma de la Constitución.

señal que el nuevo Estado Plurinacional, y el gobierno, les estaban dando respecto del periodo histórico y político anterior.

Por otro lado, a partir de la aprobación de la nueva Constitución Política del Estado se generaron nuevos escenarios normativos que permitieron la ampliación y el enriquecimiento de la representatividad política en el país (Komadina, 2016). Esto quedó plasmado en el artículo 146 inciso VII de la nueva Constitución Política del Estado, el cual estableció la creación de un régimen de circunscripciones especiales. Con excepción de los pueblos aymara y quechua, que son considerados “Naciones y Pueblos mayoritarios” (Informe Instituto Nacional de Estadística, 2015) el resto de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos (NyPIOC) de Bolivia, entre los que se encuentra el pueblo afroboliviano, son definidos como “minoritarios” por la cantidad de integrantes que los conforman en relación a los primeros. Las circunscripciones especiales fueron establecidas para que los denominados naciones y pueblos indígena originario campesinos (NyPIOC) “minoritarios” pudieran tener participación política y formar parte de la Cámara de Diputados de la Nación. De acuerdo a dicho artículo las circunscripciones especiales quedaban establecidas únicamente en el área rural y en aquellos departamentos donde hubiera población indígena, originaria, campesina y afroboliviana.

La Ley N° 26 de Régimen Electoral, sancionada por la Asamblea Legislativa Plurinacional el 30 de junio del año 2010, estableció en su artículo N° 50 inciso I. (e) la creación de circunscripciones especiales para diputadas y diputados indígena originario campesinos en siete de los nueve departamentos que integran el país⁹⁴. Es importante destacar que, si bien en el artículo mencionado no se hace mención explícita al pueblo afroboliviano, éste sí es mencionado en el artículo N° 57 inciso II, donde se elabora una tabla que da cuenta de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y afroboliviano distribuidos por departamento.

De acuerdo al artículo N° 57 de la Ley N° 26 las naciones y pueblos “minoritarios” presentes en el país se encontraban distribuidos en siete de los nueve departamentos de Bolivia, de la siguiente manera:

Departamento	Naciones y pueblos indígenas “minoritarios”
La Paz	<i>Afroboliviano, Mositén, Leco, Kallawaya, Tacana y Araona.</i>
Santa Cruz	Chiquitano, Guaraní, Guarayo, Ayoreo y Yuracaré – Mojeño

⁹⁴Bolivia: Ley del Régimen Electoral, 30 de Junio de 2010, Ley N° 026 <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-N26.xhtml>

Cochabamba	Yuki y Yuracaré
Oruro	Chipaya y Murato
Tarija	Guaraní, Weenayek y Tapiete
Beni	Tacana, Pacahuara, Itonama, Joaquiniano, Maropa, Guarasugwe, Mojeño, Sirionó, Baure, Tsimane, Movima, Cayubaba, Moré, Cavineño, Chácobo, Canichana, Mosestén y Yuracaré
Pando	Yaminagua, Pacahuara, Esse Ejja, Machinerí y Tacana

Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos (NyPIOC) “minoritarios” distribuidos por departamentos del país.

Los representantes de cada uno de estos pueblos y naciones (NyPIOC) pertenecientes a los siete departamentos mencionados debían reunirse por departamento y ponerse de acuerdo para elegir un sólo representante y un suplente, sujetos a paridad y alternancia de género.

En el departamento de La Paz, el mecanismo que en 2009 encontraron los integrantes de los pueblos Afroboliviano, Mosestén, Leco, Kallawaya, Tacana y Araona para acceder al escaño en la Cámara de Diputados fue, según me comentó el defensor adjunto del pueblo, Juan Carlos Ballivián, recurrir a una lógica democrática donde en cada periodo de gobierno le tocaría a uno de los pueblos integrantes del departamento ejercer dicha función y, así, en cada periodo irían rotando la posibilidad de ejercer ese cargo:

... cuando pensamos en los espacios que se han ido generando, espacios políticos, en la circunscripción especial que pertenece al departamento de La Paz, los pueblos denominados minoritarios... se gestionó una suerte de ayni⁹⁵ rotatorio, para que en cada periodo de gobierno se vaya entre los pueblos del departamento girando la posibilidad de ser asambleísta. En ese sentido Jorge Medina sale como primer asambleísta, ahora hay otro asambleísta de otro pueblo, y así irá girando (Juan Carlos Ballivián, comunicación personal, 2017).

Es importante mencionar que, aunque en diciembre de 2009 la Ley N° 26 de Régimen Electoral no había sido aún sancionada, se llevaron a cabo las elecciones nacionales mediante una ley transitoria (la Ley 4021⁹⁶ del Régimen Electoral Transitorio sancionada el 14 de abril de 2009).

⁹⁵ El ayni o principio de reciprocidad es un concepto aymara que implica un compromiso tanto en el dar como en el recibir ayuda, se utiliza especialmente en las actividades agrícolas.

⁹⁶ Bolivia: Régimen Electoral Transitorio, 14 de abril de 2009 <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-4021.html>

Así, el 22 de enero de 2010, además de asumir Evo Morales Ayma como presidente reelecto del país, siete nuevos asambleístas o diputados supraestatales y sus suplentes se incorporaron a la Cámara de Diputados. Cada uno de estos siete diputados asumía en representación de cada uno de los pueblos y naciones presentes en su departamento. Entre estos nuevos siete asambleístas asumió el primer diputado afroboliviano, Jorge Medina Barra, elegido dentro de las circunscripciones especiales por el departamento de La Paz.

5.2 El nacimiento de Conafro

La experiencia del proceso constituyente, según me explicó Mónica Rey Gutiérrez en una entrevista personal, movilizó al interior del pueblo afroboliviano un proceso de análisis de los hechos, así como también una evaluación del lugar al cual habían arribado a partir de su organización y lucha colectiva. En ese contexto, integrantes de la comunidad de Tocaña, miembros de Mocusabol, Orisabol, Fundafro⁹⁷, y personas afrobolivianas que habían participado del proceso constituyente en Sucre comenzaron a pensar en la necesidad de contar con un ente matriz⁹⁸ propio, al estilo de las históricas organizaciones matrices de los pueblos indígenas, originarios y campesinos del país. La idea comenzó a gestarse en 2009 a raíz de la gran cantidad de organizaciones afrobolivianas que existían y de la falta de una organización o ente matriz que las nucleara. Pero, también la idea surgió a partir de la mirada de un observador externo que, tal como se evidenció anteriormente durante el ciclo de la revisibilización, la transnacionalización de la lucha afro y el vínculo con activistas afro de otros rincones de América, enriqueció y fortaleció la propia lucha de los afrobolivianos. Según la diputada Mónica Rey Gutiérrez:

...en 2009, ese año vi que había muchos brazos pero no había cabeza porque se habían multiplicado las organizaciones [de saya] pero no había quien haga de mediador ante alguna instancia gubernamental o quien recoja todas las demandas, un portavoz... y justo nos visita Matoco, uno que trabajaba en la Unesco, él es un afro que vino esa vez de Ecuador, y nos dice: 'y ¿cómo está la población afro?', le digo, mira estamos así... entonces dijo 'mira, realmente ustedes si no consolidan una organización matriz van a salir perdiendo, porque sino no va a haber una voz oficial de las demandas', mira, esa fue la punta de lanza, y dije, sí, ¡de verdad! Porque yo veía como que ese era el

⁹⁷ La Fundación de Afrodescendientes "Pedro Andaverez Peralta" (Fundafro) es una organización sin fines de lucro creada en 2006 por Juan Angola Maconde, un economista e historiador afroboliviano perteneciente a la comunidad Dorado Chico ubicada en el municipio de Coripata, provincia de Nor Yungas, departamento de La Paz. Maconde creó esta fundación con el objetivo de registrar la memoria oral y el patrimonio cultural de su pueblo.

⁹⁸ Una organización matriz en Bolivia es una organización de segundo grado que nuclea organizaciones de base.

mecanismo con los pueblos indígenas, entonces nos reunimos con los jóvenes y les dije: ‘esto es lo que me plantean y así es cómo se mueven [las organizaciones indígenas], ahora que sabemos cómo es la dinámica tendríamos que apuntar a hacer algo así’, y hablando con los jóvenes de las distintas organizaciones dijeron que sí (Mónica Rey Gutiérrez, comunicación personal, 2018).

La ONG Cadic y el Movimiento Cultural de Saya, Mocusabol como entidades representativas de los afrobolivianos funcionaron bien en el contexto de la Asamblea Constituyente. Pero, desde la mirada del defensor adjunto Juan Carlos Ballivián y de otros entrevistados, en el nuevo escenario político posterior a la reforma constitucional, comenzó a quedar obsoleta la ONG como forma de representación. Según me contó Ballivián, para el nuevo Estado Plurinacional los interlocutores válidos eran los partidos políticos, las organizaciones matrices, los sindicatos, en tanto representantes y representativos de amplios sectores de la sociedad boliviana. Por lo que comenzó a discutirse cada vez con más fuerza al interior de las organizaciones afrobolivianas la idea de que debían contar con una organización matriz con voz propia, que nucleara y hablara en representación de todo el pueblo. Además, en esa época las ONGs comenzaron a ser cuestionadas por el oficialismo, que años más tarde llegó a considerarlas como formas de intervención política extranjera en el país⁹⁹.

Según el ex presidente de Mocusabol Omar Barra, una organización matriz propia del pueblo afroboliviano cumpliría con el objetivo de canalizar y vehicular todas las demandas del pueblo, ser su portavoz oficial, no solamente ante el Estado sino también ante organismos internacionales (Comunicación personal, 2017). Desde su perspectiva, para poder seguir conquistando derechos en el terreno de la política nacional era urgente poner en funcionamiento mecanismos de organización y participación política propios, pero además similares a los de los sectores que desde el año 2006 eran gobierno, los pueblos indígenas.

Con la llegada del MAS-IPSP al gobierno, pero por sobre todo con la promulgación de la nueva Constitución Política del Estado, comenzó a cambiar la mirada respecto de cómo los miembros del pueblo afroboliviano articulaban con el Estado. Según me relató Wendy Pérez, la ex secretaria ejecutiva del Conafro, se dejó de pensar según una lógica de distribución de recursos entre algunos pocos, característica del funcionamiento de las ONGs, y se empezó a considerar que todos los integrantes del pueblo afroboliviano eran sujetos de derecho por igual. Por ese motivo, siguiendo con su comentario, se hizo cada vez más necesario contar con una organización matriz propia que fuera capaz de reclamar por los derechos de todos los miembros del recientemente reconocido pueblo afroboliviano. En sus palabras:

⁹⁹ Morales amenaza con expulsar a las ONG que conspiran en contra de su Gobierno https://elpais.com/internacional/2013/12/24/actualidad/1387850766_754480.html

...antes no había una voz oficial del pueblo, una voz oficial que representara al pueblo afroboliviano, sólo había una ONG que a veces trabajaba con una cierta población y a veces tampoco tenían el acceso para llegar a todos, entonces ahí surge la nueva Constitución en Bolivia, entonces como ONG ya no tienes un poder de reclamo para el Estado, de ahí nace el Conafro. Entonces, al nosotros tener un ente matriz, una organización que aglutine a todas las organizaciones del país, ahí ya nosotros estamos organizados y podemos decir que Conafro es la organización del pueblo afroboliviano. Es una organización social y ya puedes ir a hablar con el Estado y ¡reclamar por los derechos de todos! (Wendy Pérez, comunicación personal, 2017).

Después de varias reuniones en las que participaron representantes de distintas comunidades y organizaciones sociales del pueblo afroboliviano, se llegó a la conclusión de que la conformación de una organización matriz afroboliviana era fundamental. La creación de Conafro representó todo un desafío, tal fue la apreciación que me compartió Mónica Rey Gutiérrez. Las organizaciones matrices¹⁰⁰ del país llevaban décadas funcionando y encarar aquel proyecto iba a requerir mucha organización y trabajo. Según expresaron los protagonistas de esta experiencia, Mónica Rey Gutiérrez, Juan Carlos Ballivian, Omar Barra, Wendy Pérez, Henry Vázquez, Héctor Páez, Zenaida Pérez entre otros, se comenzó con una prueba piloto en La Paz. El relato de Mónica Rey Gutiérrez hace referencia a varios aspectos de este proceso:

...veíamos tan difícil llegar a conformar un ente matriz, pero hemos empezado haciendo una organización aquí en La Paz, como una prueba y ensayo, y hemos empezado a exigir nuestras demandas, iban los sellos de todas las organizaciones, hemos intentado con las organizaciones de La Paz (Mónica Rey Gutiérrez, comunicación personal, 2018).

A partir de esa prueba piloto se comenzaron gestiones con los diferentes ministerios para indagar, a partir del envío de cartas a cada ministerio, acerca de la cantidad de afros que se encontraban trabajando en aquellos espacios. Por otro lado, se empezó a reclamar para que se abrieran más vacantes para que otros afros también pudieran desempeñarse como técnicos o funcionarios del Estado. En palabras de Rey Gutiérrez:

...y entonces empezamos a exigir a los ministerios qué queríamos, y la primera pregunta era: ¿Cuántos afros tienen trabajando en sus ministerios? Y cada uno de los ministerios nos mandaron esa información, entonces les respondíamos, y cuando empezaron a llegar las demandas a los ministros les empezó a preocupar pues, porque

¹⁰⁰ Entre ellas: la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (Cstucb) fundada en 1979, la Confederación Nacional de Mujeres Originarias Indígenas Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa (Las Bartolinas), fundada en 1980, la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales Originarias de Bolivia (Csciob), fundada en 1971 y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq) fundada en el año 1997.

una vez que estás dentro [de la Constitución] tienes el ejercicio del derecho ¿no? Es entonces que les empezó a preocupar y ahí mismo empezaron a ver también de ir incluyendo a otros afros (Mónica Rey Gutiérrez, comunicación personal, 2018).

Pero la estrategia de generar espacios dentro del Estado para la población afro no respondía únicamente a la necesidad de generar puestos de trabajo, sino que detrás de esa demanda se encontraba el objetivo de recoger información para darle forma a los derechos adquiridos en la Constitución Política del Estado, sobre todo en el artículo N° 32 que postula que: “El pueblo afroboliviano goza en todo lo que corresponde, de los derechos económicos, sociales, políticos y culturales reconocidos en la Constitución para las naciones y pueblos indígena originario campesinos”. En este sentido, para demandar los mismos derechos asignados a las naciones y pueblos indígena originario campesinos había que conocerlos. A partir de esta estrategia se buscó recabar la mayor cantidad de información acerca de las políticas públicas que se estaban llevando a cabo, de esta manera me lo contaba Mónica Rey Gutiérrez:

¿cuál es la dinámica que hemos planteado? De que afro que entra al Estado, si bien iba a tener el rédito de un ingreso económico, su otro trabajo era ver qué políticas se estaban haciendo en ese lugar para venir y darlas a conocer, para que nosotros [integrantes de esta prueba piloto], esas políticas también las exijamos para nuestra población afro, esa es la dinámica que hemos implementado desde entonces (Mónica Rey Gutiérrez, comunicación personal, 2018).

Esta estrategia consistía, entonces, en insertarse dentro del Estado para recabar información y reclamar la creación de las mismas políticas públicas que éste le destinaba a los pueblos y naciones indígena originario campesinos. Como resultado, la población afro no sólo fue ocupando lugares dentro de la estructura del Estado, sino que además se fue generando una red de información entre empleados afro de los diferentes ministerios y el incipiente ente matriz del pueblo afroboliviano. Este proceso permitió elaborar un listado de las políticas públicas que se estaban ejecutando y exigir que esas mismas políticas se implementaran para la población afroboliviana. Finalmente, en 2011 se creó el organismo.

Conafro es el ente matriz u organización matriz del pueblo afroboliviano. Es su vocero, representante, portavoz y, según me comunicaron Héctor Páez y Zenaida Pérez, técnicos de la entidad, el órgano fundamental para poder centralizar y canalizar las demandas y necesidades de toda la población afroboliviana, sea que ésta se encontrara viviendo en un área rural o urbana. Conafro es la organización política y social responsable de impulsar y materializar los derechos conquistados por el pueblo afroboliviano en la Constitución Política del Estado. De esta manera relata Zenaida Pérez el nacimiento y conformación del Conafro:

Conafro nace por una necesidad del pueblo de visibilizarse frente al Estado para demandar los derechos consagrados en la Constitución Política del Estado. El pueblo necesitaba un ente unificador que pudiera centralizar todas las necesidades para mostrárselas al Estado para que el Estado pudiera atender dichas demandas (Zenaida Pérez, comunicación personal, 2018).

El Conafro nace en la ciudad de La Paz el tres de septiembre de 2011 a partir de la realización de una extensa asamblea o ampliado¹⁰¹ que se realizó en el marco del primer Congreso Nacional del Pueblo Afroboliviano celebrado los días dos y tres de septiembre de ese mismo año. La convocatoria a la asamblea fue realizada, según Zenaida, por un comité organizador conformado por miembros de las siguientes organizaciones culturales afrobolivianas: Movimiento Cultural saya afroboliviana (Mocusabol), Fundación de Afrodescendientes Pedro Andavez Peralta (Fundafro), grupo de saya de Tocaña¹⁰², Organización Integral saya Afroboliviana (Orisabol)¹⁰³, grupo de saya Tambor Mayor¹⁰⁴, Centro de Residentes Yungueños de Santa Cruz, Asociación Unión Afro para el Desarrollo Santa Cruz (Aso-Uafrod), Comunidad Afroboliviana de Santa Cruz (Cabols), Organización de Residentes Afrodescendientes Mauchi de Cochabamba (Mauchi)¹⁰⁵ entre otras, y las bases, representadas por delegados de comunidades residentes en los departamentos de La Paz, Cochabamba, Sucre y Santa Cruz. La convocatoria fue exhaustiva, según me relataron Héctor Páez y Zenaida Pérez, y se realizó en todo el territorio nacional. El objetivo era que estuvieran presentes todos los miembros del pueblo afroboliviano, ya sea de manera presencial o a través de sus delegados comunales para proponer los candidatos para ocupar los cargos del directorio y así poder conformar el Consejo Directivo del organismo. De esta manera lo explica el técnico de Conafro, Héctor Páez:

Conafro ha nacido mediante una asamblea magna, se han convocado a las organizaciones culturales afrobolivianas a nivel nacional, a las bases que son las comunidades, para que se pueda conformar el Conafro, **se estableció** en esa asamblea **llamar a elecciones cada dos años**, bajo la misma dinámica de **convocar a todas las bases, comunidades, organizaciones culturales a nivel nacional, para que estos actores vengan, propongan a sus candidatos** y bueno, a partir de eso nace un nuevo

¹⁰¹ Forma de denominar a una asamblea en Bolivia.

¹⁰² Creada en el año 1989.

¹⁰³ Organización de saya creada en La Paz en el año 1998, se destaca porque no solamente se dedica a la práctica de la saya sino también a la promoción del deporte a partir de la conformación de un equipo de fútbol propio.

¹⁰⁴ En el año 2010 los hermanos Omar y Lorena Barra crearon en la ciudad de La Paz el grupo de saya Tambor Mayor.

¹⁰⁵ Siguiendo a Zambrana Balladares (2014), el Centro de Residentes Yungueños de Santa Cruz fue creado en el año 1998, con posterioridad en el año 2010 el mismo se divide en Asociación Afroboliviana para el Desarrollo (ASO-UAFROD) y Comunidad Afroboliviana de Santa Cruz (CABOLS). En referencia a la Organización de Residentes Afrodescendientes Mauchi de Cochabamba el autor sostiene que la misma fue creada en el año 2002.

Consejo Directivo a la cabeza de un **secretario o secretaria ejecutiva**, bueno, y otras carteras más como comunicación, economía y finanzas, cultura, en fin, carteras estratégicas que van a apoyar al secretario ejecutivo para que se conforme un equipo de trabajo que pueda canalizar las demandas (Héctor Páez, comunicación personal, 2018).

La forma que Conafro se planteó para articular con las bases, fue a partir de la organización política que existe en cada una de ellas:

Las comunidades están organizadas por sindicatos, y a partir de eso se las convoca a todas las comunidades [afro], los sindicatos agrarios y a partir de eso ellos [representantes de las comunidades] vienen a la asamblea y traen sus candidatos, las personas idóneas que ellos tienen y consideran que pueden formar parte de la organización. Muy importante es que nosotros siempre tratamos de vincular las personas a Conafro, a las comunidades del norte y del sur [Nor y Sud Yungas] para que siempre estén en contacto con nosotros, y trabajemos de manera directa (Héctor Páez, comunicación personal, 2018).

Y es ese vínculo constante entre las organizaciones sociales, sindicatos, integrantes de las comunidades afrobolivianas residentes en espacios rurales y los afrobolivianos residentes en zonas urbanas, lo que destaca Juan Carlos Ballivián (defensor adjunto del pueblo y co-fundador de Conafro) como una de las características fundamentales de una organización o entre matriz, a diferencia de las ONGs que desde su mirada no siempre llegan a todos los integrantes de una determinada población:

...no hay ningún país que tenga una organización afrodescendiente nacional como Conafro, todas son ONGs. Una cosa es tener una ONG y otra diferente, que es una dinámica muy boliviana, es tener una organización social. En una ONG hay un presidente que puede girar o ser vitalicio, en cambio aquí en estos 6 años hemos cambiado 3 ejecutivos con voto universal en instancias de Congresos. Conafro convoca a todos, a comunidades y a organizaciones. Hay una organización legítima más que legal, porque lo legítimo lo consigues cuando el pueblo por voto universal ¡te elige! En Bolivia esas dinámicas [de ONGs] no van, aquí la dinámica de las organizaciones sociales de base territorial es la que funciona (Juan Carlos Ballivián, comunicación personal, 2017).

Es ese diálogo constante entre el órgano matriz y sus bases el que posibilita que los derechos conquistados en la constitución sean efectivizados. Entre los principales objetivos de Conafro se destacan las siguientes ideas:

...representar y presentar las demandas y propuestas del pueblo afroboliviano ante instancias nacionales e internacionales; garantizando su participación e

inclusión real **dentro de los espacios públicos de toma de decisión** y gestión de forma tal que permitan trabajar en la construcción de su propio desarrollo con identidad, dentro de la configuración del Estado Plurinacional de Bolivia (Plan Estratégico del Concejo Nacional del Pueblo Afroboliviano 2014-2020).

Para poder garantizar el abordaje de todos los derechos de la población afroboliviana se diseñó, de acuerdo con Héctor Páez y Zenaida Pérez, una estructura capaz de abarcar los distintos aspectos de su población. De esta manera Conafro se compone de una secretaria ejecutiva y nueve secretarías dedicadas a temas particulares, entre los cuales se encuentran: Educación, Salud y Deportes, Economía y Finanzas, Justicia y Derechos Humanos, Tierra, Territorio y Medio Ambiente, Cultura y Turismo, Producción, Género y Generacional, Comunicación y Relaciones Internacionales.

Debido al crecimiento poblacional y las migraciones afro¹⁰⁶ hacia otros departamentos del país, se decidió con posterioridad a 2011 abrir dos sub-sedes de Conafro, una en el departamento de Santa Cruz y otra en el departamento de Cochabamba. Según Wendy Pérez, ex secretaria ejecutiva de Conafro, cada una de ellas cuenta con sub-secretarios ejecutivos y secretarías departamentales, al igual que en la estructura de Conafro Central. Estas subsedes han ido construyendo y modelando dentro su estructura burocrática secretarías específicas abocadas a necesidades particulares y al cumplimiento de los derechos de las comunidades afro presentes en los distintos departamentos donde se encuentran. Las subsedes de Conafro trabajan de manera coordinada con el Conafro Central y éste a su vez, con las áreas del Estado correspondientes para garantizar la concreción de los derechos que se les otorgaron en la nueva Constitución Política del Estado.

La creación de Conafro no sólo tuvo como objetivo canalizar las demandas de las comunidades hacia el Estado y exigirle a este último la inclusión del pueblo afroboliviano en las distintas políticas públicas que se estaban ejecutando, sino que también se impulsó desde la organización la creación de nuevos espacios de participación política en los que el pueblo afroboliviano tuviera lugar. De esta manera, Conafro estimuló la creación de un espacio legislativo en la Asamblea departamental de La Paz porque, a pesar de que con la aprobación de la nueva Constitución Política del Estado se ampliaron los espacios de representatividad política en el país (Komadina, 2016), esta ampliación no siempre incluyó al pueblo afroboliviano. Según Komadina, “...tanto la Constitución Política del Estado (CPE) como las leyes secundarias crea[ro]n nuevos espacios para la participación indígena a través de (...) [establecer] escaños

¹⁰⁶ Estas migraciones comenzaron tal como se explicó en el capítulo 3 de la presente tesis, en la década de los años ochenta, en el contexto de un marcado modelo neoliberal que afectó profundamente a la población rural y cuyas consecuencias comenzaron a observarse sobre todo en migraciones desde el campo hacia la ciudad. En un primer momento las mismas fueron hacia la ciudad de La Paz, años más tarde hacia Santa Cruz y Cochabamba.

especiales para los pueblos indígenas en las Asambleas Legislativas Departamentales” (2016, p.2).

A partir de la creación de Conafro se entablaron negociaciones con la Asamblea Legislativa de La Paz para que hubiera también dentro de la misma un representante del pueblo afro. Fue así que en el año 2016 se logró la incorporación de Damiana Coronel Landaveri dentro de la Asamblea Legislativa del departamento de La Paz. El mandato del representante de la Asamblea Legislativa de La Paz es de cinco años y el mecanismo establecido para elegirlo/a es a través de la celebración de un Congreso convocado por Conafro. Asimismo, en el año 2015 Mónica Rey Gutiérrez fue elegida como diputada supraestatal suplente de Eustaquio Cadena Choque, por el departamento de La Paz en el marco de las circunscripciones especiales creadas a partir de la aprobación de la nueva Constitución Política del Estado.

En resumen, con posterioridad a su reconocimiento constitucional, los afrobolivianos comenzaron a transitar un nuevo ciclo que se caracterizó por ser una etapa en la cual se organizaron frente al Estado y emergieron en la arena pública reclamando por sus derechos particulares. Dentro de este ciclo, que llamo de resurgimiento (Rodríguez, 2017), los afrobolivianos decidieron crear su propia organización matriz, Conafro, para poder exigirle al Estado la efectivización de los derechos que les fueron consagrados en la nueva Constitución Política del Estado (CPE). En este contexto, el resurgimiento del pueblo afroboliviano se evidenció tanto en la demanda al Estado de los mismos derechos otorgados a las naciones y pueblos indígena originario campesinos –derecho estipulado en el artículo 32 de la CPE–, como en el efectivo cumplimiento de esos derechos. Por ejemplo, la apertura de un espacio dentro de la Asamblea Legislativa de La Paz para que los afrobolivianos pudieran contar con representación propia dentro de la misma. Pero este proceso no terminaría allí ya que, como veremos a continuación, la educación y el Censo de población fueron otros dos ámbitos en los cuales Conafro buscó intervenir.

5.3 La fundación del Instituto de Lengua y Cultura del pueblo afroboliviano (ILC-Afro) y del Consejo Educativo del Pueblo Afroboliviano (CEPA)

Desde su nacimiento, Conafro vio a la educación como un área fundamental sobre la que se debía tener incidencia. De acuerdo a la visión crítica de la técnica de Conafro Zenaida Pérez, la historia que se enseña en las escuelas no hace mención alguna a la existencia de la población afroboliviana. La escuela es un espacio en donde, según ella, a pesar del reconocimiento constitucional de los afrobolivianos, se continúa reproduciendo la histórica invisibilización y negación de su existencia (comunicación personal, 2018).

Por su parte, la artista visual Carmen Angola¹⁰⁷ y la legisladora departamental de La Paz, Damiana Coronel, señalaron en las entrevistas personales que mantuve con ellas que, si bien en octubre del año 2010 se sancionó la Ley 045¹⁰⁸ Contra el racismo y toda forma de discriminación, el ámbito escolar sigue siendo un espacio donde estas prácticas continúan vigentes. En el espacio escolar, la invisibilización y estigmatización de la población afro por parte de la comunidad educativa son prácticas persistentes. De ello da cuenta la asambleísta departamental Damiana Coronel en el siguiente relato donde refiere también al uso de categorías raciales y de mestizaje como “blancón”, o “negro/blanco” y cómo las prácticas de bullying escolar en estos casos están ancladas en el racismo:

...un día mi hijo llega de la escuela y no me hacía mucho caso, mi hijo es más “**blancón**”¹⁰⁹, ha sacado la piel de su papi, mi otro hijo, el mayor, tiene mi color, y éste dice: ‘mamá pon tu mano sobre la mesa’, estábamos almorzando y pongo inocentemente mi mano, y dice ‘papá pon tu mano, hermano poné la mano’ y él también pone sus manos y dice: ‘mi papá conmigo somos **blancos** y tú con él son **negros**...’ ¿de dónde saca eso? pensé y me reí nomás, y a los otros días seguía viniendo con eso, y era constante, ‘mamá tu eres negra y yo soy blanco, mi papá es blanco y él [hermano] es negro’ y un día me senté con él y le dije ‘¿de dónde sacas eso?’ Entonces veo que en la escuela le estaban haciendo el bullying... ‘**tú no eres negro, eres blanco, tu mamá es negra**’, entonces he tenido que trabajar... cómo es nuestra historia y todo eso, entonces yo también he tenido que contarle porqué yo estoy con su papá, por qué no he podido elegir uno de mi color... ha sido una tremen... un... donde mi mamá me ha dicho ‘no te juntes con un negro porque siempre nos van a ver como esclavos, tienes que mejorar tu raza, estando con un blanco tú ya estás mejorando tu raza porque a tu raza le están viendo por debajo’ siempre mi mamá decía eso ¿no? entonces lo tuve que conversar con él (Damiana Coronel, comunicación personal, 2018).

Al igual que sucede en otras naciones de la región (por ejemplo, en Argentina), la falta de un abordaje integral de la historia del pueblo afroboliviano en las escuelas posibilita actos de racismo por parte de niños y niñas no afro quienes ejecutan prácticas de *bullying* basadas en determinadas características fenotípicas de las personas, en este caso el color de piel. A pesar de

¹⁰⁷ Carmen Angola es una reconocida fotógrafa afroboliviana que trabaja con niños y mediante la enseñanza de la fotografía se propone trabajar en el fortalecimiento de la autoestima de los niños afrobolivianos. También es la sobrina del reconocido historiador afroboliviano Juan Angola Maconde.

¹⁰⁸ Bolivia: Ley contra el racismo y toda forma de discriminación, 8 de octubre de 2010, Ley N° 045 <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-N45.html>

¹⁰⁹ Categoría que hace referencia a un color de piel que se identifica como “socialmente blanco” (Ferreira Makl, 2008). Luis Ferreira Makl utiliza los conceptos “socialmente blanco” o “socialmente negro” y los entiende como parte de lo que él llama “identidades socialmente racializadas”, es decir, “...aquellas en base a conjuntos de marcadores fenotípicos configurados en sistemas de valores y signos, símbolos e ideologías que las sustentan y fundamentan en discursos y formas de nominación y de clasificación de esas marcas” (Ferreira Makl, 2008, p.225).

todos los avances, estas prácticas impiden un auto-reconocimiento por parte de niños y niñas afro y los llevan a una des-marcación e invisibilización propias de épocas anteriores al presente. Este padecimiento en niños y niñas afrodescendientes “...son situaciones que perduran como vivencia/memoria durante toda la vida” (Geler et al., 2018, pp.36-37).

Debido a estas cuestiones y a la necesidad de continuar revisibilizando a la población afroboliviana es que una de las áreas que más se destacó en el impulso de Conafro desde su creación fue la educación. Desde el nacimiento de Conafro, la secretaría de educación trabajó, según me comentó el técnico de Conafro Héctor Páez, en coordinación con el Ministerio de Educación y el Instituto Plurinacional de Estudio de Lenguas y Culturas de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos y Afrobolivianos¹¹⁰ (IPELC), para crear el Instituto de Lengua y Cultura del pueblo afroboliviano “Andaveris – Pinedo – Barra” (ILC-Afro). Este Instituto específico sobre la lengua y cultura afroboliviana fue creado el siete de septiembre de 2013 en la comunidad de Chijchipa de la provincia de Nor Yungas mediante la Resolución Administrativa N° 019/2013. Su principal objetivo es el de ser, según Páez, “el organismo encargado de llevar adelante procesos de recuperación y promoción de los saberes y conocimientos ancestrales, hacer difusión de las prácticas culturales y proteger la propiedad intelectual colectiva de los saberes y conocimientos lingüísticos y culturales del pueblo afroboliviano” (comunicación personal, 2018). En este sentido el área de educación es vista como el área estratégica a partir de la cual revalorizar los conocimientos y la memoria oral de los *tíos* y *abuelos* afrobolivinos.

Asimismo, en el marco de la creación del Conafro, en el año 2011 se creó también el Consejo Educativo del Pueblo Afroboliviano (CEPA), órgano de participación social, comunitaria y educativa de Conafro, encargado de formular, desarrollar y negociar políticas educativas sensibles ante la diversidad cultural y lingüística en todo el país. El CEPA también trabaja de acuerdo a Zenaida Pérez, técnica del Conafro, para que el pueblo afroboliviano cuente con una educación acorde a su identidad, realidad cultural, histórica y lingüística, y para lograr un desarrollo integral con identidad y participación de todo el pueblo. El CEPA forma parte de la Coordinadora Nacional Comunitaria de los Consejos Educativos de Pueblos Originarios (CNC CEPOS) que es la instancia de articulación de los Consejos Educativos de Pueblos Originarios (CEPOS) de todo el país. Los CEPOS son organizaciones de participación social en educación de las naciones y pueblos indígenas y originarios de Bolivia reconocidos legalmente desde 1994 por el Estado boliviano. Desde el 2004 los CEPOS desarrollan un trabajo coordinado en todo el país.

¹¹⁰ Entidad descentralizada dependiente del Ministerio de Educación, creada por el decreto N° 1313 el 2 de agosto de 2012.

Actualmente existen doce CEPOS que funcionan en Bolivia, entre los que se encuentra el Consejo Educativo del Pueblo Afroboliviano (CEPA). La secretaría de educación del Conafro o CEPA trabajó según me comentó Héctor Páez, técnico del Conafro, en coordinación con el ILC-Afro para la creación de un Currículo regionalizado o Plan de estudios escolar que incluya la enseñanza de la historia y cultura propias del pueblo afroboliviano. El Currículo fue aprobado con Resolución Ministerial N° 052/2014, el 30 de enero de 2014. Este hecho fue celebrado según me contó la técnica de Conafro, Zenaida Pérez, como un gran logro. El objetivo de crear un Currículo regionalizado respondió según ella, a la necesidad de descolonizar la enseñanza e incluir la historia del pueblo afroboliviano en las escuelas, para poder así erradicar de las mismas una de las principales preocupaciones de Conafro, el racismo y la invisibilización del pueblo afroboliviano. Sin embargo, de acuerdo a Zenaida Pérez, el Currículo aún no ha sido puesto en funcionamiento¹¹¹. En parte –según me contó– por la falta de conocimiento de los profesores no afrobolivianos, y en parte debido a la falta de educadores afrobolivianos que puedan capacitar respecto de su propia historia. Es por ello que muchas veces los propios niños o jóvenes afro, desconocen su propia historia.

5.4 El Censo 2012

El 21 de noviembre del año 2012 se llevó a cabo el último Censo Nacional de Población en Bolivia. Este fue un evento muy esperado por parte del pueblo afroboliviano debido a que sus miembros, gracias a las distintas gestiones que venían realizando (Cajías de la Vega, 2010), contaban con el compromiso por parte del Estado de ser incluidos en el mismo a partir de la categoría “pueblo afroboliviano”. Debido a la gran expectativa, y a la persistencia en la población rural de identificaciones tales como “negro”, “mestizo” o “zambo”, en los meses previos al Censo, Conafro llevó a cabo, según el ex diputado Jorge Medina Barra, una ‘campana de concientización’ en las comunidades de los Yungas y principales ciudades del país (entrevista personal, 2018). Esta campana de Conafro consistió en la distribución de folletos y cartelera en los que figuraba la leyenda “*Yo soy afro ¿y tú?*”. Esta acción estratégica fue ejecutada, según Medina Barra, con los objetivos de, por un lado, desandar la invisibilización histórica de las zonas rurales y animar a la gente a que se identificara como parte del pueblo, pese a las prácticas de racismo o estigmatización evidenciadas en capítulos anteriores. Por el otro lado, la campana de concientización se llevó a cabo con el objetivo de lograr que la gente en el campo abandonara antiguas identificaciones que continuaban utilizándose sobre todo en

¹¹¹ Es importante señalar que el testimonio de Zenaida Pérez fue recogido durante el trabajo de campo que realicé durante el año 2018 y hasta ese momento dicho Currículo no había sido implementado. Era mi objetivo volver a hacer trabajo de campo al año siguiente pero el Golpe de Estado me imposibilitó regresar. Mi propia investigación llega hasta 2019 por lo que este tema podría ser abordado en líneas de investigación futuras.

las áreas rurales. Entre ellas, las categorías de “negro”, “mestizo” o “zambo”, que desde la mirada de los principales dirigentes afro quedaban obsoletas por ser categorías de la colonia. En otras palabras, con dicha campaña se intentaba abolir términos enquistados en la colonialidad del poder (Restrepo et al., 2005). El desafío consistía en poder instituir en los distintos ámbitos de la sociedad boliviana, principios de reconocimiento de la diferencia y respeto a la diversidad cultural que formaba parte de la nación boliviana.

Luego de varios meses de trabajo en las zonas rural y urbana, los afros consiguieron ser incorporados al Censo Nacional de Población realizado por el Instituto Nacional de Estadística de Bolivia (INE) como “pueblo afroboliviano”¹¹² (Ver Anexos). Este hecho se celebró como un logro fundamental del año 2012. A nivel nacional, los resultados arrojaron que, de un total de alrededor de diez millones de personas, veintitrés mil trescientas treinta (23.330) se auto-reconocieron como pertenecientes al pueblo afroboliviano. De éstos, diez mil novecientas una (10.901) personas fueron identificadas como mujeres y doce mil cuatrocientos veintinueve (12.429) como hombres. Todos ellos representaron en su conjunto el **0,23%** del total de la población del país. Cabe señalar la posibilidad de que estos números sufran de subregistro. Según me comentó el ex diputado Jorge Medina, todavía las prácticas de racismo y xenofobia hacen difícil la auto-identificación de la población afro. A esto se suma que aún tienen vigencia en la sociedad paceña otro tipo de discursos que imponen la idea de que son los criterios biológicos de sangre y fenotipo los que definen la identidad de las personas y, por ende, su pertenencia a determinado pueblo (comunicación personal, 2018). Es por ello que muchos afrodescendientes “socialmente blancos” (Ferreira Makl, 2008) aún no se han auto-reconocido como tales. De esta manera es necesario, según me comentó la secretaria ejecutiva de Conafro, Wendy Pérez, seguir trabajando, tanto en la revisibilización de la población afro, como en las demandas políticas de los afrobolivianos hacia el Estado debido al racismo aún vigente en la sociedad boliviana (comunicación personal, 2018).

A nivel de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y afrobolivianos, los resultados del censo nacional de población del año 2012 fueron los siguientes:

Perteneciente a	Pueblos y Naciones		Cantidad de población
A-Mayoritarios	1	Quechua	1.837.105
A-Mayoritarios	2	Aymara	1.598.807
B-Minoritarios	3	Chiquitano	145.653
B-Minoritarios	4	Guaraní	96.842
B-Minoritarios	5	Mojeño	42.093

¹¹² Ver Cédula censal en sección Anexos (Página. 137).

B-Minoritarios	6	Guarayo	23.910
B-Minoritarios	7	<i>Afroboliviano</i>	23.300
B-Minoritarios	8	Movima	18.879
B-Minoritarios	9	Tacana	18.535
B-Minoritarios	10	Tsimane Chimán	16.958
B-Minoritarios	11	Itonoma	16.158
B-Minoritarios	12	Leco	13.527
B-Minoritarios	13	Kallawaya	11.662
B-Minoritarios	14	Trinitario	7.073
B-Minoritarios	15	Yuracaré	6.042
B-Minoritarios	16	Weenayek	5.315
B-Minoritarios	17	Maropa	4.505
B-Minoritarios	18	Joaquiniano	4.223
B-Minoritarios	19	Cavineño	3.884
B-Minoritarios	20	Mosetén	3.516
B-Minoritarios	21	Baure	3.328
B-Minoritarios	22	Cayubaba	2.203
B-Minoritarios	23	Ayoreo	2.189
B-Minoritarios	24	Uru Chipayas	1.988
B-Minoritarios	25	Esse Ejja	1.687
B-Minoritarios	26	Chacobo	1.532
B-Minoritarios	27	Urus	1.353
B-Minoritarios	28	Ignaciano	1.007
B-Minoritarios	29	Canichana	899
B-Minoritarios	30	Sirionó	782
B-Minoritarios	31	Yuracaré-Mojeño	733
B-Minoritarios	32	Auki	342
B-Minoritarios	33	Yaminahua	259
B-Minoritarios	34	Moré	255
B-Minoritarios	35	Reyesano	252
B-Minoritarios	36	Bésiro	243
B-Minoritarios	37	Araona	228
B-Minoritarios	38	Pacahuara	227
B-Minoritarios	39	Murato	207
B-Minoritarios	40	Tapiete	144
B-Minoritarios	41	Guarasugwe	125
B-Minoritarios	42	Loretano	93
B-Minoritarios	43	Machineri	52
B-Minoritarios	44	Javeriano	40
B-Minoritarios	45	Uru-ito	2
TOTAL			2.319.350

Cuadro construido en base a datos del Informe final del Censo Nacional de Población de 2012.

De la totalidad de naciones y pueblos aquellos que contaban en 2012 con mayor cantidad de población son los siguientes: Quechua (1.837.105), Aymara (1.598.807), Chiquitano (145.653), Guaraní (96.842), Mojeño (42.093), Guarayo (23.910), Afroboliviano (23.300), Movima (18.879), Tacana (18.535), Tsimane Chimán (16.958), Itonoma (16.158), Leco (13.527) y Kallawayá (11.662). Observando el cuadro anterior puede decirse que el pueblo afroboliviano ocupaba en cantidad de población en el año 2012 el séptimo lugar a nivel nacional.

En base a los datos de este Censo podemos señalar además que aproximadamente el setenta por ciento de los afrobolivianos se encuentra residiendo en zonas urbanas y alrededor del treinta por ciento, en zonas rurales (Censo de Población y Vivienda 2012, 2015). Los tres departamentos con mayor cantidad de población afroboliviana son, de acuerdo a los datos censales: La Paz (37,91%), Santa Cruz (33,66%) y Cochabamba (10,54%)¹¹³. Es importante destacar que, si bien estos datos dan cuenta de que una gran parte de la población afroboliviana reside en zonas urbanas, los miembros de este pueblo continúan formando parte de sus comunidades y vuelven constantemente a los territorios de las mismas en la zona yungueña.

Retomando lo expuesto hasta aquí podemos decir que, el último ciclo de la política negra boliviana analizado se inicia en el año 2010 con la incorporación del primer representante del pueblo afroboliviano en la Cámara de Diputados de la Nación y se extiende hasta el año 2019 momento en el que se produjo en el país un golpe de Estado que derrocó al entonces gobierno de Evo Morales Ayma. He denominado al presente como el ciclo “del resurgimiento” ya que durante este lapso de tiempo los afrobolivianos fueron capaces de organizarse frente al Estado para reclamarle por el cumplimiento de los derechos que le fueron reconocidos en la nueva Constitución Política del Estado.

Los principales logros durante este ciclo refieren a distintos temas, entre ellos podemos mencionar la incorporación de los afrobolivianos tanto en el Censo Nacional de Población del año 2012, como en espacios políticos de toma de decisión. También los entrevistados señalaron como un gran logro el nacimiento de Conafro como actor político, vocero y garante del efectivo cumplimiento de los derechos reconocidos a los afrobolivianos en la Constitución Política del Estado; y como instancia de articulación directa con distintos actores políticos como el Estado, las instituciones públicas, privadas y de la cooperación internacional. En línea con la creación del Conafro se mencionaron además tres hechos de fundamental importancia ocurridos durante este periodo. Por un lado, la elaboración e implementación de un Plan Estratégico (2015 – 2019)

¹¹³ Se conoce a estos tres departamentos con el nombre de Eje Troncal por ser los de mayor desarrollo, población y actividad industrial, así como también por estar ubicados en el centro del país y ser los que mayor interconexión tienen.

como instrumento político y técnico de Conafro¹¹⁴, por el otro, la creación del Instituto de Lengua y Cultura del pueblo afroboliviano (ILC-Afro) y del Consejo Educativo del pueblo afroboliviano (CEPA), dos instituciones de suma importancia para la revisibilización de los afrobolivianos en el ámbito de la educación. Dentro de este marco de acciones se impulsó la publicación de diferentes materiales educativos acerca de la historia de los afrobolivianos, elaborados y escritos por ellos mismos, y se promovió la gestión de becas para el acceso a estudios superiores, universitarios o terciarios de jóvenes afrobolivianos. El establecimiento de sub-sedes de Conafro en los departamentos de Cochabamba y Santa Cruz como forma regionalizada de canalizar las demandas de las comunidades que allí residen y gestionar propuestas que garanticen la materialización de sus derechos, fue también un evento de suma importancia mencionado por los protagonistas de esta historia.

Por su parte, los principales desafíos apuntan, en lo institucional, a alcanzar el fortalecimiento y la consolidación de Conafro y sus sub-sedes departamentales como ente matriz, del CEPA como instancia operativa en el área de educación y del ILCAFRO como institución técnica encargada de “...reescribir la historia del Pueblo Afroboliviano desde una perspectiva descolonizadora” (Machaca Benito y Ballivián Vásquez, 2016, p.97). En lo económico y social, la lupa está puesta en gestionar planes, programas y proyectos económico-productivos en las áreas rural y urbana con el objetivo de mejorar la calidad de vida de los afrobolivianos. Y en cuanto a lo político se visualizan como necesidad dos cuestiones. Por un lado, continuar trabajando para lograr la efectivización de los derechos atribuidos a los afrobolivianos en la nueva Constitución Política del Estado enfatizando los aspectos económico-productivos en los espacios rurales. Por el otro, conformar y consolidar nuevos cuadros políticos (Machaca Benito y Ballivián Vásquez, 2016).

¹¹⁴ Para mayor información sobre el Plan Estratégico ver Machaca Benito y Ballivián Vásquez, J.C. (2016).

PALABRAS FINALES

El objetivo central de esta tesis consistió en aislar analíticamente ciclos de la política negra en Bolivia para, en cada uno de ellos, investigar las maneras en que el pueblo afroboliviano cuestionó los dispositivos hegemónicos, así como su supuesta “desaparición” y otras representaciones estereotípicas que se hacían sobre ellos mediante diversas políticas que se concretaron en acciones y estrategias particulares, indagando en la reorganización de transmisión de memorias y de lucha política que este proceso trajo consigo.

Utilicé para ello dos tipos de abordajes metodológicos, uno histórico, centrado en la utilización de fuentes bibliográficas tomadas como herramienta primordial del análisis de un período temporal extenso; el otro etnográfico, resultado de mi propio trabajo de campo. El enfoque etnográfico se sustentó en la realización de entrevistas abiertas y en profundidad a personas afrobolivianas y no afrobolivianas, residentes en el departamento de La Paz que participaron del proceso de revisibilización, reemergencia y resurgimiento afroboliviano ocurrido desde los años ochenta del siglo pasado. Secundariamente implementé la observación participante, desplegando mi involucramiento en distintas instancias en la Ciudad de la Paz y en Tocaña, que incluyeron actos públicos, performances artísticas de saya privadas y públicas y celebraciones religiosas.

A partir de la idea de “ciclos de la política negra” (Lao-Montes, 2009) en Bolivia me propuse abordar tanto la visibilidad que la población africana y afrodescendiente tuvo durante la colonia hasta fines del siglo XIX, como así también los posteriores procesos de invisibilización, revisibilización, reemergencia y resurgimiento vivenciados por los afrobolivianos durante los siglos XIX, XX y XXI. Busqué además evidenciar en cada uno de estos ciclos las distintas acciones y estrategias que este actor desplegó frente a dispositivos hegemónicos, para hacer valer sus derechos, entre ellos, el derecho a la libertad y el derecho a la identidad. A partir del recurso de los **ciclos de la política negra en Bolivia**, propuse que el primer ciclo, “El ciclo de la resistencia. Un estado de la cuestión (colonia-fines del siglo XIX)”, diera cuenta de la amplia visibilidad que la población africana y afrodescendiente tuvo durante la colonia y primera etapa de la república -donde pervivieron estructuras de poder colonial-, en contraposición al ciclo siguiente de la invisibilización. Me focalicé, además, en estudiar las acciones y estrategias que africanos y afrodescendientes pusieron en juego frente a los dispositivos hegemónicos que durante este largo ciclo intentaron orientar, determinar, controlar y/o modelar sus comportamientos (Agamben, 2011). Intenté aquí evidenciar cómo a través de diversas prácticas –tales como la fuga o el cimarronaje, la existencia de palenques en la zona de Vallegrande y Chillón, la búsqueda de la voluntad del esclavista de conceder la libertad, el matrimonio con

personas libres, la compra de su libertad, las denuncias judiciales, las reclamaciones, la sublevación, el refugio en y la salvaguarda de prácticas culturales propias, las redes de solidaridad entre la población africana (Bridikhina, 1994, 1995, 2007; Gutiérrez Brockington, 2009; Sánchez Canedo, 2010), las alianzas políticas (Cajías de la Vega, 2009; Seoane de Capra, 2009; Revilla Orías, 2009) y la participación en el proceso revolucionario de la independencia (Arze Aguirre, 1987; Aillón Soria, 2010; Villanueva Suárez, 2010)– esta población buscó conseguir y hacer valer sus derechos, entre ellos, el derecho a la libertad.

El segundo ciclo “de la invisibilización y los silencios estratégicos (fines del siglo XIX-1982)” tuvo como objetivo dar cuenta del proceso de invisibilización étnico-racial propiciado desde el Estado a partir de la construcción de una formación nacional de alteridad mestiza (Sanjinés, 2005) y de un proceso de campesinización (Rivera Cusicanqui, 1993). Me propuse aquí identificar tanto la génesis del proceso, como los distintos dispositivos (Agamben, 2011) que posibilitaron su concreción, así como también las diferentes acciones y estrategias que los afrobolivianos desplegaron durante este ciclo para enfrentarlo o negociar con la nueva situación. Entre estas últimas, tomaron relevancia los silencios y olvidos estratégicos (Briones, 2018) y la privatización de las prácticas culturales, entre ellas la práctica de la saya como expresión sagrada de los afrobolivianos. Sin embargo, el objetivo de la hegemonía no fue del todo cumplido ya que al final de este ciclo comenzó a gestarse en la zona de los Yungas de La Paz un proceso de revitalización de la saya (Rossbach de Olmos, 2007, Cajías de la Vega, 2010) que fue tomado durante la década del ochenta del siglo pasado por los afrobolivianos residentes en La Paz, para encaminarse hacia un lento pero seguro proceso de revisibilización.

El tercer ciclo “de la revisibilización (1982-2006)” tuvo como objetivo abordar el camino recorrido por los afrobolivianos desde el inicio del proceso de revitalización de la saya en el año 1982, hasta el inicio de la Asamblea Constituyente convocada por el presidente Evo Morales Ayma en el año 2006. Busqué evidenciar durante este periodo de veinticuatro años, el proceso de revisibilización étnico-racial iniciado por los afrobolivianos que durante la década de los años ochenta migraron desde la zona de los Yungas hacia la ciudad de La Paz y llevaron consigo la práctica de la saya. Además, observé cómo, si bien se intentó desde el Estado perpetuar la política de invisibilización iniciada durante el ciclo anterior, los afrobolivianos fueron capaces de desplegar una serie de acciones y estrategias que posibilitaron a partir de la ejecución pública de la saya, llevar adelante un fuerte proceso de revisibilización de su presencia como alteridad étnico-racial y cultural interna a la nación. Evidencié asimismo el comienzo de un intenso proceso de politización de la cultura (Wright, 1998) que fue marcando el camino para que los afrobolivianos comenzaran a pensar en exigirle al Estado el reconocimiento formal de su existencia a través de demandarle su inclusión en el censo nacional de población de 2001.

El análisis del denominado cuarto ciclo “de la reemergencia (2006-2009)”, (periodo comprendido entre los años 2006 y 2009) demostró cómo durante estos tres escasos pero fundamentales años los afrobolivianos de la mano de la saya lograron, en el particular contexto de una Asamblea Constituyente, no solo continuar con el proceso de revisibilización étnico-racial y cultural que habían iniciado durante el ciclo anterior, sino que además consiguieron llevar adelante una serie de acciones y estrategias que les posibilitaron alcanzar el tan ansiado reconocimiento constitucional. Entre ellas se cuentan la revisibilización de sus prácticas culturales, la politización de la cultura a partir del empleo de la saya, su música y letras, y tal como evidenciamos durante el primer ciclo, la generación de alianzas también constituyó una de las acciones y estrategias desplegadas por los afros durante el presente ciclo. En este caso se trató de alianzas estratégicas con organizaciones matrices de pueblos indígenas, originarios y campesinos. Asimismo, es importante mencionar el vínculo establecido con agencias involucradas en la gestión de la diversidad (organismos internacionales, ONGs), la cuales posibilitaron durante este ciclo la desterritorialización de la lucha afroboliviana y su traslado hacia la ciudad de Sucre, sede de la Asamblea Constituyente. Así, en este capítulo busqué evidenciar cómo el proceso de revisibilización étnico-racial y cultural iniciado durante el ciclo anterior habilitó el desarrollo de acciones y estrategias que derivaron en el reconocimiento constitucional de los afrobolivianos.

Por último, con el quinto ciclo “del resurgimiento” (comprendido entre los años 2010 y 2019), busqué estudiar la etapa posterior al reconocimiento constitucional de los afrobolivianos ya que su lucha no concluyó con la promulgación de la nueva Constitución Política del Estado del año 2009. Al contrario, como argumenté, a partir de aquel momento los afrobolivianos continuaron revisibilizándose y exigiéndole al Estado no sólo su incorporación en el censo nacional de población que sería llevado a cabo en el año 2012, sino también el cumplimiento de los derechos que les habían sido otorgados constitucionalmente. Tomando en cuenta la conceptualización que entiende al “resurgimiento” (Rodríguez, 2017) como el proceso a partir del cual determinados pueblos se organizan frente al Estado y reclaman por sus derechos como movimientos de organización política y étnica, en este quinto y último capítulo planteé que en el nuevo contexto político post Asamblea Constituyente, el resurgimiento del pueblo afroboliviano se centró principalmente en tres ejes que abarcaron el desarrollo de acciones y estrategias concretas. Entre ellas, destacamos la creación de una organización matriz afroboliviana, la demanda al Estado de una mayor revisibilización del pueblo afroboliviano a través de la educación y la ejecución de acciones políticas concretas desarrolladas en torno de la realización del censo nacional de población del año 2012.

En suma, a través de este trabajo busqué mostrar que los afrobolivianos no sólo nunca desaparecieron del territorio nacional, como ya lo han evidenciado diversos académicos y los

propios afrobolivianos, sino que además históricamente han luchado y aún lo siguen haciendo por el respeto de sus derechos, entre ellos el derecho a la identidad y el derecho a ser revisibilizados y reconocidos como un integrante más de la nación, un sujeto de derecho en contraposición a los estereotipos y estigmatizaciones racistas que históricamente les fueron atribuidos. Quedaron por fuera de este trabajo temas de mi interés como son el seguimiento de la implementación (o no) del Currículo regionalizado, profundizar en cuestiones como los silencios y olvidos estratégicos y estudiar las diferentes categorías identitarias con las que la gente afroboliviana, más que nada en el ámbito rural, todavía se auto-reconoce. Superado el Golpe de Estado de 2019 y la posterior pandemia de Covid-19, es mi deseo darle continuidad a estos temas en futuras investigaciones, así como actualizar el conocimiento sobre el movimiento político y cultural afroboliviano contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. (2011) ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 26(73), 249-264. Recuperado de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732011000200010

Agudelo, C. (2005) Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras. Medellín: iepri, ird, icanh, La Carreta.

Agudelo, C. (2010) Movilizaciones afrodescendientes en América Latina. Una visión panorámica de algunas experiencias contra la exclusión y por el derecho a la identidad. *Colombia Internacional*, 1(71), 109–126.

Aillón Soria, E. (2005) La afro-andinización de los esclavos negros en las viñas de Cinti (Chuquisaca), siglos XVIII-XIX. *Raíces. Revista Boliviana de la Fundación de Afrodescendientes*, (Nº 2), La Paz, pp.10-11.

Aillón Soria, E. (2009) Los Afrodescendientes en las páginas de la historiografía boliviana: los esclavizados en las viñas de Cinti (Chuquisaca), siglos XVIII-XIX. En: Angola Maconde et al., *Raíces africanas en los Yungas* (28) La Paz, Ministerio de Culturas - Fundación Afrodescendientes “Pedro Andavérez Peralta”, pp.12-15.

Aillón Soria, E. (2010) El mulato Francisco Ríos: líder y plebe (25 de mayo de 1809-noviembre de 1810). En H. Bonilla (Ed), *Indios, negros y mestizos en la independencia* (pp.233-267). Bogotá: Planeta.

Anderson, B. (1983) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. México.

Andrews, G. (1989) *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: De la flor.

Angola Maconde, J. (2010) Las raíces africanas en la historia de Bolivia. En S. Walker (Ed), *Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias. Volúmen I.* (pp.145-221) La Paz: Fundación PIEB.

Anecchiarico, M. y Martín, A. (Eds.) (2012) *Afropolíticas en América del Sur y el Caribe*. Buenos Aires: Puentes del Sur.

Anecchiarico, M. (2014) Afrodescendientes en la Argentina: Enigmas, cegueras y mitos nacionales. *Asociación Civil Ciencia Hoy* v24, n141, pp.24-30.

Anecchiarico, M. (2016) Senderos de la diáspora africana en Argentina y en Cuba. Prácticas y políticas culturales en contexto. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Annechiarico, M. (2018) Afrodescendientes y Estado argentino: estrategias de visibilización, disputas y ambivalencias en el campo de las políticas culturales. *Revista de Políticas Públicas e Segurança Social* v.2, n.2, pp.137-157, América do Sul Journal of Public Policy and Social Security

Arze Aguirre, R. (1987) *Participación popular en la Guerra de la Independencia*, La Paz, OEA.

Ballivián, M. (2012) La Saya afroboliviana: un espacio comunitario afrocéntrico e intercultural de enseñanza y aprendizaje. (Tesis de Licenciatura inédita) Universidad Mayor de San Simón.

Barragán, R. (2000) Ciudad y Sociedad, La Paz en 1880. *Ciencia y Cultura*, 7, 205-225. Recuperado de https://www.academia.edu/35275970/Ciudad_y_Sociedad_La_Paz_en_1880_2000_En_Ciencia_y_Cultura_No._7.pdf

Barth, F. (1976) Introducción. En F. Barth (Ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. (pp.9-49). México: Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, M. A. (2003) Los pobladores del “Desierto” genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de antropología Social* (17), 163-189.

Bengoa, J. (2000) *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Boaventura Leite, I. (1991) Descendentes de Africanos em Santa Catarina: Invisibilidade Histórica e segregação. *Textos e debates*, (1), 5-42.

Bocara, G. (2002) *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (Siglos XVI-XX)*. Quito: Abya-Yala e Instituto Frances de Estudios Andinos (IFEA).

Bolivia: Constitución política de 1826, 19 de noviembre de 1826 Recuperado de <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-18261119-1.xhtml> (última vez consultada 10/06/2023)

Bolivia: Constitución política de 1851, 21 de septiembre de 1851 Recuperado de <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-18510921.xhtml> (última vez consultada 10/06/2023)

Bolivia: Ley de 5 de octubre de 1874 Recuperado de <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-18741005.xhtml> (última vez consultado 19/06/2022)

Bolivia: Código de la Educación Boliviana, 20 de enero de 1955, Recuperado de <https://www.lexivox.org/norms/BO-DL-19550120.xhtml> (última vez consultada 19/06/2022)

Bolivia: Constitución política de 1994, 12 de agosto de 1994. Recuperado de <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-19940812.html> (última vez consultada 22/09/2023)

Bolivia: Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente Recuperado de <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-3364.xhtml> (última vez consultada 04/09/2023)

Bolivia: Constitución política del Estado de 2009, 7 de febrero de 2009 Recuperado de <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-20090207.html> (última vez consultada 10/06/2023)

Bolivia: Régimen Electoral Transitorio, 14 de abril de 2009, Recuperado de <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-4021.html> (última vez consultada 10/06/2023)

Bolivia: Ley del Régimen Electoral, 30 de Junio de 2010, (Ley N° 026) Recuperado de <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-N26.xhtml> (última vez consultada 10/06/2023)

Bolivia: Ley contra el racismo y toda forma de discriminación, 8 de octubre de 2010, Ley N° 045 Recuperado de <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-N45.html> (última vez consultada 14/06/2023)

Bolivia: Ley N° 138, 14 de junio de 2011 Recuperado de <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-N138.xhtml> Declaración de la "saya afroboliviana" como Patrimonio Cultural e Inmaterial. (última vez consultada 19/06/2022)

Braudel, F. (1991) Historia y ciencias sociales. La larga duración. En F. Braudel (Ed), *Escritos sobre historia* (pp.39-74). México: Fondo de Cultura Económica.

Bridikhina, E. (1994) La vida urbana de los negros en La Paz en el siglo XVIII. *Reunión Anual de Etnología*, (1) 23-32.

Bridikhina, E. (1995) *La mujer negra en Bolivia. Protagonistas de su propia historia*, La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.

Bridikhina, E. (2007) Desafiando los límites del espacio colonial. La población negra en Potosí. *Estudios Bolivianos*,(13), 169-216

Briones, C. (2005) Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En Briones (Comp), *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia, Buenos Aires, (pp.11-43).

Briones, C. (2018) Prácticas de rearticulación de saberes, pertenencias y memorias desde recuerdos diferidos. *ABYA-YALA: Revista sobre Acesso À Justiça e Direitos nas Américas*, 2(2), 9-52. Recuperado de <https://periodicos.unb.br/index.php/abya/article/view/22293/20355>

Busdiecker, S. (2003) Negros en Bolivia: Imágenes existentes, silencios significativos, y la construcción discursiva del Afro-boliviano. *Serie Anales de la Reunión Anual de Etnología*, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, MUSEF. (T.II), 105-113.

- Cáceres Romero, A.** (2006) *La saga del esclavo*. Editorial Correveidile, La Paz, Bolivia.
- Cajías, F., Rey Gutiérrez, M., Cassiano J., Alarcón, M.** (1997) *Subprograma diagnóstico de la situación del negro en Bolivia*, La Paz, BID, Movimiento Cultural Saya Afro Boliviano.
- Cajías de la Vega, F.** (2009) Agosto de 1809, La rebelión afro-indígena en Santa Cruz de la Sierra. *La Prensa* [en línea] Recuperado de <http://rcci.net/globalizacion/2009/fg898.htm>
- Cajías de la Vega, F.** (2010) El movimiento afroboliviano: de la visibilidad al empoderamiento. Manuscrito inédito.
- Candau, J.** (2001) *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Cárdenas Conde, V. H.** (2005) Situación y perspectivas de los derechos indígenas en Bolivia. *Ciencia y Cultura*, 17, 141-146. Recuperado de http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2077-33232005000200018&lng=es&tlng=es
- Censo de Población y Vivienda 2012, características de la población** (2015) Recuperado de <https://www.ine.gob.bo/index.php/publicaciones/censo-de-poblacion-y-vivienda-2012-caracteristicas-de-la-poblacion/>
- Cetti, A.** (2009) *¿Interculturalidad o multiculturalismo de estado? Las paradojas del campo de la Salud Intercultural en Chile*. Tesis de Licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Comaroff, J. y Comaroff, J.** (1992) *Ethnography and the Historical Imagination. Studies in the Ethnographic Imagination*, Westview Press, Chicaco.
- Crespo Rodas, A.** (1977) *Esclavos negros en Bolivia*. Academia Nacional de Ciencias de Bolivia. Recuperado de <https://www.comunidadandina.org/bda/docs/bo-ca-0008.pdf>
- Escárzaga, F.** (2012) El Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), la insurgencia aymara en Bolivia. *Pacarina del Sur*, 11, 1-34 Recuperado de <https://www.pacarinadelsur.com/home/oleajes/441-el-ejercito-guerrillero->
- Ferreira Makl, L.** (2008) “Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales”. En: Los estudios afroamericanos y africanos en America Latina. Herencia, presencia y visiones del otro, G. Lechini (Comp.), Buenos Aires: CLACSO
- Ferreira Makl, L.** (2009) Demandas de los movimientos sociales afrolatinoamericanos en materia de diversidad cultural en el proceso de Durban (III Conferencia Mundial Contra el Racismo) y de su seguimiento. En Actas de la VIII Reunión de Antropología del Mercosur, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, 2009.

Frigerio, A. (2006) “‘Negros’ y ‘Blancos’ en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales” en *Temas de Patrimonio Cultural* (Buenos Aires), (16), 77-98.

Frigerio, A. (2008) De la «desaparición» de los negros a la «reaparición» de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina. En G. Lecchini (Comp.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro* (pp.117-144). Buenos Aires: Clacso.

Frigerio, A. y Lamborghini, E. (2010) Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política

Frigerio, A. y Lamborghini, E. (2011) “(De)mostrando cultura: estrategias políticas y culturales de visibilización y reivindicación en el movimiento afroargentino”, *Boletín Americanista*, Año LXI, 2, n.º 63, pp.101-120.

García, J. (2001) “Comunidades afroamericanas y transformaciones sociales”. En: *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO.

Geler, L. (2007) “Afrodescendientes porteños: homogeneidad y diversidad en la construcción nacional argentina, ayer y hoy”, en *Actas del 8vo Congreso Argentino de Antropología Social*, Universidad Nacional de Salta (Publicación multimedia).

Geler, L. (2010) *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y nación Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria.

Geler, L.; Egido, A; Recalt, R. y Yannone, C. (2018). Mujeres afroargentinas y el proyecto Certificar nuestra existencia: Una experiencia de trabajo multidisciplinar en Ciudad Evita (Gran Buenos Aires). *Población y sociedad*, 25(2), 28-54. <https://dx.doi.org/10.19137/pys-2018-250202>

Ghidoli, M. (2016) *Estereotipos en negro. Representaciones y autorrepresentaciones visuales de afroporteños en el siglo XIX*. Rosario: Prohistoria.

Grossberg, L. (2009) El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construccionismo y complejidad. *Tabula Rasa*, (10), 13-48. Recuperado de <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1474>

Grossberg, L. (2016) Los estudios culturales como contextualismo radical. *Intervenciones en estudios culturales*, vol. 2, núm. 3 [en línea] consultado el 22 de febrero de 2023. Recuperado de <http://portal.amelica.org/ameli/journal/53/5317003/html/>

Guber, R. (2001) *La Etnografía: Método, campo y reflexividad*. Editorial Norma. Bs. As.

Guber, R. (2004) *El salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Editorial Paidós, Buenos Aires.

Gutiérrez Brockington, L. (2009) *Negros, indios y españoles en los Andes Orientales. Reivindicando el olvido de Mizque Colonial 1550-1782*. La Paz: Plural.

Hall, S. (2010) [1997] “El espectáculo del ‘otro’”. En: *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Restrepo, Eduardo, Walsh, Catherine y Vich, Víctor. (Ed.) Popayán/Bogotá/Lima/Quito: Enviñón, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar, Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador.

Hill, J. (1996) *History, Power and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa Press.

Informe Instituto Nacional de Reforma Agraria, INRA. (2008) *Breve historia del reparto de tierras en Bolivia. De la titulación colonial a la Reconducción comunitaria de la Reforma Agraria: certezas y proyecciones*. La Paz: Gráfica Andina. Recuperado de <http://www.inra.gob.bo/InraPb/upload/Brevehistoria2008.pdf>

Iudica, C.; Parolin, M. L.; Avena, S.; Dejean, C. y Carnese, F. R. (2014) Las comunidades afrodescendientes de Nor Yungas, Bolivia: una aproximación a su estudio antropogenético. *Runa*, (35, 2), 21-34.

Klein, H. S. (1989) La estructura de las haciendas en Bolivia a fines del siglo XIX. Distritos norteños del lago Titicaca. *Anuario Instituto de Estudios Histórico Sociales AIEHS*, (4) 115-127. Recuperado de <http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/1989/004%20-%20Klein%20Herbert%20-%20la%20estructura%20de%20las%20haciendas%20en%20bolivia%20a%20fines%20del%20siglo%20XIX....pdf>

Klein, H. S. (1992) La Revolución Nacional, 1952-1964, *Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos*, N° 3.

Klein, H. S. (1993) Las características demográficas del comercio atlántico de esclavos hacia Latinoamérica. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, (núm. 8).

Komadina, J. (2016) Paradojas de la representación política en Bolivia. *L’Âge d’or*, (9), pp. 1-15.

Komadina, G. y Regalsky, P. (2016) *La política de la Saya. El movimiento afroboliviano*. Editorial Plural, La Paz, Bolivia.

- Lamborghini, E. y Geler, L.** (2016) Imágenes racializadas: políticas de representación y economía visual en torno a lo “negro” en Argentina, siglos XX y XXI. Introducción. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 6, 2. pp.1-13.
- Lamborghini, E.; Geler, L. y Guzmán, F.** (2017) Los estudios afrodescendientes en Argentina: nuevas perspectivas y desafíos en un país «sin razas» *Tabula Rasa*. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca (Bogotá, Colombia), (27) 67-101. [en línea] Recuperado de: <http://www.revistatabularasa.org/numero-27/05-lamborgini.pdf>
- Lao-Montes, A.** (2009) Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina, *Universitas Humanística*, (68), 207-245. [en línea] Recuperado de: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2273/1579>
- Lao-Montes, A.** (2015) Movimientos sociales afrolatinoamericanos. *América Latina en Movimiento* 501: 5-8.
- Lisocka-Jaegermann, B.** (2010) Los afrodescendientes en los países andinos. El caso de Bolivia, *Revista del CESLA*, Vol 1 (13) 317-329
- Llanos, R. y Soruco Arroyo, C.** (2004) *Reconocimiento étnico y jurídico de la comunidad afrodescendiente* La Paz, Comunidad de Derechos Humanos, CDH.
- Lorandi, A. M.** (2002) Ni ley, ni rey, ni hombre virtuoso: guerra y sociedad en el virreinato del Perú, siglos XVI y XVII, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Machaca Benito, G.C. y Ballivián Vásquez, J.C.** (2016) *El pueblo afrodescendiente en Bolivia. De la clandestinidad a la visibilidad protagónica*, La Paz/Cochabamba, Conafro/FUNPROEIB Andes.
- Machicado, J.** (2010) Sindicalismo y el sindicato en Bolivia” Universidad San Francisco Xavier, USFX. Recuperado de <https://ermoquisbert.tripod.com/pdfs/dt19-sindicato.pdf>
- Maffia, M.** (2010) *Desde Cabo Verde a la Argentina. Migración, parentesco y familia*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Maffia, M.** (2019) Acerca de los procesos de invisibilización de la negritud caboverdeana en Argentina. *XVII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca*.
- Marcus, G.** (2001) Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, (11, 22), 111-127.
- Mires, F.** (1988) *La rebelión permanente*. México: Siglo XXI.

Omi, M. y Winant, H. (1986) *Racial Formation in the United States. From the 1960s to the 1980s*. New York: Routledge and Kegan Paul.

Paredes Candia, A. (1982) *Zambo Salvito*. Editorial Popular, La Paz, Bolivia.

Pereira Morató, R. (2014) El censo fue un fracaso. *Temas Sociales*, (35), 183-200. Recuperado de http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0040-29152014000200007&lng=es&tlng=es.

Picconi, M. (2015) *Procesos de reemergencia de colectivos afrodescendientes en la ciudad de Córdoba a comienzos del siglo XXI*. Tesis de Maestría. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Piqueras Céspedes, R. (2008) Afrobolivia. Historia de un olvido. En: G. Dalla Corte, P. García Jordán, J. Laviña, L. Luna, R. Piqueras, J.L. Ruiz-Peinado Alonso, M. Tous (Eds), *Poder local, poder global en América Latina* (pp.111-119). Barcelona: Publicacions I Edicions de la Universitat de Barcelona. [en línea] Recuperado de: https://dallacorte.files.wordpress.com/2013/05/2008-poder-local-poder-global_.pdf

Pizarroso Cuenca, A. (1977) *La cultura negra en Bolivia*. La Paz: Ediciones Isla.

Plan Estratégico del Concejo Nacional del Pueblo Afroboliviano (Conafro) 2014-2020, documento interno

Ponce Vargas, M. I., Ballivián, J. C., y Ballivián, M. M. (2014) Sociedad y Cultura. En A. Zambrana (Ed), *El Pueblo Afroboliviano. Historia, Cultura y Economía* (pp.169-291). Cochabamba: FUNPROEIB Andes, SAIH, CEPA, CONAFRO. Recuperado de <https://bvirtual.proeiband.es.org/bvirtual/docs/ElPuebloAfroboliviano.pdf>

Portugal Ortíz, M. (1977) *La esclavitud negra en las épocas colonial y nacional de Bolivia*. Instituto Boliviano de Cultura. La Paz, Bolivia.

Proyecto de Ley N° 234 (2008) Reconocimiento del Pueblo Afrodescendiente de Bolivia. Honorable Cámara de Diputados de la República de Bolivia

Ramos, A. M. (2005) *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.

Restrepo, E.; Walsh, C. y León, E. (2005) Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador. En *Bernal, Henry Siete cátedras para la integración*. Serie La universidad y los procesos de integración social. Bogotá (Colombia): Convenio Andrés Bello.

Restrepo, E. (2007) Imágenes del "negro" y nociones de raza en Colombia a principios del siglo XX. *Revista de Estudios Sociales*, núm. 27, pp.46-61 Universidad de Los Andes Bogotá, Colombia.

Restrepo, E. (2012) *Antropología y estudios culturales: disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Reunión de la Comisión de Pueblos Indígenas y Etnias del Parlatino (2015) Serie América Latina y el Caribe N° 140, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, 14 y 15 de Agosto de 2015. Centro de Estudios Internacionales Gilberto Bosques, México.

Revilla Orías, P. (2009) Móviles y sentidos marginados de la más que bicentenario lucha por la libertad en Charcas. En: Angola Maconde et al., *Raíces africanas en los Yungas* (28) La Paz, Ministerio de Culturas - Fundación Afrodescendientes "Pedro Andavérez Peralta", pp.17-20.

Revilla Orías, P. (2013) Bailando memorias negras: La crítica afroboliviana a su representación. En M.L. Ghidoli y J.F. Martínez (Eds), *Estudios Afrolatinoamericanos. Nuevos enfoques multidisciplinarios* (pp.149-162). Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.

Revilla Orías, P. (2014) De coronaciones y otras memorias. Afrobolivianos y Estado Plurinacional T'inkazos. *Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, núm. 36, 2014 Programa de Investigación Estratégica en Bolivia La Paz, Bolivia

Revilla Orías, P. y Cajías de la Vega, F. (2017) *Balance historiográfico sobre afrodescendencia en Bolivia*. En: Historia y Cultura, *Revista de la Sociedad Boliviana de Historia*, (40) 37-58

Rey Gutiérrez, M. (1998a) La Saya como herencia cultural de la comunidad afro-boliviana, En: El Tambor Mayor, Música y Cantos de las Comunidades Negras de Bolivia, pp.57-88 Documentación Etnomusicología N° 6, Cochabamba: Fundación Simón I. Patiño

Rey Gutiérrez, M. (1998b) *La Saya como medio de comunicación y expresión cultural en la comunidad afroboliviana*. (Tesis de Licenciatura inédita). Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

Rivera Cusicanqui, S. (1993) "La raíz: colonizadores y colonizados". En: Albó, X. y Barrios, R. (eds.). *Violencias encubiertas en Bolivia*. Vol.1, La Paz: CIPCA/Ayuwiyiri

Rivera Cusicanqui, S. (2010) *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y q'hechwa 1900-1980*. La Paz: La mirada Salvaje

Rodríguez, M. E. (2017) Excepcionalidad Uruguaya y reemergencia charrúa. *Conversaciones del Cono sur*, 3, 1-9, [en línea] Recuperado de:

<https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-rodriguez.pdf>

Rodríguez, M. E., y Michelena , M. (2018) El gran quillapí de la memoria. Reflexiones sobre la ideología de blanqueamiento y la reemergencia indígena en los países del Plata desde una investigación colaborativa. *Abya Yala Revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas*, (2), 179-210.

Rojas, D. (1995) Situación de los pueblos indígenas latinoamericanos: demandas generales de los pueblos indígenas. *Pentukun*, 4, 77-83.

Rossbach de Olmos, L. (2007) Expresiones controvertidas: Afrobolivianos y su cultura entre presentaciones y representaciones. *Revista Indiana del Instituto Iberoamericano de Berlin*, (24), 173-190.

Sánchez Canedo, W. (1998) “Los sonidos del Tambor Mayor. Presencia, Imágenes acústicas y representaciones de los negros en Bolivia” En: *El Tambor Mayor, Música y Cantos de las Comunidades Negras de Bolivia*, 7-56 Documentación Etnomusicología N° 6, Cochabamba: Fundación Simón I. Patiño.

Sánchez Canedo, W. (2008) Identidades sonoras de los afro-descendientes de Bolivia. *Revista Argentina de Musicología*, (9), 63-99.

Sánchez Canedo, W. (2010) “Sin purezas y con mezclas. Las cambiantes identidades sonoras negro-africanas en Bolivia” En: *A tres bandas. Mestizaje, sincretismo e hibridación en el espacio sonoro iberoamericano*. 3er Congreso Iberoamericano de cultura. Medellín, Colombia.

Sanjinés, J. (2005) *El espejismo del mestizaje*. La Paz: IFEA, Embajada de Francia y PIEB.

Santos Escobar, R. (1989) Apuntes sobre una sublevación de esclavos negros en los Yungas de La Paz (1798-1805). *Boletín del Museo Nacional de Etnografía y Folklore*, Bolivia. Año XIII, (17-18), 5-13.

Schavelzon, S. (2012) *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia Etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz: Plural.

Schavelzon, S. (2018) La plurinacionalidad en los Andes. *Iberoamericana*, XVIII, 67 (2018), 11-22

Sawyer, M. (2005) *Racial Politics in Post-Revolutionary Cuba*. Cambridge University.

Segato, R. (2007) *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Prometeo Libros, Buenos Aires

Seoane de Capra, A. (2009) Algunos apuntes sobre la vida de los Afroamericanos en Santa Cruz de la Sierra a fines del siglo XVII y principios del XIX. En: Angola Maconde et al., *Raíces*

africanas en los Yungas (28) La Paz, Ministerio de Culturas - Fundación Afrodescendientes “Pedro Andavérez Peralta”, pp.22-23.

Solomianski, A. (2003) *Identidades secretas: la negritud argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.

Spedding P., Alison. (2013) La racionalidad del racismo: Reflexiones sobre la ausencia de un debate. *Temas Sociales*, (33), 81-109.

Sturtevant, W. C. (1971) Creek into Seminole. En E. Burke Leacock, y N. Oestreich Lurie (Eds), *North American Indians in Historical Perspective*, (pp.92-128). New York: Random House.

Tandeter, E., Milletich, V. y Schmit, R. (1994) Flujos mercantiles en el Potosí colonial tardío. *Anuario del IHES*, (9), Tandil, pp.97-126. [en línea] Recuperado de: <http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/1994/Flujos%20mercantiles%20en%20el%20Potos%20C3%AD%20colonial%20tard%20C3%ADo.pdf>

Taylor, S. y Bogdan, R. (1992) *Introducción a los métodos cualitativos en investigación. La búsqueda de los significados*. Editorial Paidós, España.

Tejerina Vargas, V. (2014) Los afrobolivianos y su historia colonial y republicana. En: Zambrana Balladares (Compilador) *El Pueblo Afroboliviano. Historia, cultura y economía*. Funproeib Andes, Conafro, La Paz. Recuperado de <https://bvirtual.proeibandes.org/bvirtual/docs/ElPuebloAfroboliviano.pdf>

Templeman , R. (1996) Renacimiento de la Saya: el rol que juega la música en el movimiento negro en Bolivia. Actas de la Reunión Anual de Etnología 1995, tomo II, (pp.89-94). La Paz, Museo Nacional de Etnografía y Folklore.

Trouillot, M. (2017) *Silenciando el pasado: el poder y la producción de la historia*. Editorial Comares.

Vasconcelos, J. (1948) *La raza cósmica*. México: Espasa Calpe Mexicana S.A.

Viveros Vigoya, M. (2000). Dionisios negros: Sexualidad, corporalidad y orden racial en Colombia. En M. Figueroa y P. E. San Miguel (Eds.) *¿Mestizo yo?* (pp.95-130). Colombia: CES-Facultad de Ciencias Humanas-UN.

Villanueva Rance, A. (2019) Transformaciones en la sociedad boliviana. En V. Schwarz Blum (Ed), *Cultura política de la democracia en Bolivia. 20 años* (pp.179-208). Cochabamba: Ciudadanía, Comunidad de Estudios Sociales y Acción Pública.

Villanueva Suárez, J. (2010) *Héroes yungueños en la guerra de la independencia*, Editorial Juventud Boliviana, La Paz, Bolivia.

Wade, P. (1997). “Blacks and Indians in the Postmodern Nation- State” & “Black and Indian Social Movements”. En *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.

Walker, S. (2010) Recolocando los pedazos de Osiris/Recomponiendo el rompecabezas. El grupo Barlovento y la diáspora africana en América del Sur hispano hablante. En: Walker, Sh. (comp.) *Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias*. Vol. I , La Paz, Fundación PIEB pp.3-68.

Walsh, C. (2007) Lo Afro en América andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, (12), 200-212.

Whitten, N. E. (1976) Ecuadorian Ethnocide and Indigenous Ethnogenesis: Amazonian Resurgence amidst Andean Colonialism. *IWGIA Document*, 23, 1-42.

Wright, S. (1998) The politicization of culture. *Anthropology Today*. (Vol. 14), N° 1, pp.7-15.

Zambrana Balladares, A. (2014) El Pueblo Afroboliviano y su historia contemporanea. En A. Zambrana Balladares (Ed), *El Pueblo Afroboliviano. Historia, cultura y economía* (pp.85-165). Cochabamba: FUNPROEIB Andes, SAIH, CEPA, CONAFRO. [en línea] Recuperado de: <https://bvirtual.proeiband.es.org/bvirtual/docs/ElPuebloAfroboliviano.pdf>

Zapata, C. y Oliva, E. (2019) La Segunda Reunión de Barbados y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en América Latina. *Revista de Humanidades*, 39, 325-353.

Páginas web consultadas

Página del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), <https://www.conamaq.org/quienes-somos/> (última vez consultada 19/06/2022)

Viceministerio analiza prohibir la danza tundiki Rechazo. Afrobolivianos se sienten discriminados <https://www.la-razon.com/la-revista/2014/07/09/viceministerio-analiza-prohibir-la-danza-tundiki/> (última vez consultada 19/06/2022)

El Gobierno expulsa a la ONG IBIS por “injerencia política” <https://www.paginasiete.bo/nacional/el-gobierno-expulsa-a-la-ong-ibis-por-injerencia-politica-LIPS9269> (última vez consultada 19/06/2022)

La saya afroboliviana, por primera vez en el Gran Poder <https://www.entradasfolkloricas.com/2011/06/la-saya-afroboliviana-por-primera-vez.html> (última vez consultada 19/06/2022)

Wendy Pérez Salinas es la nueva Directora General del Sepmud.
https://www.justicia.gob.bo/portal/noticia_modal.php?new=oXqo (última vez consultada 28/04/2023)

Cédula censal utilizada en el Censo Nacional de Población de Bolivia del año 2012.
Instituto Nacional de Estadística.
<http://datos.ine.gob.bo/redbol/censos/cpv2012/BoletaCensal2012.pdf> (última vez consultada 10/06/2023)

Morales amenaza con expulsar a las ONG que conspiren en contra de su Gobierno.
https://elpais.com/internacional/2013/12/24/actualidad/1387850766_754480.html (Ultima vez consultada 19/02/2023)

Un rey vive como un campesino pobre en Bolivia, <https://www.losandes.com.ar/un-rey-vive-como-campesino-pobre-en-bolivia/> (Ultima vez consultada 19/06/2022)

Página de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia
https://www.vicepresidencia.gob.bo/spip.php?page=parlamentario&id_parlamentario=338
(Ultima vez consultada: 28/04/2023)

ANEXOS

ANEXO I- Cédula censal utilizada en el Censo Nacional de Bolivia del año 2012

CAPÍTULO F. PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DE LA PERSONA	
Número de persona: <input type="text"/>	Nombre de la persona:
F 1. PARA TODAS LAS PERSONAS	
<p>23. ¿Qué relación o parentesco tiene con la jefa o jefe del hogar?</p> <p>Jefa o jefe del hogar <input type="radio"/> 1</p> <p>Esposo/a, conviviente o concubino/a <input type="radio"/> 2</p> <p>Hija o hijo <input type="radio"/> 3</p> <p>Nuera o Yerno <input type="radio"/> 4</p> <p>Nieta o nieto <input type="radio"/> 5</p> <p>Hermana/o o cuñada/o <input type="radio"/> 6</p> <p>Padre, madre, suegra/o <input type="radio"/> 7</p> <p>Otro pariente <input type="radio"/> 8</p> <p>Trabajador/a del hogar <input type="radio"/> 9</p> <p>Otro no pariente <input type="radio"/> 10</p> <p>Persona en vivienda colectiva <input type="radio"/> 11</p>	<p>30. ¿Cuál es el primer idioma que aprendió a hablar en su niñez?</p> <p>1. <input type="text"/></p> <p>No habla <input type="radio"/> 2 → Pase a la pregunta 32</p>
<p>24. ¿Es mujer u hombre?</p> <p>Mujer <input type="radio"/> 1</p> <p>Hombre <input type="radio"/> 2</p>	<p>31. ¿Qué idiomas habla?</p> <p>(Anoté en orden de importancia)</p> <p>1ro <input type="text"/></p> <p>2do <input type="text"/></p> <p>3ro <input type="text"/></p> <p>4to <input type="text"/></p> <p>5to <input type="text"/></p>
<p>25. ¿Cuántos años cumplidos tiene?</p> <p>Para menores de 1 año, anote 0 <input type="text"/></p>	<p>32. ¿Dónde nació?</p> <p>Aquí <input type="radio"/> 1 → Pase a la pregunta 33</p> <p>En otro lugar del país <input type="radio"/> 2</p> <p>Ciudad o Comunidad</p> <p>Municipio</p> <p>Departamento</p> <p>En el exterior <input type="radio"/> 3 Nombre país</p> <p>Año de llegada a Bolivia: <input type="text"/></p>
<p>26. ¿Su nacimiento está inscrito en el registro civil o cívico?</p> <p>Sí <input type="radio"/> 1</p> <p>No <input type="radio"/> 2</p>	<p>33. ¿Dónde vive habitualmente?</p> <p>Aquí <input type="radio"/> 1 → Pase a la pregunta 34</p> <p>En otro lugar del país <input type="radio"/> 2</p> <p>Ciudad o Comunidad</p> <p>Municipio</p> <p>Departamento</p> <p>En el exterior <input type="radio"/> 3 Nombre país</p>
<p>27. ¿Tiene carnet o cédula de identidad?</p> <p>Sí <input type="radio"/> 1</p> <p>No <input type="radio"/> 2</p>	<p>34. ¿Dónde vivía hace 5 años?</p> <p>Aquí <input type="radio"/> 1 → Pase a la pregunta 35</p> <p>En otro lugar del país <input type="radio"/> 2</p> <p>Ciudad o Comunidad</p> <p>Municipio</p> <p>Departamento</p> <p>En el exterior <input type="radio"/> 3 Nombre país</p> <p>Aún no había nacido <input type="radio"/> 4</p>
<p>28. Cuando tiene problemas de salud, ¿acude a...</p> <p>caja de salud (CNS, COSSMIL, u otras)? Sí <input type="radio"/> 1 No <input type="radio"/> 2</p> <p>seguro de salud privado? Sí <input type="radio"/> 1 No <input type="radio"/> 2</p> <p>establecimiento de salud público? Sí <input type="radio"/> 1 No <input type="radio"/> 2</p> <p>establecimiento de salud privado? Sí <input type="radio"/> 1 No <input type="radio"/> 2</p> <p>médico tradicional? Sí <input type="radio"/> 1 No <input type="radio"/> 2</p> <p>soluciones caseras? Sí <input type="radio"/> 1 No <input type="radio"/> 2</p> <p>la farmacia o se automedica? Sí <input type="radio"/> 1 No <input type="radio"/> 2</p>	<p>29. Como boliviana o boliviano ¿pertenece a alguna nación o pueblo indígena originario campesino o afro boliviano?</p> <p>¿A cuál? Sí <input type="radio"/> 1</p> <p><input type="text"/></p> <p>EMPADRONADORA/OR (No lea las opciones de respuesta)</p> <p>Afroboliviano, Araona, Aymara, Ayoreo, Baure, Canichana, Cavineño, Cayubaba, Chácobo, Chipaya, Chiquitano, Esse Eija, Guaraní, Guarasugwe, Guarayo, Itonama, Joaquiniano, Kallawayá, Leco, Machinerí, Maropa, Mojeño, Moré, Mosestén, Movima, Murato, Pacahuara, Quechua, Sirionó, Tacana, Tapiete, Tsimane/Chiman, Urus, Weenayek, Yaminagua, Yampara, Yuki, Yuracaré, Yuracaré - Mojeño</p> <p>No pertenece <input type="radio"/> 2</p> <p>No soy boliviana o boliviano <input type="radio"/> 3</p>
F 2. SÓLO PARA PERSONAS DE 4 AÑOS O MÁS DE EDAD	
<p>35. ¿Sabe leer y escribir?</p> <p>Sí <input type="radio"/> 1</p> <p>No <input type="radio"/> 2</p>	
<p>Escriba así: <input type="text"/></p> <p>Marque así: <input type="radio"/> No marque así: <input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/></p>	<p>4</p>

Hoja N° 4 de la cédula censal utilizada en el Censo Nacional de Bolivia del año 2012 donde aparece la referencia al pueblo afroboliviano¹¹⁵.

¹¹⁵ <http://datos.ine.gov.bo/redbol/censos/cpv2012/BoletaCensal2012.pdf> (última vez consultada 10/06/2023)



MOVIMIENTO CULTURAL SAYA AFROBOLIVIANO

“MOCUSABOL”

Fue fundado el año 1988 con Resolución Prefectural N° 365/97; a iniciativa de un grupo de jóvenes mujeres y hombres migrantes de la región de Nor Yungas del departamento de La Paz. En la actualidad integran Afros a nivel nacional, con el propósito de demostrar nuestra presencia, cultura e historia. Asimismo para luchar contra la invisibilidad, discriminación racial, exclusión, xenofobia y todas las formas conexas de intolerancia en la que vivimos en nuestro propio país.

El Movimiento Cultural Saya Afroboliviano “MOCUSABOL”; asociación de base que nace como agrupación Afroboliviana para dedicarse a la Investigación de la Historia Afroboliviana, Promoción, Difusión, Comunicación, Fortalecimiento Institucional, Enfoque de Género, Relaciones Internacionales, Educación, Salud, Derechos Humanos, Ejecución de Proyectos Sociales y Culturales; que contribuyan al desarrollo del Pueblo Afroboliviano en el ámbito local, regional y nacional.

VISIÓN

Es el de lograr fortalecer la Organización con líderes, lideresas y personal Afrobolivian@ comprometid@s con cultura organizativa de transparencia, honestidad, lucha y el de ser reconocido como pueblo en el contexto nacional e internacional por su accionar constante por la visibilización, la inclusión, la autodeterminación del pueblo Afro, el fortalecimiento de su identidad, como también en la enseñanza, defensoría y facilitación de los procesos participativos del desarrollo integral de niñ@s, jóvenes, adult@s hombres y mujeres Afros de Bolivia a nivel nacional.

MISIÓN

El Movimiento Cultural Saya Afroboliviano, tiene como misión trabajar por la integración y la visibilización del pueblo afroboliviano, para lograr fortalecer su autodeterminación, identidad, autoestima, procesos organizativos, ciudadanía real y explícita con el cumplimiento de sus derechos y obligaciones por medio de proyectos sociales y otros en temas de estado, cultura, liderazgo, etnicidad, productividad, etc.

OBJETIVOS

Objetivo General:

- Afirmar la identidad afro en Bolivia, el proceso de revitalización, partiendo de nuestra realidad y así de esta manera forjar la autoestima y consolidar nuestra presencia con igualdad y equidad de género, con derechos y oportunidades, para erradicar la extrema pobreza, discriminación, marginación, exclusión, xenofobia, etc.

Objetivos Específicos:

- Fortalecer las organizaciones afros de autogestión en el área rural y urbana, para consolidar proyectos de desarrollo integral y a través de ello subsanar nuestras necesidades.
- Exigir el derecho al reconocimiento jurídico como pueblo Afrodescendiente Boliviano y ser respetados culturalmente.
- Promover la música, danza, poesía, literatura y la integración de los Bolivian@s con descendencia africana.
- Promover el rescate histórico, cultural y la medicina tradicional para la difusión e información al resto de la sociedad civil, con nuestros usos y costumbres desarrolladas por nuestros ancestros de origen Africano.
- Desarrollar un ideario cultural, deportivo, económico, político, productivo y social que permita mostrar y enseñar nuestra realidad en el contexto nacional e internacional.
- Coadyuvar la participación e inclusión de las comunidades Afrodescendientes de Bolivia, en todos los procesos de desarrollo integral y político del Estado.

MUJER AFROBOLIVIANA

En esta área de trabajo se incluye los temas de: Género, derechos humanos, políticos, sociales, productivos, culturales, económicos y jurídicos de la mujer Afroboliviana.

También se está trabajando en el tema de la inclusión de la Mujer apoyando su plena participación activa e inclusión social; particularmente en los ámbitos de salud, educación y otros.

GESTIÓN TERRITORIAL AFRO

La gestión territorial tiene como elementos fundamentales los procesos de participación y administración política tomando en cuenta las dimensiones socio-espacial, organizativo-político, cultural, económico-productivo, de recursos naturales y medio ambiente.

GLOSARIO AFRODESCENDIENTE

AFRODESCENDIENTE: Somos todos/as aquellos/as seres humanos descendientes de Africanos/as que fueron secuestrados por las potencias europeas a través de la Trata Negrera, practicada por más de IV siglos sometidos a un proceso de esclavización, ante lo cual nos rebelamos dignamente para reconquistar nuestros derechos a personas en igualdad de condiciones, equidad de género y oportunidades como otros seres del planeta.

EI MOVIMIENTO AFROBOLIVIANO: utiliza el término Afro en vez de "negro", ya que negro es un color, no es cultura, historia, filosofía. Mientras que Afroboliviano es eso y mucho más, es el indicativo de la cuna de la humanidad y su diáspora africana en el mundo bajo de la comprensión.

RACISMO: Actitud de humano o de un grupo de seres humanos, al sentirse superiores a otros/as por el color de su piel, su origen étnico, religioso o cultural. La Discriminación Racial es toda distinción de pobreza, exclusión, marginación, limitación o preferencia fundada en la raza, el color, el sexo, el idioma, la religión, etc.

GÉNERO:

- Conjunto de características sociales, culturales, políticas, psicológicas, jurídicas, económicas, asignadas a las personas en forma diferenciada de acuerdo con su sexo. Refiere diferencias y desigualdades entre hombres y mujeres por razones políticas, sociales, culturales y económicas.
- Es un orden (sistema) social y cultural que da características y posibilidades en forma diferente y desigual a las personas a partir de su sexo. En lo económico, social, político, jurídico, simbólico y emocional.

ENDORACISMO: Es la actitud de una persona o de un grupo de personas, de sentir vergüenza y auto desprecio de si misma por su condición racial, religiosa, sexual y otros; generando una situación de auto desvalorización y siempre tienden a buscar reconocimiento en el otro supuestamente superior, o mas bello, aún conociendo que la belleza es relativa y que la libertad plena no esta en que sea el otro o la otra o quieras igualarte a él o ella. La libertad esta en reafirmarse en si misma o mismo con su cultura, sus calores, su belleza, en un contexto individual-colectivo para erradicar el racismo, la discriminación y las distintas formas de exclusión y xenofobia.

CULTURA: La Cultura Afroboliviana presenta elementos de ancestría Africana; sin embargo posee algunas particularidades sincréticas aymaras como la vestimenta especialmente en las mujeres.

Si bien, socialmente los Afrodescendientes Bolivian@s se asimilan a lo de los aymaras sus hermanos en sufrimiento, es interesante observar que mantienen bases de sobre vivencia cultural que se encuentra en la vida cotidiana, en la organización política, social y religiosa del Afrodescendiente, donde se incluye estructuras jerárquicas de nuestra África ancestral, tal es el caso del Rey Bonifacio Pinedo.

SOMOS AFROSBOLIVIANOS/AS

¿Sabías?

Bendita sea nuestra madre tierra Africana cuan grande fueron los primeros en habitarla, en ti fortalece mi espíritu y engrandece mi ser de haber sido tu hijo.

Gloriosos/as fueron nuestros/as padres y madres Africanos/as, asimismo manifestaron su maestría en su contacto con las ameritas dejando huellas a su paso, como sinónimo de presencia, su sangre esta marcada en cada bandera.

En 1825 nació nuestro país Bolivia, después de un duro y largo proceso de trato inhumano hasta la reforma agraria de 1953, hoy en día ya no somos esclavos, somos libres al igual que tú; y vivimos una gran mayoría en la región de los Yungas del departamento de La Paz, pero también a raíz de extrema pobreza y las migraciones muchos/as viven en el conjunto del territorio nacional formando parte activa de la diversidad cultural.

Desde muchos años atrás a través de la Organización Movimiento Cultural Saya Afroboliviano, exigimos al país, a los gobiernos de turno y los tres poderes del Estado boliviano, nuestro reconocimiento e inclusión como Pueblo Afroboliviano en la Constitución Política del Estado y las demás normas jurídicas; por una deuda Histórica y por Derecho natural que nos corresponde.

Nuestra Asamblea Constituyente.

Cuando las Etnias del Oriente Boliviano, salieron desde el fondo selvático y del anonimato, llegamos a la Sede de Gobierno, con una esperanza de hermandad para todos quienes nacimos en estas tierras, bendita por nuestro supremo creador, de inmensos recursos naturales, renovables y no renovables que han sido entregados a algunos cuantos en desmedro de las grandes mayorías y desprotegidos desde el gobierno central y la clase política de ayer y hoy.

Por esta razón, estamos presentes en la ASAMBLEA CONSTITUYENTE, como forjadores de este ideal de cambio y unidad, además de ver nacer una nueva Bolivia.

Como propuesta específica recogida en los diferentes talleres de nuestras comunidades, se tiene las siguientes:

1.- Inclusión de la Población Afro de Bolivia y el reconocimiento jurídico, económico, social, cultural y político en la nueva Constitución Política del Estado.

2.- La población afroboliviana debe ser tomada en cuenta en los censos nacionales del Instituto Nacional de Estadística INE.

3.- Educación.

- a) La incorporación de la historia afro de Bolivia, en la curricula educativa en los niveles del sistema Primaria, Secundaria y Superior.
- b) Formación académica en el área rural con Universidades - Institutos Técnicos
- c) Formación de bachilleres técnicos y humanísticos.
- d) Alfabetización a través de Unidades Educativas para Adultos, tomando en cuenta el área rural con prioridad.
- e) Promover la interculturalidad para lograr la integración de las diversidades culturales existentes en el contexto nacional.

4.- La protección y fomento a nuestros usos, costumbres y tradiciones de características afrobolivianas.

5.- Salud.

- a) Médicos capacitados con conocimientos de las enfermedades afrobolivianas
- b) Capacitación y diversificación de la medicina tradicional afroboliviana
- c) Ítems de médicos en área rural.
- d) Infraestructura de primer y segundo nivel adecuada y bien equipada en área rural.
- e) Infraestructura caminera adecuada
- f) Penalización de la negligencia médica.
- g) Provisión de insumos en los centros médicos rurales.
- h) Intercambio de saberes médicos entre la medicina occidental y tradicional.
- i) Acceso a la información y al SUMI sin discriminación y seguro universal de salud.

6.- Discriminación.

- a) Ley que penalice todo acto de discriminación racial y de género.

7.- Tierra – Territorio - Territorialidad.

- a) Distribución equitativa de tierras a favor de los/as más necesitados/as y de las minorías.
- b) Las comunidades, Municipios y el Estado deberán elaborar Políticas de manejo agrícola.
- c) Producción tecnológica e industrialización de nuestros productos con mercados de comercialización y mejoramiento de las infraestructuras camineras.
- d) Dotación de tierras saneadas con títulos de propiedad individuales y colectivos.

8.- Turismo.

- a) Análisis de las características ambientales y ecológicas de las zonas turísticas
- b) Circuitos turísticos desde nuestras comunidades con políticas creativas.

9.- Género.

- a) Paridad y alternancia en todos los espacios representativos.
- b) Políticas de equidad y respeto entre hombres y mujeres

PROPUESTA DEL PUEBLO AFROBOLIVIANO EN LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE

1.- LA CONSTITUCIÓN POLITICA DEL ESTADO:

El Pueblo de Bolivia en el Ejercicio de su Soberanía.

Reconoce:

Al pueblo que es el poder soberano constituyente que gobierna por medio de las funciones ejecutiva, legislativa y judicial, que delibera por delegación a través de sus representantes, complementariamente a través de la iniciativa legislativa ciudadana, la consulta popular el referéndum, la revocatoria del mandato de los dignatarios, y, de manera soberana y directa, a través de la Asamblea Constituyente.

Establece:

Los valores fundacionales que organizan al Estado, las instituciones democráticas, y que ordenan las relaciones entre Estado y personas naturales y jurídicas, nacionales y extranjeras, para impulsar al desarrollo económico y social, respetando a las personas, las diferentes culturas y el medio ambiente, con prioridad, preferente y vinculante a la carta internacional de los Derechos Humanos.

Reafirma:

Su compromiso de adhesión y respeto a los ideales supremos de libertad, igualdad, justicia, tolerancia, interculturalidad, solidaridad, equidad, transparencia, integración, soberanía, y paz.

Ratifica:

La necesidad de fortalecer la nación sobre la base del reconocimiento, respeto y garantía de la diversidad de sus regiones, pueblos y culturas.

Proclama:

Su decisión de fortalecer la unidad e integración política, cultural, económica, social, tecnológica entre las naciones, pueblos y culturas de Latino América y el Caribe.

2.- PUEBLO AFROBOLIVIANO EN LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE

Luego del trabajo realizado por las comunidades afrobolivianas sobre la Asamblea Constituyente, tanto en los talleres locales, regionales y nacional, se han recogido diversas propuestas, las cuales se han sistematizado y puntualizado en este documento.

A continuación, se presentan las mismas de acuerdo al orden que mantiene la actual Constitución Política del Estado, sin que ello presuponga un determinado orden de importancia.

En las últimas décadas, Bolivia ha sufrido intensos procesos políticos, culturales, económicos y sociales; que han generado un deterioro de las relaciones entre los/as ciudadanos/as y el Estado, provocando además grandes desigualdades entre la población en general. Pobreza, Los altos grados de exclusión, la profundización de las discriminaciones por variados motivos y las escasas oportunidades de participación en espacios de toma de decisiones, han desembocado en eclosiones sociales, que finalmente han llevado a la necesidad imperiosa de la transformación de la República a través de mecanismos democráticos y plurales, como una Asamblea Constituyente, que tenga la capacidad de redactar una nueva CPE que consigne un Estado inclusivo, equitativo, justo e intercultural

En este marco, y tomando en cuenta, los derechos y obligaciones, tanto individuales como colectivos, se proponen las siguientes modificaciones a la actual C.P.E.

En Disposiciones Generales

Artículo 3

El Estado Boliviano debe transformarse en un Estado Laico para evitar toda intromisión de cualquier religión en la toma de decisiones políticas, económicas, culturales u otras.

En la Primera Parte - La Persona como Miembro del Estado

Título Primero- Derechos y Deberes Fundamentales de la Persona

La actual organización implica una adhesión libre y voluntaria de las personas al derecho y a las leyes que genera este orden social. Se supone, desde este ordenamiento, la existencia de la igualdad y equidad entre las personas. Sin embargo, esta no ha sido evidente en un mundo altamente heterogéneo como es Bolivia, el que cuenta con diferentes identidades étnicas, sociales, genéricas, económicas. Por ello, para lograr unidad en la diversidad, se propone:

Incluir la modificación y nueva redacción de los artículos 6 y 8 que garanticen explícitamente la NO DISCRIMINACIÓN, por cualquier índole.

En el Título Segundo - Garantía de la Persona

El artículo 34

Debe explicitar bajo qué jurisdicciones se sancionará la violación de derechos.

En la Tercera Parte - Regímenes Especiales

Título Primero.- Régimen Económico y Financiero

Capítulo II - Bienes Nacionales

Artículo 136

El mismo que hace referencia al suelo y subsuelo como a todas las riquezas naturales contenidas en él, como propiedad y dominio del Estado. Sin embargo este articulado, debe necesariamente ser modificado y nuevamente redactado, contemplando nuevas categorías y conceptualizaciones sobre el suelo y el subsuelo así como la protección de los recursos naturales tanto renovables y no renovables y la no injerencia de extranjeros sobre ellos.

En el título Segundo- Régimen Social

El artículo 157

Debe ser reformulado en términos de equidad, sobre todo eliminando las desigualdades de género.

El artículo 158

Referido a la salud y a la seguridad social debe necesariamente contemplar el tema de calidad en salud y la obligatoriedad de su aplicación, creando mecanismos que generen políticas públicas, las que garanticen la misma para todos y todas en todo el territorio nacional, dando prioridad al área rural y a los grupos y poblaciones tradicionalmente excluidos y discriminados, entre ellos la población afroboliviana. La penalización jurídica debe aplicarse a la negligencia médica.

También debe redactarse un acápite especial para el reconocimiento e incorporación, no sólo formal sino real en el sistema de salud, de los saberes de las medicinas tradicionales propias de cada pueblo cultural del país.

En el Título Tercero- Régimen Agrario y Campesino

Se deben reconsiderar sus articulados, tomando en cuenta las categorizaciones de tierra, territorio y territorialidad. Estos conceptos que son complejos deben ser discutidos con especialistas en el tema, pues existen muchas definiciones de los mismos. Empero, se hace de vital importancia incorporar en la discusión las propuestas de los pueblos originarios, indígenas y afrobolivianos.

Este documento maneja los siguientes criterios al respecto:

El término tierra se ha entendido generalmente de manera tradicional, únicamente como un bien para la producción económica y la actividad agropecuaria, el cual puede ser vendido, hipotecado, donado o ser transferido por herencia (Roca, 1992; en Balza- 2001).

Como territorio se puede entender todo espacio imprescindible para que los/as bolivianos/as tengan acceso a los recursos naturales que hacen posible su reproducción material y espiritual, según sus características propias de organización productiva y social.

Por territorialidad se puede establecer las alternativas que los pueblos indígenas y los otros grupos étnicos han aplicado para resolver sus requerimientos espaciales y que desde las dos últimas décadas, se han traducido en la reivindicación de un territorio propio.

Se puede señalar que la situación territorial de los grupos étnicos se caracteriza por una necesidad de consolidación de espacios propios y suficientes para desarrollar su vida según sus formas particulares de articulación sociocultural y económica. Esta necesidad ha llevado a los pueblos a adoptar diversas estrategias para que el Estado reconozca y garantice estos espacios. Solo en la medida en que los movimientos sociales se fueron articulando, aparece el concepto de territorio y territorialidad, cuyos contenidos han experimentado y continúan haciéndolo, cambios o posesión que definen frente al Estado y al resto de la sociedad nacional. Por lo tanto, estos son conceptos dinámicos que aún no están totalmente precisados, lo que ha perjudicado y perjudica el reconocimiento nuestros derechos como pueblos. Por ello, se hace urgente esta discusión y precisión para su inclusión en la nueva C.P.E.

No se debe olvidar que la conceptualización de territorio hace no solamente a su dimensión geográfica, sino también a los derechos de quienes habitan al interior del mismo, así como al manejo y aprovechamiento de los recursos naturales renovables como no renovables. Ello debe discutirse con verdadera profundidad para precautelar los bienes del país.

“El Territorio Histórico, es el espacio geográfico dentro del cual el Pueblo habita, el mismo que debe ser respetado con sus usos, costumbres, historia y tradiciones culturales, concertando intereses de todos/as quienes lo habitan.”

EL PUEBLO AFROBOLIVIANO, PLANTEA EL RECONOCIMIENTO DE LOS YUNGAS COMO SU TERRITORIO HISTÓRICO:

Por la que tuvo y tiene esta zona subtropical de Bolivia en su desarrollo como unidad cultural en este país. El territorio histórico admite la presencia de otros pueblos, lo cual no generaría conflicto con el resto de los habitantes de estos espacios, teniendo el pueblo afro solamente prioridad en la adjudicación y primera prioridad en la opción de compra de tierras a terceros.

Por otra parte, el artículo 171

Es de vital importancia para el Pueblo Afroboliviano, pues éste debe ser reformulado de tal manera que su Inclusión y Reconocimiento por parte del Estado Boliviano estén garantizados. Por lo tanto, se deben respetar, reconocer y proteger los derechos sociales, económicos, políticos y culturales no sólo de los pueblos indígenas y campesinos, también del pueblo afroboliviano y de cualquier otro pueblo no contemplado en la redacción de este articulado. Ello se aplica a la reformulación de todos sus incisos y párrafos.

En el Título Cuarto - Régimen Cultural

Se debe revisar sus artículos considerando medidas de acción positiva para beneficiar en educación a las poblaciones tradicionalmente excluidas, entre ellos el Pueblo Afroboliviano. Por otra parte, se deberá garantizar, a través de un articulado especial, la implementación de estos postulados, mediante políticas públicas acordes a los mismos, ejecutadas por el Ministerio del ramo, y fiscalizadas por la sociedad civil en su conjunto, de acuerdo a Ley.

En el artículo 191

Se debe considerar que aunque los monumentos y objetos arqueológicos, históricos y culturales sean propiedad del Estado, estos deben estar bajo tuición de los pueblos en cuyo territorio se asientan, con fiscalización permanente del Estado. Asimismo, este debe asegurar su preservación y conservación adecuada, impidiendo su salida aún para fines investigativos.

Las actividades arqueológicas deben ser normadas nuevamente para evitar saqueos de nacionales y extranjeros.

En el Título Quinto - Régimen Familiar

El Estado deberá proteger todas las formas de familia y matrimonio, por ser este célula del Estado según sus usos y costumbres. Como también garantizar un alcance efectivo de los Derechos Humanos hacia las mujeres, esencialmente en lo referido a la violencia llamada intrafamiliar, y a la equidad de género en los matrimonios y uniones de pareja.

En el Título Séptimo- Régimen de las Fuerzas Armadas

El artículo 213

Debe ser modificado la obligatoriedad del servicio militar. En su reemplazo puede existir el servicio comunitario civil voluntario, por el mismo lapso que el servicio militar obligatorio para hombres y mujeres, dando la oportunidad de ampliar sus conocimientos con capacidades técnicas.

A todo el documento de la nueva C.P.E., se le debe aplicar enfoque de género que trascienda la forma (los y las), además se debe practicarlo.

La nueva C.P.E., debe privilegiar los Derechos Humanos de las personas sin distinción de ninguna naturaleza, aplicando el principio del respeto a la dignidad de toda persona en su condición de SER HUMANO.

PROPUESTA POR COMISIONES

PRESENTACIÓN

Para un pueblo vivo como somos los Afrodescendientes en Bolivia, a estas alturas de la civilización y la democracia, nos resulta inconcebible aceptar lo que se pretende atentar una vez mas contra nuestro pueblo, sucede que en la actual Constitución vigente declara que Bolivia reconoce a los pueblos indígenas y originarios y al mismo tiempo ignora la existencia del pueblo Afroboliviano y de otras minorías étnicas del país, esta discriminación y exclusión es tan real e institucionalizada en todos los gobiernos de turno, a tal punto que deliberadamente, en el ultimo Censo Nacional de Población y Vivienda, pese a las diferentes reuniones, lobby, entrevistas, etc. Con los responsables del INE, nuestro pueblo no fue incluido ni tomado en cuenta en las cartillas censales; dándonos con esta actitud la muerte estadística que nos invisibiliza y nos margina; primero ante nuestro país y luego ante los organismos Internacionales, dejándonos al margen de las políticas de desarrollo en materia de Salud, Educación, Derechos Humanos y otros.

Por ello; en virtud de todo lo expuesto, los Asambleaístas tienen en sus manos la obligación y oportunidad histórica de enmendar esta afrenta que sufre el pueblo Afroboliviano y que no tiene parangón; si acaso se da cumplimiento a los postulados de convocatoria en el sentido de que “la Asamblea es incluyente con todos los sectores sociales sin excepción ni discriminación alguna”.

Por eso y por muchas otras razones el pueblo Afroboliviano señala con claridad y sin miedo que nuestra lucha será sin tregua y sin cuartel para que el conjunto de los/as bolivianos/as, pero particularmente los 255 Asambleaístas de los nueve departamentos, tengan presente en la hora de las decisiones que agotaremos todos los recursos legales en esta lucha, por el RECONOCIMIENTO E INCLUSIÓN DE NUESTRO PUEBLO AFROBOLIVIANO EN LA NUEVA CARTA MAGNA QUE POR DERECHO HISTORICO NOS CORRESPONDE.

1.- COMISIÓN VISIÓN PAÍS.

En las actuales circunstancias difíciles que atraviesa nuestro país, con síntomas de desagregación social, separatismo y revanchismo, nuestro Pueblo Afroboliviano asume una actitud pacifista y constructiva, demandando a los sectores en conflicto, deponer algunas actitudes que nos pueden llevar a un enfrentamiento fratricida entre hermanos/as, **por ello proponemos un país unido en la diversidad, un país en el que ningún pueblo y minorías étnicas puedan ser excluidos del goce y disfrute de las prerrogativas que gozan los que no son negros o, los no indios.**

Asimismo planteamos que nuestra diferencia Cultural y étnica con relación a otros pueblos que son parte de la nacionalidad, tenga una concreción no solo a nivel cultural, sino también político y social, porque aunque pretendan ignorarnos denominándonos “**minoría étnica**”, los Afrobolivianos somos efectivamente un pueblo vivo y, por tanto precisamos del reconocimiento de nuestros derechos colectivos como tal, para que sea posible el pleno disfrute de nuestros derechos individuales.

Nuestra demanda en definitiva, busca superar la exclusión histórica de nuestro pueblo, de la vida y la gestión política del país y acceder a **formas de autodeterminación**, que permitan resolver los problemas socioeconómicos en el marco de respeto, diversidad y convivencia pacífica sin discriminación de ninguna naturaleza.

2.- COMISIÓN CIUDADANÍA, NACIONALIDAD Y NACIONALIDADES.

Tomando en cuenta que el Pueblo Afroboliviano es parte de la nacionalidad, donde el derecho a la identidad propia, a la cultura, y al ejercicio propio de nuestros sistemas jurídicos, políticos, sociales, económicos y culturales; sean tomados en cuenta por todos/as y cada uno/a de los/as bolivianos/as.

La ciudadanía se adquiere desde el nacimiento y no desde los 21 años, demarcando al territorio como parte de la identidad de la persona. Siendo que para la comunidad Afroboliviana es más que suficiente demostrar la nacionalidad de una determinada persona.

También indicar que en la actual Constitución somos tomados como simples sujetos, siendo que debemos ser considerados en primer término como seres humanos, con deberes, derechos y garantías.

3.- COMISIÓN DEBERES, DERECHOS Y GARANTÍAS.

El Estado Boliviano, debe garantizar la difusión de los Deberes, y el ejercicio pleno de todos los Derechos que corresponde tanto a las personas individuales y colectivas.

Por esta razón el Pueblo Afroboliviano demanda el Reconocimiento Jurídico, para tener Deberes, Derechos y Garantías como todo/a boliviano/a.

Además, el Estado Boliviano deberá cumplir los tratados, convenios o acuerdos internacionales de Derechos Humanos que beneficie al Territorio Nacional y al conjunto de los/as bolivianos/as, para mantener la unidad nacional, como su más alta función. También se debe respetar los derechos de la mujer con justicia social y equidad de género.

3.1.- Derechos Colectivos.

- Se respetan, protegen y practican los derechos colectivos, sociales, políticos, económicos y culturales de los pueblos y naciones que habitan en el territorio boliviano, respetando sus usos y costumbres de cada uno.
- Derecho a la seguridad alimentaria y a una vivienda propia digna.
- Derecho a la propiedad intelectual de los saberes y conocimientos tecnológicos e innovaciones.
- Derecho a la Educación Inicial, Primaria, Secundaria, Superior y Técnica, apoyada desde el Estado Nacional.
- Derecho a la libre expresión, a emitir ideas y opiniones por cualquier medio.
- Derecho a la vida, la salud y la seguridad.

- Derecho a la protección de los recursos humanos
- Derecho a mantener y difundir nuestra cultura.
- Derecho a la seguridad social, a través de un seguro universal para todos/as los/as bolivianos/as.
- Derecho a la propiedad privada, manteniendo el patrimonio de la familia.

3.2.- Derechos Políticos.

- Derecho a la participación como pueblo en todas las estructuras del Estado Boliviano, manteniendo sus formas de elección interna de sus autoridades políticas y administrativas de acuerdo a sus usos, costumbres y tradiciones dentro de sus comunidades.
- Derecho a la elaboración de Leyes, y otras normas jurídicas por parte de los pueblos, para que a través de los Tres Poderes del Estado sean aprobadas.
- Derecho a realizar el seguimiento a todas las propuestas aprobadas, a nombre de los Pueblos.

3.3.- Derechos Económicos.

- Derecho a un desarrollo productivo integral y económico de los pueblos, incorporando nuestros propios saberes y conocimientos dentro de la actividad productiva, con promoción y fomento del Estado.

3.4.- Derechos Territoriales.

- Derecho a la dotación, titulación y saneamiento de tierras colectivas e individuales con equidad de género.
- Derecho a la distribución equitativa de tierras a favor de los/as más necesitados/as y de las minorías, que han sido desprotegidas desde siempre por el Estado Nacional.
- Derecho a la Producción e industrialización de nuestras materias primas, con mercados seguros de comercialización, protegidas desde el Estado.
- Derecho a plantear políticas de manejo agrícola y producción, con cooperación y apoyo técnico desde el Estado.

3.5.- Derechos Culturales.

- Derecho a la protección de nuestros usos y costumbres desde el Estado Nacional.
- Derecho a la preservación de nuestra medicina tradicional Afrodescendiente, como pilar fundamental de rescatar nuestros valores ancestrales.
- Derecho a difundir la actividad cultural de los Afros, como identidad propia.
- Derecho a la preservación de nuestra vestimenta, comida, artesanía, medicina tradicional, etc. desde el Estado.

3.6.- Derechos Laborales.

- Derecho para todos/as los/as bolivianos y bolivianas a un trabajo digno y seguro con remuneración justa y equitativa con garantías laborales, teniendo en cuenta la protección a las madres gestantes y en periodo de lactancia.

- Derecho a la tecnificación laboral en el área rural.
- Penalizar la explotación laboral de menores de edad

3.7.- Derechos Individuales.

El Estado debe erradicar el racismo, la xenofobia, la marginación, la exclusión, la discriminación y todas las formas conexas de intolerancia.

- Derecho al libre tránsito y permanencia en cualquier espacio del territorio nacional.
- Derecho a una identidad propia.
- Derecho a no ser discriminado
- Derecho a la protección de la imagen personal

4.- COMISIÓN ORGANIZACIÓN Y ESTRUCTURA DEL NUEVO ESTADO.

Siendo los poderes del Estado los siguientes: Ejecutivo, Legislativo y Judicial.

- El Estado boliviano se estructura en tres niveles: nacional, departamental y local, cada uno manteniendo su propia autonomía de administración y decisión en manejo de políticas públicas de desarrollo.

5. COMISIÓN EJECUTIVO.

Coherente con la estructura del Estado, el Poder Ejecutivo se organiza en los niveles Nacional, Departamental y Local; es decir Un Gobierno Central, Un Gobierno Departamental (Prefecto) y Un Gobierno Municipal o Territorial.

El Gobierno Central elaborará y planificará políticas nacionales, como forma de mantener la integración y la unidad territorial de los/as bolivianos/as.

Los Gobiernos Departamentales elaboraran políticas de desarrollo Departamental o regional, como forma de contribuir al desarrollo nacional.

Los Gobiernos Municipales o Locales elaboraran políticas de integración y desarrollo hacia nuestras comunidades.

Los tres niveles deberán:

- Cumplir y hacer cumplir la Constitución Política del Estado y las Leyes.
- Elaborar políticas de seguridad de desarrollo interna y externa.
- Elaborar y promover políticas públicas de desarrollo integral.
- Hacer gestiones de financiamiento ante los organismos internacionales con autonomía propia.
- Mantener la representatividad ante organismos internacionales, teniendo en cuenta su autonomía de gestión.
- El derecho a no gozar de inmunidad.

6.- COMISIÓN LEGISLATIVO.

- Distribución equitativa de la representación parlamentaria, sin tomar en cuenta el índice de población.
- El Poder Legislativo debe estar formado por una sola Cámara, con representantes Departamentales circunscripcionales, elegidos en forma directa, con alternancia de representación de hombre y mujer.
- Penalizar la dualidad de funciones en la administración del Estado.
- Serán elegidos 2 por circunscripción, 50% hombres y 50% mujeres.
- Sus atribuciones serán:
 - Derecho de participación.
 - Derecho de fiscalización.
 - Derecho de gestión.
 - Derecho de nombramiento.
 - Derecho de defensa.
 - Derecho de protección.

7.- COMISIÓN JUDICIAL.

- Es preciso señalar que el mismo tiene por atribución la administración de justicia; sin embargo, las implicaciones de esta expresión son tan amplias que hace preciso revisar la evolución de la concepción del Órgano Judicial.
- Serán elegidos por voto directo todas las instancias judiciales.

8.- COMISIÓN OTROS ÓRGANOS DEL ESTADO.

- Los otros órganos del Estado, como la Contraloría General de la República, la Corte Electoral Nacional, el Defensor del Pueblo y otros, deben desempeñar sus funciones con autonomía propia y la fiscalización a través del control social.

9.- COMISIÓN AUTONOMÍAS DEPARTAMENTALES, PROVINCIALES, MUNICIPALES E INDÍGENAS, DESCENTRALIZACIÓN Y ORGANIZACIÓN TERRITORIAL.

- El régimen de autonomías deberá tratarse de acuerdo a los resultados del Referéndum Nacional de consulta hecha al pueblo boliviano en su conjunto, sobre la autodeterminación y administración de los recursos propios que tiene cada región.
- El régimen de autonomías deberá mantener la integridad nacional, la unidad del país y la distribución igualitaria del uso de nuestros recursos naturales, teniendo como pilares fundamentales la Unidad, Equidad, Reciprocidad y Solidaridad.
- En la Constitución Política del Estado se establecerán los contenidos y principios de las normas rectoras de las autonomías.

- La División política administrativa del país, estará sobre la base de la constitución de autonomías que adopte la nueva Constitución Política del Estado.

10.- COMISIÓN EDUCACIÓN E INTERCULTURALIDAD

- El Estado boliviano deberá garantizar la formación del conocimiento a través de la información gratuita
- La Educación es la más alta función del Estado Boliviano, en todas sus modalidades y niveles, por la cual el Estado boliviano debe garantizar la educación.
- El Estado debe incorporar la historia afroboliviana en la curricula educativa
- Promover la interculturalidad y el respeto para lograr la integración de las diversas culturas existentes en el contexto nacional.
- El Estado boliviano debe proteger los recursos humanos, a través de políticas que garanticen la dignidad humana.

11.- COMISIÓN DESARROLLO SOCIAL INTEGRADO.

- El sector obrero - campesino tanto de empresas públicas y privadas deben ser capacitados según sus funciones laborales en igualdad y equidad de condiciones con criterios de género.
- Todo/a trabajador/a será protegido/a en su integridad física, moral y cultural durante la realización de sus actividades laborales.
- El Estado Boliviano debe garantizar una fuente laboral para todos/as los/as bolivianos y bolivianas.
- El Estado Boliviano deberá incorporar a todos/as los/as bolivianos y bolivianas al seguro universal de salud equitativo e igualitario sin discriminación de ninguna índole
- El Estado Boliviano debe garantizar y fortalecer el desarrollo social comunitario.

12.- COMISIÓN HIDROCARBUROS.

- El Poder Ejecutivo deberá consultar inicialmente a las comunidades correspondientes, sobre la cadena de prospección y exploración del valioso recurso natural no renovable.
- Los recursos provenientes de los Hidrocarburos (IDH) deberán ser compartidos con los departamentos no productores de este valioso recurso natural.
- El estado debe proveer y garantizar el consumo interno de los hidrocarburos

13.- COMISIÓN MINERÍA Y METALURGIA.

- Reinversión de los recursos provenientes de los minerales, en el mismo sector, para su potenciamiento y mejoramiento.
- Revisar o cambiar las leyes de concesiones mineras.
- Protección del medio ambiente y sanción a la contaminación de los bosques, ríos, etc. - Garantizar la seguridad social e industrial.
- Industrializar la producción de la minería.

14.- COMISIÓN RECURSOS HÍDRICOS Y ENERGÍA.

- La contaminación del agua debe ser penalizada.
- El agua es un recurso natural estratégico, finito y esencial para la vida; un bien y patrimonio social y cultural y no un bien económico de mercancía susceptible de privatización, comercialización o exportación.
- El Estado Nacional garantizará el acceso libre y la calidad del servicio de agua potable a todos/as los bolivianos/as.

15.- COMISIÓN DESARROLLO PRODUCTIVO RURAL, AGROPECUARIO Y AGROINDUSTRIAL.

- Los productores privados no gozaran del apoyo estatal directo.
- La burocracia administrativa debe ser eliminada para el sector agropecuario.
- El crédito agropecuario debe ser de fomento e incentivo por el Estado.
- El Estado debe crear mecanismos o iniciativas para brindar servicios al productor en cuanto.
 - Mecanización, Asistencia Técnica, Banco de Semillas, Fábricas de Abonos y otros.
- La problemática de la tierra debe resolverse en cuanto a:
 - a) Seguridad Jurídica inmediata y gratuita.
 - b) Reconocer las formas organizativas, productivas y naturales en una representación de beneficiarios, sin exclusión, preferencias y sin duplicidad.
 - c) La producción agropecuaria debe tener normas de protección y promoción.
 - d) El estado debe incentivar la creación de microempresas en las áreas rurales.

16.- COMISIÓN RECURSOS NATURALES RENOVABLES TIERRA TERRITORIO Y MEDIO AMBIENTE.

Al demandar nuestro reconocimiento jurídico como pueblo Afroboliviano, el mismo esta circunscrito a lo que se denomina como tierra, territorio y territorialidad, es decir que un pueblo necesariamente se desarrolla y subsiste en un determinado territorio, sin el cual su existencia no sería posible; por lo tanto, el Estado esta en la obligación de satisfacer ambas demandas que no pueden ir separadas una de la otra, en ese entendido demandamos ante el estado la dotación de tierra y territorio para nuestro pueblo y los otros pueblos que lo requieran, dentro la disponibilidad de tierras fiscales que posee el estado, sin afectar la propiedad privada y las tierras comunitarias de origen.

17.- COMISIÓN DESARROLLO INTEGRAL AMAZÓNICO.

- El Estado Nacional debe tener políticas de preservación del Ecosistema, Flora y Fauna.
- El Estado deberá preservar la Amazonía como la principal fuente de agua dulce del Planeta.
- Desarrollar políticas contra la deforestación y la caza indiscriminada de la fauna silvestre.

18.- COMISIÓN COCA

- La comisión coca debe realizar la demanda internacional para la despenalización de la hoja de coca.
- Los Yungas del departamento de La Paz, debe ser reconocida como zona tradicional de producción de la coca.
- El Estado debe reconocer y proteger a la sagrada planta originaria, ancestral y milenaria de la coca.
- El Estado debe garantizar mediante sus poderes, la producción, valoración, preservación, industrialización y comercialización de la hoja de coca.

19.- COMISIÓN DESARROLLO ECONÓMICO Y FINANZAS.

- Los bancos Deberán tener Autonomía con control a través de la superintendencia y la sociedad civil
- Institucionalizar las instancias públicas que hacen a la economía del país y no permitir la fuga de divisas.

20.- COMISIÓN FRONTERAS NACIONALES, RELACIONES INTERNACIONALES E INTEGRACIÓN

- El estado deberá realizar y aplicar convenios internacionales de hermandad e integración.
- Las Fuerzas Armadas deben cumplir el rol de precautelar la soberanía nacional y cuidar las fronteras con permanencia física.

21.- COMISIÓN SEGURIDAD Y DEFENSA NACIONAL

- El Estado debe garantizar la seguridad ciudadana a través de las instituciones correspondientes.
- Realizar el servicio civil militar voluntario como alternativa al servicio militar obligatorio ampliando sus conocimientos en actividades técnicas.
- Los Gobiernos Municipales deberán hacerse cargo del Organismo Operativo de Tránsito, para tener un control directo del tráfico vehicular.
- La Policía Nacional debe ser la encargada directa de preservar la seguridad ciudadana sin represión.

MENSAJE DE MARTIN LUTHER KING

Yo había esperado que los blancos moderados entendieran que la ley y el orden existen por el propósito de establecer justicia y que cuando fallan en sus propósitos, éstos se convierten en las peligrosas represas que bloquean el flujo del progreso social. Había esperado que los blancos moderados entendieran que la tensión presente en el sur es una fase necesaria de transición de una odiosa paz negativa en la cual el Negro ha aceptado pasivamente su injusta condición, a una paz sustantiva y positiva, en la cual todos los hombres respetarán la dignidad y el valor de la personalidad humana. En realidad nosotros, los que nos comprometemos con la acción directa no violenta, no somos los creadores de tensión. Meramente traemos a la superficie la tensión escondida que ya existe. La descubrimos abiertamente para que puede ser vista y enfrentada. Como un furúnculo que no puede ser curado a menos que sea del aire y la luz. La injusticia debe ser expuesta, con toda la tensión que su exposición crea, a la luz de la conciencia humana y al aire de la opinión nacional antes de poder ser curada.

Había esperado que los blancos moderados se percataran de esto. Quizás estaba demasiado optimista; tal vez esperé demasiado. Supongo que debí haberme dado cuenta que unos pocos miembros de la raza opresora pudieran entender los profundos gemidos y anhelos apasionados de la raza oprimida y mucho menos aun, tuvieran la visión para entender que la injusticia debe ser extraída por medio de acciones fuertes, persistentes y determinados. Estoy agradecido, sin embargo, de que algunos de nuestros hermanos blancos en el Sur hayan abrazado el significado de esta revolución social y se hayan comprometido con ella. Aún son muy pocos en cantidad, pero son grandes en calidad.

Algunos como Ralph McGill, Lilian Smith, Harry Golden y Jamnes Mc. Bride Dabbs, Bradden y Sarah Patton Boyle, han escrito acerca de nuestra lucha en términos elocuentes y proféticos. Otros han marchado con nosotros a través de las calles sin nombre del Sur, han languidecidos en sucias cárceles infestadas de cucarachas, sufriendo el abuso y la brutalidad de policías encolerizados que les ven como "sucios amantes de los 'niggers'". A diferencia de muchos de sus hermanas y hermanos blancos moderados, ellos han reconocido la urgencia del momento y sentido la necesidad de antídotos poderosos de "acción", para combatir la enfermedad de la segregación.

Permítanme anotar una de mis mayores decepciones. Me han decepcionado enormemente la iglesia blanca y su liderazgo. Evidentemente, existen notables excepciones. No soy inconsciente del hecho que cada uno de ustedes ha adoptado una posición significativa en este asunto. Yo le alabo a Ud., Rev. Stallings, por su postura cristiana este domingo pasado, al darle la bienvenida a los Negros en su servicio de culto sobre una base no-segregada. Yo alabo a los líderes católicos por su posición de integrar la Facultad Springhill años atrás.

Organización: Movimiento Cultural Saya Afroboliviano

Sigla: "MOCUSABOL"

Teléfono / fax: (591 - 2) 2260636 - (591 - 2) 2205396

Celulares: (591) 71982858 - 71904807

E-mail: afrobolivia88@yahoo.es

Casilla Postal: 2035

Av. Tejada Sorzano Edif.: Navarro N° 366 Mezanine Of. 4 (Villa Fátima)

La Paz – Bolivia

AGRADECIMIENTOS

El Movimiento Cultural Saya Afroboliviano, Agradece a todas las personas quienes trabajaron en el desarrollo de este documento.

Jorge Medina Barra (Editor)

Marfa Inofuentes Pérez

Pedro Andaverez Cardón

Emilio Barra Torrez

Eddy Vásquez Vásquez

Franklin Iriondo Martínez

También agradece a los/as amigos/as, las organizaciones sociales e instituciones nacionales e internacionales; quienes contribuyen al fortalecimiento y desarrollo de nuestro pueblo a través de nuestra Organización.

CREEMOS EN BOLIVIA Y EN EL RESPETO DE LA DIVERSIDAD CULTURAL

*LA DIVERSIDAD CULTURAL ES UN
PATRIMONIO COMÚN DE LA
HUMANIDAD.
DIVERSOS SON LOS OTROS DIVERSOS
SOMOS TODOS. ALLÍ RESIDE LA
FUENTE FUNDAMENTAL DE LA
LIBERTAD, LA IDENTIDAD Y EL
DESARROLLO HUMANO*
Jorge Medina

AUSPICIOS

