



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO



FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

***“EL ENTRAMADO COMUNITARIO DE LA CULTURA AFROBOLIVIANA DENTRO
DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA”***

TESIS

**Que para obtener el grado de
MAESTRA EN ESTUDIOS PARA LA PAZ Y EL DESARROLLO**

P R E S E N T A

LIC. ANA DANIELA GONZÁLEZ MUÑOZ

**DIRECTOR DE TESIS:
*DR. FELIPE GONZÁLEZ ORTIZ***

Toluca, Estado de México, *mayo de 2019*



A la comunidad afroboliviana de Tocaña

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO 1. LA RAÍZ AFRICANA EN LA HISTORIA DE BOLIVIA	18
1.1 Colonia y colonialidad en América Latina	19
1.2 El surgimiento de la esclavitud en Bolivia	23
1.3 Yungas: Reterritorialización, el inicio de un origen común y un linaje ancestral.	28
1.4 ¿Libertad?, Independencia y Colonialismo Interno.	33
CAPÍTULO 2. EL ENTRAMADO COMUNITARIO	43
2.1 El entramado comunitario Afroboliviano	53
CAPÍTULO 3. LA COMUNIDAD AFROBOLIVIANA DE TOCAÑA	58
3.1 Territorio	61
3.2 Agricultura	63
3.3 Organización Social y Política.....	67
3.4 Historia común.....	73
3.5 Prácticas culturales particulares.....	76
CAPÍTULO 4. COMUNIDAD EN MOVIMIENTO	92
4.1 Del discurso oculto a la reivindicación.....	94
4.2 El movimiento del Subsuelo para ampliar los límites del Estado.....	104
CAPÍTULO 5. CONSIDERACIONES FINALES: DESAFÍOS DEL ESTADO PLURINACIONAL	121
BIBLIOGRAFÍA	130
ANEXOS	142

INTRODUCCIÓN

Con la llegada de españoles a América comenzó el proceso de colonización, que trajo consigo una serie de transformaciones en diversos pueblos originarios de cada punto geográfico del continente. En este proceso se encuentra también la historia de familias y comunidades africanas que fueron arrebatadas de su lugar de origen, separadas de sus tierras, de su cultura, de sus creencias y expresiones identitarias. Es la historia de las comunidades afrodescendientes que fueron esclavizadas por la corona española, portuguesa o inglesa traídas al “Nuevo Continente” forzados a un proceso de migración, denominado como *diáspora*.

Fernández (2008) define al proceso de diáspora como “La migración de grandes masas hacia distintos puntos del planeta, [que insisten en la] conservación de sus costumbres y tradiciones, [de] lazos permanentes con el lugar de origen y la adaptación o asimilación parcial a las sociedades de acogida” (p.306). Este hecho generó una mezcla cultural que a su vez consolidó identidad abigarrada, compuesta por una serie de características particulares de cada pueblo involucrado en esta relación, es el encuentro de diversos mundos que interactuaron en un mismo espacio, transformando estructuras sociales, políticas y culturales.

Por su parte, Jesús García (en Antón et al., 2009, p.14) propone que los afrodescendientes “son el resultado de un largo proceso de conservación-recreación y transformación de acuerdo a las condiciones sociohistóricas y económicas que les ha correspondido vivir”.

De esta manera, los afrodescendientes¹ fueron forzados a instalarse en nuevos territorios y adaptarse a nuevas latitudes y formas de vida; sin olvidar su origen, ni sus costumbres que con el tiempo se reconfiguraron en formas comunes de expresar lo propio dentro del contexto latinoamericano.

Se debe recalcar que las comunidades afrodescendientes del continente Americano, pasaron muchos años invisibilizados tanto por el Estado, como por la misma sociedad de

¹ Rosal (2011, p.18) retoma investigaciones históricas que proponen que la mayoría de esclavos negros eran originarios de África Sur-Oriental (Mozambique), África Centro Occidental (Luongo y Angola) y el Golfo de Biafra (Bonny y Calabar), Guinea Occidental, Costa de Oro y Golfo de Benín.

cada país. Sin embargo, a partir de diversas organizaciones, las comunidades afrolatinoamericanas lograron constituirse como fuerza política y comenzaron a apelar por su reconocimiento e inclusión en el discurso del Estado Nacional².

Para fines de esta investigación, centro el análisis en la historia de la afrodescendencia en Bolivia. Esta historia comenzó cuando los esclavos africanos fueron llevados a las minas del Cerro Rico de Potosí, en donde sirvieron a la colonia española como mano de obra para la minería.

Posteriormente, fueron trasladados a otras regiones como servidumbre o agricultores, especialmente en la región de Yungas (La Paz), territorio que con el paso del tiempo los acogería como su nuevo lugar de origen donde comenzaron a formarse como Pueblo Afroboliviano con las prácticas singulares que los distinguen del resto de la población, pero también asimilando aspectos propios de los pueblos aymaras, oriundos de estas tierras.

Se constituyó una comunidad en movimiento que a pesar de tener una presencia demográfica menor, en relación a los grupos étnicos predominantes de la nación, representa la emergencia de una infrapolítica que remueve los cimientos de estructuras políticas, sociales y culturales de dominación y discriminación.

Ballivian (2012) subraya que actualmente en Bolivia, más de 16.329 personas mayores a 16 años reconocieron formar parte de la población afroboliviana, apareciendo este grupo étnico como el sexto grupo significativo con una proporción de 0.58%, respecto del resto de la población boliviana (10, 059,856) . De las cuales 8785 son varones y 7544 son mujeres. Si a esa cantidad se añade el número de personas menores a 15 años que se reconocen como afrobolivianos, 7001, la población total asciende a 23 330 personas.

En la tabla 1, se muestra la densidad poblacional del Pueblo Afroboliviano en cada departamento del Estado Plurinacional de Bolivia. Es importante destacar que un considerable porcentaje de esta población ha emigrado de las pequeñas localidades agrícolas

² Maffia (2011) reconoce tres momentos históricos clave para el surgimiento de las organizaciones afrodescendientes en América Latina: la reforma constitucional de Colombia en 1991, el contrafestejo por los 500 años de mal llamado descubrimiento de América y el proceso hacia la Conferencia Mundial Contra el Racismo del 2001 en Durbán.

a la ciudad (tal como se observa en la tabla 2). La migración del ámbito rural al urbano, motivó el proceso organizativo en las ciudades para exigir su inclusión y reconocimiento por parte de la sociedad y del Estado Plurinacional de Bolivia, que a partir de un tejido comunitario y prácticas culturales singulares ha emergido como un horizonte político desde 1988.

Edgar Vázquez (2017) explica que la organización afroboliviana inició desde los años noventa, lo que les ayudó a vincularse con sindicatos de campesinos (en su mayoría indígenas) para comprender la importancia de una organización propia que manifieste sus peticiones y demandas, que van desde la lucha contra la discriminación y el racismo, las reivindicaciones culturales y políticas, demandas de tierras, hasta el acceso a la salud y educación; y apeló por la presencia afroboliviana en el discurso pluricultural y posteriormente en el Estado Plurinacional.

Ante lo anterior planteo las siguientes preguntas de investigación. La primera es *¿Cuáles son las características del tejido comunitario afroboliviano?, ¿De qué manera se manifiesta este entramado comunitario en prácticas políticas y culturales?* Y finalmente *¿Cuál ha sido el proceso de interacción de este proyecto con el Estado Plurinacional de Bolivia?*, es decir, *¿Cuáles son los componentes singulares que se expresan políticamente para hacerse visibles ante el Estado?*

En este sentido, el objetivo esta investigación es analizar la organización social, política y cultural de la comunidad afroboliviana, su forma de participación dentro y fuera del Estado Plurinacional y advertir qué elementos utilizan para expresarse políticamente y hacerse visibles ante el Estado Plurinacional.

Por ello, planteo la siguiente hipótesis: *La comunidad Afroboliviana se ha posicionado en un escenario política a partir de su cultura, expresada en el baile y la danza de la “Saya”, a través de la cual, cuestionan estructuras sociales, políticas y culturales cimentadas a lo largo de la historia de Bolivia, que se ven reflejadas en la sociedad y en el Estado.*

Es importante subrayar que el tejido comunitario afroboliviano se ha edificado, desarrollado y modificado a partir de una relación constante con uno de los grupos indígenas más representativos de Bolivia, los aymaras, a partir de un

“proceso de mestizaje indetenible, un proceso en el que cada forma social, para reproducirse en lo que es, ha intentado ser otra, cuestionarse a sí misma, aflojar la red de su código en un doble movimiento: abriéndose a la acción corrosiva de las otras formas concurrentes, al mismo tiempo, anudando según su propio principio el tejido de los códigos ajenos, afirmándose desestructuradoramente dentro del ellas” (Echeverría, 2010, p. 165).

Lo que genera una identidad parda, ch'ixi (Rivera, 2010) no esencialista, compuesta por una diversidad de relaciones sociales y culturales. Sin embargo, este entramado comunitario posee singularidades culturales propias que conforman su identidad, memoria histórica, tradiciones, prácticas sociales y políticas; que a su vez se han convertido en mecanismos de reivindicación y visibilización para su inclusión en el Estado (pluri)nacional. Permitiéndoles demandar su inclusión en éste, a través de una organización civil que está determinada por un horizonte político. Por lo que este entramado comunitario- primario emerge como una organización política y civil que amplía los límites del Estado.

Ahora bien, podemos preguntar si esta posibilidad de visibilización tuviera potencial en un Estado que no asume la pluralidad desde los pueblos. Mi respuesta es escéptica, y parte de dos puntos, en primer instancia considero que el Pueblo Afroboliviano encontró un contexto positivo en la existencia de esta nueva estructura nacional de hacer política integrativa desde la pluralidad; por otro lado la potencia de su visibilización se debe a la conquista y lucha emprendida por esta comunidad en movimiento que ha trabajado largos años, no solo por su inclusión sino para nombrarse como un pueblo particular, para que sean reconocidos social y políticamente.

Para hacer un recorrido de la formación del tejido comunitario afroboliviano retomo a Ballivian (2013), Machaca (2016) y Angola (s-a), quienes exponen diferentes manifestaciones de la cultura afroboliviana, desde la historia de su pueblo, su organización económica y política, hasta sus expresiones culturales como mitos, danzas y sabiduría productos de un proceso de sincretismo con otros pueblos indígenas.

Para los fines de esta investigación, es preciso destacar la emergencia del Estado Plurinacional como espacio de inclusión a las peticiones de las comunidades Afrobolivianas.

Además, para los fines de esta investigación es preciso destacar la emergencia del Estado Plurinacional como espacio de inclusión a las peticiones de las comunidades Afrobolivianas.

Pero hay que tener el claro que este proceso de inclusión no fue dado por sí solo, sino que depende del trabajo colectivo del Pueblo Afroboliviano que ha insistido por su reconocimiento y reivindicación de sus particularidades.

Hay que destacar, tal como propone Santos (2007), que es necesario realizar una discusión sobre la plurinacional, lo que nos lleva a pensarla a partir de dos conceptos. Por el reconocimiento de la plurinacionalidad y el cuestionamiento de su factibilidad.

“El primer concepto de nación es el concepto liberal que hace referencia a la coincidencia entre nación y Estado; es decir, nación como el conjunto de individuos que pertenecen al espacio geopolítico del Estado y por eso en los Estados modernos se llaman Estados-nación [...] Pero hay otro concepto, un concepto comunitario no liberal de nación, [...] es la tradición que los pueblos indígenas han desarrollado. Este concepto de nación conlleva un concepto de autodeterminación” (p.17).

De tal forma, el Estado es un constructo colectivo imaginario fabricado por el Estado para unificar experiencias y sentimientos, para gestar una fuerza coercitiva de control social que intervenga la relación entre la sociedad y el Estado.

Por otro lado considerar, como expone Zavaleta Mercado (2009), la existencia de una una formación social “abigarrada”, en donde coexisten una diversidad de sociedades, de modos de producción, concepciones del mundo, lenguas y estructuras de autoridad y tiempos, que configuran y forman parte de la naturaleza del emergente Estado Plurinacional de Bolivia.

Además del Estado- Nación como constructo de la modernidad, hay otras naciones que se expresan a lo largo y ancho del territorio, con sus propias particularidades, que nos invitan a repensar lo plurinacional. La plurinacionalidad “obliga, obviamente, a refundar el Estado moderno [...] que tiene una sola nación imaginaria, y en este momento hay que combinar diferentes conceptos de nación dentro de un mismo Estado, desmitificando la idea de la nacionalidad monocultural” (Santos, 2007, p.18).

En esta misma línea, Bonfil Batalla (1991) y Tapia (2006) atribuyen la existencia de múltiples sociedades previas al Estado, que fueron consolidándose a partir de sus propias

tradiciones, relaciones de reciprocidad y parentesco, prácticas cotidianas y raíces de origen; que finalmente dentro de la lógica del Estado Plurinacional son encapsuladas por las leyes, normas e instituciones estatales.

Estos entramados comunitarios, exigen la refundación del Estado desde la arena del subsuelo político (Tapia, 2008), utilizando discursos ocultos (Scott, 1990) que se forman de la fusión entre un actuar político y cultural, para emerger como performances culturales (Alexander, 2004) que representan un camino para hacer las paces, desde las particularidades de cada pueblo o nación. En esta investigación la cultura³ de la comunidad afroboliviana emerge como estandarte de una lucha política, representa un quiebre a estructuras sociales históricamente edificadas.

A partir de su danza y música, construyen su principal herramienta de visibilidad y diálogo con el Estado y con el resto de la sociedad. Tal como menciona Mirian Iriondo Martínez (en *Solidaridad en Saya*), “La saya es lo más rico que podemos tener es nuestra cultura, nuestra danza, nuestra música, el ritmo”. La saya es el discurso oculto expuesto a la luz, que les permite posicionarse en la arena política.

El Pueblo Afroboliviano, a partir de su infrapolítica construida en comunidad y articulada en el *Consejo Nacional Afroboliviano* forman parte de la política informal, de una organización civil que amplía los límites del Estado, cuestionado al Estado Plurinacional de Bolivia y las estructuras sociales, culturales y políticas que fueron configuradas a partir de la colonización en Bolivia.

Con la nueva característica plurinacional del Estado, emanan nuevos desafíos respecto a la democracia o bien a las múltiples formas de autonomía que existen en las diferentes naciones que componen al Estado boliviano⁴.

³ Cabe mencionar que “la cultura es una dimensión de la vida humana, que nos acompañará en todo momento, no sólo en los de su existencia extraordinaria, sino también en los de su existencia cotidiana, en los que ella se hace presente siguiéndola por los recodos de su complejidad” (Echeverría, 2010, p.166).

⁴ Tapia (2006) reconoce esta condición como lo multisocietal, es decir la existencia de múltiples sociedades dentro del Estado, con su propia organización política, social y cultural, con su propia concepción del mundo, valores, expresiones, lengua, danzas, entre otros elementos.

Este cuestionamiento abarca la inclusión política, y de la capacidad del Estado para una justa repartición y otorgamiento de derechos políticos y civiles que expresen la satisfacción de las necesidades básicas de los ciudadanos del Estado Plurinacional, en este caso específicamente del Pueblo Afroboliviano.

Ante esto, resulta una pregunta emergente, que espero abordar en investigaciones próximas, *¿Es capaz el Estado Plurinacional de representar políticamente las particularidades de cada nación que lo compone?*

La relevancia del tema de investigación radica en algo muy simple, pero necesario. Es fundamental para la investigación en Estudios para la Paz, recuperar la experiencia de distintas comunidades, sus formas culturales de organización social hacia la paz (las paces), para dar voz a las historias que construyen paz o bien experiencias que abonan y construyen el camino de la filosofía para hacer las paces.

En palabras de Martínez (2009), se necesita reconocer y afianzar compromisos para la reconstrucción de las posibilidades humanas de organizar la convivencia e incrementar las formas de hacer las paces y disminuir los niveles de violencia, guerra, exclusión y marginación. Se trata de reconstruir y evidenciar las maneras de hacer las paces, desde debates públicos, movimientos sociales y formas de conducirnos, maneras de gobernarnos, por encima y por debajo de los Estado- nación.

Por su parte Boulding (2000, p.56) advierte la importancia de movimientos sociales para la paz

“utopian experiments persist through time as an expression of the human longing for peaceable lifeways [...] accompanied by efforts to demonstrate alternative ways to deal with conflict and injustice” [...] “peacebuilding movements [requiere] any activity directed towards the replacement of violence by nonviolent justice seeking behavior, creating new kinds of social space in society for new behaviors and new social relations, with varied strategies and tactics”

En este caso, la reivindicación del Pueblo Afroboliviano, es una experiencia que potencializa su historia de esclavitud, su raza y su cultura para construir un “peace building movement” dentro de la historia de Bolivia. Reconociendo que no existe solo un camino para la paz, o una forma de hacer la paz, sino muchas maneras de pensarla, alcanzarla y vivirla.

Dicho movimiento, representa la otredad que busca ser reconocida poniendo en la palestra su identidad, que tras una lucha constante logró su reivindicación reconocida por el Estado y por la sociedad como un pueblo particular, con historia propia, que si bien no refiere a la ancestría de América Latina, es la historia del Pueblo Afroboliviano posicionándose como un actor político.

Contribuyendo a los Estudios para la paz, el método del Pueblo Afroboliviano es la revuelta del silencio, la música y el baile. Representa una experiencia de paces imperfectas, susceptible de transformación según el dinamismo del performance político.

En este sentido, el camino para hacer las paces es diálogo con el Estado a partir de la exposición de lo propio para producir una apertura de la hegemonía al reconocer dicha diversidad. Siendo la búsqueda de la paz y de la igualdad una parte constitutiva del proceso histórico formativo de los pueblos que luchan por ser reconocidos desde su singularidad.

Esta historia representa un camino a la paz a partir de sus luchas políticas para reivindicarse y romper con los años de silencio y olvido. Es un camino que fortalece que su colectividad para construir un camino por la igualdad.

Cabe señalar, que existen múltiples aportaciones para la paz desde los pueblos indígenas y afrodescendientes, comenzando con sus propios procesos de participación y democracia que incluyen programas y proyectos de desarrollo para ámbitos locales y regionales que tienen como fundamento la diversidad cultural, política, lingüística y organizacional (Sandoval, 2009). Afianzando experiencias cotidianas para construir mundos con paz, democracia, libertad, justicia y bienestar social económico, político y cultural.

En este orden de ideas, Martínez (2008) argumenta que desde cada particularidad colectiva- humana, se generan formas de vivir en paz, de hacer las paces. Así que propongo, que la comunidad afroboliviana ha construido con el tiempo su propia cultura y camino para hacer las paces mediante su singularidad que expresa formas en que los seres humanos cultivamos nuestras relaciones entre nosotros mismos y con los demás, potenciando su “caja de herramientas” culturales.

En este caso, este análisis se relaciona con una visión crítica a la estructura del Estado social moderno o Estado Neocolonial (Mamani, 2017) y sus prácticas de inclusión- exclusión de la diferencia. Es cierto que el Estado boliviano se ha ido modificando para reconocer a las

múltiples lenguas y naciones del territorio. Pero, la importancia del tema es cuestionar hasta dónde los reconoce y los incluye dentro de un sistema de derechos y satisfacción de necesidades específicas.

El pueblo que se reconoce como afroboliviano reclama una transformación histórica que los mire, que los reconozca como iguales y reivindique su pasado, orígenes y su lucha. Dentro del contexto plurinacional recién se comienza a hablar de la negritud boliviana, que si bien no es una población nativa, ellos se reconocen como una nación propia dentro de las múltiples naciones indígenas que enarbolan la realidad Boliviana.

El impacto de este análisis consiste en evidenciar un camino a la filosofía para hacer las paces y asegurar un mundo en donde quepan muchos mundos, por muy diversos que sean. Por ello, es fundamental reconocer los aportes históricos y sociales que comunidad afrodescendiente ha dado a América Latina, en este caso específicamente a Bolivia.

Dicho logro relativo de paz se alcanzó en medida de la respuesta positiva de su singularidad por el Estado ahora llamado plurinacional. La lucha afroboliviana y el contexto pluralista del Estado fueron las dos condiciones que generaron una situación de paz relativa, relativa en el sentido que para su realización se debió contar con un programa de lucha y una coyuntura a favor de la apertura a la diversidad por parte de la estructura estatal.

Esta historia debe ser considerada en los Estudios para la Paz, como una propuesta de paces imperfectas en constante transformación por un mundo más justo e igualitario; así como una propuesta descolonizadora, que exige el empoderamiento de los invisibles y la deconstrucción de prácticas culturales y estructurales violentas. Representa el esfuerzo colectivo para hacer la paz desde la postura afroboliviana.

La relevancia de analizar la conformación del Estado Plurinacional en Bolivia recae directamente en el cuestionamiento al orden mundial que vivimos día a día. Es importante retomar y estudiar los cambios sociales que se configuran desde los movimientos sociales. En particular, los movimientos afrolatinoamericanos que están incrementando su impacto y reflexionando sobre su identidad, del cómo ha sido construida y cuál es su papel como agentes de transformación social.

Poner en práctica lo propio alude a hacer política desde la singularidad construida y reproducida desde la colectividad. En esta medida las prácticas sociales y culturales son

expresiones políticas que se convierten en instrumentos, dadas las condiciones sociales, de visibilidad política y representación en la arena del Estado nacional y se supondría, mayormente en el Estado Plurinacional.

Si bien tengo la intención de direccionar la atención a las comunidades afrodescendientes, el desarrollo de la investigación centró la discusión en el entramado comunitario de las comunidades que se autonombran afrobolivianas, en el reconocimiento de sus prácticas políticas, culturales y sociales que los caracterizan. Además de la pesquisa de los lazos solidarios y recíprocos que cimientan y dan pie a la identificación de esta comunidad, con la finalidad de conocer cómo llegó a formarse esta comunidad para esclarecer cuál su desarrollo histórico y político en la Bolivia.

Otro alcance de este estudio es reconocer la estrategia política que surge de esta comunidad como forma de empoderamiento para visibilizarse ante los demás con un mensaje político de reconocimiento y reivindicación. Y debatir si se han logrado los derechos civiles fundados en la diferencia cultural, los derechos políticos fundados en las representaciones y los derechos sociales de los afrodescendientes. Es decir, debatir la garantía del Estado Plurinacional, como un nuevo tipo de gobierno en el que premia la inclusión y la multiculturalidad.

Metodología

Esta investigación se centra en una línea histórico-comprensiva. Para comenzar presento el desarrollo del proceso de colonización, y colonialismo interno que como consecuencia estableció la jerarquización del mundo entre razas, blancos, mestizos, indios y negros; y a su vez emergió un eje de dominación,-exclusión- explotación en América Latina.

Con la finalidad descubrir y analizar la organización social, política y cultural de la comunidad afroboliviana, realicé una etnografía en la comunidad afroboliviana de Tocaña, en los Yungas, La Paz.

En un primer momento se realizó una entrevista a Edgar Vázquez (ex representante de la Secretaría de Educación del Concejo Educativo del Pueblo Afroboliviano (CEPA) en mes de julio del 2016. Además, en este mismo mes acudí a la comunidad afroboliviana de Tocaña en Bolivia, La Paz, para solicitar autorización para realizar la presente investigación.

Una vez que se aceptó el estudio de caso, tanto por la comunidad de Tocaña, como por el Concejo Nacional Afroboliviano (CONAFRO) realicé durante el mes de enero de 2018, trabajo de campo en la localidad.

Se puso en práctica la metodología cualitativa mediante la etnografía; reconociendo el compromiso que representa la investigación con acción transformadora, para permitirme conectarla con los estudios para la paz. Puesto que, propone la transgresión de las fronteras disciplinarias, la decolonialidad del pensamiento, el empoderamiento de la sociedad civil, el rechazo a la dominación y la construcción de sociedades democráticas con justicia social, necesarias para construir la paz (Sandoval, 2013, p.12). Posibilitando la descripción, la reflexión, la comprensión y la explicación de manera inductiva.

De igual manera, González (2016,) retoma a la etnografía propuesta por Levi-Strauss, cómo el procedimiento en donde,

“se descubren los significados concretos de mitos concretos que, después, ya bajo la reflexión distante, se pueden comparar para ir formando un sistema estructurado de significantes y significados universal. En eso consiste el ir encontrando e hilvanando estructuras universales a partir de datos singulares” (p.89).

En este orden de ideas Denscombe (1998, en Peralta 2009), presenta a la etnografía como “una descripción de pueblos y culturas [...] que tiene como objetivo la descripción detallada y permanente de las culturas”.

Para el desarrollo de esta investigación utilicé técnicas de investigación cualitativa, entre ellas la historia de vida del Señor Saturnino Zabala y la recuperación bibliográfica de la vida de la última partera de Tocaña. Me refiero a la Señora Angélica Pinedo, quien forma parte de la memoria de este pueblo, es uno los principales pilares para reconstrucción histórica de la comunidad afroboliviana de Tocaña.

De igual manera se realizaron 14 entrevistas semiestructuradas a diferentes actores de la comunidad (en el apartado de Anexos se presenta el listado de los entrevistados) con la finalidad de descubrir la estructura de organización política y social en la comunidad e indagar y rescatar la historia a través de testimonios⁵.

⁵ Vicent Martínez (2016) subraya que la Investigación en los Estudios para la Paz, debe retomar los testimonios como una fuente autónoma y válida de conocimiento.

Además de recolectar la información de la observación participante en un diario de campo para evitar extraviar o demeritar la relevancia de determinados datos, para esta recolección hice uso de una grabadora y de fichas de trabajo.

El objetivo de utilizar las técnicas de investigación mencionadas, fue captar las prácticas cotidianas con las que el Pueblo Afroboliviano construye y manifiesta su sentido de comunidad. Se indagó sobre sus relaciones de parentesco (dentro y fuera de la comunidad), su organización laboral, fechas claves para celebraciones comunitarias, los roles que cada persona cumple dentro de esta organización; además de observar las relaciones de reciprocidad que hay dentro de la comunidad y definir qué elementos construyen su identidad.

En este sentido propongo un análisis de la trama comunitaria e identitaria del Pueblo Afroboliviano, que se expresa en sus propias pautas, normas, tradiciones, ritmos y exigencias. Recupero los aportes de Tönnies (1931), Díaz (2004) y Raquel Gutiérrez (2011, 2015) para definir al entramado comunitario afroboliviano, planteado como una comunidad que se fortalece a partir de su identidad cultural que los convierte en un pueblo singular, dentro de un contexto plurinacional de Bolivia.

En el desarrollo de esta etnografía propongo hacer uso de la Investigación-Acción-Participativa, esperando que la entrega de la presente investigación abone a la lucha del pueblo afroboliviano, entrelazando el conocimiento de su realidad con acciones transformadoras⁶ que provengan de la misma comunidad, para que ejerzan y exijan plenitud de los derechos y garantías que brinda el Estado Plurinacional.

Tal como propone Sandoval (2013) “[e]n esta concepción y praxis, el investigador y los actores sociales mantienen relaciones horizontales y democráticas en sus quehaceres de diálogo entre el conocimiento “científico” y el conocimiento “popular”, actuando como “coinvestigadores” y “compañeros de acción” (p.12).

⁶ González (2016, p.108) plantea que “la cultura y el poder se funden como conceptos para explicar la interacción intercultural y política entre los pueblos, culturas y clases sociales. Pero al mismo tiempo, la cultura encuentra las formas para lanzar mensajes políticos a los otros sectores de la sociedad, a los gobiernos o a las clases o estatus sociales”.

Presento los aportes que ha tenido el Pueblo Afroboliviano dentro del Estado Plurinacional a partir del surgimiento de la infrapolítica que emana del Pueblo Afroboliviano, edificando una política propia, un subsuelo que mueve la superficie política para incluirse desde su singularidad cultural y así asegurar el reconocimiento legal de las comunidades afrobolivianas, la reivindicación de su historia y su inclusión en la esfera de la política formal del Estado.

Destaco la importancia que tienen para los Estudios para la Paz, evidenciar la historia de los olvidados, de los silenciados, de los invisibilizados⁷. El mismo Sandoval (2013) expone que los Estudios para la Paz y la transformación tienen que considerar los aportes presentados por múltiples experiencias de paz existentes en el mundo “las vivencias, las condiciones, las prácticas, los pensares y las teorías de la paz, [susceptibles a] interacciones de paz y construcción de mundos posibles pacíficos sustentados en la justicia, la libertad y la democracia” (p.20).

Por ello, es necesario situar la llegada de los esclavos africanos y contextualizar el constante proceso de invisibilización que este grupo étnico tuvo a lo largo del desarrollo de América Latina y de Bolivia. Con la intención de no perder de vista el papel económico, social, cultural y político que han desarrollado y cómo, a pesar de existir en diversos territorios lograron adaptarse, transformar y tejer una nueva organización que recuerda la herencia del pasado pero se configura en las condiciones de la actualidad.

La intención es dirigir la atención a la organización social, cultural y política que se desarrolla en las comunidades afrobolivianas. A estas nuevas organizaciones, Francisco Muñoz (s-a) las reconoce como *paces imperfectas* espacios y movimientos “que contribuyen a la “construcción de nuevos paradigmas con los que comprender y construir mundos más pacíficos, justos y perdurables” (p.11). Las paces imperfectas, son las que proponen las

⁷ Respecto a los invisibles, a las voces que parecieran no escucharse, y que en ocasiones se piensa que son afectados por las relaciones políticas, sociales, económicas y de poder; Tortosa (2011) expone “el hecho es, que la historia de la humanidad es también la historia de los que se quedan al margen en todas aquellas luchas contra las desigualdades y tienen que sufrir una vida en condiciones muy por debajo de las que sus convecinos consideran dignos, pero que no por ello dejan de existir” y de estar presentes en la historia, y en las consecuencias que se desarrollan en esta.

comunidades afrodescendientes, que esta investigación centra en Bolivia, una inversión epistemológica una alternativa de realidad, de saber, de hacer, de pensar de construir nuestro mundo de la vida.

Como afirma Fernández (2008) “estos cambios han conducido al cuestionamiento de las fronteras política [...] y de las identidades nacionales de los pueblos. La imagen homogénea del Estado-nación está siendo reemplazada por otra, la de un mundo en continuo reacomodo bajo la influencia de fuerzas culturales” (p.306).

Es fundamental analizar y exponer los cambios sociales que se configuran a través de movimientos sociales, en este caso la emergencia de las comunidades afrodescendientes en Bolivia, que se han organizado a lo largo de la historia en búsqueda de condiciones de igualdad y libertad, presentan un camino para hacer las paces.

CAPÍTULO 1. LA RAÍZ AFRICANA EN LA HISTORIA DE BOLIVIA

*Rindamos un homenaje
A nuestros grandes ancestros
Traídos de África del Sur
La casa de la Moneda
Si sabe hablar
Que cosas nos contara*
(Manuel Barra, en Vega 2015)

Este capítulo alude a la historia de la raíz negra de Bolivia, narrativas y memorias que se han reproducido durante generaciones para mantenerse vivas y forjar la identidad de la comunidad afroboliviana. Este relato pretende reconocer el rol fundamental que tuvieron los esclavos africanos en el desarrollo de Bolivia y América Latina.

Si bien estas vivencias no están formalmente registradas en la historia nacional, la comunidad afroboliviana las ha mantenido vivas en sus canciones, memorias, la lucha por su reivindicación que ha dado apertura a nuevas formas de organización para nombrar y reconocer su propia historia que en el pasado fue desapercibida.

De esta manera, el contenido parte de la llegada de los primeros esclavos africanos a Bolivia, expone a la colonización como un proceso histórico y social que tuvo como objetivo inferiorizar y someter corporal-subjetivamente a los africanos en el continente americano.

Además, hace referencia al traslado de esclavos a la región subtropical de Bolivia, zona conocida como los Yungas, que es fundamental para el desarrollo de la investigación, ya que da cuenta del proceso de territorialización que han tenido el Pueblo afroboliviano. Esta región representa el espacio que ha sido apropiado simbólicamente por esta comunidad, es el lugar de encuentro con el mundo aymara que les permitió construir su propia identidad y reconocer esta región, como su lugar de origen en Bolivia.

Si bien la afrodescendencia boliviana no desciende geográficamente de esta región, se forma un espacio construido comunitariamente que les ha permitido reivindicar su herencia cultural y asentar raíces en otra región alejada de África; de tal manera que por los Yungas es conocida actualmente como la cuna de cultura y comunidad afroboliviana.

Asimismo, aborda el extenso proceso de abolición de la esclavitud en Bolivia, que comenzó con la independencia del Alto Perú y las demás colonias españolas en América Latina. Como se podrá observar, el ideal de Simón Bolívar de liberar a América de los colonizadores no incluía al sector más desfavorecido, a los esclavos de África que durante más de dos décadas después de la independencia continuaban siendo siervos en las haciendas yungueñas. La inalcanzable libertad, que decretó Bolívar, se formalizó hasta 1952 con la Reforma Agraria.

1.1 Colonia y colonialidad en América Latina

Con la llegada y conquista de los españoles a América Latina, se fraguaron una serie de transformaciones políticas, sociales, culturales y económicas en las diversas sociedades nativas del territorio y en múltiples comunidades africanas traídas como esclavos de la corona española, portuguesa o inglesa.

Este proceso histórico de transformaciones es determinado como “*colonización*”, el surgimiento de la modernidad. En palabras de Quijano (2000) la colonización es un período histórico que creó un nuevo espacio y tiempo propio, dio paso a una colonización cognitiva, material, intersubjetiva. El orden colonial se basó en distintas formas de dominación, cómo la dominación espacial, social, comercial y simbólica sobre la región.

Este sistema trajo consigo procesos de despojo, violencia y acumulación que derivan de su naturaleza. También en esta temporalidad erigió el Estado moderno colonial (imperial) como promotor privilegiado de este proceso histórico, el cual garantiza un eje dominación, explotación y exclusión (Tapia, 2008) mediante la sanción de leyes y el uso del monopolio legítimo de la fuerza y el poder.

Dio lugar a la articulación de diversas relaciones de explotación laboral (esclavitud, servidumbre, trabajo asalariado, pequeña producción mercantil) y a la producción de nuevas identidades (indio, negro, blanco y mestizo), impuestas después como las categorías básicas de las relaciones de dominación y como fundamento de una cultura de racismo y etnicismo (Quijano, 1992).

De esta manera, al establecer la idea de razas diferenciadas se generó una estratificación social entre raza superior (europeos) y raza inferior (no europeos) que originó

identidades desiguales y condujo a la jerarquización de estas diferencias, situando a la civilización europea occidental “en el pináculo del desarrollo, y se erige como imaginario privilegiado” (Composto y Navarro, 2014, p.41).

La colonización en América Latina edificó una visión eurocéntrica de la vida, codificó al mundo entre lo colonizados y colonizadores, ambos con lógicas diferentes. Los colonizadores representan el modo de vida blanco, civilizado, moderno, racional, dominante y superior; mientras que los colonizados son los primitivos, sin alma, irracionales, dominados, inferiorizados, los no europeos⁸.

Transformó realidades de los pueblos indígenas de cada punto geográfico, de cada comunidad originaria del continente. Además, en este proceso también encontramos la historia de los que fueron arrebatados de su lugar de origen, africanos que fueron separados de sus tierras, cultura, nación y sus afectos.

Uno de los efectos de la colonización fue el desplazamiento de esclavos africanos obligados a abandonar su territorio, forzados a un proceso de migración, denominado como diáspora⁹.

En este sentido Quijano (1992, p.5) explica, cuando los negros fueron incorporados a la nueva sociedad colonial el tratamiento racial fue distinto, el racismo adquirió una extrema virulencia, colocando a los africanos en el último peldaño de la estructura social colonial¹⁰.

⁸ Paris (1999), expone que el racismo emergió como uno de los principales argumentos de la superioridad europea sobre otras razas y culturas, dando paso a la estratificación etnoracial que expresa la desvalorización de otras identidades, convirtiéndolas en “identidades excluyentes”, que operan basadas en prejuicios y estereotipos para promover prácticas de discriminación y segregación étnica, clasista y de género.

⁹ Fernández (2008, p.306) define este proceso como “La migración de grandes masas hacia distintos puntos del planeta, [que insisten en la] conservación de sus costumbres y tradiciones, [de] lazos permanentes con el lugar de origen y la adaptación o asimilación parcial a las sociedades de acogida”. Este proceso consolida una identidad abigarrada, en relación a su lugar de origen y a las transformaciones que han tendido a lo largo de su interacción con comunidades de otros espacios.

¹⁰ Los negros eran, “sobre todo, la raza colonizada más importante” (Quijano, 2000, p.203), para el desarrollo económico de la corona Española. En este orden de ideas, Anderson (1991) explica que una de las principales consecuencias del racismo colonial ha perpetuado incluso en los Estados nacionales, es el sometimiento y dominación sobre la raza negra, “los negros son y serán negros para siempre”.

Al punto que, diferentes culturas africanas fueron conglomeradas en una categoría: los negros, los esclavos; quienes quedaron despojados de su identidad particular. Además fueron (al igual que los indios) una subcultura campesina, iletrada, despojada de su herencia intelectual, alejada de las estructuras de gobierno y de poder.

Entre 1440 y 1512, los portugueses realizaron sus primeras incursiones a las regiones africanas en Mauritania, Senegambia y en la Costa del Oro (actuales territorios de Senegal, Gambia, Cabo Verde y del Golfo de Guinea), desde 1512 se asociaron con grupos de mayor influencia del Congo con la intención de asegurar el aprisionamiento y venta de esclavos (Kleidermacher, 2011).

Por su parte, la hegemonía comercial portuguesa floreció en 1486 al fundarse en Portugal la “Casa dos Escravos”, cuyo fin era conceder licencias y asegurarse que se recaudaran los impuestos (Romero, 2005, p.22). Posteriormente en el transcurso del siglo XV y los primeros años del siglo XVI, los españoles, franceses, holandeses e ingleses comenzaron a tener auge en esta comercialización y la trata de esclavos comenzó a intensificarse.

Si bien, “los primeros esclavos que llegaron al continente americano en 1501 eran afrodescendientes nacidos en España. Algunos años más tarde, los esclavizados arribados a nuestro continente comenzaron a llegar directamente desde el África” (Judica et. al., 2014, p.23) es decir, sin pasar por Europa y sin ser cristianizados¹¹.

La trata de esclavos dio mediante una ruta triangular. Es decir, los barcos zarpaban de Europa hacia África cargados de mercancías, algunos de estos artículos de comercio se intercambiaban por personas esclavizadas que se encargaban principalmente de la minería y la agricultura en plantaciones; posteriormente al llegar a América vendían a las personas de raza negra y con las ganancias de la venta compraban productos de la región como café, algodón o azúcar, que a su vez vendían en Europa (Velázquez e Iturralde, 2012).

¹¹ Al comienzo de la trata de negrera, solo se podía vender esclavos ladinos, es decir, esclavos que habían sido cristianizados y españolizados antes de pisar tierras del nuevo mundo. Sin embargo, por la creciente demanda de mano de obra, se comenzó a llevar esclavos bozales, que provenían directamente de África.

Los esclavos que arribaron a América tuvieron distintos lugares de procedencia como la República del Congo, Angola, parte de República Mandinga, Wolof, Gambia, la República de Nigeria, Senegal, Cabo Verde, Golfo de Guinea y Luanda (Crespo, 1977).

Mientras tanto el continente Americano se dividió entre diferentes colonias, que formaron sus propios Virreinos. España fundó el Virreinato de Nueva España, el Virreinato del Perú¹², el Virreinato de Granada, el Virreinato de Río de la Plata, la Isla de San Domingo y Cuba. Por otro lado, Brasil perteneció a la corona portuguesa, Belice y Jamaica a la inglesa; Haití y parte de la Guyana a Francia. Mientras que los holandeses se apropiaron de otra parte de la Guyana.

Duconge y Lube (2014) distinguen cuáles fueron los principales puertos de recepción del tráfico de esclavos: Cartagena (Colombia), Portobelo (Panamá), la Guaira y Cumaná (Venezuela), Buenos Aires (Argentina), Lima y Callao (Perú). No obstante, sin importar el distintivo con el que fue conquistada cada región, el proceso de colonización fue la enfermedad más severa que han enfrentado los pueblos afrodescendientes y nativos del continente.

El desarrollo de la colonia española destruyó tanto comunidades indígenas y africanas que fueron desarraigadas de su familia y de su territorio. Lo que provocó una enorme inestabilidad social comunitaria que ha llevado a la invisibilización de los afrodescendientes en América Latina. En este sentido, Velázquez e Iturralde (2012) calculan que entre 1492 y 1870 al menos doce y medio millones de personas africanas esclavizadas fueron transportadas a diversas regiones del mundo atlántico por comerciantes portugueses, ingleses, franceses, holandeses y españoles.

Cabe mencionar que en algunos casos los esclavos africanos no se resignaron a ser llevados a otras tierras y muchos de ellos escaparon a las montañas para formar pequeñas comunidades en donde pudieran expresar su cultura. En la región española (en Colombia) estos lugares se llamaron palenques, mientras que en Brasil son conocidos como quilombos.

¹² El Virreinato del Perú, estaba formado por las Audiencias de Lima, Quito, Chile, Buenos Aires, Charcas, Bogotá y Panamá.

A esta acción se le conoce como cimarronaje, una expresión de su lucha por conseguir la libertad e ir en contra de la explotación de la esclavitud.

La diáspora africana tuvo como finalidad promover el crecimiento capital y hegemónico de los reinos más importantes (Portugal, España, Holanda, Inglaterra y Francia), dejando a los africanos en América Latina en una situación de constante desigualdad económica, política, cultural y social que hasta la fecha se manifiesta mediante la discriminación racial que expresa en subjetividades coloniales que excluyen a la negritud y promueven una racionalidad emblanquecida.

La colonización negó saberes, territorios, cuerpos, expresiones culturales de la negritud, que a pesar de ese silencio lograron sincretizarse con la cultura de la región para sobrevivir, a través de un proceso de relocalización territorial de las viejas y nuevas producciones simbólicas, la diáspora se convirtió en un proceso de desterritorialización y a la vez de reterritorialización (Fernández, 2008) que ha llevado a la organización política-cultural de diversas identidades afrolatinoamericanas.

1.2 El surgimiento de la esclavitud en Bolivia

La historia de las “negritudes¹³” en Bolivia data desde el inicio de la Colonia. La llegada de esclavos africanos a Bolivia (conocida en la colonia como “El Alto Perú”) comenzó en 1527, con el Rey “Carlos V”, quién autorizó el traslado de los primeros contingentes de esclavos a las costas centroamericanas. Además, en 1533 se concedieron las primeras licencias para la introducción masiva de esclavos.

Una vez aprobada la trata de esclavos africanos, Francisco Pizarro llegó, en 1529, al puerto de Callao con una partida de cincuenta negros (Crespo, 1977). Desde este momento tripulaciones españolas fueron autorizadas para ir acompañadas de esclavos negros con el fin de conquistar nuevas tierras. Desde ese momento, los españoles invadieron y se adueñaron del espacio geográfico, imponiendo sus lógicas, sus formas de sentido, una colonialidad que enraizó nuevas pautas y estructuras sociales.

¹³ Hago uso del término negritudes, ya que los primeros africanos en llegar a Bolivia aún no se reconocían como afrodescendientes.

Bienaventuradamente, las tripulaciones españolas llegaron a una zona rica de recursos naturales (sobre todo minerales), una vez que miraron el Oro incaico y los Ríos de Plata que yacían las minas quedaron perplejos y su ambición les exigió derrocharlo y extraerlo en abundancia. Pero claro ellos no iban a realizar el trabajo, lo realizarían los grupos indígenas, quechuas y aymaras que estaban al servicio de la nueva clase dominante.

Después de la creación de la nueva colonia española “El Alto Perú”, continuó en la región el sistema de trabajo indígena *mit'a*¹⁴ para la extracción de recursos naturales, olvidando una parte central, la justa distribución de las ganancias que no existió, pues todo lo recaudado era para la corona española.

La *mit'a*, fue utilizada, en primera instancia, con familias nativas que se rolaban para trabajar y eran renumerados con un sueldo mínimo. Posteriormente con las Nuevas Leyes de 1542-1543, la esclavitud indígena y el trabajo forzado fueron abolidos, para menguar el sometimiento impuesto por los colonizadores sobre comunidades indígenas y como sugerencia para mantener el auge económico de la colonia, el Fray Bartolomé de las Casas propuso utilizar esclavos como alternativa (Sessarego, 2011).

De tal suerte que la trata de esclavos se intensificó en cada puerto, para comercializar con la vida de africanos separados de su libertad y sometidos a una vida en esclavitud, la cual se amplió por más de tres siglos.

Familias, tribus y miles de africanos que migraron inevitablemente a América. En lo que respecta a Bolivia, provenían de diversas regiones. Alper (2008), Angola (2010), Sánchez (2004) Sessarego (2011) y Vega (2014) coinciden sobre el origen de los esclavos africanos en Bolivia, eran de Angola, Congo, Costa de Oro, Biafra, Mozambique y Senegal.

Cabe resaltar que una vez que eran arrebatos de sus tierras, cultura y familias, debían emprender una eterna travesía (en condiciones inhumanas, de hacinamiento y sin ninguna protección sanitaria) de la cual no iban a volver.

Ballivian y Calles (2013), Crespo (1977), Walker (2010), Angola (2010) y Sánchez (2004) coinciden con la ruta triangular que fue utilizada para llevar esclavos africanos al “alto Perú”. El viaje iniciaba en barco de África a España, después, comenzaba la segunda

¹⁴ *Mit'a*, sistema de trabajo que consiste en asignar ciertas tareas a diferentes familias mediante un sistema rotativo.

jornada, de Europa a Panamá o al Puerto del Callao, y continuaban su travesía caminando por majestuosas montañas hasta el Cusco, pasando por Oruro, hasta el Cerro Rico de Potosí.

Esta caminata duraba entre tres o cuatro meses o bien, llegaban al puerto de Arica y continuaban con la caminata a Alto Perú, que era menos corta que la que hacían por el Perú. Finalmente, los barcos coloniales volvían a Europa cargados de productos y de recursos extraídos en nombre corona española. Los autores antes mencionados explican que este proceso triangular duraba un aproximado de nueve meses.

Al llegar a los diferentes puertos; Callao, Panamá, Arica, Río de la Plata o bien a Charcas, los esclavos eran vendidos al mejor postor, al cliente que ofrecía más dinero por ellos, su valor económico dependía de su género, su edad y su físico.

Crespo (1977), explica que los esclavos se compraban por piezas; mujeres y niños valían menos que los hombres, por lo que una persona no siempre equivalía a una pieza. Si un esclavo no era considerado como una pieza se podía unir con otro (u otros) para completar la pieza, además dependiendo del Puerto en el que se adquirían su valor incrementaba¹⁵.

Dado que los esclavos eran una mercancía para sus amos, podían ser intercambiados o transferidos, regalados, heredados, o tomados en cuenta para pagar alguna deuda, serían lo que fuera necesario para el patrón, él tenía el control de la vida de hombres, mujeres, niños y ancianos traídos de África para arrebatárles su libertad.

Esclavos y esclavas formaron parte de la los bienes familiares, fueron heredados de generación en generación, se hicieron cargo de la casa de sus nuevos amos, los antiguos niños que habían criado, se convirtieron en sus nuevos dueños. Además, para asegurar sus pertenencias, los compradores marcaban a los esclavos con insignias particulares de su familia o de su hacienda¹⁶.

¹⁵ Por ejemplo, Bridikhina (1995, p.184), citado en (Sessarego, 2011), indica que “un bozal se podía comprar por 200 pesos en Buenos Aires y vender por 500 en La Paz”. Igualmente, Wolf (s.f.), recuperado en Crespo (1977, p.49), expone que “el valor de la compra era en términos generales de 170 pesos por esclavo, pero que aun así la operación resultaba propicia, porque la pieza era vendida en Buenos Aires alrededor de 300 pesos y en Charcas en 500”.

¹⁶ Crespo (1977) explica que esta práctica fue prohibida a finales del siglo XVIII, también se creó “el código negro” para limitar el excesivo abuso de fuerza física sobre los esclavos que eran despiadadamente

Cabe mencionar que los dueños preferían comprar esclavos de manera aislada, es decir, no adquirir a más de dos del mismo grupo, con la finalidad, tanto de evitar revueltas, así como desmembrar sus lazos familiares y la memoria de su origen, y “diluir en los sometidos cualquier tipo de conciencia de grupo o de clase” (Crespo, 1977, p.37), para mantenerlos dispersos, aislados y evitar que formarían alianzas, además fueron nombrados con el apellido de sus compradores para demostrar que eran de su propiedad¹⁷.

Durante el periodo colonial la raza negra fue el grupo más explotado de la sociedad, se convirtió en el grupo inferior, los convirtieron en objetos, en mercancías. Inmediatamente después de ser arrebatados de su lugar de origen, les quitaron todo, no tenían (a diferencia de los grupos indígenas) acceso o propiedad de tierra; su lenguaje y vestimenta los adquirieron de sus amos.

Una vez que comenzaron esta larga jornada y fueron vendidos, sus raíces se diluían eran borradas, por lo que tuvieron que adaptarse y asimilar un nuevo lenguaje, una nueva realidad, reflejada en el territorio al que habían llegado y en el trabajo que les fue impuesto, el esclavos en otro mundo. Este proceso quebró sus lazos, sentimientos y cuerpos.

Vivieron un proceso de desterritorialización¹⁸, sometidos a sistemas de opresión y explotación laboral en condiciones deplorables; tuvieron que echar raíces y crear una nueva identidad que fue resultado del sincretismo, de la fusión entre diferentes grupos étnicos de África, incorporando la influencia andina y española. Los esclavos negros de Bolivia se adaptaron a nuevos ritmos y formas de vida, perdieron su lengua pero adoptaron otra como

maltratados por sus dueños y fijar la obligación de instruirlos en asuntos de religión y bautizarlos, proveer su subsistencia, alimentación, vivienda, asistencia médica, amparo de vejez, y regular las penas corporales.

¹⁷ Al respecto, Zambrana (2014) propone que las familias africanas, tuvieron dos rupturas, la primera al momento de salir de África y la segunda en los puertos de venta, que atomizaban los escasos lazos familiares que se podían tener entre sí.

¹⁸ La desterritorialización no tiene solo que ver con el despojo de un territorio físico, también con el despojo de la historia, de origen, la ruptura de relaciones familiares, de transmisión de saberes y destrucción de lazos afectivos (Tejerina, 2014). A este acto Navarro (2014), lo determina como despojo múltiple.

suya, modificando la lengua española en búsqueda de sus propias expresiones, cimentaron nuevos frutos en las tierras a las que llegaron.

Después de ser comprados, la mayoría de esclavos fueron destinados a la explotación minera en Potosí¹⁹, al servicio doméstico y comercial, y al trabajo en la Casa de la Moneda. Era muy costoso tener y perder vidas de esclavos en las minas, así que la mayoría de los esclavos fueron destinados a trabajar en la Casa de la Moneda, trabajaron en las hornazas como fundidores de plata y acuñadores de moneda, en condiciones de extrema reclusión.

Es importante mencionar que cientos de esclavos murieron por los constantes maltratos y el manejo de sustancias nocivas en los socavones, cuando se desprendían minerales en las hornazas, mientras fundían el hierro, sellaban o blanqueaban las monedas (Ballivian, 2010). Estas fueron las principales razones de muertes silenciosas que forjaron el brazo más potente de la economía colonial en América Latina, millones de vidas afrodescendientes e indígenas fueron sublevadas en nombre de la ambición política y económica.

Los esclavos africanos fueron una de las piezas principales en el juego por la hegemonía económica y política del mundo, mientras el Alto Perú fue la vena yugular del auge capitalista y el Río de Plata llenaba los bolsillos reales y de los hacendados; miles de esclavos fueron dispersados en minas, viñedos y en haciendas, donde se vieron impuestos al trabajo forzado para la riqueza de otros.

Walker (2010) y Angola (2010) explican cómo una vez que el Cerro Rico de Potosí dejó de ser la vena yugular de la economía colonial, los esclavos africanos fueron trasladados a otras zonas, especialmente agrícolas o destinados al servicio doméstico y técnico en las ciudades. El esclavo negro de Bolivia, “[f]ue cultivador de coca en las laderas húmedas de

¹⁹ El Cerro Rico de Potosí, fue “descubierto” en 1545, convirtiéndose en “la vena yugular del Virreinato, manantial de plata de América” (Galeano, 1971, p.31). Su descubrimiento y la explotación incrementaron la masiva migración de africanos a Bolivia, específicamente a esta zona. Se calcula que a mediados del siglo XVII que el número de negros ascendía a 6 mil que en ese entonces representaban al 3,9 % de la población total de Potosí (Iudica et. al., 2014). Mientras que Lisocka (2010, p.324) explica que “en 1846 la población negra de Bolivia equivalía a 27 941 personas sobre 1.373.896 de la población total de país”.

los trópicos, peón en las haciendas de los valles de Tarija y Chuquisaca, sirviente doméstico” (Crespo, 1977, p.18), herrero, zapatero o pregoneros en la ciudad.

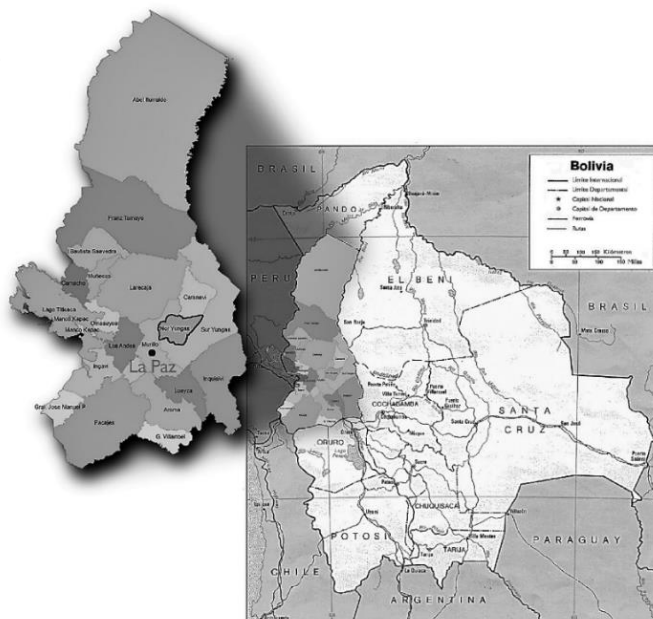
Mientras tanto las zonas agrícolas de la Paz adquirieron mayor importancia, especialmente las plantaciones de caña (para la producción comercial de agua ardiente y azúcar) y de coca. Después de vivir en el Cerro Rico de Potosí (y de la explotación que sufrió tanto el Cerro, como esclavos africanos e indígenas), a finales de la época colonial la mayoría de esclavos fueron trasladados a haciendas españolas en las provincias de Nor y Sud Yungas, en donde perduraron las comunidades negras más estables y numerosas del país (Aguilar, 2005).

Pese a que los esclavos fueron trasladados a otras zonas, el trabajo no terminó, se encontraron nuevas formas de aprovechar el trabajo de la mano de obra sin pago, pasaron de la minería, de la Casa de Moneda, a plantaciones agrícolas de coca, cítricos o café.

A partir del siglo XX la región de Yungas, ubicada en el departamento La Paz, se consolidó como la zona de los negros en Bolivia, la mayor parte de la población afrodescendiente habitaba en esta región, por lo que simbólicamente representa la cuna de procedencia de las actuales familias afrobolivianas. Por esta razón los siguientes párrafos están dedicados a esta área subtropical, que es un punto clave para los fines de esta investigación.

1.3 Yungas: Reterritorialización, el inicio de un origen común y un linaje ancestral.

La zona de Yungas, como menciona Angola (2010), se caracteriza por tener un clima tropical que alcanza temperaturas de 30°C, es una región en donde crece una variedad de flora y fauna. Es un territorio rico en recursos naturales, que fueron explotados por hacendados españoles, quienes encontraron en la hoja de la coca, el oro verde, un nuevo acceso al mundo del capital. Así, Yungas se convirtió en el paraíso económico basado en la producción agrícola a manos de indígenas y esclavos.



Mapa del Departamento de la Paz. Recopilado en Iudica et. al., 2014, p.25

Las principales localidades que se dedicaron a la agricultura fueron; de Nor Yungas: Tocaña, Chijchipa, Yolosa, Mururata, San Joaquín, Santa Ana, Santa Bárbara, Coroico, Carmen Pampa, y Suapi; de Sub Yungas: Chulumani; Irupana, Chicaloma, Yabalo, Laza y Thaco (Sánchez, 2004).

Aunque no se tienen registros específicos de la llegada de los esclavos africanos a las plantaciones y haciendas de Yungas, Pizarroso (1977), recuperado en Zambrana (2014), explica que la mayor parte de la población afrodescendiente fue trasladada a la zona a finales del siglo XVIII²⁰.

Al respecto, Ballivian y Calles (2013) reconocen dos olas migratorias en los Yungas, la primera se localizó en la zona de Sud Yungas para el trabajo en centros auríferos en las comunidades de Irupana, Chicaloma, Yabalo, Laza y Thaco. La segunda fue en el auge de

²⁰ Sobre estos hechos históricos en la región, Sessarego (2011) rescata de Portugal-Ortiz (1977) una referencia de 1761, relata la compra de una pareja casada, oriunda de Angola, por un cura que vivía en Chulumani; y el caso de una chica de 18 años que se mudó a los Yungas en 1773. Por su parte, Zambrana (2010) y Crespo (1977), refieren al Marques de Haro como uno de los primeros hacendados en la zona, desde 1808 tenía su hacienda en Mururata (Nor Yungas) y contaba con más de cien piezas de esclavos.

las haciendas yungueñas para la producción del oro verde, la hoja de coca; lo que incrementó la presencia de africanos en la región.

La vida en las haciendas se caracterizó por el trabajo agrícola, tanto de aymaras como de esclavos africanos. Aunque anteriormente se optó que los indígenas trabajaran en las minas y los afrodescendientes en la Casa de la Moneda, en las haciendas el ritmo de trabajo se invirtió. Puesto que los hacendados “preferían emplear mano de obra esclava, antes que indígenas, porque estos ocupaban tierras, restándolas a los propietarios de haciendas, mientras que los negros no tenían, en ninguna forma, acceso a ellas” (Crespo, 1977, p.139).

Además, las actividades realizadas por los indígenas y negros libres debían ser remuneradas, mientras que los esclavos las hacían a cambio de su manutención. En este sentido, el trabajo en las haciendas se dividió en tres tipos: mingas, peones y esclavos.

Las mingas, eran realizadas por trabajadores libres, negros o indígenas, a los que se les pagaba por las actividades que hacían en la hacienda; los peones también eran empleados libres, pero ellos debían trabajar tres días para el patrón sin recibir dinero a cambio, por su trabajo el patrón les arrendaba un terreno en el que cultivaran para su consumo personal en sus días libres; en la última forma de trabajo los esclavos trabajaban todos los días en la hacienda del patrón, sin pago y sin terrenos para cultivos propios, solamente a cambio de su vestimenta, alimentación y vivienda (Sessarego, 2011).

A pesar de tener haciendas en Nor o Subyugas, los patrones generalmente vivían en las ciudades y dejaban las haciendas a cargo de mayordomos quienes vigilaban y se encargaban de mantener el orden de la haciendas, sus ayudantes eran personas de la misma comunidad que se ganaban su confianza, fueron conocidos como capitanes o *jicaltas*, mientras los esclavos continuaban trabajando largas jornadas de sol a sol en los cultivos, privados de derecho a la tierra, a la salud, y sobre todo a una vida digna y de su libertad.

La jornada de trabajo en las plantaciones comenzaba a las seis de la mañana y terminaba a las siete de la noche, tenían descansos para tomar sus alimentos; los que trabajaban en la hacienda se encargaban del mantenimiento de los animales, mientras que las mujeres que no trabajaban en los cultivos debían mantener en orden la casa de hacienda.

Esta explicación de la división del trabajo se escucha bastante simple, pero el trabajo en las plantaciones de coca requiere de una serie de actividades. Primero tenían que caminar

un largo recorrido para llegar a los terrenos y comenzar sus faenas, desde el arado de la tierra, hacer los surcos para sembrar las semillas, plantar las semillas, limpiar todos los días las plantaciones y la recolectar de hojas de coca, café o cítricos.

De igual forma, se creó un sistema de rotación llamado pongueaje que consistía en turnarse semanalmente para trabajar en los quehaceres en la hacienda. Los hombres eran llamados *pongos* y tenían como obligación conseguir leña, alimentar a los animales y limpiar la hacienda; en cambio las mujeres, llamadas *mitani*, se encargaban de cuidado de los niños (si es que había), de la alimentación y de la limpieza de la hacienda.

Cabe mencionar, que durante los siglos XVIII y XIX se intensificó la relación entre afrodescendientes y aymaras dado que vivían en la misma hacienda, lo que produjo un sincretismo afroandino, que en la actualidad sigue permaneciendo y se refleja en la vida cotidiana de los afrobolivianos, en su vestimenta, en su lenguaje, en sus celebraciones religiosas y en su cosmovisión de la madre tierra.

La vida en las haciendas permitió mantener relaciones más cercanas entre ellos a diferencia de las ciudades, en donde vivían aislados como servidumbre, mientras que en las haciendas podrían relacionarse con otros esclavos y comenzar a tejer su propias redes, incluso relaciones de parentesco, se reconocían como hermanos de un mismo origen, que en un futuro serviría para forjar su identidad.

Esta identidad se vio reforzada cuando, en uno de los contingentes de africanos que llegaron a Mururata, llegó en calidad de esclavo un príncipe de la familia real de África, el “Príncipe Uchicho”, de origen *kikongo*, hijo del Rey de una Tribu de Senegal. Arribó a Bolivia aproximadamente en 1820, y terminó siendo propiedad del Marques de Pinedo (Komadina y Regalsky, s.f.).

Pizarroso y Cuenca (1977, p.74), recuperados en Sessarego (2011, p.39-40), cuentan que fue nombrado por la población negra de la hacienda de Mururata como rey y líder de los esclavos.

“Poco después de su llegada, los esclavos que ya vivían en Mururata se enteraron de que uno de los recién llegados era el rey de la tribu africana a la que ellos pertenecían, quien había sido capturado y llevado a las Américas como esclavo. Los negros no podían tolerar que su rey tuviese que trabajar como esclavo, por eso, convencieron al Marques Pinedo a dejar que

trabajaran horas extras para así poder pagar un rescate y liberarlo. Los esclavos, además, le construyeron una casa”

De esta manera, la tradición de rendir homenaje al rey se transmitió de generación en generación. Y el linaje continuó perdurando. Al rey Uchicho, le sucedió Bonifaz, quien siguiendo la costumbre adoptó el apellido de sus patronos: Pinedo (llegó a ser conocido como Bonifacio Pinedo o Negro Bonifaz), después sucederían los reyes Don José y Don Bonifacio, quién fue coronado en 1932 (Komadina y Regalsky, s.f., p.73).

Sin embargo, los demás continuaron como esclavos. Incluso, en 1830 la Sociedad de Productores de Yungas intensificó la importación de mano de obra negra, gratuita en la zona. Uno de los socios principales fue el General Andrés de Santa Cruz (Presidente de Bolivia en ese entonces), tenía propiedades en Yungas e introdujo a “ochenta familias de afrodescendientes de los puertos del Perú para sus haciendas en Coroico Viejo, quienes fueron instalados en las comunidades de Mururata, Chijchipa y Tocaña” (Morales, 1929 en Angola, 2010).

Aunque no había datos exactos de la población negra en los Yungas, Angola (2010) y Vega (2014) proponen que esta población e incrementó de manera considerable en las haciendas durante el siglo XIX²¹.

A pesar de haber llegado a las haciendas en condiciones de esclavitud, en estos espacios los esclavos comenzaron a encontrarse y construir una identidad propia, que es una mezcla de componentes indígenas, españoles y africanos apropiados para construir su particularidad, y se hereda históricamente.

Por consiguiente, la zona de los Yungas se convirtió en el espacio simbólico de los negros, de los esclavos, de los africanos, de los agricultores de coca que comparten una historia de vida y condiciones sociales desiguales fruto de la colonización. Su sentimiento de

²¹En 1883 se realizó uno de los primeros informes de la zona Yungas, la información demográfica reveló que en las haciendas de Pacallo y Mururata se encontraba la mayor concentración de morenos (Sessarego, 2011, p.41). Mientras que, el Censo General de 1900 (del departamento de La Paz) mostró que la población era de 426.930 habitantes, de esa densidad 2.056 eran negros, quienes fueron registrados en diferentes zonas, 131 pertenecían a la Ciudad de la Paz, 190 en el Altiplano, 802 en Nor Yungas y 933 en Sud Yungas. (Angola, 2010).

arraigo en las haciendas se incrementó y volvieron a unir los pedazos de identidad, los vínculos que habían sido quebrantados. Así, poco a poco las haciendas se convirtieron en su nuevo hogar y los Yungas en su nuevo punto origen dentro de Bolivia, generaron una apropiación territorial y de diversos rasgos culturales que los definen.

Uno de estos rasgos distintivos proviene incluso del proceso de esclavitud, al exigir la liberación del “Rey Uchicho” afirman su linaje genealógico y cultural que les permite encontrarse en un mundo completamente diferente del que fueron arrebatados, la misma esclavitud se convierte en una condición social que con el paso del tiempo perdurará en la memoria histórica de este sector para defenderse y demandar su inclusión en el Estado nación.

La región de los Yungas se convirtió en un territorio simbólico y las haciendas cocaleras en un modo de la vida compartido que tejió lazos sociales a partir de condiciones de desigualdad y prácticas compartidas. Además, el símbolo del “Rey Afroboliviano” solidificó un punto de referencia y encuentro entre los esclavos africanos que decidieron ponerse a sus órdenes y liberarlo del yugo colonizador. Estos componentes comenzaron a tejer un entramado comunitario propio entre los esclavos afrobolivianos.

1.4 ¿Libertad?, Independencia y Colonialismo Interno.

Los africanos que llegaron a Bolivia fueron sometidos al esclavismo y a todo lo que éste implicó, desde el desarraigo, la asimilación de otras culturas, el aislamiento, la disolución de vínculos entre ellos y el sometimiento de su mente y cuerpos. Como consecuencia configuró su cosificación y les arrebató derechos fundamentales para la dignidad humana.

En contra parte, un pequeño porcentaje de esclavos africanos en Bolivia decidieron cuestionar su sometimiento, fueron pocos los que estaban dispuestos a luchar por su libertad y dejar de ser esclavos, como lo hicieron los cimarrones en Brasil o Colombia. Tal es el caso de los esclavos que decidieron unirse a las filas de Túpac Katari (en 1780) y abandonar a sus amos para levantarse en contra de la esclavitud y formar parte de uno de los primeros levantamientos por la libertad de los pueblos indígenas (Llanos y Soruco, 2004 en Angola, 2010).

Sin embargo, así como Túpac Katari murieron sin conseguir su sueño, pero quedó registrado en la memoria como un leal intento de emancipación del sistema colonial. Otro ejemplo, fueron los esclavos de la hacienda de Mururata o de Santa Cruz, como ilustra Busdiecker (2006), en Sessarego:

“En Bolivia no se dieron muchos actos colectivos de rebeldía negra. Una insurrección de los esclavos ocurrió en Mururata en 1795 y el dueño de la hacienda, Ignacio Pinedo, tuvo que apoyarse del ejército para aplacar la situación. Una rebelión parecida ocurrió en el mismo lugar en 1805; en 1809 también Santa Cruz fue escenario de una insurrección” (2011, p.43).

Otros (la mayoría de los esclavos) esperaron que la manumisión fuera concebida en el nombre de la libertad y emancipación de América. Esta promesa fue formalizándose poco a poco, aunque no provino netamente de la lucha afroboliviana a favor su libertad, pero en este proceso tuvo mucho que ver el contexto internacional²², y la formación de las nuevas naciones independientes con sus respectivas regulaciones.

Respecto al surgimiento de la independencia en Charcas (Bolivia) fue orquestado por élites locales criollas, mestizos (mineros, comerciantes, hacendados) e indígenas quienes

“vieron cómo su forma de vida era socavada; las acciones de los indígenas fueron motivadas por las cargas impositivas y la obligación de prestar servicios personales a los que estaban forzados, las de los mestizos se debió al intento de las autoridades coloniales por incluirlos en la categoría de tributarios, privándolos de la situación especial que ellos gozaron anteriormente, mientras los criollos reaccionaron contra el debilitamiento de su poder local” (Bridikhina, 2015, p.10).

Asimismo, cabe mencionar que durante la guerra de independencia (de 1810 a 1825) el ejército liberto convocó a los esclavos a luchar a cambio de su libertad, tal como lo hicieron los esclavos de Haití, por lo que algunos negros decidieron unirse a las tropas.

Con el triunfo de la independencia surgió la primera contribución para beneficiar a los esclavos. En marzo de 1824, Simón Bolívar reconoció a los esclavos la facultad decidir con quién trabajar (Crespo, 1977).

²² Ejemplo de esto fue la independencia de México (1810) que decretaba la abolición a la esclavitud o la nueva constitución de Colombia (de 1812) que decretó la prohibición del comercio de esclavos y creó un fondo de manumisión para liberarlos gradualmente (Caraball, 2004, p.52).

Pero la promesa de libertad quedó inconclusa, una vez que se creó la República de Bolivia (6 de agosto de 1826), no se cumplió esta demanda. Al contrario se estableció una nueva Constitución Política que reafirmó formas coloniales de poder, encabezadas por la elite de criollos terratenientes. El triunfo de la independencia quedó reducido a la reproducción del mismo sistema dominante de exclusión, y el reparto de poder se centró en “los mismos descendientes de las viejas estructuras” (Andaverez, 2005b, p.5), dejando fuera a indígenas y afrobolivianos.

La independencia en Bolivia (y de las demás nuevas repúblicas de América Latina) no provocó una ruptura de las estructuras y relaciones de dominación establecidas durante la colonia, por el contrario la República Boliviana reconstruyó estas estructuras dentro del territorio nacional, articulado sobre relaciones de dominación, explotación, racismo, discriminación y desigualdad.

Al respecto, Bridikhina (2015) propone que la República de Bolivia emergió como un espacio que articuló lo antiguo, colonial y moderno liberal, una asociación política caracterizada por la coexistencia de dos tipos de entidades políticas: los individuos en tanto ciudadanos y las comunidades apartadas con alto grado de autonomía jurídica y política.

Además, la independencia implicó una ruptura con otras historias y ancestralidades, creó la historia oficial de la nación imaginada, negó las múltiples identidades étnicas anteriores, dio paso a un colonialismo interno uniforme y edificó la democratización de las instituciones de autoridad pública. Pero no eliminó estructuras de desigualdad, contrariamente fortaleció el carácter colonial de la dominación social, política y económica. Se cimentó lo que (Quijano, 2000) llama *democracia racial* que enmascara la verdadera discriminación y dominación colonial de los negros e indios.

Un ejemplo de la continuación colonial racial instaurada en el nuevo estado independiente, ocurrió en la década de 1830, cuando el presidente en turno (Andrés de Santa Cruz) restableció la esclavitud. Argumentado que “al otorgar la libertad a los esclavos se había “dañado la agricultura de la República y también la [vida] de los negros por empujarles a ser perezosos, a pedir limosna y a otros vicios” (Portugal y Ortiz, 1977, p.86, en Ballivian y Machaca, 2016).

Por lo que en 1831 revocó el anhelo de la libertad, legalizando de nuevo la esclavitud; justificando que la libertad de los esclavos había alterado el orden de las familias, y de la nación, sobre todo económicamente. Desde ese momento si un esclavo quería liberarse del yugo de sus amos debía pagar a su amo la cantidad que le había costado, un trato bastante desigual considerando que para esto tenían que trabajar día y noche para sus amos para poder pagar su deuda, o bien ganarse su libertad por la corona o por decisión de su amo.

Además de autorizar constitucionalmente la esclavitud, a los esclavos africanos se les negó el reconocimiento como ciudadanos de la nueva nación. Como mencionan Llanos y Soruco (2004, p.62), citado en Tejerina (2014), el 14 de agosto de 1831 se ratificó como ciudadanos a los “bolivianos casados, o mayores de 21 años que profesen alguna industria, ciencia o arte, sin sujeción a otro en clase de servicios domésticos”.

Con esta categorización de lo que era un ciudadano, quedó claro que los esclavos seguían siendo considerados personas de segunda o tercera clase (recordando que en la estructura social, los indígenas siempre estuvieron arriba que la raza negra), que no entraban en las construcciones políticas y sociales de la naciente república, no tenían accesos al trabajo libre, ni la industria, ciencia o arte.

Se produjo un colonialismo interno basado en la conservación y reproducción estructuras de relaciones sociales autoritarias y excluyentes hacia grupos culturales heterogéneos, generalmente contra las minorías y las etnias colonizadas que se encuentran en el interior de sus fronteras políticas. El colonialismo interno refiere a la permanencia de relaciones coloniales en el interior de una misma nación luego de su independencia, creando una clase de dominados y otra de dominantes; una estructura de sometimiento en el marco de un sistema de relaciones asimétricas y desiguales (González Casanova, 2003).

El movimiento nacionalista surgido después de la Independencia buscó la homogeneización cultural- racial bajo el modelo Occidental-moderno, a través de políticas estatales de integración, modernización económica-cultural bajo los cánones heredados del liberalismo y racionalismo europeo (París, 1999). El modelo del Estado-nación se adoptó en Bolivia “sin tomar en cuenta que sus circunstancias históricas y culturales eran radicalmente diferentes” (Stavenhagen, 2001).

Con la edificación del Estado-nación se promovió una homogenización cultural de la población, que dio paso a la destrucción de la diversidad étnica, para producir una nueva identidad nacional, que es el resultado de un proyecto hegemónico a partir de la elaboración un conjunto de símbolos nacionales homogéneos.

Al respecto, Benedict Anderson (1991) propone a la nación, como una comunidad imaginada, política limitada y soberana, en la cual los miembros esta nación no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, no obstante en su interior un sentido de comunión. Se imagina como comunidad, porque, independientemente de la desigualdad y la explotación, se concibe como un compañerismo profundo y fraternidad.

La República de Bolivia cimentó lo nacional a partir de la homogenización lingüística, religiosa, racial (mestiza), así como en el apego a una unidad territorial particular, que se fortaleció con la creación de sistemas educativos, civiles y militares.

Finalmente, a mediados del siglo XIX surge una ola internacional en defensa de los esclavos negros en América Latina. Colombia, México, Perú, Cuba, Venezuela, Bolivia y Brasil generaron modificaciones legales para abolir la esclavitud en la región²³.

Ante este contexto y por la necesidad de obtener mayor apoyo nacional, el presidente Manuel Isidoro Belzú materializó la promesa de libertad a los esclavos de Bolivia. En la constitución del 26 de octubre de 1851, Isidoro Belzú, enunció por primera vez el propósito de ceder libertad definitiva a los esclavos: “Todo hombre nace libre en Bolivia; todo hombre recupera su libertad al pisar su territorio. La esclavitud no existe ni puede existir en él” (Crespo, 1977, p.191).

Se proclamó por primera la vez la libertad de a la raza negra de Bolivia. No obstante pasaron de esclavos a peones en las haciendas, situación que no modificó su estatus en la sociedad, ya que a pesar de su libertad, continuó siendo la clase más baja y la más

²³ En 1833, El Reino Unido decretó la Ley de Abolición de la Esclavitud, así el resto de países que aun mantenían este régimen tuvieron que detenerlo. Colombia y Bolivia establecieron en 1851 la libertad legal de los esclavos. Perú y Venezuela decretaron el fin de la esclavitud en 1854, mientras que en Cuba se abolió de la esclavitud desde 1886 (Caraball, 2004).

desprotegida ante el sistema del hacendado. Ahora ya no tenían un amo, sino un patrón que los contrató bajo sus propias reglas.

Ante la declaración de libertad y el cese al esclavismo en Bolivia, algunos hacendados preocupados por la crisis económica, ofrecieron dotar a los afrobolivianos e indígenas de parcelas de tierra, no en calidad de regalo, sino como arriendo; también redujeron su jornada laboral a tres días e impulsaron la utilización del terreno para su manutención, su alimentación, vestimenta, y para obtener el pago de renta al patrón (solo podían trabajar para su beneficio los días que no realizaban labores en la hacienda).

Otra forma para los hacendados de obtener dinero de sus peones fueron las tiendas de recursos básicos para su alimentación, vestimenta y limpieza. Estas tiendas fueron instaladas dentro de las haciendas, estaban surtidas con mercaderías como fideos, azúcar, sardinas, velas, entre otros productos que tenían un precio bastante elevado (Angola, 2010).

Se reconoció su libertad, pero se les negó el derecho a la propiedad, a la tierra, el principal recurso para desarrollar su independencia económica. La ausencia de derechos económicos y políticos perpetuó una situación de dominación y sometimiento al trabajo gratuito. Los peones negros eran libres, libres de vender al mejor postor su fuerza de trabajo, esa fue la única libertad que obtuvieron con la reforma de 1851, pasar de esclavos a ser jornaleros en las haciendas de los Yungas. Se les concedió una libertad negativa, que no garantizaba su inclusión en la República Boliviana, sino que agudizó su situación de desigualdad.

Hasta 1932 fueron reconocidos como ciudadanos libres e iguales, cuando fueron llamados a sumarse al ejército boliviano para cumplir con su deber, el de proteger a la nación de cualquier invasor, en este caso Paraguay²⁴. Este reconocimiento, parte de una estrategia para sumar soldados en las filas del ejército nacional. A partir de esta lucha por la defensa del territorio nacional se afianza a mayor escala la identidad nacional boliviana. Con la

²⁴ En este acontecimiento histórico, conocido como la Guerra del Chaco (1932-1935), surgió el primer Héroe Nacional de raza negra, Pedro Andavez Peralta, de la comunidad de Chicaloma, quien fue condecorado con el Cóndor de los Andes y declarado Héroe Nacional en 1964.

defensa del territorio se refuerza el imaginario social de la nación imaginada para solidificar el proyecto del Estado y la ciudadanía nacional.

Esta identidad reforzada se fragua a partir de construcciones forjadas en la educación, la iglesia y demás instituciones del Estado que promovieron la unificación de la raza, de una nación monocultural, mestiza emblanquecida, católica que hablaba español. De nueva cuenta se eliminaron o dejaron fuera otras identidades.

Dado que la homogeneidad racial, a partir del mestizaje, fortaleció el colonialismo interno que excluyó las particularidades e implementó políticas de marginación como muestra del racismo institucionalizado que no acepta la influencia y existencia de la raza negra o grupos indígenas²⁵. A partir de este momento los negros, guaraníes, aymaras, quechuas, lecos y demás grupos indígenas se convirtieron en ciudadanos bolivianos en defensa de su nación.

Se negó la negritud como particularidad, para convertirse en ciudadanos iguales ante la ley, situación que enraíza desigualdades estructurales, raciales de las cuales el ahora Pueblo Afroboliviano vive sus consecuencias. También, es importante subrayar que se silenciaron y eliminaron los aportes económicos sobre todo, militares y culturales que tuvo la raza africana tanto en Bolivia como en el resto de América Latina.

Pero la nación imaginada se vio fragmentada en 1944, cuando comenzó un proceso reivindicación indígena que trajo consigo una serie de transformaciones políticas y sociales en Bolivia. En este año se dio el *Primer Congreso Indígena de Bolivia*, lugar en donde se reunieron por primera vez cientos de comunidades indígenas que se encontraban dispersas alrededor del país, provenían de las montañas, de la sierra y de todos los valles del territorio; campesinos, mineros, y cocalleros se encontraron para discutir sus condiciones de vida y reflexionar sobre la necesidad de transformar al Estado y la sociedad que los mantenía excluidos de las estructuras de poder y ponderar su papel en la historia de Bolivia para interpelar la existencia de diferentes naciones indígenas en Bolivia. Una nación que por años

²⁵ Walsh (2007, en Lisocka, 2010) establece que los pueblos afrodescendientes han permanecido fuera de la nación, su existencia, historias y saberes han sido silenciados con relación a las culturas criollas y blanco-mestizas.

subyugó diferencias culturales para imponer relaciones dominantes que desdeñaron lo indígena y por ende a las comunidades negras²⁶.

Ante tales condiciones de transformación social, el presidente Gualberto Villarroel ratificó la promulgación de cuatro decretos en favor de los peones-campesinos. En este caso el más relevante para los peones afrodescendientes fue el decreto 319, “queda prohibido [...] obligar a los indígenas, colonos, comunitarios o residentes de ciudades y pueblos a prestar servicios gratuitos” (Anuario Administrativo de 1945, recuperado en Zambrana, 2014, p.98). Dejando claro que era obligatorio pagar el trabajo que los peones realizaban en las haciendas, no obstante quedó pendiente el tema del acceso a la tierra.

Así comenzó el sueño que parecería inalcanzable, su libertad, aquella que fue arrebatada siglos atrás al salir de África en calidad de piezas desde 1545. La promesa inconclusa de liberación estaba construyéndose. Así, comenzaron una serie de modificaciones políticas y sociales que impulsaron la abolición definitiva de la esclavitud.

Aunque la abolición de la esclavitud en Bolivia no se formalizó con la creación de la República de 1825, ni con la constitución del presidente Isidro Belzú de 1851 (la cual pretendía la abolición de la esclavitud), esta fue concedida formalmente con el triunfo de la Revolución de 1952.

Al estallar la Revolución Nacional, se generó un masivo estruendo de identidad nacional-popular. Fue la primera lucha de los oprimidos, de los indígenas, de los mineros, de los campesinos, incluso de los afrobolivianos que luchaban por libertad y justicia. De este modo, se concretaron una serie de cambios estructurales en Bolivia: la nacionalización de minas, la reforma agraria que distribuyó parcelas de tierras a campesinos, el acceso al voto universal, la reforma educativa, la creación de sindicatos como estructuras básicas de organización social, entre otros.

²⁶ Esta congregación de grupos indígenas sirvió como parte aguas y antecedente de la próxima revolución nacional, que demandaba: la desposesión de gobiernos oligárquicos a favor de la burguesía imperialista de los Barones del Estaño, la suspensión del ejército, el cese de la represión y asesinatos a mineros por parte de las fuerzas armadas, establecer elecciones democráticas a partir del voto universal, nacionalizar la minería y consolidar el reparto agrario. Además, surgió la noción nacional-popular a partir de la alianza de sectores populares y partidos de contracorriente.

Pero el más relevante para la población afroboliviana fue la abolición definitiva de la esclavitud, en 1952, el presidente Víctor Paz Estensoro afirmó “En Bolivia ya no existe la esclavitud” (Angola, 2012, p.193). Con este acontecimiento histórico los afrobolivianos obtuvieron igualdad de derechos (voto universal y educación) y dejaron de ser peones para convertirse en ciudadanos.

Asimismo, la Reforma Agraria de 1953 les concedió acceso a tierras propias, ya no tenían que pagar arriendo o trabajar para amos o patrones a cambio de una vivienda. Con la adquisición de este derecho comenzaron a ejercer su autonomía económica y política, ya que las comunidades negras de Bolivia comenzaron a organizarse en sindicatos agrarios.

Es importante mencionar que esta organización política ha servido, hasta la fecha, para que las comunidades afrobolivianas tengan su propia directiva con la finalidad de mantener su identidad, realizar actividades culturales, políticas y educativas acordes a sus exigencias.

No obstante, es importante resaltar que a pesar de la eliminación formal de la esclavitud y de la concesión de tierras para su cultivo personal, la sociedad y el Estado continuaron manteniendo estructuras de colonialismo interno que inferiorizan a la población afroboliviana. En este sentido, no hubo una transformación real que reconociera los derechos sociales, políticos y culturales propios de las comunidades afrobolivianas.

Los viejos patrones jerárquicos no lograron modificarse. La revolución nacional promovió la identidad boliviana mediante la homogenización social y cultural, a partir de la noción de mestizaje, civilizando a los indios y afrodescendientes para moldearlos con subjetividades y corporalidades que no les pertenecían. Esta homogenización negaba de nuevo la heterogeneidad cultural que existía en Bolivia. El proyecto del nuevo Estado nacional fue fraguado por la misma raza dominante que motivó el desarrollo del país bajo sus propias reglas.

En ese sentido, Walker (2008, p.48-49) afirma, “[l]a supuesta libertad de los emancipados estuvo basada en una desigualdad fundamental racializada, que hoy en día continúa determinando las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales [...] desigualdades raciales en las Américas, fundamentadas en sus orígenes en la esclavitud”. Las condiciones sociales, económicas y políticas mantienen estructuras de discriminación y

exclusión que perduraron a lo largo de la historia. Como consecuencia, en las siguientes décadas las comunidades afrobolivianas se organizaron para demandar su reivindicación e inclusión en la nación boliviana.

Considero que es necesario situar la llegada de los esclavos africanos y contextualizar el constante proceso de invisibilización que este grupo étnico ha tenido a lo largo del desarrollo e historia de Bolivia. Lo anterior con la intención de no perder de vista el papel económico, social, cultural y político que han tenido y cómo a pesar de habitar en diversos territorios lograron adaptarse, transformar y tejer una nueva organización que recuerda la herencia del pasado pero se configura en las condiciones de la actualidad.

A estas nuevas organizaciones, Francisco Muñoz (s-a) las reconoce como paces imperfectas “que contribuyen a la “construcción de *nuevos paradigmas* con los que comprender y construir mundos más pacíficos, justos y perdurables” (p.11).

Propongo como ejemplo de las paces imperfectas, la propuesta y lucha de las comunidades afrodescendientes tanto en Bolivia como en América Latina. Razón por la que esta investigación se centra en Bolivia, para reflexionar sobre una inversión epistemológica, una alternativa de realidad, de saberes, de hacer, de pensar y de construir nuestro mundo de la vida.

Teniendo esto en cuenta, los hechos históricos presentados en este capítulo son la guía para dirigir la atención a la organización social, cultural y política que se desarrolla en las comunidades afrobolivianas. Lo anterior con la finalidad de no contemplarlo como un hecho aislado, sino como un movimiento que busca ampliar los límites del Estado moderno para poder incluirse en él, así como representar las identidades heterogéneas que componen al mundo.

CAPÍTULO 2. EL ENTRAMADO COMUNITARIO

*“La comunidad no es una esencia,
es una forma de relación social en movimiento,
depende de la reconstrucción de vínculos
basados en la necesidad de sobrevivir colectivamente”*
(Dr. Cesar Enrique Pineda Ramírez)²⁷

El entramado comunitario parte una serie de tejidos y prácticas colectivas que reproducen un modo de vida particular. Para definir el entramado comunitario es fundamental definir qué es la comunidad, cómo se reproduce y cuáles son los elementos que la conforman.

La comunidad es el tejido social formado por vínculos de parentesco, fraternidad, solidaridad y reciprocidad que crea una agrupación de sujetos, los cuales se reconocen mutuamente y generan un sentido de vida y conciencia común.

Al respecto, Tönnies (1931) explica que el supuesto de unidad social lo constituyen el agrado mutuo, la fraternidad, la recíproca habituación y el deber recíproco; tiene su origen en la conciencia de esa dependencia mutua y sentimientos profundos, como el amor a la propia raza, al propio país, al lenguaje y costumbres específicas, al orgullo de sus antepasados y de su historia, que determinan las condiciones de vida comunes desde creencias, males, temores y esperanzas comunes.

La comunidad forma una malla de común que se refuerza a través de relaciones primarias de parentesco, una comunidad de sangre en la que todos se reconocen como parte de una misma unidad. La comunidad es una familia ampliada que se expresa en “el ser común y la vecindad, manifiesta la esencia de los fenómenos derivados de la proximidad espacial; y la cooperación concentra los caracteres de una vida apoyada en condiciones comunes” (Tönnies, 1931, p.38).

Este reconocimiento mutuo produce una imagen del nosotros que nos complementa y nos diferencia de otros, es la imagen que nos complementa y se convierte en nuestra

²⁷ En Pineda, C. (2018). Conferencia magistral *“Límites y posibilidades de la Sociología frente a los movimientos sociales y la acción colectiva”*, llevada a cabo en la Semana de la Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (3 de Septiembre). Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

conciencia, una conciencia colectiva, que se constituye como solidaridad orgánica. En términos de Durkheim (2007), el sujeto colectivo posee dos conciencias: una que es común entre nosotros y el grupo al que pertenecemos, deriva de nuestras semejanzas y compromisos con esta agrupación; y otra que sólo nos representa a nosotros. En la primera, se produce un conjunto de creencias y de sentimientos comunes que ligan unas generaciones con otras y se refuerza periódicamente, constituye un sistema determinado de vida propia que se le puede llamar “*conciencia colectiva o común*”.

En este sentido, la solidaridad mecánica y conciencia común, desvanecen la personalidad individual, convirtiendo a los integrantes de la comunidad en seres colectivos; el individuo deja de pertenecerse, se convierte en un sujeto del que dispone la comunidad.

A su vez, Tönnies, recuperado en Torres (2015), plantea a la comunidad como el único vínculo auténtico y genuino, que establece actos y redes de cooperación, ayuda mutua y solidaridad; necesariamente alude a la conciencia colectiva por motivaciones subjetivas y emocionales para garantizar la permanencia de lo colectivo sobre lo individual, crea un contrato social primario, sanguíneo, de parentesco que rescata lo común a partir de compromisos adquiridos por voluntad propia, dotando sus acciones de un valor social.

Esta red de semejanzas y reconocimiento mutuo parte una agrupación de personas situadas histórica, geográfica y culturalmente, en donde prevalecen rasgos, intereses y fines comunes; edifica la experiencia de compartir condiciones y necesidades, activa valores solidarios que organizan y garantizan la convivencia de acuerdo a normas y valores idealmente elaborados con base a marcos sociales de referencia (Torres, 2015).

Lo común se vuelve aquello que pertenece a los sujetos que conforman una colectividad, en la cual todos participan en su producción y reproducción. En este sentido, Bautista (2014) propone desmotar el término de comunidad, con el fin de explicar lo común y la unidad; lo común es la primer y última instancia de “nosotros mismos”, de nuestra identificación interna y externa, mientras que la unidad es la agrupación de sujetos, lo que se sintetiza en la común- unidad, un conjunto de sujetos que se reconocen como parte del nosotros a partir de valores, intereses, una historia común y una red de relaciones que producen parentesco.

Por otro lado, Vercelli y Thomas (s-f), retomados en Navarro (2016), plantean que lo común tiene una dimensión simbólica y material, son bienes comunes que representan un acervo colectivo de recursos que se generan y promueven en la comunidad

“los bienes comunes según su calidad pueden clasificarse en materiales –tangibles, cosas- e intelectuales – inmateriales, intangibles, del ingenio humano, del espíritu humano, culturales [...] Por bienes materiales se entienden las cosas que pertenecen al mundo físico, que son tangibles, que pueden percibirse por los sentidos [...] Por bienes intelectuales se entienden las ideas, costumbres, tradiciones, saberes, creencias, lenguajes, formas de expresión, artes, técnicas, conocimientos o genéricamente, todo aquello que se denomina cultura”.

Mientras que Gutiérrez (2015), propone a lo común como un ámbito que se contrapone a lo privado, es lo poseído colectivamente por varios que conforman un agrupamiento específico de hombres y mujeres que comparten y conforman colectividades particulares, establecen formas concretas para transmitir lo común a generaciones siguientes, como algo que se produce, reproduce y reactualiza constantemente.

En virtud de los planteamientos anteriores, propongo lo común como la acción colectiva de apropiación y reapropiación de lo que hay, de lo que existe material e inmaterialmente, de lo que es creado, generado y logrado por el esfuerzo común de hombres y mujeres situados histórica y geográficamente.

La comunidad, conformada por lo común, aparece como un conjunto de significaciones (imágenes, símbolos, prácticas rituales) producidas por largos procesos de producción y reproducción colectiva, que se construyen a partir de discursos, de experiencias propias de organización colectiva, de prácticas de obligación mutua, de cooperación y aceptación a las normas que regulan los bienes colectivos y se constituyen en símbolos de un sentido de comunidad, territorialidad, historia, cultura y singularidad.

Es lo que pertenece a todos, que construye una cosmovisión compartida, es la manera de apropiación y hacer política desde lo local, desde la cotidianeidad²⁸. La comunidad es el

²⁸ Aunque hay bienes comunes que pueden definirse en otras escalas, como por ejemplo el agua o el oxígeno son bienes comunes globales y universales que se mantienen desde lo local; o el acceso abierto a los resultados de la investigación que está siendo considerado otro bien común universal.

conjunto de relaciones recíprocas y solidarias que hacen de la existencia un lugar de crecimiento y responsabilidad compartida que configura su propia subjetividad para adquirir conciencia de ese sentido de producir lo que somos. Configura un modo de vida distintivo y su producción reitera el desarrollo de ese modo de vida, el lugar donde los compromisos adquiridos se hacen reales, explícitos y obtienen sustancia, así se va construyendo el horizonte de sentido que presupone su existir.

De este modo, planteo a la comunidad como un proceso de construcción de relaciones sociohistóricas que se reproducen en prácticas cotidianas y símbolos propios. De la misma manera, la comunidad refiere al tejido social creado por una agrupación de sujetos para preservar su propio modo de vida. Este tejido social es una malla de vínculos, lazos, motivaciones y reciprocidades que tienen un horizonte de sentido singular cohesionado mediante una conciencia colectiva, por un conjunto de motivaciones, creencias y sentimientos compartidos entre y con otros.

La comunidad no constituye una simple suma de individuos sin rostro, agrupados sin alguna razón, sino que es conjunto de personas ocupando posiciones sociales que implican formas de comportamiento culturalmente definidas (Zarate, 1993) desde los lazos sociales primarios. No es algo dado, por sí mismo, sino que depende de un proceso de construcción y al estar en relación con otros contextos se reproduce, regenera y renueva con la finalidad de que este tejido mantenga y se amplíe.

Por ello, las comunidades recrean su identidad en un constante cambio dentro de lo nuevo y de lo viejo, lo aceptado y lo ignorado, sin abandonar la matriz de su cultura, se construyen, y transforman en el presente. A esto Miguel Bartolomé (2006), lo llama transfiguración cultural, es decir, las formas de cambio cultural que terminan por solidificar la identidad del grupo.

Además, es importante traer a colación la relación inmanente entre comunidad y cultura, ya que su fusión determina la identidad de la comunidad, sus pautas, lógicas, costumbres, tradiciones y modo de vida que será adquirido colectivamente para (re) presentarse entre ellos y ante otros.

Geertz (1973), partiendo de la urdimbre expuesta por Weber, plantea que el hombre es un animal inserto en tramas de significados que él mismo ha tejido y la cultura es esa

urdimbre de estructuras de significación socialmente establecidas, superpuestas o entrelazadas entre sí, situadas en el entendimiento.

La cultura refiere a pautas de significados históricamente transmitidos y socialmente estructurados, encarnados en forma simbólica, en virtud en la cual los individuos se comunican y comparten experiencias a partir de sistemas de signos que organizan, modelan y dan sentido a las prácticas, normas, modelos, actitudes y valores. A partir de los cuales los actores sociales constituyen su identidad colectiva²⁹.

Esta estructura de significación se interioriza en determinados actores sociales que comparten un modo de vida y rasgos culturales distintivos para definir su unidad y diferenciación. En este sentido, la identidad es la cultura vivida e interiorizada en diversas dimensiones de la vida social que penetra en todos los aspectos de la comunidad.

Al igual que la comunidad y cultura son construcciones inseparables, la cultura e identidad son conceptos interrelacionados. Nuestra identidad consiste en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales compartidos y duraderos, que se encuentran en nuestro entorno social. Los rasgos culturales distintivos representan el lado intersubjetivo de la cultura que los actores incorporan y la convierten en sustancia propia (Giménez, 2005).

Así mismo, Bourdieu (1992) propone a la identidad como la cultura interiorizada en forma de habitus, una serie de esquemas mentales y corporales que funcionan como matriz simbólica de las actividades prácticas, conductas, pensamientos, sentimientos y juicios de los agentes sociales.

Considerando las contribuciones anteriores, planteo la identidad como el proceso de interiorización y apropiación selectiva de determinados rasgos o atributos culturales, como significados, símbolos y valores que conducen a la formación de una comunidad y sujetos colectivos. Es la imagen que un grupo crea de sí mismo para dar sentido a su acción, es una

²⁹ El sistema de símbolos da sentido y orienta las actividades, sentimientos, conductas y pensamientos de los sujetos; determina un modo de vida propio que encarna significaciones históricamente transmitidas, materializadas en creencias, costumbres, valores y prácticas cotidianas.

construcción dinámica que se transforma y redefine según el contexto³⁰. La identidad se forja y revitaliza en experiencias culturales colectivas determinadas.

La cultura interiorizada expresa un conjunto de costumbres, creencias, saberes, valores y prácticas que se producen en escenarios locales dentro de las cuales las personas tejen la trama de su existencia cotidiana en un modo de vida particular compartido y objetivado en formas simbólicas que producen sentido común, actitudes y saberes colectivos.

La identidad se consolida en esta red de lazos recíprocos de parentesco y crea una serie de significados y cosmovisiones necesarios para la vida en comunidad; son entramados comunitarios de diversos formatos y clases que van regulando sus propias dinámicas que mediante la confianza, la reciprocidad, la cooperación y la comunicación hacen posible la gestión de lo común, basado en acuerdos conjuntos para el control, acceso, uso y aprovechamiento de lo que se comparte a partir de responsabilidades y derechos colectivos (Navarro, 2016).

Estas dinámicas propias están construidas por una serie de elementos que caracterizan y constituyen a la comunidad. Al respecto, Díaz (2004) propone las siguientes características necesarias que deben estar presentes en la comunidad: un espacio territorial demarcado y definido por la posesión, una historia común transmitida de generación en generación, una lengua o idioma común particular del pueblo, una organización político, social, cultural y económica propia, un sistema comunitario de procuración y administración de la justicia y una filosofía propia.

En este sentido, Tönnies determina que en la comunidad se desarrolla una economía doméstica basada en la agricultura y la artesanía, así como una libertad objetiva en la que los individuos se reconocen mutuamente en su estatus correspondiente y las relaciones sociales se siguen de acuerdo a la costumbre y al derecho consuetudinario.

³⁰ Al respecto, retomo a Luis Villoro (1998, p.149 en Sandoval 2005) quien plantea lo siguiente, la “identidad de un pueblo no es algo dado, sino la imagen que el pueblo se forma de sí mismo. Esta cambia y se transforma según las circunstancias históricas”.

En consecuencia con lo anterior, planteo que la comunidad tiene elementos fundamentales que la construyen, como una cultura propia, una historia común, un territorio determinado, una forma de trabajo particular³¹, y un sistema de organización colectivo.

El territorio adquiere un valor especial como el lugar para la producción de un modo de vida comunitario, un elemento nativo de la comunidad, que expresa sus raíces, su origen y su propiedad, así como su apropiación simbólica (Zarate, 1993).

Al respecto, Flores (2007) advierte que el concepto de territorio se incorpora a la apropiación del espacio por la acción social de diferentes actores, se define una identidad relacionada con los límites geográficos o con un espacio determinado. El territorio aparece como resultado de una acción social que se apropia física y simbólicamente de un espacio para recrear y reproducir un modo de vida en comunidad reflejando la identidad-cultura del grupo y lazos de solidaridad y reciprocidad de los actores sociales.

A este proceso de apropiación territorial, Santos (2002 recuperado en Flores 2007), lo define como *reterritorialización*. Esto es, el redescubrimiento de sentido del lugar y de la comunidad en relación a la pertenencia de este espacio. La territorialización, en este caso reterritorialización, contiene sentimientos de apego y pertenencia a un área particular que se reconoce como tal por el contenido simbólico y significativo que tiene para la comunidad. Incluso, cabe destacar que la apropiación del espacio se da en función de sus necesidades económicas, sociales y políticas.

En este sentido, Cabezas (2003) explica que toda acción colectiva acontece en algún lugar socialmente producido a través del esfuerzo colectivo de cohesión, de vinculación intragrupal; este lugar es el territorio, un espacio dotado de significaciones compartidas³².

³¹ Si bien este elemento no siempre aparece en la formación de comunidades, pensando en comunidades urbanas o de mayor escala, para los fines de esta investigación es necesario retomarlo como una característica central de la comunidad que permite configurar su identidad.

³² A este proceso de apropiación de un espacio tanto física como simbólicamente, Cabezas (2001) lo denomina "territorialización". Mientras que Giménez (2005) propone la territorialidad, como el espacio social vivido, distinto al espacio físico de realidades materiales, y distinto a las representaciones oficiales del espacio, un espacio de resistencia de los sujetos que se niegan a reconocer y aceptar el poder hegemónico.

El territorio es un espacio socializado, un repertorio de tramas de significación y relaciones cotidianas, es un bien común que debe ser preservado por los sujetos colectivos. Se convierte en el punto de origen, en la casa de la familia ampliada que es la comunidad, es el lugar compartido, en muchas ocasiones sagrado. Es la pachamama de la que nacimos y a la cual pertenecemos, “la tierra que sustenta la vida y cubre piadosamente a los antepasados que yacen en su seno, conformando una comunidad ligada por el ciclo de la vida y la muerte” (Giménez, 2005).

Otro elemento fundamental es la organización comunitaria, es decir, “un sistema de múltiples interrelaciones correspondientes a un pequeño grupo cerrado, vinculado por relaciones de parentesco y regulado por normas de control social” (Torres, 2013, p.152), que exigen la preservación del bien común a partir de tareas específicas acordadas en consenso.

Apela a una de democracia directa, en donde la política es una práctica pública que no se separa de la comunidad, al contrario todo se vive y gestiona dentro de ella mediante un sistema de representación obligatoria y rotativa, representa un deber colectivo de todo los integrantes de la comunidad (Millán, 2003). Este sistema de organización comunitaria remite a una política horizontal, que reconoce a cada integrante de la comunidad en una situación de igualdad, es una política en la que se practica la soberanía popular para la toma de decisiones que afectan o benefician a la comunidad.

Patzi (2004), sugiere que para asumirse como representante del sistema comunitario, la persona que detenta el cargo de autoridad tiene la responsabilidad de organizar la decisión común y coordinar con todos su realización, es por eso que “el que manda dentro de esta forma política, manda porque obedece”³³.

³³ Este es el sentido del enunciado zapatista que dicta mandar obedeciendo, lo que se ha erigido como un paradigma de un posible régimen político horizontal.

“Es razón y voluntad de los hombres y mujeres buenos buscar y encontrar la manera mejor de gobernar y gobernarse, lo que es bueno para los más para todos es bueno. Pero que no se acallen las voces de los menos, sino que sigan en su lugar, esperando que el pensamiento y el corazón se hagan común en lo que es voluntad de los más [...] Era esa voluntad mayoritaria el camino en el que debía andar el paso del que mandaba. Si se apartaba su andar de lo que era razón de la gente, el corazón que mandaba debía cambiar por otro que obedeciera [...] el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos” (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1994).

Se decide conjuntamente sobre las acciones de la vida común, sobre la organización, la distribución de justicia y roles de cada integrante. La política expresa su normatividad en la responsabilidad, el servicio y el trabajo colectivo para un bien comunitario, en otras palabras para la vida en comunidad.

Se acuerdan obligaciones sociales que demandan la participación en labores colectivas como la aportación puntual de las cooperaciones y el cumplimiento de compromisos adquiridos que están jerarquizados de acuerdo a una escala de valores colectivos en la que se distribuyen deberes, trabajo comunitario, ayuda solidaria y se procura una distribución del poder horizontal entre los individuos que son parte de la comunidad.

Sin embargo, se debe señalar la presencia de un representante que concentra todo el poder y la toma de decisiones en procesos deliberativos con la intervención de cada miembro de la comunidad, donde poco a poco se van tomando acuerdos que expresan las decisiones comunes.

A partir de las contribuciones anteriores se gesta y reproduce el *entramado comunitario*, una serie de tramas que generan modos de vida singulares dependientes de la cultura e identidad histórica, social y geográficamente situadas que se edifican a través de vínculos comunitarios y producen sujetos colectivos relacionados por lazos de solidaridad, reciprocidad, reconocimiento mutuo y parentesco.

Sujetos colectivos compartiendo lo común, símbolos, forma de vida, prácticas cotidianas que reproducen la vida comunitaria (material e inmaterial), para transmitirla y reactualizarla periódicamente. Además, el entramado comunitario aparece como la forma política de las comunidades para hacerse visibles mediante prácticas comunes que alían y asocian a los sujetos a favor del bien común.

El entramado comunitario refiere a la multiplicidad de mundos de la vida humana que pueblan y generan el mundo bajo pautas de respeto, colaboración, dignidad, cariño y reciprocidad entre los que son miembros de tales entramados, son identidades que luchan y desbordan lo instituido a partir de múltiples acciones y saberes cooperativos que anidan en las más íntimas e inmediatas relaciones de reproducción de la vida (Gutiérrez, 2011).

Raúl Zibechi (2017), reconoce la vitalidad de estas prácticas habituales que mantienen reunidas a la comunidad, en donde los vecinos se encuentran entre iguales, cocinan, comen

juntos, comparten el tiempo con los niños y las niñas en un espacio familiar comunitario. Las acciones cotidianas y trabajos comunales permiten reproducir bienes materiales e inmateriales; o sea reproducen a la comunidad como tal desde lo que se acuerda en asamblea y la fiesta hasta la contención del dolor a través de los duelos, los entierros, es lo que permite coordinar alianzas y reproducir la vida comunal.

El entramado comunitario se expande a la forma política asumida por los pueblos para resistir y reproducirse. La comunidad se transforma constantemente y revierte el mundo, el orden establecido. En el proceso de transfigurarse, de permanecer como sujetos colectivos, los pueblos crean y recrean formas de relacionarse con otras identidades y estructuras de poder.

Así, la política local- comunitaria emerge como la capacidad de dar contenido y sentido a la vida social. Lo que permite modificar la normatividad que rige la convivencia humana por la búsqueda de relaciones recíprocas que abonen al mantenimiento de la comunidad; se manifiesta la preservación pública con respecto al bienestar, la salud, la educación, la recuperación de espacios públicos y la producción de bienes inmateriales que formar su identidad y con ella revierten y enfrentan el orden establecido.

En este entramado comunitario se teje un "*horizonte interior*", que representa las expiraciones y anhelos compartidos que animan el despliegue de la lucha colectiva en un momento particular de la historia, refiere a los contenidos más íntimos de las propuestas de quienes luchan (Gutiérrez, 2015). Asimismo, remite al conjunto de rasgos distintivos por los que se reconocen y son reconocidos como grupos o conjuntos de sujetos que comparten representaciones socialmente construidas y orientaciones comunes a la acción.

Son identidades colectivas orientadas a la participación directa en el ejercicio de poder o a la intervención sobre los poderes públicos en términos de influencia y presión (Giménez, 2010). Participar en la lucha política de esta matriz comunitaria implica cierto pragmatismo, necesario para proyectar la identidad y la diferencia cultural frente a otros, componente necesario para ganar visibilidad y reconocimiento, de ahí que se resalten políticamente elementos culturales practicados y simbolizados desde la comunidad.

2.1 El entramado comunitario Afroboliviano

Los esclavos africanos traídos a Bolivia fueron expuestos a un proceso de desterritorialización al ser despojados, no sólo de la tierra a la que pertenecían, sino al ser despojados de sus relaciones sociales e identitarias. La comunidad afroboliviana fue situada en un sistema de dominación colonial cuya regulación apoyaba la concentración, el tributo y el esclavismo, actos que dieron pie a una serie de desarrollos desiguales.

Con la nacionalización de tierras en Bolivia (es decir la reforma agraria) se dio la repartición de propiedades individuales en favor de los campesinos, no necesariamente retomados por su particularidad afroboliviana, si no como campesinos libres. La reforma se concedió en un sentido de bien individual, un reparto agrario particular asignado por el Estado para el uso de sus necesidades particulares.

Sin embargo, expongo que el tejido de la comunidad afroboliviana se formó mediante un proceso de reterritorialización, al agenciarse de un territorio que ahora se reconoce como propio. Siendo que simbólicamente la zona de Yungas es relacionada y reconocida como territorio de asentamiento histórico del Pueblo Afroboliviano. Espacio en donde se reproduce un “modo de vida cotidiano, sostenido por la existencia de un territorio propio y apropiado simbólicamente, compuesto por gente, naturaleza y formas sobrenaturales que interactúan en él y cuyas relaciones están mediadas ritualmente, fundadas y justificadas en diferentes mitos y narraciones” (Torres, 2013, p.154).

La comunidad afroboliviana es una comunidad sui generis con determinados insumos de relaciones primarias que le permiten fortalecer y solidificarse para permanecer y no dejar de ser. Una vez que fueron despojados de sus raíces, la comunidad afroboliviana se montó en el modo de vida aymara y a partir de su plasticidad mantuvo elementos propios y con estos forjó su propia identidad para no perecer y para marcar su diferencia. Es la memoria de un pueblo apunto de aimarizarse pero que con pequeñas características guardó su distinción.

Es claro que en este proceso la comunidad afroboliviana adoptó otros modos de vida como los propios, otros espacios y lenguajes, como palabras aymaras que forman parte de su cotidianeidad (*aculli, ayni, kepi, pijchar*) y su particular forma de hablar el español.

Además de adoptar sus costumbres, como las fiestas patronales, todos santos, las alasitas y la relación con la madre tierra “La Pachamama”. Esta comunidad se fijó en una

estructura socio territorial aymara y parte de una herencia colonial- española, pero mantuvo su memoria, sus ritmos e historias.

Es una comunidad emergente que renació de sus orígenes para apropiarse de un territorio, que aunque no representa un lugar ancestral se ha reivindicado como la región de los negros. Una comunidad que se autoreconoce como tal y sostiene prácticas de afirmación y proyección de sus valores culturales, formas sociales, reglas y normas que parten de la comunidad como fuente de ideas morales, proyectos políticos y de un horizonte de acción.

Tal como advierte Vega (2014), para la identidad cultural no existe el tiempo, se caracteriza por la reproducción de un modo de vida, de conciencia y el valor que se tiene su particularidad, la cultura ésta determinada por un conjunto de valores colectivos y normas compartidas.

El entramado comunitario Afroboliviano está compuesto por una serie de bienes comunes materiales e inmateriales. Los bienes materiales refieren a los accesos y recursos naturales que hay en cada comunidad, como la escuela multigrado, que abarca hasta cuarto año, su iglesia en dónde celebran sus ceremonias anuales, la posta sanitaria³⁴, las viviendas, las tierras de cultivo de coca que está rodeada por un vasto ecosistema de recursos naturales; ya que es una región geográfica sumamente rica en vegetación, contiene ríos, lagunas, árboles tropicales, cítricos, café pero sobre todo es la zona del recurso más valioso, el oro verde: la coca.

Su relación con este recurso natural es de suma importancia para comprender el tejido comunitario Afroboliviano. No es solo su fuente de trabajo, ya que la mayoría de los habitantes son agricultores que cosechan la hoja de coca cada trimestre. La hoja de coca representa su modo de vida, su vida cotidiana, reproduce conocimientos que fueron heredados de generación en generación³⁵.

Este saber colectivo está repleto de un pasado que lo arraiga, es herencia de las relaciones sociales de producción esclavista a las que fueron sometidos durante el auge hacendario en Bolivia. El acceso particular a sus tierras de cultivo, es símbolo de su

³⁴ En Bolivia se conoce como posta sanitaria a los centros de salud.

³⁵ De la misma manera como se reconstruyeron en un nuevo territorio, adaptaron el cultivo de coca como parte de su modo de vida.

emancipación y liberación, remite al pronunciamiento del presidente Víctor Paz, que les concedió la libertad en 1952 y los favoreció con el reparto agrario. Es la imagen de la primera vez que fueron considerados como bolivianos con igualdad de derechos y condiciones.

También, la hoja de coca representa prácticas colectivas habituales, caminar diariamente hacia sus cocales, deshierbar, cuidar su crecimiento, preparar su fiambre (almuerzo) para el *aculli*³⁶, encontrarse con otros miembros de la comunidad para cosechar, concertar un acuerdo común para las prácticas laborales, como minga, libreo o ayni.

Representa los saberes históricamente transmitidos sobre la hoja de coca, del proceso de zanjeo, los cuidados para plantar la coca, el tamaño ideal debe tener la planta, la longitud requerida para que no se ahogue y conserve la humedad de la tierra, el trabajo de limpieza con la chonta³⁷, las técnicas de cosecha para recolecta hojita por hojita con rapidez y delicadeza la hoja de coca, conocer el punto exacto cuando ha secado para poder ser llevada a la Paz y venderla. La hoja de la coca manifiesta y reproduce su identidad como campesinos afrobolivianos.

Este conjunto de tramas comunitarias contiene bienes inmateriales que reproducen sus particularidades culturales, su historia que les recuerda que alguna fueron esclavos traídos de África para trabajar en el Cerro Rico de Potosí y las haciendas Yungueñas de coca y café. Una historia rescatada de narraciones colectivas, transmitidas de generación en generación, es la memoria colectiva que expresa su singularidad cultural.

Descienden de la idea de un origen común como lo es África, que finalmente terminó localizándose en Bolivia (en la zona de Yungas) “*en donde los negros*”, lugar en el que generan su propio modo de vida, sus costumbres, su dialecto del español (mezclado con aymara y entonación afroboliviana) que está en proceso de recuperación y reconstrucción, sus festividades patronales y rituales comunitarios propios, como el duelo mediante la ceremonia fúnebre conocida como *mauchi* o el encuentro en actividades habituales, como sentarse en la casa de su vecinos y parientes para charlar por las tardes y caminar juntos todos los días para ir a los cocales.

³⁶ Tiempo destinado al descanso durante una jornada de trabajo en los cocales, regularmente se ocupa este tiempo para tomar el almuerzo.

³⁷ Herramienta que utilizan los agricultores para deshierbar o limpiar cocales.

La comunidad se manifiesta en los lazos de solidaridad y reciprocidad entre todos para trabajar colectivamente por su comunidad, en hacer faenas, limpiar el camino, realizar una plaza pública, construir colectivamente sus viviendas, limpiar la posta de salud, aportar cuotas monetarias o de trabajo, pagar con multas las faltas o inasistencias, asistir a festivales a representar su cultura con su baile y cantos propios que se expresan en la saya afroboliviana. Estos bienes inmateriales, culturales abstractos y dinámicos son fundamentales para cimentar y reproducir su entramado.

Además, el entramado comunitario se proyecta en forma política cuando constatamos que los afrobolivianos están organizados políticamente bajo la forma de sindicato, fundado a partir de 1953, la primera forma de organización que desarrollaron, dado que anteriormente solo seguían órdenes de sus amos o patrones. Esta organización es parte fundamental de su reivindicación política y social.

La célula sindical de un conjunto cedes subcentrales sindicales³⁸, se convirtió en su organización pancomunitaria en donde toman decisiones a partir de una política horizontal, en la cual la voz y voto de todos los miembros cuenta. Son decisiones deliberativas que representan la vida política, sus valores y normas locales que engendran un acuerdo o contrato social basado en relaciones de solidaridad mecánica, reciprocidad y el reconocimiento mutuo como integrantes de la comunidad para luego llevarlas a la arena de la sociedad boliviana más amplia y negociar el proceso político dentro del Estado Plurinacional de Bolivia.

En la organización comunitaria se delegan cargos de secretario general, secretario de justicia, secretario de finanzas, secretario de cultura y deporte, vocales, representantes de salud, de educación, de adultos mayores y de mujeres conocidas como *bartolinas*³⁹. Cada

³⁸ Jerárquicamente, el Sindicato se relaciona directamente con la comunidad, la Subcentral con la unión de sindicatos y la Central a la unión de subcentrales.

³⁹ Como mencioné anteriormente la comunidad afroboliviana se organiza en sindicato, cada localidad tiene su propia subcentral, una de las células organizativas que componen esta subcentral, es la organización de mujeres, determinada “las bartolinas”, en honor la Bartolina Sisa, indígena, insurgente que formo parte de la rebelión de Tupac Katari.

una de estas representatividades tiene una función para coordinar y mantener la vida comunitaria.

De la misma manera las autoridades son elegidas en asamblea, obtiene el cargo quien obtenga más votos por democracia directa, se hace una elección rotativa con duración de dos años en la que se elige a sus representantes que serán los que gestionen a mayores niveles sus demandas colectivas.

En este sentido, planteo que el entramado Afroboliviano está formado por una red de lazos de reciprocidad que se funda en el reconocimiento de relaciones primarias de parentesco, que si bien no todos comparten un mismo árbol genealógico, se reconocen fraternamente como hermanos, tíos, sobrinos de un mismo origen y reproducen un modo de vida singular que manifiesta su identidad. Es una familia ampliada situada histórica, geográfica y culturalmente.

El entramado comunitario afroboliviano contiene elementos fundamentales para consolidarse, en correspondencia con Díaz y Tönnies, propongo los siguientes:

- **Territorio propio**, apropiado simbólicamente
- **Economía basada en la agricultura**, que define su identidad campesina
- **Organización social y política**, que se escenifica en un sindicato
- **Una historia y origen común**, que ha sido heredado y reproducido colectivamente.
- **Prácticas culturales propias que reivindican su singularidad**: la saya, el mauchi, el reconocimiento del rey Afroboliviano, festividades patronales y un dialecto propio.

Para dar cuenta de este entramado comunitario y sus características propias en el siguiente apartado retomo la vivencia de comunitaria Afroboliviana de Tocaña (La Paz), con el objetivo de evidenciar la vida en comunidad, el arraigo al territorio, los sentimientos y reciprocidades que se tejen en la cotidianeidad. Además de resaltar los bienes inmateriales que forjan la singularidad de esta comunidad como una agrupación de sujetos colectivos que reproducen un modo de vida y una cultura propia para identificarse como un nosotros, como afrobolivianos, fruto de la esclavitud y de la sobrevivencia en otro mundo.

CAPÍTULO 3. LA COMUNIDAD AFROBOLIVIANA DE TOCAÑA

“Aroma y fragancia para mi corazón

Tocaña querida tú eres mi inspiración

Aroma y fragancia para mi corazón

Tocaña querida tú eres mi inspiración

(Interpretada por Julio Zabala en 13 de Enero de 2018)

La comunidad de Tocaña se encuentra en el Departamento de la Paz, pertenece a la Provincia de Nor Yungas, Municipio de Coroico, se caracteriza por ser un área para la producción de hoja de coca, así como un espacio turístico por su riqueza cultural, expresada en la danza de la saya.

Para llegar a esta comunidad se va a la terminal “Mínasa” en Villa Fátima, se toma un colectivo (de 25 bolivianos) que durante dos horas hace un recorrido para llegar a Coroico. La primera vez que fui a Tocaña fue en invierno, el clima era sumamente frío y la cumbre (el punto más alto de la carretera) estaba congelada. No se podía observar el camino, por suerte el chofer lo conocía a la perfección así que la pesada neblina no era un impedimento para él. El paisaje consistía de niebla y pequeños chorros de agua que al caer por la montaña se congelaban y a lo lejos se veían algunas llamas.

Después de una hora y media el paisaje cambió y se tornó tropical, comenzamos a bajar y las montañas ya no estaban secas ni blanquizas. Poco a poco la frondosidad de los árboles brotaba, estábamos llegando a la zona de Yungas. La siguiente ocasión hice el recorrido a inicios de verano por lo que en todo momento hizo calor, el paisaje era muy lindo, todo era verde y soleado.

El transporte colectivo hizo su última parada en el municipio de Coroico, la capital de la provincia de Nor Yungas. Al llegar a la terminal de Coroico se debe esperar el colectivo de Don Vicente, pues es el único que va a Tocaña. Finalmente llegó y el viaje a Tocaña duró cuarenta minutos.

La comunidad de Tocaña está conformada por 50 familias⁴⁰ registradas en la bitácora de la posta de salud. Sin embargo muchas personas viven en La Paz o en otros departamentos. Esas cincuenta familias dan un total de 240 personas, pero solo 180 personas viven realmente en la comunidad. Su población se caracteriza por una mayoría de adultos mayores, que cuentan con un nivel escolar básico. Por otro lado, muchos jóvenes han migrado a otros lugares para estudiar y trabajar.

Sin embargo, como menciona Nilo Vásquez Rey,

“hay mucha gente que está retornando, me gusta mucho que hay mucha gente que... bueno, la comunidad había un tiempo en que estaba, estaban muy poquitos ¿no? Solamente personas mayores, considera un pueblo muerto ¿no? No habían muchos alumnos, ni muchos niños, entonces ahora gracias a Dios, ha vuelto, hay mucha gente que está viniendo”.

Al trazar una ruta sobre apellidos de la Tocaña se puede notar que es una familia extensa que comparte vínculos primarios, es decir sanguíneos, ya que la mayoría se relaciona genealógicamente. Hay una conexión de apellidos en la comunidad, los más comunes son: Vásquez, Zabala, Ballivian, Barra, Gemio, Gutiérrez, Medina, Pérez, Pinedo, Peralta, y Marín. Aun cuando no comparten este vínculo de parentesco, todos se reconocen como familia, como tíos y primos, pues en algún momento sus abuelos estuvieron relacionados dentro de la comunidad y en otras comunidades afrobolivianas cercanas, como Mururata y Chijchipa.

“En Mururata sí, en Mururata eh. Chijchipa por ejemplo hay familiares de ellos, primos, tíos, o sea [...] En Chijchipa hay Pinedos hay allá, Iriondo, hay un apellido que es Iriondo de allá, hay otro que es Paga, Marín, eh Zabala también, pero yo me di cuenta que aquí en Tocaña es Zabala, los Zabala, los Pinedo [...] Pérez, en Chijchipa hay Vázquez también, Genio también, otro apellido igual, otro ¿cuál es? Si eso son más, Marín, Marín eh Peralta también en San Joaquín Peralta mmm sí, hay bastantes” (Dra. Claudia Amaranta Luna Lima).

La trama social de la comunidad afroboliviana de Tocaña, está construida a partir de apropiaciones culturales que los identifican, además se teje una conexión más allá de las

⁴⁰ Si bien, la mayoría de las familias son afrobolivianas, también hay seis familias aymaras que abonan a la formación de interculturalidad en la comunidad.

relaciones consanguíneas que reproduce una acción comunitaria. A partir de estas relaciones se proyectan relaciones de solidaridad social, en términos de Durkheim florece una solidaridad orgánica que fraguan relaciones de reciprocidad y convivencia diaria, basada en el reconocimiento de los otros, como parte de un nosotros.

“Hay mucha convivencia, o sea hay, que te digo, digamos, cuando era niño, por ejemplo, que a veces mi mamá tenía que viajar o a bailar saya, o a hacer compras a la ciudad, se iban por dos o tres días, entonces me dejaban en la casa de algún, ni siquiera tío, digamos, de la casa del vecino, digamos, entonces yo me quedaba ahí y lo mismo también pasaba cuando otras mamás viajaban, traían a mis amigos y se quedaban acá en la casa [...] siempre va a estar, digamos, alguien se enferma o simplemente, digamos, de que te vean a los ojos y que te saluden y que te pregunten ¿cómo estás? [...] Por eso pienso que hay mucha, mucha comunidad en Tocaña” (Diego Vázquez Rey).

O bien como menciona Fabricio Vázquez Rey (en Reyes, 2015) *“Tocaña, los Yungas sobre todo, es como la casa de nosotros. Yo salgo nomás porque yo conozco todo y todos me conocen [...] Aquí está mi casa, mi familia, mis amigos, mi cocal, mi Sereno. Aquí está todo lo que tengo y necesito, pues”.*

La localidad cuenta con servicios básicos, luz, agua potable, desagüe. Además, tiene con una escuela multigrado (de primer año de primaria hasta quinto grado), posteriormente para continuar con sus estudios los alumnos deben acudir a otras comunidades para terminar la secundaria, preparatoria y universidad.

Se encuentra también una posta de salud construida en 2008 por la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID). Al inicio estuvo abierta durante un año, tiempo que duró la residencia de la doctora en turno. Después fue abierta intermitentemente, hasta el 2015 que llegó la Doctora Claudia y comenzó a gestionar recursos básicos para su funcionamiento (medicinas, equipo médico, computadora). La posta de salud depende del municipio de Coroico, mientras que personal depende del Ministerio de Salud, a partir de la nueva política de salud comunitaria, implementada en el 2008, se suministró de médicos a todos los establecimientos de comunidades aledañas.

Igualmente posee un Centro Cultural en el que llevan a cabo encuentros, actividades culturales (el primero de enero, el 21 de enero para festejar al Estado Plurinacional de Bolivia, el 16 de julio y año nuevo) y para reuniones entre las diversas comunidades afrobolivianas.

El centro cultural tiene dos construcciones una hecha por USAID y otra por una organización Española.

Otro espacio importante en la comunidad es “*La Montañita*” el único alojamiento en la comunidad. Es un espacio de reunión al que llegan turistas de diversas partes del mundo para conocer a la comunidad afroboliviana, y confluir con ellos en noches de música y baile. Es un espacio de encuentro para charlar y conocer a los miembros de la comunidad que desean convivir los fines de semana. “*La montañita*” es un espacio de enlace con la cultura afroboliviana, incluso, si tienes suerte, puedes escuchar cantar a uno de los mejores intérpretes de la comunidad Julio Pinedo Zabala⁴¹, que al llegar con su guitarra armoniza la noche, mientras los demás corean las canciones, formando un ambiente de hermandad.

Regularmente, “*La montañita*” es también un punto de encuentro para la comunidad, para reunirse y compartir. Por ejemplo el día 6 de enero, día de reyes, las próximas prestes organizaron en este lugar una chocolatada y buñuelos para los niños de la comunidad. Además, por la tarde pasan todos saludando cuando llegan de su cocal o a la hora del almuerzo llega alguien a acompañar al Pulga (casero del Alojamiento).

3.1 Territorio

Tocaña, representa la territorialidad de la comunidad afroboliviana, con el paso del tiempo se convirtió en un espacio geográfico que acogió las negritudes de Bolivia. Es un territorio simbólico, representa la apropiación del espacio por sujetos colectivos con sentimientos de apego y pertenencia que reconocen su singularidad.

En sentido, Johny Pérez, Nilo Vásquez, Juana Coaquira y Juan Vásquez afirman que para ellos Tocaña es simplemente su vida, como se puede verificar en los siguientes relatos.

⁴¹ El talento de Julio es una legado familiar invaluable, tanto de su padre (Elías Zabala Torres) quien fue uno de los mejores compositores de Tocaña, un gran músico que le dejó una herencia especial, el ritmo, las letras, el sentimiento y su afinidad por la música. Además, su madre (Angélica Pinedo Pedrero) fue la última sabia de comunidad. Se entiende por sabia a una persona mayor que tiene asiste a los enfermos y partos de la comunidad basándose en la medicina tradicional.

“Tocaña para mí es mi vida misma, es todo, es todo para mí porque en realidad nosotros... yo nací aquí, me educé aquí, fui a la escuela, permanecí aquí y aquí trabajé toda mi vida, [...] para mí Tocaña es todo” (Juan Vásquez).

“Tocaña para mí es eh, uff, es el lugar más importante, digamos, en mi vida, [...] porque Tocaña es la cuna [...] la verdad yo me siento agradecido por haber caído en este lugar, en esta parte de las yungas porque es un lugar hermoso ¿no?, es un lugar donde realmente nos sentimos a gusto, somos dueños digamos” (Nilo Vásquez Rey).

Tocaña, hace referencia a su pasado colonial, se reconoce como la cuna de los afrobolivianos, representa un lugar extraído de África situado en Bolivia. Cabe mencionar que Tocaña es la comunidad de Nor Yungas con mayor porcentaje de población afrodescendiente. Como indica Saturnino Zabala Marín,

“Tocaña significa que es el lugar del afroboliviano, nativo, neto. El primer este, que cae en este, en costumbres del afro, el más legítimo de aquí, [...] Porque soy traído del África, representamos a los negros de África [...] siempre somos descendientes del afro, somos orgullosos”

Como espacio geográfico, Tocaña es zona rica en recursos naturales, que encima contiene una riqueza cultural invaluable, es un tejido comunitario de relaciones recíprocas y sentimientos comunes.

“Tocaña es historia, saber, conocimiento, cultura y las comunidades saben, las comunidades que están presentes acá son eso, es dignidad, es pasado y presente, presente y pasado, es una conexión cotidiana [...] Es elementos en los cuales tú te das cuenta que, de convivencia, de hermandad, de apertura también ¿no? Porque todos son uno, uno nos representa a todos también, desde esa perspectiva” (José Luis Delgado Gálvez “Pulga”)

Tocaña es un lugar en el cual confluyen e interactúan diversos mundos, cosmovisiones y sujetos que comparten ciertas características desarrolladas dentro de este mismo espacio. Sin embargo, como afirma Reyes (2015) a pesar de compartir algunas similitudes, existe una multiplicidad de cosmovisiones distintas que convergen en un espacio, ser tocañero más que individuo, significa vivir en un lugar de encuentro que lo relaciona con su mundo, un lugar que no es uno, sino muchos. No existe una identidad, sino varias, la de cada persona de la comunidad de Tocaña, que simplemente está viviendo su vida, no por ser afros, ni aymaras, ni bolivianos, como padres, cocaleros, madres, tíos, niños.

El territorio mantiene una relación inherente con el modo de vida que se produce en la cotidianidad. La tierra y los cultivos de coca, se convierten en parte de la identidad campesina de Tocaña, en general de los Yungas. Forma parte de los bienes materiales e inmateriales pues es parte de la urdimbre de significaciones que caracterizan a la comunidad afroboliviana. Además, es un espacio testigo de las relaciones sociales que se desarrollaron a lo largo de su historia.

Al respecto, Jose Luis Delgado Gálvez, expresa: *“la tierra es muy importante, porque la tierra es vida pero también es cultura, es historia, desde esa perspectiva nosotros tomamos la tierra y también la coca, la coca para nosotros es un cultivo que nos permite vivir dignamente”*.

3.2 Agricultura

Derivado de las características geográficas del territorio, el principal medio de ingresos en la comunidad es la agricultura. La producción de la hoja de coca se convirtió en su modo de vida que se reproduce diariamente y en torno a ello se estructura la identidad afroboliviana con una actividad agrícola. No obstante cabe mencionar que el cultivo y producción de la hoja de coca, no es un elemento propiamente africano.

La coca es un producto de América del Sur (desde Colombia hasta Chile), que particularmente en Bolivia fue cultivado por aymaras y quechuas quienes cimentaron una forma de vida y cosmovisión propia a partir de hoja sagrada. Pero es importante destacar que los afrobolivianos adoptaron este componente como propio.

De esta manera, el cocal se convirtió en parte de su rutina, parte de su día a día, en un elemento que reproduce relaciones de reciprocidad e identidad. La cosecha de la coca se convierte en un saber comunitario heredado generacionalmente,

“aquí a la zona de los yungas llegaron como esclavos [...] entre 1720, 1725 ¿no? A realizar trabajo en lo que es la agricultura: coca, café y caña de azúcar ¿no? Y por supuesto desde esa fecha para adelante se van, se quedan pues ¿no? forzosamente, y por supuesto terminan siendo especialistas en el tema de la hoja de coca” (José Luis Delgado Gálvez “El Pulga).

Todos los días se levantan temprano para trabajar sus cultivos, única fuente de manutención, son muy pocas las personas que se dedican a otras actividades, pues la

comunidad está aislada de la ciudad, su vida cotidiana es el campo. En palabras de Diego Vásquez Rey *“al ser una comunidad rural, la fuente principal de vida, digamos, es la producción agrícola [...] Si quieres quedarte a vivir aquí, tienes que quedarte a vivir como agricultor”*.

Caminar todos los días a su cocal, o al cocal en donde haya trabajo, llevando su *kepi*⁴² bajo el brazo con su fiambre para aguantar la jornada. La jornada del cocal es una rutina presente en el modo de vida de la comunidad de Tocaña *“...cosechamos todo el día y todos los días, ese es nuestro trabajo [y después] a descansar porque mañana vuelta hay que levantar a las 3 de la mañana a hacer tu fiambre para irse vuelta al cocal”* (Juana Coaquira).

Como bien inmaterial, la coca es la representación de la hoja sagrada de Bolivia, es el legado de sus ancestros, fruto de la madre tierra que les da fuerza y vigor. Pijchar⁴³ coca en los Yungas, en particular en Tocaña es una actividad usual. Regularmente, todos cargan consigo una pequeña bolsa de coca que comparten con los demás a la hora del desayuno, del té, de la merienda o en las reuniones. La mascan para ir al trabajo y mantenerse con energía durante el día, podría decirse que forma parte de alimentación, es un hábito colectivo que contiene en sí significaciones culturales compartidas.

A partir del siglo XIX, con el auge de las haciendas yungueñas en Bolivia, los afrobolivianos potenciaron sus habilidades y destrezas para el cultivo de la coca, así los antepasados de la comunidad de Tocaña cimentaron un saber colectivo que se difundió hasta las generaciones actuales, que trabajan en los cocales desde una corta edad.

Ejemplo de ello es la Señora Juana Coaquira, quien desde los 7 años de edad se ha dedicado a la cosecha del oro verde *“uno ve como están cosechando y uno va siguiéndoles cómo cosechan y así nomás uno aprende”*.

O el caso de la Señora Raymunda Rey Pérez

“...a nosotros ya nos hacían trabajar desde los cinco años [...] Cualquiera cosa nos enseñaban a trabajar, a cosechar café, a cosechar coca, a limpiar la huerta, el cafetal, teníamos que aprender a corear, de chiquita siempre nos hemos aprendido a trabajar, desde chiquita hemos trabajado, y después ya he ido creciendo, ya he tenido como 9 años, yo creo

⁴² El *kepi* es un morral en el que llevan su almuerzo, su chonta y su cosecha.

⁴³ Significa mascar hojas de coca

que como 9 años ya iba a trabajar también a ganarme mi platita, me pagaban, cosechaba como la cuarta parte del jornal, ¿no?, cosechaba y me pagaban 3 bolivianos, me daban [...]cuando tenía 12 años, creo, no me acuerdo, 12 años, después ya no fui a la escuela, seguía trabajando, me fui a trabajar a ir a jornalear”.

Otro ejemplo de este saber comunitario es la anécdota de la Señora Angélica Pinedo⁴⁴ Pedrero “*cuando ya estábamos con fuercita con edad para poder hacer a nosotros nos largaban con el trabajo de hacienda al menos yo desde muy chica a mis diez años era ya trabajadora iba a cosechar coca*” (En Delgado, s-a (a), p.2).

El proceso de la coca dura un año, tal como lo explican Diego Vásquez Rey, Tomas y Saturno Zabala Marín

“El primer paso que se debe hacer es recoger la semilla, una vez recogida la semilla se hace una amasijo, con el objetivo que las plantas germinen y crezcan hasta un tamaño determinado, por lo general tres meses dura ese proceso. Una vez que ya está listo, la planta los tres meses, bueno a la paralela se va preparando el terreno, una de las formas de preparar el terreno, es el método del zanjeo, que consta en armar terrazas, digamos, para luego posteriormente ir poniendo las plantas en cada terraza. Y una vez que ya la planta ya está en las terrazas, en los surcos, los huachos les llamamos aquí, entonces hay que esperar un año aproximadamente, y después de un año ya puedes hacer la primera cosecha, que se llama “La inchucha” (Diego Vásquez Rey).

“La coca se empieza a sembrar este mes de Enero, Febrero, Marzo, Abril ya no, ya viene la sequía, ya no llueve, [...] al año da tres veces. Va creciendo, sí. Y de para el año hay que cosecharlo” (Tomás Zabala Marín).

“Y eso después todos los días cada mes estoy coreando⁴⁵, ¿acaso piensas que es fácil? [...] cada día hay que deshierbar Daniela” (Saturnino Zabala Marín).

La cosecha o recolección de las hojas de coca se realiza diariamente durante tres meses, este producto es la única forma en que obtienen ganancias para sustento. Cabe mencionar que en este periodo no trabajan solo en sus cicales, si no que se van turnando para

⁴⁴ La señora Angélica Pinedo fue de suma importancia para la comunidad, pues con su ayuda se consolidó la memoria histórica de la comunidad a través de la tradición y remembranza de sus vivencias en los tiempos del peonaje. Sus conocimientos cimentaron las bases culturales de la comunidad.

⁴⁵ Corear: Limpiar la cosecha, deshierbar.

colaborar en los cicales de otros comuneros o trabajan libreando en cicales de otras localidades, también hay quienes realizan jornales.

El ayni es una forma comunitaria de trabajo “*Vas para uno, para el otro, también te hace como ayni, le hacemos ayni y luego tienes que ir también a pagar también tu día que te viene a ayudar*” (Tomás Zabala Marín). El ayni consiste en colaborar para realizar jornadas de trabajo colectivas en un terreno sin recibir paga, ese trabajo es rotativo entre los miembros que aceptan esta dinámica de trabajo.

Mientras que el libreo consiste en ir a otros cicales a recolectar hojas de coca a partir de una remuneración por la cantidad de libras obtenidas, regularmente llegan a cobrar entre 100 o 150 bolivianos por día, por libra de coca pagan entre 4 y 5 bolivianos.

En cambio,

“un jornal empieza a las 10:00 de la mañana hasta las 11:30 que es como un break, que se llama el *aculli* y después de 12:00 a 1:00 también se continua y en la tarde igual se vuelva a trabajar a las 2: 00 de la tarde hasta las 4:00 y entre 4:00 y 4:30 hay otro break y después de las 4:30, 5:30 ya es la última etapa” (Diego Vásquez Rey)

La paga de los jornales depende de la comunidad en la que se trabaje, “*Ahí en Checupata es chistoso, jornales 20 pesos, 25, de cosecha de coca [...] Aquí es 50, allá en Yarisa, Chijchipa es 80, 70 el jornal*” (Juana Coaquira).

Una vez cosechada la coca, se pone a secar en grandes espacios de tejas en el sol, llamados cachis (cuando viene la lluvia corren a taparla, si se moja se hace negrita y esa no sirve o la compran por muy poco 5 pesos la libra). Al secarla se recoge hojita por hojita para no dejar ninguna, ya que una hojita extraviada representa un gasto en contra del trabajo que desarrollan diariamente. Aproximadamente de una tanda de coca seca se sacan entre 25 a 30 libras, que se vende por 30 bolivianos cada una. La cosecha de coca es trimestral, lo que genera ingresos tres veces al año.

Para venderla se lleva al mercado de la Paz (La Paz y el Chapare son los únicos lugares legal para comerciar con esta sagrada hoja). Es necesario contar con un permiso o carnet de productor, otro tipo de carnet es la para los carpeteros quienes comercializan en

todo el país, de no obtener cualquiera de estos dos permisos el comercio de la hoja de coca es ilegal⁴⁶.

Es un trabajo bastante laborioso, desde ir a cosechar y cuidar la planta todo un año, evitar plagas, deshierbar, plantarla, cortarla, ponerla a secar, empacarla y venderla. En este orden de ideas, Angélica Pinedo Pedrero (en “La Voz de los sin Voz, Vol. 4), comentó *“el trabajo del campo lastima”*. Es una labor agotadora, es el fruto de un cuidado constante, pero también el cultivo de los cicales es parte de su identidad, de su forma de vida, sin esta labor perderían una parte fundamental de su singularidad, *“Y si no tuviéramos la coca nosotros no existiríamos de repente”* (Máxima Gutiérrez, en “La Voz de los sin Voz, Vol. 4).

Para ellos la coca es todo, lo que les da fuerza, alimento, trabajo, dinero, es la fuente primaria de trabajo, a partir de una técnica adquirida durante tantos años de trabajo estando bajo el sol.

3.3 Organización Social y Política

La comunidad de Tocaña pertenece a la subcentral agraria 9 de abril de Coroico, junto con las comunidades de Charobamba, Polo Polo y Perolani, como cocaleros están afiliados con Selección Departamental de Productor de Coca, es la que se encarga de regular la venta de coca en los espacios permitidos (La Paz y Chapare).

Como comentan Juan Vásquez y Jonhy Pérez Zabala (ex secretario general) la comunidad se organiza políticamente a través de un sindicato con autoridades propias, *“nos organizamos a través de un sindicato que tiene su dirigencia encabezado por el secretario general [y] una directiva completa y a través de su organización bueno, nos agrupamos todos y ahí velamos las necesidades, beneficios que tenga la comunidad”* (Juan Vásquez). En Tocaña el sindicato está integrado por 77 afiliados⁴⁷.

⁴⁶ Como consecuencia de estas restricciones, en el 2017 se hizo una nueva ley de la Coca que especifica cuánto espacio se puede cultivar y en dónde, esto con el objetivo de prevenir una sobreproducción. Además, subraya que la cosecha debe hacerse de manera tradicional.

⁴⁷ Los afiliados son los representantes de las familias, pero también hay afiliados foráneos que no viven en la comunidad, o sea, tienen sus parcelas, sus tierras y viven fuera. Una vez que una persona decide afiliarse al

“El secretario general es el primer hombre de la comunidad, como decir el presidente y luego está el secretario de relaciones, que es el segundo del secretario general, luego está el secretario de justicia, se encarga digamos de los problemas, que digamos hubiera en la comunidad. El secretario de justicia tiene que resolver eso, luego tenemos la secretaria de actas, que en todas las reuniones tiene que hacer un acta de las reuniones que hacemos, y luego está el secretario de haciendas, está el que maneja el dinero de la comunidad, está luego está el secretario vocal y de deportes” ” (Johny Pérez Zabala).

Además la comunidad también cuentan con una organización cultural que dirige las actividades relacionadas con la saya, una organización del sector salud con su propio representante y una junta educativa que se hace cargo de la escuela multigrado.

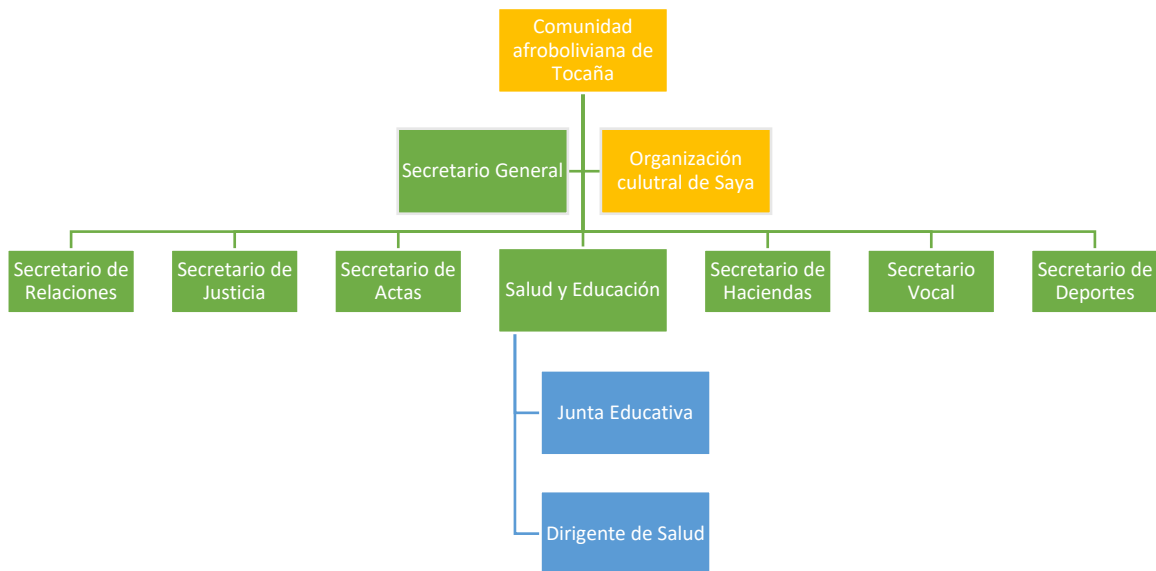


Figura 1: Organigrama de organización política y cultural de la comunidad de Tocaña.

Elaboración propia.

Cabe mencionar, que el sindicato surge como organización política después de la Revolución Nacional, previo a este acontecimiento los afrobolivianos no contaban con ninguna estructura propia de asociación, su voz no tenía valor para las decisiones de sus amos o patrones. “Después del 52 surge la comunidad y al surgir la comunidad tienes derechos y

sindicato está obligada a asistir a las reuniones y a hacer trabajo comunal, como limpieza, deshierbe de caminos, verificar el sistema de captación de agua, entre otros.

obligaciones, empieza a haber, a crearse sindicato en todas las comunidades [...] Desde esa perspectiva, ahora los sindicatos dan lugar a que la comunidad tenga independencia política” (José Luis Delgado Gálvez “Pulga”).

La elección de dirigentes se hace por votación, con una rotación bianual. Se eligen los nombres de los candidatos y el mismo día se vota democráticamente con la participación de todos los afiliados. Si bien, solamente votan los miembros, acude toda la comunidad para validar y formar parte del proceso. Pero,

“obviamente entre las bases ya durante las semana o tres días antes de la reunión van viendo ¿no? se va viendo a quien podemos poner, luego el día de la reunión ahí no más se saca los nombres y se hace la votación y el que sale con más votos es el secretario general” (Johny Pérez Zabala).

Cada mes se realizan reuniones a las que debe acudir la base de la comunidad. Es decir, entre los afiliados para hacer una agenda sobre los temas que son prioridad, como: salud, educación, finanzas, festividades, actividades culturales o cuestiones cotidianas de la comunidad que van surgiendo.

Cuando hay algún tema en discusión se hace una reunión, se consulta a las bases y la base aprueba o rechaza la resolución. *“Entonces todas las decisiones que hay, se hace entre todos los miembros que hay en la comunidad”* (Diego Vázquez Rey).

En las reuniones los asistentes toman la palabra para participar en la toma de decisiones y a partir de consenso deliberan decisiones colectivas, aunque no todos opinan se delegan disposiciones que el sindicato avala. Incluso para vender a nuevos afiliados, el que va a vender tiene que constar al directorio del sindicato para que se le autorice, luego tienen que presentar en una reunión al nuevo comprador y el que ha comprado tiene que afiliarse a la comunidad.

Para ejemplificar el funcionamiento del sindicato hago referencia a la reunión sindical sub regional de la zona 9 de Abril, llevada cabo el 14 de Enero. La reunión fue en el tinglado de la comunidad de Tocaña, llegaron pobladores de las comunidades de Polo Polo, Perolani y Choripata, cada uno con asistencia de más de 40 afiliados. En el caso de Tocaña asistieron 60 afiliados, fue la comunidad más representativa de la subcentral 9 de abril.

A partir de una democracia horizontal, participativa se eligieron representantes de la subcentral: secretario general, subsecretario, vocal, secretario de haciendas, de justicia, de deportes, de vialidad, dirigente de varones, de mujeres, de tercera edad y de salud, la mayoría de los cargos los obtuvo Tocaña (5 en total). Cada voto de la comunidad es consensuada entre los asistentes, antes de votar discuten y deliberan rápidamente la mejor alternativa, mientras que en las otras comunidades solo votan individualmente.

Respecto a la colaboración para el mantenimiento de la comunidad, se determinan actividades

“por ejemplo en tiempo de la carretera principal, o sea hay que hacer el desgrose, se crece la pasto, y entonces se hace una vez al año, luego tenemos los senderos que se hacen también se coordinan en reunión, luego tenemos el trabajo de agua potable y trabajos así comunal, por ejemplo ahora estamos con el tema de la plaza” (Johny Pérez Zabala)

“El trabajo comunitario [...] Funciona de forma obligatoria porque todos tienen que cumplir, y si no cumples tienes que cumplir con dinero, de algún modo pero tienes que nivelarte” (Juan Vásquez).

Si un miembro de la comunidad no cumple con sus actividades se determina colectivamente una sanción, una multa o también se da la alternativa que puedan cumplir otro día haciendo otro trabajo.

“... los que no pueden digamos, tienen que mandar a otra persona o directamente pagar por el día y no solamente en eso digamos, también para hacer la limpieza de la escuela, para limpiar la posta, para no sé, construir alguna cosa digamos ¿no? Por ejemplo, se está construyendo la plaza” (Diego Vásquez Rey).

La comunidad cuenta con una personalidad jurídica, que les da acceso al Programa Operativo Anual (POA), es un presupuesto estatal que determina cierta cantidad de recursos económicos para la comunidad, este depende de cuántas viven personas ahí

“el presupuesto anual que nos da el gobierno para hacer alguna obra en la comunidad, obviamente no es mucho, [...] eso va según el censo viene ese presupuesto, entonces más o menos sale por persona que se ha censado de la comunidad, como a 260 bolivianos más o menos” (Johny Pérez Zabala).

La decisión de lo que se hará con ese presupuesto es también tomada en consenso, por ejemplo con el POA de este año se acordó construir la plaza de la comunidad.

Asimismo, la comunidad, a través del sindicato y del secretario de justicia administra los problemas que pueden suscitarse,

“Cuando hay un problema dentro de la comunidad, o sea digamos, de robo o de pelea o ¿qué se yo? [...] el secretario de justicia es quien resuelve los problemas digamos, y si el problema es grave, un problema muy grave ya deriva a Coroico digamos, deriva ya al tema legal, va directamente al sistema de justicia a nivel nacional. Entonces el secretario de justicia quien toma decisiones y cuando multan digamos, a la gente que infringe” (Diego Vázquez Rey)

Mientras que la junta educativa está integrada por

“tres dirigentes que se encargan del tema escolar, coordinan directamente con el profesor lo que se necesita pa’la escuela, entonces ellos están encargados de ir a la alcaldía y gestionar el desayuno escolar para los niños los cinco días: lunes, martes, miércoles, jueves y viernes. Y luego ya coordinar en las horas cívicas los días lunes, ver tema de los alumnos, ver la escuela, qué está faltando, si hay que gestionar o conseguir algo entonces se encarga la junta escolar de eso” (Johny Pérez Zabala).

En el ciclo escolar anterior, la escuelita de Tocaña concluyó su curso con 13 alumnos. No obstante, el ex secretario general informa que esta matrícula aumentó con dos niños para el siguiente curso, lo que dará un total de 15 alumnos, más los que se vayan incorporando durante el año.

Cabe mencionar que la comunidad solo cuenta con una primaria multigrado, una vez que culminan hasta cuarto grado deben asistir a otra unidad educativa, regularmente para terminar la secundaria y el bachiller van al internado de Chochuna, localizado en Coroico.

“Aquí solamente hay hasta sexto básico, debería de haber hasta sexto básico, pero no hay en la realidad, sexto básico los niños tienen 12 años, pero no hay, no hay hasta los 12 años. A lo mucho llegan a los 10 años aquí en la comunidad, después van a otro lugar [...] generalmente la mayoría de los chicos se va al internado de Cochuna, el internado de Cochuna, es un sistema de internado católico que funciona hace mucho tiempo atrás. Básicamente tú te vas los días domingos y vuelves los días viernes, nuevamente durante todo el año sin contar las vacaciones. Pero la ventaja que tiene el internado es que te da alojamiento, te da comida, tienes biblioteca, se paga, pero se paga muy poco. Yo pagaba 70 bolivianos en el internado” (Diego Vázquez Rey).

Posteriormente algunos continúan en la Universidad Católica (UAC), Unidad Académica Campesina, que es la más cercana u otros emigran a las ciudades generalmente a la Paz ya sea para continuar con sus estudios o para trabajar.

En el ámbito de salud también hay un representante en la comunidad,

“En cada comunidad tiene que haber una autoridad local, en este caso José Luis “el Pulga” fue elegido en Tocaña, en cada comunidad tiene que haber una autoridad local de salud quien es el que coordina con el médico ¿ya? Coordina para ¿qué se yo? Alguna campaña o para algo que esté mal etc., y así también con el secretario general en conjunto ¿no? A nivel eh... eso es a nivel comunidad, a nivel sector, bueno eso a nivel comunidad; a nivel sector se forma también un representante” (Dra. Claudia Amaranta Luna Lima).

La Doctora Claudia Luna (titular de la posta de salud de la comunidad) explica cuáles son las principales enfermedades en Tocaña. Dentro de las enfermedades crónicas en adultos mayores está la hipertensión, un mayor porcentaje de la gente tiene presión alta por varios factores, uno por el factor genético, la raza negra tiende a tener las cifras tensionales elevadas, otro factor que influye es la alimentación y malos hábitos.

Después están las enfermedades transitorias infecciosas en niños, hay parasitismo producto del agua no tratada, el agua que consumen acá es de una cascada que toman directamente de la pila, razón por la que los niños tienen diarreas a menos una o dos veces al año. Dentro de otras enfermedades, está la artrosis o artritis, generalmente se presenta en personas mayores que han trabajado toda su vida en el cocal o la agricultura, por ello a cierta edad desarrollan problemas lumbares, de la rodilla y de espalda.

Por otro lado, gracias al trabajo de la comunidad como organización política, han adquirido el acceso a algunos programas y servicios del gobierno.

“Eh, primero en tema salud nos hemos beneficiado con una doctora del Ministerio, la doctora que ya está permanentemente en la comunidad, eso lo gestiona CONAFRO [...] lo más grande es el tema de las “Viviendas Solidarias” que las da el gobierno se beneficia a cuatro comunidades, digamos, de aquí de la región: Tocaña, Chijchipa, Mururata y San Joaquín” (Jonhy Pérez Zabala).

Además Diego Vásquez Rey, mencionó que han sido beneficiados con carreteras, con el tinglado, con el apoyo a la posta y con la plaza está en construcción. Es importante señalar

que al igual que las viviendas solidarias, la plaza está siendo construida tanto por el apoyo del Estado, como de la comunidad.

En el programa de viviendas solidarias el gobierno les dio todo el material de construcción, por su parte la comunidad fue la encargada de la asignación de los terrenos, material local (arena, piedras, agua) y mano de obra, se realizó un programa rotativo de trabajo para que todos los vecinos colaboraran. Si bien era un programa diseñado para autoconstrucción, la comunidad trabajó colectivamente para la construcción de las casas.

3.4 Historia común.

La memoria colectiva de la comunidad construida a partir de la tradición oral, se ha convertido en un tesoro invaluable. Es la historia que se negó a ser olvidada, ya que a pesar de no estar escrita formalmente en textos oficiales sobre Bolivia, se recuperó a partir de narrativas que reprodujeron el pasado para establecer en el presente un sentido de comunidad y reconocer un lugar de origen, una semblanza de los acontecimientos históricos que se desarrollaron desde la llegada de sus antepasados a América Latina.

Responde a las anécdotas de los abuelos que reconstruyeron una forma de vida a pesar de las condiciones y relaciones de dominación. Es la historia de la esclavitud y del sometimiento, pero sobre todo de la sobrevivencia, de la lucha por mantenerse de pie en otro territorio y volverlo suyo. Esta memoria colectiva hace hincapié en la valorización sobre el papel que jugaron los afrobolivianos en la historia de Bolivia. Es la historia socializada por la comunidad afroboliviana de Tocaña, transmitida de generación en generación, que enaltece la identidad de la comunidad. Pero sobre todo es una historia reconocida por esta comunidad, que además ha servido para su empoderamiento y visibilidad.

Particularmente, la historia de la comunidad Tocaña ha sido construida a partir de dos personas emblemáticas para la comunidad el “*Awicho Manuel Barra*” y la “*Awicha Angélica*”. Ambos son los pilares para la reproducción de la historia oral.

“Sí, tenemos a dos personas mayores que ya han fallecido, una ella, bueno era, era una persona muy importante y además que era curandera de plantas naturales y también era partera, muchos hemos nacido en sus manos de ella, entonces ella es una representante bien significativa para la comunidad, es la abuela Angélica Pinedo, ella es alguien, una biblioteca

andando. Y el otro, es una persona mayor, es el abuelo Manuel Barra, el que debió ver en los videos, es un tipo que sabe mucho, ¿no?, de historia, de la comunidad” (Jonhy Pérez Zabala).

Esta narrativa comienza con la sustracción de familias enteras de África para ser trasladadas y vendidas en América en nombre de la modernidad, del desarrollo y del progreso. Pasa por la lucha independentista y revolucionaria hasta establecerse un territorio propio, cuenta la apropiación de territorios, lenguajes y la producción de saberes colectivos que se han quedado en la memoria y conciencia de la comunidad afroboliviana.

“Primero que nada, los afrobolivianos, los afrobolivianos llegaron después de la esclavitud española en Potosí, llegaron a Mururata buscando lugares calientes, llegaron a Mururata y de Mururata fueron recibidos por un señor que también los ha esclavizado de nuevo, los volvieron a esclavizar y ya en el tiempo del patronaje, ¿no?, aquí en Bolivia, digamos [entonces] Sí, decían ellos pues porque no les quedaba otra cosa, tenían que seguir trabajando para el patrón y ya trabajan aquí tres días para el patrón y cuatro días para ellos, pero trabajaban ya, lunes, martes y miércoles para el patrón; jueves, viernes, sábado y domingo para ellos, pero con esos cuatro días tenían que mantenerse porque lunes, martes y miércoles trabajaban totalmente gratuito. Cansado y además tenían que llevar su propia comida porque el patrón no ponía nada [...] El señor que tenía la hacienda los recibió y los esclavizó, en Mururata empezaron y de Mururata, ahí Tocaña, Chijchipa y San Joaquín también eran comunidades, ¿no? El de Mururata le paso unos, dos, tres personas a Tocaña, a Chijchipa y a San Joaquín, de ahí que empiezan a formar las comunidades afrobolivianas de Tocaña, porque aquí pienso que vivían aymaras del lugar, pero como llegaron ya los negros se fue formando la comunidad afroboliviana” (Vicente Gemio).

Sobre la vida en la hacienda Saturnio Zabala Marín, nacido en 1949, relata la experiencia de su papá, Pío Zabala Gutiérrez, quien fue *jicalta* o capitán de la hacienda:

“Todo ha comenzao que mi papá siempre vivía allá Chijchipa y el patrón le ha puesto de capitán, pa que haga trabajar a los peones, o sea él trabajaba cocal, café, flor. A veces, después, a los peones hacía trabajar lunes, martes, miércoles, jueves y él tenía también capitán de mujer, capitán de mujer hacia trabajar cosecha, coca”

El señor Pío Zabala Gutiérrez tenía a su cargo más de 30 hombres y mujeres, el hacendado le daba órdenes sobre lo que tenían que hacer sus peones y él debía verificar que se cumplieran. Los hombres debían trabajar en el campo, en el ganado y las mujeres en la

casa y también en cocales. Otra de las tareas del capitán era recolectar toda la coca que se producía y llevarla a vender. La jornada laboral consistía en trabajar lunes martes y miércoles para el patrón y jueves, viernes, sábado y domingo para él.

O como narró el abuelo Manuel Barra, en Sessarego (2011, p.93)

“Lunes, martes, miércoles, después jueves, viernes, sábado para usted. Después había que hacer pongo, el pongo es un muchacho que hay que hacer irlo a servir a la casa de hacienda. Lunes, sábado, domingo; lunes, martes, miércoles, jueves, viernes, sábado, domingo, te retiras, otro también dentro, cambia, cada ocho días, una semana. Después había que hacer camani para él, cuidar las cosas de hacienda, tre me, noventa días, no hacer perder nadita, nadita, cuidar los animales, la objeja, el ganado, la mula, el caballo, uuuuh, bien y alimento poco, no te daban gran cosa de alimento...huasca”.

Mientras tanto, en la hacienda de Mururata vivía el linaje del primer “Rey Negro” (Uchicho)

“un negro rey, ahí iba, al frente se llama Soledad, ahí vivía el Rey, entonces el rey no metía con el patrón, el rey tenía toda su gente y [...], no metía con el patrón, no metía, porque él era rey, tenía todo, gente tenía desde el cuarto de Soledad hasta el río era de él, no más. Como rey siempre” (Saturnino Zabala Marín).

Después de la Reforma Agraria, el presidente declaró ya libertad de los peones y los patrones cedieron las tierras de Tocaña (y de otras comunidades afrobolivianas vecinas) a las manos que diariamente trabajan la tierra,

“ya no tiene que ser esclavizado, ya de allá ha mandado, puros españoles estaba, puros españoles estaban por todos lados, ahí le ha quitado el Víctor Paz, ya tienen que desocupar, no querían irse, ya con ejército les ha despachao, sí, uh grave [...] cuando ya han despachado a los españoles iban a ayudar y les pagaba el patrón Joaquín [Pantoja], les pagaban, después, ya ha dicho ni pagao, que no vayan, entonces, el patrón ha dicho “ya tienen que desocupar esos terrenos, esas tierras para que esos peones trabajen para ellos”. Después, el patrón ya ha agarrado sus cosas, lo ha sacado sus calaminas, sus cosas y ha dicho ya “todito este territorio va a ser para los peones que viven en Tocaña”, ya ha despachao todos, nadie ha trabajado ya en la Reforma Agraria.”(Saturnino Zabala Marín).

El éxito de la Revolución Nacional fue el primer hito histórico que benefició a los afrobolivianos, tanto que compusieron una copla en honor a él. Fue el parteaguas para el comienzo de su autonomía política, económica y social

“...hay que dar gracias a Dios, que nos ha dado la libertad. Cun el gobierno de Don Víctor Paz, eso ha dado la libertad en Bolivia, no sólo en Bolivia, en casi todo el mundo”
(Manuel Barra en Sessarego, 2011, p.120)

*“Isidoro Belzú bandera ganó,
ganó la bandera del altar mayor,
Isidoro Belzú bandera ganó,
ganó la bandera del altar mayor”*

(Copla en honor al presidente Isidoro Belzú)

A partir de este momento, la historia de la comunidad afroboliviana cambio completamente dejaron de ser esclavos y peones para ser sujetos libres capaces de forjar su propia historia y su propia comunidad.

3.5 Prácticas culturales particulares

Al llegar al nuevo mundo, completamente despojados del modo de vida anterior, los esclavos y posteriormente peones africanos se adaptaron a un nuevo contexto y encontraron formas propias de expresarse. El español se convirtió en su lengua para poder comunicarse, no sin crear una forma propia de enunciarlo. Por su parte, la religión católica y las creencias aymaras se interiorizaron para dar cabida a sus creencias espirituales, sus relaciones sociales se modificaron para sincretizarse con patrones establecidos. Todo lo anterior sin dejar de lado su peculiaridad, lo que edificó la cultura afroboliviana.

“Una vez que los primeros antepasados llegaron a Potosí lo que encontraron, digamos, era una cultura muy diferente, entonces, la misma forma de vestir, la forma de hablar, la forma de no sé, de organización, digamos, era aymara, digamos, netamente todo se sigue en función de lo aymara, entonces al llegar forasteros a un lugar, entonces aprendieron muchas cosas”
(Diego Vázquez Rey).

Parecería que los afrobolivianos no pronuncian adecuadamente las palabras, o no dan un uso apropiado del lenguaje castellano, pero esta particular forma de pronunciar el español se debe a la apropiación de este idioma. Al respecto, Angola (2010, p.198-199) explica

“esas diferencias no son errores, sino palabras y formas gramaticales correctas dentro de ese lenguaje. El afroboliviano que dice yo llegó o yo tiene no lo dice porque haya pronunciado mal un verbo del castellano, sino porque dentro de su propia lengua [...] así se

dice, la nueva lengua materna afroboliviana – un castellano africanizado, quechuizado y aymarizado”.

Su dialecto consiste en *“hablar la idioma, siempre con ecos de África siempre, y siempre nosotros lo hablamos eh por más que sabemos leer pero el eco de nosotros siempre es otra clase eco, negro ¿no ve?”* (Saturnino Zabala Marín).

En este sentido Diego Vásquez Rey, advierte

“Claro, no hay una lengua, digamos específico porque como te digo, ¿no?, se ha tenido que avocar, digamos, aquí y a lo que hacían los españoles, ¿no?, colonizar a la gente con religión y con idioma, entonces, muchas de las personas, digamos, tuvieron que aprender, o sea todos han tendido que hablar español y unos cuantos han aprendido a hablar también aymara, pero digamos la comunidad, como comunidad en su esencia tiene su propia forma de hablar, no es de un idioma diferente, pero sobre las palabras, el uso de los verbos, de los artículos”.

Al mismo tiempo, enraizaron costumbres indígenas que fueron difundidas por los ancianos de la comunidad, expresiones culturales que actualmente forman parte del entramado comunitario afroboliviano.

Incluso las celebraciones civiles se llevan a cabo bajo tradiciones aymaras. Como muestra traigo a colación la celebración del día 5 de Enero en la comunidad de Polo Polo (comunidad aymara). Fue la presentación de su nueva cancha de Fútbol y para ello acudió el alcalde, representantes de la comunidad y de las subregionales del sindicato, cuando estas autoridades fueron presentadas se les arrojó confeti en señal de gratitud, reconociendo su jerarquía. Una vez que terminaron la ceremonia inaugural nos dieron de comer a todos, después llegó la orquesta para amenizar la reunión y se jugó el primer partido del fútbol. A este tipo de celebraciones se convoca a los afiliados de la comunidad, así como a comunidades vecinas.

De igual forma, la espiritualidad de la comunidad afroboliviana representa sincretismo con la cosmovisión aymara y sus orígenes. Al respecto, un José Luis Delgado Gálvez “Pulga”, expone

“Como elemento importante, como elemento religioso, yo siempre veo muy importante ese sincretismo que hay ¿no? En lo religioso y en lo cultural, pero mucho más en lo religioso porque si ves a un católico pero continúan siendo animistas, continúan creyendo en la tierra,

continúan creyendo, todo tiene un espíritu, todo tiene un por qué y hay una ligación con el África todavía en esa perspectiva ¿no? porque ellos siguen siendo parte de la tierra, más allá de ese concepto que hablan consumista que tenemos [...] Continúan en ciertas épocas del año, entre mayo y agosto siguen pagando a la tierra, siguen esa relación que hay de lo que es la tierra te puede quitar tu espíritu, el agua te puede quitar tu espíritu, la piedra te puede quitar tu espíritu, si hay como una cuestión de, en pleno siglo XXI continúan creyendo, pero no en el sentido de creer porque tiene que creer, sino porque es parte de su cultura, parte de su formación, parte de su cosmovisión”.

Un ejemplo de estas prácticas que deja claro su relación con la madre tierra, es el pago a la tierra que consiste en lo siguiente:

“Ah pagar la tierra, en el mes de mayo o agosto van a comprar dulcemesa, dulcemesa es cuando con grasa de llama, algunas hierbas, después casa hechas de dulce, corazones, no, no, mentira, no hay corazón, hay casas, después te ponen dinero, todas esas cosas elementos y tu vienes y en el mes de mayo, mucho más en agosto porque se abre la tierra dicen, y pagas a la tierra, la tierra es un componente de... tú le das y ella te da, es una cuestión de respeto también, la tierra también tiene vida ¿no? Y tú también tienes vida y es el componente de diálogo ¿no? Qué será que mucha gente lo hace todavía” (José Luis Delgado “Pulga”).

O la challa,

“La challa eh se hace en carnaval, más que todo en carnaval, el martes de challa aquí dicen ¿no? Agarran confeti, serpentina, vino, un poco de cerveza, un poco de alcohol y tratar los objetos materiales los llenas con un poco serpentina, esos es chayay ¿no? Otra gente te visita, se come un poco, puede comer un poco, se comparte con los compañeros, se baila” (José Luis Delgado “Pulga”).

Hay otras fechas especiales como todos santos, el carnaval o las fiestas patronales que sirven para fomentar vínculos de solidaridad y reciprocidad, además que son expresiones de su cultura e identidad que enriquecen y aseguran la conservación de estas tradiciones. Aunque cabe mencionar que la mayoría de estas han sufrido modificaciones con el tiempo.

“Todos Santos era antes más sentimental porque había mucha gente mayor y adoraban las almas, los de ahora no hacemos mucho caso a las almas, yo no sé porque será eso, no tenemos costumbre o queremos hacer perder las costumbres. Antes, en Todos Santos el día que iba a llegar las almas reventaba al tiro, haciendo hasta guarapo, para recibir a la gente que llega a rezar y después las señoras cocinaban hasta dos platos, siempre invitaban a toda

gente. Iban de casa en casa rezando y en la última casa que llegaban iban a hacer fiesta” (Raymunda Rey, en Delgado, s-a (b), p.42).

También, hay otras que ya no se practican como la “*Tantawawa*” y el “*matrimonio negro*”

En *tantawawa*,

“Los chicos [...], tenían que cargar muñeca, cargaban muñeca con hartas galletas. Antes, las señoras de Coroico hacían cocer galletas para bautizar las wawas y con eso había que cargar [...] Yo tenía que cargar mi muñeca y eso e ir a pasar a todos los lugares [...], El día que se volvía del cementerio, dos jóvenes hacían de sacerdotes. Podía ser joven o persona casada, se ponía unos centros para ser padre y utilizaban una latita de campana y había que hacer bautizar a las muñecas. Todos Santos en esta época ya no es igual, ha cambiado, ya no hay quien cargue muñecas, ya no hay bautizo, esas costumbres se han perdido, pero aun hacen rezar un poco por sus almas” (Raymunda Rey, en Delgado, s-a (b), p.42-43).

Por su parte, el matrimonio negra “*era con caballo, iba a casar a Coroico, montar al caballo con sus cajas, después bajaban con cestas, con la mula, la mula con la novia, el novio, toda la familia con las cajas bajaban cantando*” (Saturnino Zabala Marín).

“El matrimonio se realiza en Coroico [...] Después del matrimonio de Coroico bajaban las mujeres de blanco con media bota de color blanco [...] la novia en una mula, el novio en su mula, el padrino grande, la madrina, el ara padrino, también con sus mulas ensilladas [...] Siempre el matrimonio era jueves [...] Llegaban y tenían que ir donde el padrino grande, el padrino grande siempre es mayor, festejaban el matrimonio y servían la comida. Luego llegaban dispenseros a recoger el matrimonio, los dispenseros eran cualquiera de nuestros parientes” (Raymunda Rey, en Delgado, s-a (b), p.22).

El matrimonio negro duraba tres días, tal como lo explica Vicente Gemio “*el primer día atendía el padrino, al día siguiente atendían los, eh, la novia y el ultimo día el novio [...] Ahora también, pero generalmente ya lo hacen un solo día y día siguiente más.*

La señora Raymunda Rey comparte su historia para ilustrar como se celebraba antes el matrimonio en la comunidad de Tocaña,

“Mi matrimonio lo hemos hecho aquí en la comunidad. El día de mi matrimonio me han hecho pichicar, me hicieron una rosa, mi madrina me ha mandado hacerme trenzar con otra gente por ss forma de ellos. Su papá del Desiderio y mi papá ellos han elegido los padrinos [...] “Son cuatro días de matrimonio, primer día de la iglesia donde el padrino grande,

segundo día donde el ara padrino, saliendo de donde el ara padrino hay que ir donde la novia y después es el día del novio. “Ahora un solo día. A ver el sábado se casan, el domingo la challa y ya pasó el matrimonio, pero antes debían casarse jueves, jueves era el matrimonio” (Raymunda Rey, en Delgado, s-a (b), p.24).

Las tradiciones que siguen manteniéndose son el mauchi, las fiestas patronales y el uso de plantas medicinales, aunque en los últimos años el saber colectivo de sanación a través de plantas naturales está siendo abandonado.

El **mauchi** refiere a un ritual fúnebre que se realiza cuando una persona mayor de la comunidad fallece, *“es una canción digamos, fúnebre que solamente la bailan las personas mayores [...] gracias a Dios que todavía se tienen arraigadas las costumbres acá en Tocaña”* (Nilo Vásquez Rey).

“...en el momento en que muere se hace un baile [...] un baile que lo hacen los vecinos de la comunidad para consolar a la familia, si, y ese baile es muy muy tradicional y se ha venido manejando de generación tras generación y las palabras que se utilizan para el baile eh no tienen un significado en el castellano que manejamos ahora, exactamente que lengua no se sabe, bueno yo no sé precisamente que lengua es pero son palabras como que se han ido pasando de generación en generación y que ahora se siguen cantando las mismas cosas” (Diego Vázquez Rey).

Por su parte, José Luis Delgado Gálvez “Pulga” explica,

“es un ritual funerario que solamente personas mayores y casadas cantan, cantan después de enterrar al difunto y es como una forma de pagar la entrada a la muerte. Es decir, juegan desde su estructura, en idioma africano y castellano, llegan a la casa y entran por el lado derecho del difunto y salen por el izquierdo”.

De este modo, el fallecimiento de un miembro de la comunidad manifiesta el sentido de colaboración que existe en la comunidad afroboliviana. Ya que esta tradición representa un sentido de reciprocidad, muestra del cariño comunal de estima y valoración a la persona fallecida y a la familia (ILCAFRO, 2017, p.39).

La señora Fortunata Medina, en ILCAFRO (2017), relata cómo se vivencia el tejido social en un entierro

“La comunidad asiste al entierro [...] todos están dispuestos a colaborar, van a la cocina, otras van a su chacra y traen plátano, otros traen leña, hay personas que a veces son apáticas y no van a los entierros. Cuando la gente es colaboradora, por ejemplo, en el entierro de

Desiderio, él siempre era despensero, él nunca sabía decir no, entonces en su entierro había cualquier cantidad de gente”.

Además, es común dar otro tipo de apoyo, Guido Pérez (en ILCAFRO 2017), advierte que durante el duelo y el entierro se hacen aportes económicos y materiales de vivieres y bebidas como forma de ayuda la familia y a la gente que acompaña.

“caritativamente estamos dispuestos a ayudar de acuerdo a lo que tengamos, vamos y llevamos un kilo de arroz, vela, azúcar, café, a veces bien cafetales y guardan la sultana que es la cascara del café, los que tienen llevan sultana y también llevan pan, todavía estamos manteniendo acá esa costumbre, ese cariño y esa ayuda que se hace”.

En el velorio, se reúnen en la casa la familia y la comunidad los acompaña permanente con rezos y cantos dirigidos por un Fiscal, un hombre mayor de la comunidad, mientras que las mujeres acompañan el canto.

Asimismo, se preparan bebidas como tumba negro⁴⁸ y un almuerzo para los acompañantes, igualmente se masca coca para aguantar el desvelo. Una vez que concluye el entierro, la familia y sus acompañantes regresan a la casa del difunto y se da paso al *mauchi*, el canto con el que se acompaña a la familia doliente hasta su hogar, el *mauchi* representa la última canción dedicada al difunto.

⁴⁸ Tumba negro: bebida típica de la comunidad que hacen para las fiestas, lleva caña macerada a partir de un proceso en el que se quema la caña y de las cenizas se hace un agua, café de las semillas se saca la cascara eso prepara para hacer un líquido llamado sultana, anís y alcohol.

Canto Mauchi

*Ni Subí ni baja
Ni subí ni baja
ay! subiré...*

*Goroo,
Mauchingoro
Goroo
Mauchingoro*

*Ni subí ni baja
ay! subiré
Tata di hueso tá
quedando*

*Mama di hueso
tá quedando
Un condor
grande tá pasando.
Cuando doblen las
campanas
No me pregunten quien
se ha muerto*

*Repiquen señores
Repiquen por
Dios...Goroo*

*mauchingoro
Goroo
mauchingoro*

*Ni subí ni baja
Subiré
Tata di hueso tá
quedando
Mama di hueso tá
pasando*

*Lus condor grande
tá quedando
Andando, andando
Andando, andando
Caminando...*

*ay! wawa para vos
ya se acabo
Que wa sé si no hay
señor
De este pobre
desgraciado*

*ay! wawa para vos
ya se acabó*

*Wanda, Wanda
we muriwandawe
wanda wanda we
muriwanda we*

*Sasawira mi tata
sasawira mi mama
ay! wawa para vos
ya se acabó*

*Andando, andando
andando, andando
caminando...*

*Ni subí, ni baja
Subí ni baja ay!
Subiré
Mauchi, mauchi
Candambira mauchi
Candambira mauchi
Candambira...*

*Ni subí, ni baja Ni
Subí ni baja ay! Subiré .
(En ILCAFRO, 2017, p.8)*

Si bien el mauchi, tiene su propio canto tradicional afroboliviano, tal como lo expone el ILCAFRO (2017), esta ceremonia en ocasiones se acompaña de la saya, se interpretan coplas relacionadas a la vida del difunto o canciones que le gustaban. Ejemplo de ello es el entierro del Señor Desiderio Vázquez, quien fue un miembro sumamente reconocido y respetado por la comunidad.

*“Si el destino ha querido así
Tenemos que separarnos de ti Desiderio
Venimos a despedirnos*

A la espera de encontrarnos en el cielo”

(ILCAFRO, 2017, p.60)

O el Huayño⁴⁹ interpretado cuando murió la hija del Rey Bonifacio Pinedo

“Mariita Culiwawa

bay –ray ray –ra

Ancanza fuego a tu tata

Tu tata quiere fumá.

A la una y a dos

A las cuatro de la tarde

A las cinco de la mañana Mariita me perdió

...es que a las cinco de la mañana “Marrita ya estaba enterrada”

(ILCAFRO, 2017, p.62)

Posteriormente, se celebran misas católicas. La misa de los ocho días (durante estos días no se debe llorar por el difunto para que el alma se pueda ir en paz y sin penas, pasando estos ocho días el difunto se va por completo), la misa del mes, la de los seis meses y la misa del año que está acompañada de la costumbre del *quita luto*⁵⁰ (ILCAFRO, 2017).

⁴⁹ Género musical que propio de la región andina, proviene de la cultura quechua.

⁵⁰ Al morir algún familiar durante todo el primer año la familia nuclear usa ropa negra para guardar el luto. Por esa razón en la misa de celebración del primer año del difunto la familia se quita el luto es decir deja de usar ropa negra.

También, anteriormente en los entierros de los niños (wawas) se cantaba la “Chiwanita”⁵¹.

*“La chiwanita, la chiwana
Solamente seré yo
Dichosa la wawa muerta
Que se la lleva a enterrar.
Donde estará su padrino
que no me ayuda a llorar
donde estará su madrina
que no me ayuda a llorar”*

(Recuperado de ILCAFRO, 2017)

Por otro lado, se encuentran las fiestas patronales de la comunidad. Son dos, la primera es el 2 de febrero en honor a la Virgen de la Candelaria y la segunda el 18 de agosto en honor a la Virgen de Asunta.

“La fiesta del 2 de agosto [febrero] se caracteriza porque la hacen los jóvenes, o sea tienen una cierta edad digamos⁵² que ellos lo organizan ¿no? Pero la fiesta mayor, la del 15 de agosto, ya la hacen las personas mayores (Nilo Vásquez Rey).

En ambas fechas se celebra una misa y posteriormente se realiza una fiesta a la que acuden los integrantes de la comunidad y de otras comunidades aledañas, así como turistas. La celebración dura tres días, el viernes en la noche es la víspera, el sábado es el día fiesta y domingo de la *charpaya* (la despedida).

La fiesta es organizada por un preste quien corre con los gastos de la fiesta, paga la misa, viste a la virgen, paga la comida, bebida, invitaciones y la orquesta. Cabe mencionar que para estas celebraciones, la comunidad aporta algunos artículos, regularmente cajas de cerveza, comida, coca, o apoya realizando alguna actividad, como cocinar, limpiar, repartir

⁵¹ Palabra quechua que refiere a avispa.

⁵² La celebración del 2 de febrero puede ser organizada por prestes de fuera de la comunidad. Tal es el caso de los prestes de este año (2018), fueron invitados por un ex habitante de Tocaña, si bien ellos no habitan en la comunidad tienen una relación cercana con ellos, razón por la que fueron escogidos. Mientras que la del 18 de agosto debe ser realizada por miembros de la comunidad que sean mayores.

comida o bebida. Igualmente la saya siempre será puesta en escena por los miembros de la comunidad.

“Esta fiesta tiene un preste ¿no? Tiene una persona que va a organizar para hacer el tema de la comida, la música y después obviamente nosotros, eh como es una comunidad afro de hecho que nosotros tenemos que tocar saya ¿no? Sin cobrar ni un peso, o sea automáticamente eso no, prácticamente la comunidad afroboliviana sin saya no... no existe entonces” (Nilo Vásquez Rey).

Tocante al saber colectivo de la medicina tradicional⁵³, este tiene una dificultad. Dado que ya no hay sabias en la comunidad, ciertas prácticas sobre de plantas y remedios tradicionales se han perdido y se ha interrumpido la pedagogía de estos saberes.

No obstante hay remedios comunes que aún se utilizan. A modo de muestra la señora Raymunda Rey explica algunos remedios que se utilizan para curar la diarrea o el dolor de cabeza

- Para la diarrea, *“La hierbita, una se llama birbina y la otra se le dice María, y con hoja de coca más, y con eso no más”*

- Para el dolor de cabeza

“hoja de la vida había pal dolor de cabeza. [...] Hay que sacar y entonces punzarle con un peine biencito, para que salga el agua y entonces hay que colocarse en la frente, tres, uno aquí, y otro aquí. Antes con todo curaban, hasta papa le colocaban a la gente que tenía dolor de cabeza, con azúcar le ponían, le amarraban y empezaba a chorrear agua. De esa azúcar, la papa se secaba en la frente, le sacaba la temperatura que tenía la persona, el dolor y esa agua que iba chorreando, era que está saliendo el dolor.”

De igual manera la Dra. Claudia Amaranta Luna Lima explica el uso medicinal de la hoja de coca, de cariadanten, de la quina, sábila y la tamata

“Acá por ejemplo está la coca, que la utilizan bastante como medicina, aparte la utilizan también como sea, para pasar el tiempo, inhibir el hambre, etc. Pero como medicina algunos la

⁵³ Aunque en la comunidad no se practica plenamente la medicina tradicional, ha habido un reconocimiento nacional de estas prácticas milenarias, hecho que ha transformando las políticas públicas del Estado Plurinacional de Bolivia. Muestra de ello es el programa de *“Salud Familiar Comunitaria e Intercultural”* (SAFCI), incorporada dentro de Estado Plurinacional desde el 2011, tiene la finalidad de respetar las creencias de las comunidades indígenas sobre la medicina tradicional e integrar la medicina occidental para brindar una mejor atención en los centros de salud.

*utilizan [...] Medicamento o como terapia es un buen antioxidante y ayuda a problemas estomacales, digestivos, entonces algunos incluso aluden que ayuda para la diabetes, hipertensión, pero como tal es un buen antioxidante, la coca, igual analgésico o para lo que es problemas estomacales. Después ya utilizan el **cariadanten** que es otro que es para el resfrío, después está la **quina** por ejemplo que es una planta, bueno no, es una hoja, bueno es el tallo en realidad lo que utilizan, la quina lo utilizan mucho para heridas, para úlceras y para bueno, dicen que es remedio también para otro tipo de enfermedades. Hay muchos ¿no? Está lo que es la **sábila** también para problemas dermatológicos, heridas etc., entonces hay varios, hay varios que son propios del lugar. O el uso de la tamata “el orín fermentado, eso lo utilizaba para malestares por ejemplo del resfríos, fiebre”*

Incluso la comunidad tiene la creencia de enfermedades mágicas, como el terren o el caricari

“El terren ha sido un lugar donde haya pasado alguna circunstancia mal en ese lugar, tu pisaste entonces como que te transmite eso, o bien el caricari que le llaman donde te extraen la grasa eh que ese igual es un malestar igual que solamente lo curan ellas ¿no? Hay cosas que ellas saben y para esas cosas las utilizan” (Dra. Claudia Luna Lima).

Anteriormente, la comunidad de Tocaña contaba con los conocimientos de “*la awicha Angélica*”, ella era la encargada de curar estos males, resfríos, dolor de espalda, de huesos mediante el uso plantas naturales. Tal como lo relata la señora Raymunda Rey (en Delgado, s-f, p.26-27), la awicha Angélica fue la encargada de conducir los partos de la mayoría de los bebés que nacieron en esta la comunidad.

“La partera de la comunidad, le hace tener su bebé, después de eso se indician a un baño de hierbas nos bañaban con agua muy caliente, ponen agua naranja, mandarina, lima, sano-sano y la partera también tiene su mate de borraja, que todas las mujeres han dado a luz tienen que tomar [...]Con el tiempo ha cambiado. Las chicas que esperan un bebe van a tener en el hospital y algunas señoras también han ido a tener al hospital, tienen más ayuda, como la gente de ahora es más débil, tampoco podemos tener en nuestra casa”.

Otro elemento fundamental de la cultura afroboliviana, es la **SAYA**, que ha sido transmitida como herencia de su descendencia africana. Regularmente los miembros de la comunidad aprendieron a bailarla y tocarla muy jóvenes, ya que forma parte de su modo de vida.

Por ejemplo el señor Tomás Zabala lleva más de 30 años bailando saya *“Desde 30 años, 30 años debe ser que estoy bailando saya [...], desde joven bailaba con los más mayores”*.

O bien, como menciona la señora Raymunda Rey, la saya es una herencia familiar. *“Sí aprendí viendo, las mamás, las tías a bailar. No bailaba, no bailaba. Si he visto bailables por eso he aprendido [antes] no era permitido, de muy chiquita no tenías que meterte a bailar”*

Mientras que el señor Saturno narra,

“S: Nuestros padres bailaban en Chijchipa saya, aquí también iban a baila [...] de eso han aprendido estos jóvenes.

D: ¿Desde la hacienda había pues la saya?

S: Sí, sí, había siempre

D: De ahí viene la tradición

S: Sí de ahí, estamos removiendo la tradición antigua, no la hacemos perder”.

La saya es un aprendizaje colectivo, incluso afrobolivianos que no son de la comunidad de Tocaña, como el caso de la señora Juana Coaquira, tuvieron que aprender a bailarla. *“Aquí he aprendido la saya, no sabía yo nada de cuestión de saya [...] Más antes había aquí esa casita aquí en donde la iglesia, ahí ensayábamos cuando teníamos que ir a un lugar a tocar ahí ensayábamos, teníamos quien nos enseñaba.”*

Además, es un mecanismo de unidad, una forma de transmitir el entorno social, es decir, la historia y cultura del Pueblo Afroboliviano. *“En cuanto a cultura tenían música [...] cantaban la saya, cantaban se fue quedando y se fue quedando hasta que hoy seguimos cantando. “La saya es de nosotros, los negros bolivianos” (Vicente Gemio).*

De la misma manera Juan Vásquez comenta *“Ah bueno la saya para nosotros no sé, que llevamos en la sangre, tenemos una emoción y es algo que nos da vida, nos da alegría”*. Y Diego Vásquez Rey menciona la saya *“tiene que ver con nuestra cultura, ancestralidad y espiritualidad, la saya es nuestra cultura”*.

La saya se convirtió en un canal que sirve para expresar sentimientos, emociones, aspiraciones y la vida común en Tocaña y demás comunidades afrobolivianas. *“Me gusta a modo de sacar algo que tengo, ¿no? Al decir algunas canciones también me inspira, pidiendo, sacando lo que uno siente (Raymunda Rey).*

“Es algo especial yo creo, desde el momento en que tu agarras caja y estás ahí con todos los amigos y con todos, a veces los tíos y te pones a tocar es como que, sientes un alivio, es como si sintieras digamos un, no sé, como si sintieras que es algo propio de vos ¿no? Y eso me hace sentir digamos, me hace sentir muy bien” (Diego Vázquez Rey).

Es un elemento esencial del Pueblo Afroboliviano de su pasado y su presente, que se nutre de vivencias sociales que recrean para compartir, preservar usos y prácticas heredados por los abuelos, pero sobre todo para no renunciar a su pasado. Es una práctica ligada a la transmisión de saberes, al aprendizaje y participación de la comunidad. Al mismo tiempo, la saya ha servido como punto de encuentro entre diversas localidades que se autodenominan afrobolivianas (Ballivian, 2014).

En esta transmisión de saberes colectivos en Tocaña jugó un papel muy importante en la historia afroboliviana para recuperar la memoria histórica, pues los abuelos de Tocaña fueron los maestros de la historia de la comunidad, del ritmo y baile propio. La comunidad de Tocaña ha sido *“el forjador de que la cultura siga viva”* (Nilo Vázquez Rey). Al respecto, la abuela o awicha Angélica Pinedo, enunció *“La saya ha sido nuestro de nuestra raza negra, la historia más antigua”* (en Vega, 2014, p.82).

Las coplas de la saya aluden a su historia y cotidianidad, en la comunidad de Tocaña viven y vivieron algunos de los compositores de estas rimas. El señor Vicente Gemio es uno de ellos. En el siguiente párrafo relata que le ayuda a inspirarse para componer sus letras.

*“Honor y Gloria a los primeros negros, que llegaron a Bolivia,
que murieron trabajando muy explotados al Cerro Rico de Potosí,
Honor y gloria a los primeros negros que llegaron a Bolivia,
que murieron trabajando muy explotados al Cerro Rico de Potosí,*

Es como una expresión, una expresión, ¿cómo puedo explicarte?, de orgullo, de estar orgulloso porque esa gente no tenía nada que ver con...sufrir tanto, no tenían que ver nada, ellos no debían sufrir así porque, porque ellos no eran maleantes, no eran rateros, eran personas comunes y corrientes allá en el África, pero como había una pesca de negros allá como inventado por los españoles entonces ya agarraban a cualquiera. [...], entonces por eso yo dije honor y gloria, es rendir homenaje”.

Otras canciones de la saya fueron compuestas por el abuelo Manuel Barra y por la awicha Angélica Pinedo.

Los instrumentos de la saya son cuatro, tambor mayor, tambor menor, otro tambor más pequeño que se llama ganyengo y la cuancha⁵⁴.

“La estructura es la siguiente ¿no? Van... vas a ver un tambor grande, es un bombo, ese se llama tambor mayor, luego viene uno pequeño que ese es el cambiador, otro más pequeño que es el ganyengo y hay otro el que se llama la cuancha, entonces es una fusión de todo eso, de diferentes tiempos la que te hace que dé a la saya y hace bonito el ritmo” (Nilo Vázquez Rey)

Se obtienen de los recursos que hay en la comunidad, los tambores se fabrican con la corteza de los árboles y las cuancha de los troncos de bambú, lo único que compran en La Paz es el cuero con el que forran los tambores.

Las canciones son cantadas por todos, una parte las cantan los hombres y otras las mujeres, *“esa es la base de la saya ¿no? Que no hay una sola persona que esté cantando o nomás tocando y bailando digamos, el canto tiene que ser entre todos, hombres y mujeres tienen que hacer el canto”* (Diego Vázquez Rey).

Respecto al baile, generalmente los hombres tocan y las mujeres bailan. Pero, en ocasiones hay un hombre que también baila y adopta el papel del caporal, es el guía del baile. Este personaje alude a la historia de esclavitud en las hacienda, representa al jicalta que ponía orden y verificaba que los esclavos cumplieran con su trabajo.

“La saya antiguo es una tropa. Por este lado va una juila de mujer, por este lado también va una juila de hombre, viene un redondo; la saya antiguo con un redondo. Allí tiene muchos autoridades; saya antiguo hay muchas autoridades. Las primeras autoridades son el tambor mayor [...] Después viene el..., los caporales que son los guía. Las dos guías organizaba la tropa. Así se bailaba ante, con cualquier clase se ropa. Mayor de más de 15 año para arriba, menor de edad no consciente la saya, ajuera” (Manuel Barra en Sessarego, 2011, p.128).

Esta práctica cultural tiene su propia organización,

“En principio ésta organización eh nace a raíz de que había muchos jóvenes, han habido muchos jóvenes que carecían de espacio ¿no? Porque bueno las personas mayores siempre eh fueron un poquito arraigados digamos, por el tema de que ellos eran mayores y ellos nada más podían bailar saya y demás [...] Entonces se ha ido rompiendo eso de a poco se han organizado y se ha hecho otra organización en la comunidad, no con la condición de

⁵⁴ La cuancha es un instrumento que está hecho de una caña hueca de un carrizo, *“está hecho de bambú que se saca del río de abajo, se raspa y se hacen las líneas para que suene”* (Julio Zabala Pinedo).

separarnos, si no de que con la condición de que los chicos querían mostrar que también podían, entonces se ha hecho otra organización y de a poco se va fortaleciendo” (Nilo Vásquez Rey).

A lo largo del año se realizan diversos eventos, en la comunidad de Tocaña, espacios en donde comparten su cultura, a través de la saya. Por ejemplo, el día 21 de enero se llevó a cabo la “Celebración del Estado Plurinacional”, comenzaron a tocar saya desde el inicio del evento. Al ritmo de los tambores y cantos comenzó la primer copla:

*“Isidoro Belzú bandera ganó,
ganó la bandera del altar mayor,
Isidoro Belzú bandera ganó,
ganó la bandera del altar mayor”*⁵⁵.

Al mismo tiempo entraron las mujeres bailando con sus hermosas polleras⁵⁶ blancas. Mientras bailaban y tocaban todos entonaban la canción de Isidoro Belzú, una vez que comienzan con este performance se puede sentir la potencia de su música y baile. También los niños de la comunidad se unieron (desde sus asientos) a la celebración cantando y bailando, lo que demuestra que esta práctica es un bien inmaterial heredado.

La saya se vuelve parte de su vida desde su corta edad. Las coplas, pasos de baile y ritmo de los tambores están presentes en su vida diaria, son la expresión de su cultura tejida en su cotidianidad. Constituye la cultura transmitida de generación en generación hasta llegar a los más pequeños de la comunidad, que desde wawitas han aprendido la saya, a sentirla en el cuerpo y expresarla bailando. Mientras tanto los niños cantan con fuerza *“mañana mismo van a decir que cosa será”*.

La siguiente ronda comenzó con la copla dedicada a Julio Pinedo, el Rey Afroboliviano,

*“en el año 92, llegó la hora
Julio Pinedo de coronarse el nuevo rey”*,

Posteriormente comenzaron a cantar *“Hermano yo quiero hablarte sobre nuestra situación, levantemos nuestra voz para buscar solución”*. Al finalizar este turno para el deleite de todos los espectadores uno de los niños de la comunidad decidió tomar el tambor

⁵⁵ Isidoro Belzú, se canta siempre al inicio de toda actuación, se ha convertido en un himno para el pueblo afroboliviano (Vega, 2014).

⁵⁶ Faldas

y tocar saya. Se podía observar como sentía la música por todo su pequeño cuerpo, mientras tocaba al ritmo de los demás con una peculiar alegría, comprobando que desde pequeño la saya se lleva en las venas.

Aunque anteriormente la saya solo se bailaba en las comunidades, a partir de 1988, la saya se hizo más conocida. Lo que implicó que esta música se convirtiera en el mecanismo más poderoso con el que cuentan las comunidades afrobolivianas, tanto para hermanarse y forjar un tejido asociativo.

La saya se convirtió en el principal elemento para visibilizarse y diferenciarse frente a las otras naciones que componen Bolivia y demandar la inclusión de su historia, de su particularidad y de su existencia.

A partir de la historia oral como fuente de conocimiento y transmisión de su identidad, parte de la cultura africana está presente en el territorio de Bolivia. Basta con escuchar la saya, con observar la danza y con sentirse cobijado por la comunidad afroboliviana para comprender la fuerza de su lucha. Es la historia de una gran familia sustraída del África que se reconstruyó para permanecer.

CAPÍTULO 4. COMUNIDAD EN MOVIMIENTO⁵⁷.

“[L]a acumulación de actos insignificantes logra, como los copos de nieve en la pendiente de una montaña, provocar una avalancha.” (Scott, 1990, p.226)

El entramado comunitario afroboliviano ha sido construido sigilosamente, mientras los demás grupos indígenas reivindicaban su ancestralidad y autonomía, la comunidad afroboliviana se consolidaba como un grupo particular, tejido en la vida cotidiana por sus integrantes que reproducen prácticas habituales.

Finalmente esta trama comunitaria se convirtió en una organización, una asociación de acción que fortalece su cultura y tejido social para hacerse visible. Siguiendo este argumento el tejido social comunitario (primario), pasa a un tejido secundario-civil, que demanda su inclusión dentro de la ciudadanía en el marco del Estado Plurinacional. Logrando consolidar un organismo propio que los represente y de voz a miles de afrobolivianos que se encuentran dispersos por todo Bolivia.

Esta organización (Concejo Nacional Afroboliviano) se convirtió en el portavoz del Pueblo Afroboliviano, ya que aglutina a las comunidades y distintas organizaciones. Es la instancia que los representa políticamente, encargada de velar por el cumplimiento de los derechos establecidos en la constitución política y ante instituciones internacionales.

De esta manera, el tejido comunitario afroboliviano se transforma en una comunidad con un proyecto propio, de reivindicación dentro la pluriculturalidad del Estado. Se conforma como una matriz organizativa desde la que se movilizan elementos culturales para ganar posiciones y afirmar su identidad frente al sistema político nacional, que incorpora otras diversidades grupales que conforman ese territorio llamado Estado Plurinacional Boliviano.

En términos de Zibechi (2015), la comunidad forma parte de las sociedades en movimiento, articuladas desde el interior de su cotidianidad, que fisuran los mecanismos de

⁵⁷ Si bien el título de este capítulo refiere a la categoría de “sociedades en movimiento” propuesta por Raúl Zibechi, propongo trasladarlo a “*comunidades en movimiento*”, ya que considero que es la comunidad el espacio simbólico y material que forja un tejido social de reciprocidad, solidaridad y fraternidad a partir de un modo de vida particular para hacer frente a estructuras de dominio y reivindicar lo propio.

dominación, rasgan los tejidos del control social, dispersan las instituciones. En resumidas cuentas dejan expuestas fracturas societarias. A partir de este dinamismo es que las múltiples identidades transfiguran en función de su uso político las arenas de diversidad política. Cada pueblo puede usar su cultura para visibilizarse y manifestarse frente a otros, en este proceso se construye y fortalece su identidad.

Estas comunidades generan desbordes de creatividad colectiva, remueven la superficie política, a través una “política salvaje del subsuelo”, en donde se liberan energías sociales que actúan como relámpagos que iluminan la niebla impenetrable y develan las estructuras de dominación y subordinación que se fraguan en la cotidianeidad. Develándolas para cuestionarlas y transformarlas.

A estas experiencias Quijano (en Zibeche, 2017 p.17) las llama “*estructuras de la heterogeneidad histórico-cultural*”, experiencias que ponen en movimiento relaciones sociales diversas. Por lo que denomina a estos movimientos colectivos como “sociedades en movimiento” o, como ellos mismos se nombran, “pueblos” o “naciones”.

Estas naciones, pueblos o sociedades en movimiento, alcanzan un status especial que les permite negociar con el Estado. Además dependen de la utilización práctica de símbolos provenientes de cada cultura, símbolos distintivos que representan una forma de comportamiento y organización en función de la acción política (Zarate, 1993).

Su identidad es utilizada como un mecanismo de intervención con el mundo, actúa como un dispositivo de transformación del orden establecido, en el que la trama comunitaria y la identidad se convierten en la guía orientadora de acción y legitimación. Se articulan como una caja de herramientas compuesta por un repertorio simbólico que exige la capacidad de agencia, de pasar de un tejido comunitario a un tejido asociativo.

Tönnies (1931), explica que esta asociación nace por voluntad concordante de varios individuos, reunidos en asamblea con el objeto de establecer una unidad. Para formar una asociación, es necesario que exista un motivo suficientemente fuerte para tender hacia un determinado fin, y una visión clara de que la actividad de una asociación es el medio adecuado para dicho objetivo. Así, la comunidad se transforma en una asociación, una sociedad que reúne sus derechos e intereses para adentrarse en proyecto político explícito y necesario en las luchas más amplias de la vida cotidiana.

4.1 Del discurso oculto a la reivindicación

Para comenzar este apartado retomo el momento en que se llevó a cabo la Reforma Agraria, pues ésta fue la primera conquista de los afrodescendientes ante el Estado boliviano. Con este hecho histórico recibieron tierras y tuvieron acceso a la propiedad de cafetales, platanales, maizales y cicales. No obstante, después quedaron relegados a una vida en la montaña, en los Yungas, como agricultores de la hoja sagrada de coca, con el tiempo los padres heredaron las tierras a sus hijos, quienes generalmente terminaron vendiendo las parcelas y poco a poco las comunidades se quedaron sin cultivos y sin personas que las trabajaran. Pues la mayor parte de la población comenzó a migrar a las ciudades desde los años ochenta.

Se generó un extenso periodo de silencio y de abandono. A partir de la Revolución Nacional de 1952, los afrobolivianos eran formalmente libres, pero fueron olvidados durante más de dos décadas. Tenían su libertad, pero no tenían relevancia ni participación en las estructuras de poder económico, político o cultural. Estaban “dispersos entre el conjunto de la población campesina que habitaba en los Yungas” (Zambrana, 2016, p.127).

No obstante, utilizaron este silencio y la vida comunitaria para comenzar a organizarse, a tejerse como una comunidad fortalecida por este ocultamiento, emergiendo a través de prácticas cotidianas que determinan su particularidad, su modo de vida. La vida y la memoria de las localidades rurales afrobolivianas son el cimiento de la cultura afroboliviana, representan la renovación de sus raíces que en un futuro se trasladará a la ciudad para estallar mediante un performance cultural.

Pasando de un discurso oculto a la enunciación política desde el entramado comunitario afroboliviano para abrir un espacio de visibilidad, donde aparecen las cosas que quieren presentar de ellos mismos. Estas significaciones comunes refieren a prácticas culturales, específicamente a la Saya afroboliviana.

De esta manera, propongo a la “Saya Afroboliviana” como el discurso oculto que se enuncia al exterior para potencializarse. En palabras de Mirian Iriundo Martínez “*Lo más rico que podemos tener es nuestra cultura, nuestra danza, nuestra música, el ritmo*” (en Solidaridad en Saya). Lo que los distingue de las otras 35 naciones que forman parte de la condición multisocietal de Bolivia.

Aunque cabe mencionar que no es una identidad esencial, sino que depende de una serie de transformaciones, de sincretismos producidos a lo largo de la historia, uno aymara y otro español, pero que reconoce a la música como algo propio “*Hay un montón de cosas que tenemos de lo aymara, pero la música, los instrumentos, el ritmo es meramente afro*” (Mirian Iriondo Martínez, en Solidaridad en Saya).

Es también el uso de una identidad estratégica, necesaria para su composición política. Como explica Ochy Curiel (2016)

“[...] es una identidad para terminar con el racismo. ¿Quién necesita identidad? Obviamente quien necesita identidad somos las víctimas de las opresiones en este caso, que se tienen que posicionar en ese lugar definido por la opresión, pero que hemos resignificado el sentido que tiene para nosotros [...] La identidad sigue siendo importante como posición política o como estrategia que como fin en sí mismo”

En este orden de ideas, Scott (1990) propone el análisis del arte de la resistencia de los dominados, para exponer el discurso oculto que estos elaboran para hacer frente a las estructuras de dominación y exclusión.

El **discurso oculto** es un producto social, resultado de las relaciones de poder entre subordinados; existe en la medida en que es practicado, articulado, manifestado dentro de espacios sociales que son por sí mismos una conquista de la resistencia. Alude a lugares en donde no hay control, vigilancia, ni represión.

Hace referencia a experiencias instituidas por agentes humanos, por confidentes cercanos que reproducen prácticas de solidaridad, igualdad, cooperación, honestidad, la sencillez y sinceridad emocional entre subordinados. Está presente en cuentos populares, en ritos, en bailes, representaciones, vestuario, lenguaje, canciones y las ceremonias religiosas⁵⁸.

Por ello, planteo que “La Saya” emergió como un discurso oculto, cuyo origen se cifra en las relaciones primarias de la comunidad, está basado en la herencia de la esclavitud y en el imbricamiento aymara y agrícola. Se compone de su memoria e identidad, que se

⁵⁸ De igual manera, para Bolívar Echeverría (2010) el juego, la fiesta y el arte son realizaciones prácticas de la actividad cultural que implican la emisión y recepción de significaciones en estado práctico, habilidades que se comparten de manera lúdica, ceremonial y estética. Además, contienen un discurso que acompaña como sombra estos comportamientos en ruptura, son capaces de entregar significados a través de sus propios medios.

conmemoran y reflejan en el ritmo, el baile y en las coplas compuestas por esta comunidad, que han sido transmitidas oralmente de generación en generación.

Como ejemplo de ello, Angélica Pinedo (en Tokunaga) expresa: “*La saya eso es muy antiguo de la historia de nosotros*”. De ahí que la identidad moviliza a la memoria de un pueblo.

Es una historia que está obligada a contarse. Su origen germina y florece en la comunidad lo que los concientiza de su singularidad. En este orden de ideas, Diego Vásquez Rey menciona “*este baile es para los afrobolivianos tiene que ver con nuestra cultura, ancestralidad y espiritualidad, la saya es nuestra cultura*”. El discurso oculto es la expresión de su cultura, de su arraigo, de su historia.

El ritmo de la saya se ha formado desde la experiencia, desde la oralidad. Ante esto, el mismo Scott (1990) advierte que la estructura de las tradiciones orales funciona como vehículo ideal para la resistencia cultural, ya que cuenta con un amplio contenido subversivo. Pero más que resistencia significa la construcción permanente de plataformas para la reinención de la cultura y de la identidad.

Jacob Peralta relata el modo en que la saya se reproduce comunitariamente “*Nuestros ancestros tocaban la saya y nosotros mirábamos, tampoco era de entrometerse, luego cuando fuimos más jóvenes también tocábamos. Hasta ahora nuestra saya es muy escuchada y revalorizada, y les enseñamos a nuestros hijos a cantarla y bailarla*” (en ILCAFRO, 2016, p.31). Simboliza la tradición transmitida desde los *no lugares* (categoría propuesta por Frantz Fanon) que enriquece y reproduce la vida comunitaria; expresa la normalidad, sus anhelos, emociones, recuerdos.

A través del canto se inicia con la experiencia vivida en los arduos trabajos, se articula como vocero de los sentimientos de un pueblo que lucha por sus derechos. Se nutre de vivencias sociales cotidianas que son recreadas para compartir y preservar usos y prácticas heredados por los abuelos, con el objetivo de no renunciar a su pasado, sino cultivarlo y fortalecerlo.

Presento una serie de coplas y letras de canciones que encarnan este discurso oculto:

*“Los ricos de hoy en día
hablan de pobreza
Los ricos de hoy en día*

hablan de pobreza

*De pobreza que han de saber
si en su mesa jamás faltó
una migaja de pan*

*De pobreza que han de saber
si en su mesa jamás faltó
una migaja de pan”*

(Recopilado en “Tokunaga, 2013)

“ En el año 92, llegó la hora Julio Pinedo de coronarse el nuevo rey”

*“Hermano yo quiero hablarte sobre nuestra situación,
levantemos nuestra voz para buscar solución”,*

(En Celebración del Estado Plurinacional, 21. 01. 2018)

*Que linda negrita he visto
vestida de blanco entero
que parecía una reina
que habría bajado del cielo*

(Recopilado en “Tokunaga, 2013)

*Ahora no es tiempo
De la esclavitud
Pa’ que trates a mi gente
Con tanto rencor*

(Recopilado en “Tokunaga, 2013)

*“To’ el mundo va buscando un trabajito en la ciudad,
todo el mundo va buscando sueldito en la ciudad,
¿a Yunga quién va vivir?”*

¿Al campo quién va vivir?

Seguramente yo solo

¿Al campo quién va a vivir?

Seguramente yo solo”

(Manuel Barra, en Sessarego, 2011, p.112)

Rindamos un homenaje

A nuestros grandes ancestros

Traídos de África del Sur

La casa de la Moneda

Si sabe hablar

Que cosas nos contara

(Vicente Gemio, en Vega 2014, p.93)

Soy Yungueño

Soy yungueño boliviano

Descendiente de africano

Saludando a la gente

Es mi saya está presente

Caranavi, Coripata,

Chulumani, Irupana,

Chicaloma, Mururata

Están presentes con la saya

Siempre con el corazón

Cantaremos es nuestra canción

Y la gente siente una emoción

Al escuchar que suena mi tambor...a lo lejos.

Somos yungueños

Siempre presentes

Somos hermanos

Con nuestra gente

(Recopilado en Ballivian, 2014)

*“Hemos trabajado siempre,
pero siempre somos pobres”*

(Canto, en Solidaridad en Saya)

Por Zambo Salvito

Todos estamos humillados (Bis)

Quisiéramos que comprendan hermanos

Zambo Salvito murió

Quisiéramos que comprendan hermanos

Zambo Salvito murió

(Recopilado en Ballivian, 2014)

La cultura interpretada por la saya les mostró el camino para organizarse a partir de su identidad, rescatando lo poco que quedó impregnado en ellos de sus antepasados Africanos, quienes trajeron consigo prácticas culturales, música, bailes y creencias. Aunque, la mayoría se perdieron ante el proceso de colonización y mestizaje, pocos elementos forman parte de esta comunidad en movimiento. La música, el baile y sus rituales comunitarios son los principales, actos que se ponen en juego para declarar su existencia.

Una pequeña parte de esta herencia resistió, se transformó y emergió como un performance cultural capaz de unificar a la comunidad afroboliviana que residía en diversas localidades. Parte de la cultura africana continua latente en el Estado Plurinacional de Bolivia.

De esta manera, comenzaron a concebir la idea de organizarse a partir de lo propio, pues no eran indígenas, ni mestizos, ni mucho menos pertenecían a la clase dominante

boliviana. Fueron los negros de Bolivia que comenzaban a hacerse presentes con el ritmo del tambor mayor, de la cuancha y con cientos de voces que se enuncian con la saya, convirtiendo su cultura en el principal mecanismo de representación que les permitió posicionarse en un futuro a nivel nacional.

Este periodo comenzó desde los años setenta, cuando algunos padres con suficiente solvencia económica comenzaron a enviar a sus hijos a La Paz para que siguieran con su formación universitaria, en el bachiller o en la carrera militar (Angola, 2010, p.212). Su presencia en las ciudades mostró la diversidad social y cultural que normalmente estaba relegada en comunidades afrobolivianas.

No obstante, ante las nuevas familiar migrantes, salieron a relucir viejos prejuicios coloniales que lograron prevalecer con los años. La mayor parte de la sociedad boliviana continuaba mirando con desdén a la raza africana de Bolivia. Además, a diferencia de otros grupos étnicos bastante politizados, los afrobolivianos se encontraban separados políticamente, carecían de organización y proyectos propios.

“Ahí nos hemos dado cuenta que nosotros vivíamos en nuestras comunidades y pensábamos que éramos un pueblo considerado por el Estado. Sin embargo, cuando salimos de nuestras comunidades nos damos cuenta que nosotros como población afro estamos en desventaja, en comparación con los otros pueblos. Uno que no éramos reconocidos, no contábamos en la institución política del Estado. Lo otro, que la sociedad en sí no sabía de la existencia de la población afro, y lo otro, en el tema de la educación” (Mónica Rey, en Zambrana 2014).

Los migrantes eran sobre todo jóvenes de las comunidades de Nor y Sud Yungas, quienes se convirtieron en los nuevos representantes de la comunidad, fueron los primeros que dieron voces (sí en plural, porque son muchas historias que fueron olvidadas con el paso de los años) a sus padres, tíos, primos y a ellos mismos en búsqueda de alternativas y exigencias pendientes para la comunidad afroboliviana que estaba siendo olvidada en los cocales mientras se vivía un importante cambio nacional.

Además, la relación con estas otras identidades (aymaras y mestizos) les hizo reflexionar sobre la necesidad de tener una estructura representativa conveniente a su realidad y necesidades. Por ello lograron afianzar y construir su propia identidad para mostrar sus propias expresiones.

El primer caso emblemático de este movimiento fue el 20 de octubre de 1983, cuando alumnos afrobolivianos del colegio “Guerrilleros Lanza” decidieron organizar un grupo de

saya para presentarse en fiesta patronal de Coroico, tenían como objetivo manifestar su cultura y sus raíces. Este acto implicó la recuperación de memorias, el diálogo con los abuelos de la comunidad para que les transmitieran sus saberes, y así se formó el primer grupo juvenil de saya afroboliviana (Komadina y Regalsky, s.f., p.52). Es importante subrayar que fue la primera vez que el discurso oculto afroboliviano salió a la luz, dejando claro un aspecto de su propia cultura para mostrarlo en un contexto fuera de la comunidad de origen.

Así, emergió “La Saya” como un discurso político lleno de vibraciones que les permitió renovar relaciones de reciprocidad, solidaridad y autodeterminación. La comunidad negra, discriminada y olvidada de Bolivia dio un giro a estos estigmas y relaciones sociales y políticas que cimentaban su desigualdad. La negritud boliviana se constituyó como el Pueblo Afroboliviano, un pueblo presente, particular que comenzaría a ampliar los límites del Estado y de la sociedad, en busca de salvar la deuda histórica que se tiene hacia ellos, en busca de conquistar derechos necesarios para su bienestar.

El Pueblo Afroboliviano se configura como “algo más que una entidad política, refiere a todo un sistema social, es una comunidad ampliada, acompañada de una determinada ordenación de valores, visiones del mundo y objetivos, lo que produce un sistema de relaciones sociales llenas de sentido, organizadas alrededor del pueblo” (Reina, 1969, p.248). Representa una unidad social, que se muestra diferente a otras unidades, con un horizonte político adecuado a su contexto, historia y necesidades.

Se generó un pacto, un contrato que unificó la voluntad de la colectividad, de acuerdo a un determinado fin que siempre supone la ayuda recíproca y una acción cooperativa (Tönnies, 1931). En la formación del Pueblo Afroboliviano, la “La Saya” es la vía para entrelazar a las diversas localidades afrobolivianas. Forma una red intercomunitaria que liga cultural e histórica a familiar afroboliviana (Ballivian, 2014).

“La saya es un espejo para la comunidad afrodescendiente en Bolivia, un lugar de encuentro. Es el mecanismo que ha dado pa’ todos los afrodescendientes en Bolivia darse a conocer y poder expandir un poco su cultura” (Edgar Vásquez, en Solidaridad en Saya).

Este encuentro, y autoafirmación produce un tejido asociativo que parte del tejido comunitario previamente estructurado. De tal manera, los afectos primordiales se articulan con los civiles (González, 2012, p.14). La asociación es un medio inmediato para un fin y tiene precisamente por ello la determinación de actuar en tal sentido. Este fin es unificarse,

generar autoconciencia para mostrarse al mundo, a la nación Boliviana, para demostrar su particularidad y exigir su reivindicación.

“La Saya” es la expresión del canto y baile de los afrobolivianos, un recurso cultural y político que se ha constituido como una de las manifestaciones principales del este grupo étnico, logrando unificar y explicar su singularidad. Es uno de sus principales instrumentos y estrategia política que les ha posibilitado incorporar sus demandas y propuestas políticas.

Una vez que se enuncia el ritmo, baile y canciones de este discurso se ejerce “presión constantemente sobre los límites de lo que está permitido” (Scott, 1990, p.231). La saya rompe el silencio, desafiando la normalidad, el olvido; generando una explosión de electricidad política desde la resistencia, desde la subalternidad tejida en el entramado comunitario afroboliviano.

Al enunciarse como discurso político y público, “habla en nombre de innumerables subordinados, grita lo que históricamente había tenido que ser murmurado, controlado, reprimido, ahogado, olvidado” (Scott, 1990, p.267). Da paso a un nuevo momento para la comunidad afroboliviana, le permite encontrarse, abrazarse y reconfortarse, pues su lucha apenas comienza.

La primera declaración pública del discurso oculto, tiene una prehistoria que explica su capacidad de producir próximas conquistas políticas. Cuando esta declaración política tiene éxito, su capacidad movilizadora como acto simbólico es potencialmente asombrosa, logrando posible inversión de ese Estado (Scott, 1990). En este caso, el Estado Plurinacional de Bolivia y estructuras de discriminación que aún prevalecen como parte de las consecuencias del colonialismo interno, expresado en políticas racializadas.

La emergencia del discurso oculto da pie al desarrollo del performance, de la actuación, “se trata de una transformación creativa en la que los sentidos y los significados se adecuan para comunicar aspectos de la nueva situación y sus nuevas prácticas sociales” (González, 2012, p.19). Lo que permite la transformación de viejas formas de relaciones políticas y sociales.

Esta fusión de elementos políticos y culturales permite que los actores puedan comunicar los significados de sus acciones exitosamente y así perseguir sus intereses y objetivos con eficacia. Es así que el performance cultural les permite mostrar a los otros sus

significados y su situación social a partir de los que ellos quieren mostrar (Alexander, 2004). Para decidir a donde quieren llegar con esta performatividad.

En palabras de Scott (1990, p.189) “Los practicantes de esa cultura escogen las canciones, cuentos, danzas, textos y ritos que quieren destacar; los usan para sus propios fines y, por supuesto, crean nuevas prácticas y artefactos culturales según sus necesidades [...] depende en gran medida de lo que deciden aceptar y transmitir”.

Tal como mencionara Citro (2006 pp.88-89 en Méndez, Villar y Gutiérrez 2011), los sujetos se apropian de estas marcas, resignificándolas, enmascarándolas para poder develar sus posicionamientos sociales más amplios y/o sus estrategias para intentar modificarlos.

En el surgimiento del discurso público y del performance pragmático se afirman procesos de subjetivación, que abren posibilidades de confirmación o recomposición de sujetos para fortalecer lo político comunitario, para nombrarse y reconocerse⁵⁹.

A través de la saya, se proyectan actuaciones que se convierten en referencias de conflictos políticos y sociales. Por lo que la saya, como performance no es solo un proceso social y cultural sino también político. Trae consigo repercusiones para la pluralización del poder y la demorización de la sociedad. No obstante, que el fin sea satisfactorio depende en gran parte de las conquistas prácticas en el conflicto cotidiano (Alexander, 2004).

En este mismo orden de ideas, Méndez, Villar y Gutiérrez (2011), retoman a Goffman (2006), para proponer la representación escénica colectiva o individual (es decir, lenguajes, movimientos corporales, señales, actitudes, poses, miradas, expresiones musicales o artísticas) como un elemento constitutivo de la identidad sociocultural y tienen como fin inducir o transformar lo establecido.

Por su parte García Canclini (1995), enuncia a la identidad como una construcción, un espacio dramático y político. Es actuación y acción al mismo tiempo es el relato artístico, folclórico y comunicacional que la constituye, se realiza y se transforma en relación con condiciones sociohistóricas no reductibles a la puesta en escena.

De esta forma, el performance cultural desempeña un papel esencial en la creación y reproducción del tejido comunitario y de la (auto) conciencia de comunidad.

⁵⁹ Al respecto, Raúl Zibechi (2015) advierte que la lucha y lógica de los dominados, lo primero es hacerse visibles, nombrarse, reconocerse. Esto representa un paso ineludible en el proceso de convertirse en sujetos.

Detrás de cada acto presentado al exterior, se encuentran una serie de representaciones colectivas que forman parte de su cultura, de códigos esenciales de las que emergen todas sus interpretaciones (Alexander 2004, p.550). Son expresiones los componentes esenciales de su cultura y de su entramado comunitario.

El performance posee una cualidad abierta, su intención es mostrar, más no conservar celosamente, una ideología que incida en el proceso social. Es un acto innovador, creativo que realiza cambios a partir de su práctica. Es una puesta en escena con carácter lúdico con una obligatoriedad fundada en la normatividad colectiva por lo que proyecta la multiplicidad de valores y significados de creencias compartidas (González, 2012).

Por lo anterior, interpreto a la saya afroboliviana de la región de los Yungas como un acto dramático, performativo, político y colectivo que entraña un proceso de negociación y expresión del conflicto, que contiene un mensaje político claro: su reconocimiento, nombramiento e inclusión tanto en el Estado, como en la sociedad. Además que cuestiona y expone esquemas de exclusión y relaciones sociales desiguales edificadas históricamente.

Representa “un momento para expresar las ansiedades emotivas, existenciales, estéticas y morales” (Arteaga 2010, en González 2012). El Pueblo Afroboliviano dirige estratégicamente sus acciones y moviliza sus recursos disponibles, a través de una “dimesión pragmática y simbólica entrelazada” (Alexander, 2004, p.565).

4.2 El movimiento del Subsuelo para ampliar los límites del Estado

La emergencia de su organización política, forma parte de la sociedad en movimiento que problematiza la reproducción del orden social y proponen la reconstitución de las sociedades y Estados. Es el flujo subterráneo que mueve los cimientos de las estructuras políticas, sociales y culturales.

Representa parte de los desbordes de la política formal, que se configura a partir de la acción colectiva. En este caso de una acción performativa- política, que ha logrado politizar sujetos colectivos que forman parte y reproducen un determinado entramado comunitario, para conquistar y reformar los espacios políticos existentes, así relaciones sociales violentas y dominantes que han sido neutralizadas.

La experiencia del Pueblo Afroboliviano, forma parte del subsuelo político, concepto propuesto por Tapia (2008). **El subsuelo político** refiere a las prácticas y discursos

colectivos, alternativos que representan el exceso de vida política y social. Es la parte invisible y heterogénea de las relaciones de poder, responde a un espacio generador de renovación y el cambio político. Se forma a partir de sujetos políticos determinados por un contexto específico que articulan la historia común compartida en tanto experiencia de hechos, sentidos y memoria que permiten la constitución de identidades y de un proyecto político en relación con un horizonte de clivajes políticos y sociales.

Así, emerge el Pueblo Afroboliviano como una colectividad de sujetos políticos formados desde su condición histórica que les permite articularse como un tejido asociativo que tiene un objetivo común, el de hacerse presentes, de visibilizarse y eliminar las brechas de desigualdad heredadas a lo largo del tiempo.

Una vez que se enuncia el discurso político, el subsuelo es capaz de moverse en la arena de la política formal. De este modo, accede al proceso de ciudadanía para reformar al Estado o bien incluirse dentro de sus mecanismos y ampliarlo desde adentro.

Es importante mencionar que dentro de esta comunidad en movimiento, considerada parte del subsuelo político, se produce un “gasto de la parte maldita” (Tapia, 2008). Es decir, el excedente económico, social y político que se invierte de forma comunitaria para producir una transformación de las relaciones sociales y prologar la política a la realización de decisiones públicas. Es el gasto social que la acción colectiva destina para producir su fuerza social, es el sobrante improductivo en la lucha por su reconocimiento y reivindicación.

En este orden de ideas, el mismo Scott (1990, p.219) propone una categoría para definir la fuerza política subterránea de la resistencia. Añade la expresión de **infrapolítica**, un término que demarca discreción ante un conflicto político, representa la lucha sorda y muda que los grupos subordinados libran cotidianamente, se encuentra tal como los rayos infrarrojos, más allá del espectro visible y contiene gran parte de los cimientos culturales y estructurales de esa acción política.

Planteo que en 1988 emergió el subsuelo político afroboliviano, expresado en el Movimiento Cultural Saya Afroboliviana⁶⁰ (MOCUSABOL), una iniciativa de jóvenes de

⁶⁰ La siguiente asociación, después de MOCUSABOL, fue la Organización Integral Saya Afro- Boliviana (ORISABOL). En Cochabamba se formó la Organización de Afrodescendientes Mauchi y en Santa Cruz el grupo Saya Unión.

Nor Yungas que migraron a la Paz. Esta asociación colectiva tenía la finalidad de evidenciar la presencia del pueblo afrodescendiente, difundir su patrimonio cultural, contrarrestar estereotipos negativos y concitar la reflexión pública en torno a problemáticas específicas de este pueblo (Zambrana, 2014, p.138).

Pese a que no tenían al inicio un proyecto político propio, su propuesta se encaminaba a la reivindicación cultural. Es fundamental enfatizar que este momento se generaron alianzas imprescindibles⁶¹ con otros grupos indígenas, ya que fueron claves para abrir espacios provenientes desde la infrapolítica. Lo que les facilitó exigir su inclusión en la vida política y la sociedad de Bolivia.

La formación política y enunciación del Pueblo Afroboliviano forma parte del paso del subsuelo, de los rayos infrarrojos procedentes de localidades aisladas que conforman un nuevo movimiento. En este dinamismo se crean organizaciones políticas propias para comenzar a plantearse la posibilidad incluirse dentro de la sociedad civil.

Al mismo tiempo, al inicio del noventa comenzaron a consolidarse diversas organizaciones indígenas-campesinas que organizaron la Primer Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad, excedente político en donde miles de indígenas salieron de las montañas, de la sierra, de sus cocalas, todos con la misma bandera de reivindicación y la lucha por el no- olvido.

Siendo esta, la primer expresión (desde 1952) en la que de la infrapolítica nacional-popular boliviana demandó cambios sustanciales en la política nacional, puesto que por muchos años se excluyó a los indígenas de la política, reservándola para los herederos del poder hegemónico en Bolivia, herederos de formas políticas, económicas y sociales colonizadoras que subyugaron a aymaras, quechuas, afrobolivianos y demás pueblos originarios.

A partir de esta primera gran marcha, lo indígena se volvió parte innegable de la agenda política, específicamente en Bolivia, un país en el que más de la mitad de la población

⁶¹ Como subraya Komadina y Regalsky (s.f.), los principales aliados del Pueblo Afroboliviano en la década de 1990, fueron las bases sindicales de productores de coca de la Asociación Departamental (ADEPCOCA) fundada en 1989 que a su vez forma parte del Consejo de Federaciones Campesinas de los Yungas (COFECAY), el Consejo Nacional de Ayllus y Markas de Qullasusyu (CONAMAQ) y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB).

se reconoce como indígena⁶². Por esta razón, era fundamental reconfigurar los espacios de discusión sobre su participación e importancia en el país.

Tras la constante presión social, paros, marchas y constantes conflictos con diversos grupos indígenas, en 1994 se modificó la Constitución Política del Estado y se estableció el carácter multiétnico y pluricultural de la nación. Así como el reconocimiento de la personalidad jurídica de las comunidades indígenas y la ampliación de competencias y autonomías (Ardaya, 2012).

Simultáneamente a la insurrección de múltiples luchas indígenas en América Latina, diversas organizaciones afrolatinoamericanas comenzaron a coincidir con la necesidad de planificar un movimiento propio que reflejara sus necesidades particulares. Por ello, en 1994, organizaciones pertenecientes a Mundo Afro convocaron al “Primer Seminario Continental Sobre Racismo y Xenofobia, en este espacio se reunieron afrodescendientes de América del Norte, Central, Sur y del Caribe” (Walker, 2010, p.10).

Ante este contexto tanto nacional e internacional, la visibilización de la saya adquirió relevancia en Bolivia, sobre todo en festividades nacionales⁶³. Desde este momento comenzaron a gestarse cambios de suma importancia para el Pueblo Afroboliviano. El primero ocurrió en 1992, momento en que la prefectura del departamento de la Paz reconoció al nieto del último Rey Negro “Bonifacio Pinedo”.

Este hecho histórico permitió la recuperación y reivindicación de su linaje y la ancestría de su raíz Africana, además significó un cambio importante para la memoria colectiva de este pueblo. Por su parte, la saya se apuntaló como expresión política de su cultura, dando paso a un proceso de ciudadanía para incorporarse a la agenda política del Estado Nacional de Bolivia.

Tapia (2008) explica que la ciudadanía o ciudadanía responde al conjunto de procesos históricos-políticos de conquista de derechos políticos; es la política que surge de la sociedad civil y es incluida o reconocida por el Estado. Está integrada por múltiples historias de luchas políticas locales que llevan a cabo un proceso de integración política. Uno

⁶² En el censo del 2012, 62.2% de la población afirmó pertenecer a una comunidad indígena (CELADE, 2015).

⁶³ Es importante mencionar que su participación con la danza y cantos de la saya en festivales nacionales sirvió como parteaguas para que el Pueblo Afroboliviano comenzará a mostrar su cultura, incluso desconocida por los mismos bolivianos, con el propósito de hacer frente a la sociedad y al Estado.

de los aspectos más relevantes de la lucha del Pueblo Afroboliviano, fue precisamente el recurrir a sus componentes culturales para darles un contenido político, en la medida que estos resaltaban su identidad.

Asimismo, en 1994 se realizó la Primer Jornada de la Cultura Negra con la participación de delegados de todas las comunidades afrodescendientes en Bolivia; en 1995 se financió el Segundo Encuentro Internacional de la Red Andina de Organizaciones Negras. Mientras que en 1997, con apoyo del Banco Interamericano de Desarrollo, se llevó a cabo un diagnóstico social que determinó la situación de la población negra en Bolivia.

Dicho diagnóstico reconoció la necesidad de plantear nuevos proyectos de desarrollo y cooperación para esta población, ya que los resultados arrojaron una dolorosa verdad, la comunidad afroboliviana era parte de los estratos más desfavorecidos social, política y económicamente. A partir de estos acontecimientos el Pueblo afroboliviano continuó organizando asambleas regionales en las múltiples localidades de los Yungas y participando en encuentros internacionales de comunidades negras en América Latina.

A la par, al comenzar el nuevo siglo se elevaron los constantes conflictos con los grupos indígenas más representativos de Bolivia (quechuas y aymaras), que desembocaron en la guerra del agua y del gas. Lo que promovió la coalición social entre el campo y la ciudad (lo nacional-popular) con lo que el Estado boliviano comenzó a perder legitimidad rápidamente. La presión por el conflicto, las condiciones de pobreza y escasez que vivían las personas tanto en el campo como en la ciudad detonaron la necesidad de una reestructuración del Estado⁶⁴.

El contexto de ebullición social y política emergió en el 2000 y fue llevado a las urnas. Tuvo como consecuencia el triunfo democrático de Evo Morales, dando pauta a una aparente transformación del Estado. Fundando al Estado Plurinacional como una realidad política que integra todos los grupos indígenas representados por el partido Movimiento al Socialismo (MAS).

⁶⁴ Komadina y Regalsky (s.f., p.40-41) advierten que esta crisis del Estado se debe a “las consecuencias del modelo extractivista [...] que restringían o negaban el derecho de acceso a los recursos naturales, hecho que actuó como detonante de las demandas territoriales y del derecho al autogobierno”.

No obstante, como Ardaya (2012, p.30) menciona “[e]n primera instancia, los afros no consiguieron que el MAS los incluyera en sus listas de assembleístas”, ya que seguían siendo una identidad negada, un pueblo olvidado, que prontamente demostró sus particularidades ante los pueblos aymaras y quechuas.

Por otro lado, internacionalmente el tema de las negritudes en América Latina y en el mundo estaba recobrando importancia. Se realizaron una serie de acuerdos para eliminar la discriminación y erradicar las diversas formas de violencia que permeaban en la vida de los afros en de cada país al que llegaron desde la colonia.

Por ello en el 2001, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) organizó la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y sus formas conexas de Intolerancia, conocida como la Conferencia de Durban (Sudáfrica), exigía a los Estados luchar contra estereotipos de discriminación y saldar la deuda histórica que se debe a las comunidades afrodescendientes.

En el caso de Bolivia, este referente internacional ayudó a afianzar el auto reconocimiento del Pueblo Afroboliviano. Desde este momento el movimiento identitario adquirió una importante autoafirmación cultural, dejaron de nombrarse como comunidades negras, en vez de esto se reconocieron como el Pueblo Afroboliviano de Bolivia (Ardaya, 2012, p.84). Impulsando con mayor intensidad su lucha por la reivindicación y reconocimiento.

Con el soporte de “la Saya” como expresión pragmática y simbólica, el naciente Pueblo Afroboliviano logró posicionarse en una plataforma política, que les permitió crear lazos con otras comunidades afrodescendientes de América y del mundo. Lo que implicó acercar su movimiento al “el empoderamiento, es decir, el acceso a espacios de poder” (Ardaya, 2012, p.29).

En este contexto, el MOCUSABOL exigió la conquista de sus derechos, la búsqueda por una igualdad de condiciones y dar un nuevo significado a su identidad, eliminando la palabra negro como categoría de identificación, ya que es un término que promueve y genera discriminación. Por lo que se reconocieron como afrodescendientes, herederos de la diáspora Africana. Hecho que dio fuerza al movimiento político afroboliviano, ya que ahora se reconoce nacional e internacionalmente su raíz, su identidad y su origen (Komadina y Regalsky, s.f., p.37).

Desde este momento, la organización política y social de afrobolivianos se intensificó y el Estado Boliviano comenzó a tomar en cuenta las recomendaciones que le hizo la ONU. La primera acción que llevó a cabo fue la contabilización de la población afrodescendiente en Bolivia, que se calculó un total del 2% de la población⁶⁵.

Además, el 24 de abril del 2006 la comunidad afroboliviana creó el Centro Afroboliviano para el Desarrollo Integral Comunitario (CADIC). Esta organización comunitaria fue el principal brazo político de su asociación, un ente articulador de las organizaciones, programas y proyectos de desarrollo social, cultural y económico cuyos principales objetivos fueron: 1) promover el empoderamiento del Pueblo Afroboliviano, 2) fortalecer su identidad a través de su formación educativa, política y cultural, 3) facilitar el diálogo con el Estado y con los diversos pueblos originarios (*Diagnóstico sobre el ejercicio de Derechos Humanos del Pueblo Afroboliviano*, 2009).

Una vez que se articuló políticamente el CADIC, esta comunidad logró organizarse para participar en la próxima Asamblea Constituyente, concentración que definiría la gestión y horizonte del nuevo Estado Plurinacional de Bolivia⁶⁶.

Las principales demandas del Pueblo Afroboliviano ante la Asamblea fueron, el reconocimiento de derechos individuales, el derecho a la autodeterminación y a practicar libremente su identidad, el derecho a la libre determinación territorial, el derecho a la participación política en instancias gubernamentales, el derecho al reconocimiento nacional a historia y al papel que han tenido los afrobolivianos en el desarrollo del país, la exigencia de un nueva base curricular nacional y la erradicación de la discriminación en el Estado Boliviano (Zambrana, 2014).

⁶⁵ Según el Censo del 2001, la población de afrodescendientes, a pesar de no tener una variable que definiera a la comunidad afro, se estimó de 35 000 habitantes, el 2% en Bolivia (*Diagnóstico sobre el ejercicio de Derechos Humanos del Pueblo Afroboliviano*, 2009).

⁶⁶ Cabe mencionar que antes de asistir a la Asamblea Constituyente, diversas organizaciones afrobolivianas realizaron jornadas de debate en diversas localidades para identificar problemáticas, propuestas, demandas y sugerencias a nivel local, regional y nacional. Las principales actividades que organizaron fueron: el Pre-diálogo Nacional Afroboliviano (2005), el Encuentro de Mujeres Rurales Afrobolivianas y talleres nacionales sobre la Asamblea Nacional Constituyente.

Para ser escuchados, hicieron uso de su principal instrumento de visibilización, “La Saya”. En febrero el 2007 el MOCUSABOL decidió formar parte de la discusión el Estado y viajó a la Ciudad de Sucre para asistir ante la Asamblea Constitucional.

Al respecto, Edgar Vásquez (2017) comenta que este recurso les permitió formar parte de las discusiones políticas, a partir de otras estrategias

“nosotros no hacemos una marcha de protesta, nosotros hacemos una marcha con música, entonces cambia la expectativa y eso es lo que también nos ha permitido ser parte de la asamblea constituyente y lograr lo que hemos logrado porque siempre lo hemos hecho a través de la música, [...] sin violencia digamos”.

De nuevo, “La Saya⁶⁷” aparece como parte fundamental su cultura e identidad. “[E]s un espacio que promueve la organización de nuestras comunidades que fortalece la reivindicación política, es un espacio conciliador y generador de aperturas y consensos comunitarios, que se proyectan a nivel nacional” (Ballivian y Calles, 2013, p.149). Es el performance que muestra su función histórica y social, expresa la identidad y demandas del Pueblo Afroboliviano.

A partir de la enunciación de la saya como discurso político, se obtiene otra conquista frente al Estado. En el 2007 se dio la coronación del último “Rey del Pueblo Afroboliviano” (Julio Pinedo) celebrada por el prefecto del departamento de La Paz. Hecho que simbolizó una ruptura con viejas relaciones sociales, siendo que el Estado- nacional nombró a una comunidad negada históricamente y sublevada por estructuras de dominación que no permitían expresar su existencia, pues no eran considerados como ciudadanos, sujetos de derechos o reconocimiento.

En 2009 (a casi más de dos décadas de que comenzaron a organizarse), en la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional, se reconoció por primera vez en historia de Bolivia al del Pueblo Afroboliviano como sujeto jurídico, como un grupo étnico particular (al igual que las otras 36 naciones que coexisten en Bolivia), recordando su riqueza cultural, tradiciones y territorio.

⁶⁷ En correspondencia con Sánchez (2004) destacó que la música se relaciona con la clase social, las formas de expresión de las diferentes culturas; es un medio para comunicar valores e identidades grupales. En este orden ideas, propongo que la saya ha servido como forma de reclamar, de expresar su vida cotidiana y de levantarse frente a lo injusto.

De acuerdo con la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (2009), los artículos constitucionales que refieren a esta reivindicación son:

- *Artículo 1.* Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías.
- *Artículo 2.* Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígenas originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley.
- *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.
- *Artículo 32.* El Pueblo Afroboliviano goza, en todo lo que corresponda, de los derechos económicos, sociales, políticos y culturales reconocidos en la Constitución para las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos.
- *Artículo 100.* I. Es patrimonio de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos las cosmovisiones, los mitos, la historia oral, las danzas, las prácticas culturales, los conocimientos y las tecnologías tradicionales. Este patrimonio forma parte de la expresión e identidad del Estado.

II. El Estado protegerá los saberes y los 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.

- *Artículo 395.* I. Las tierras fiscales serán dotadas a indígenas originarios 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.

Por otro lado, abonando a la deuda histórica que tiene el Estado Plurinacional de Bolivia, el 8 de octubre del 2010, se promulgó la “Ley contra el racismo y toda forma de discriminación” para regular la interacción entre culturas y mantener una relación de igualdad en dignidad y derecho.

Y, el 24 de Junio 2011, la Asamblea Legislativa Plurinacional decretó la Ley No. 138. Dicha ley reconoce a la saya afroboliviana como parte del “Patrimonio Histórico Cultural e Inmaterial del Estado Plurinacional de Bolivia”. También, en esta ley quedó establecida la Región de los Yungas como territorio originario del Pueblo Afroboliviano. De igual forma, el 14 de diciembre del mismo año, se creó la Ley 200 que rememora el día 23 de Septiembre como el Día Nacional del Pueblo y la Cultura afroboliviana.

A partir de este momento, el Pueblo Afroboliviano amplió sus propios límites de la participación política, lo que intensificó la fuerza del movimiento, abriendo la posibilidad de “tener participación e influencia en el diseño de políticas públicas” (Sánchez, 2004, p.60).

Sin embargo, es importante resaltar, tal como comenta Edgar Vásquez (2017), que los derechos antes mencionados son fruto del trabajo, constancia y lucha del Pueblo Afroboliviano que se montó en la transformación del Estado para demandar derechos que históricamente le fueron negados. *“[E]sos derechos que están incluidos en la Constitución no es que nos los hayan regalado digamos, es que nosotros hemos trabajado para que se incluyan”*.

Por su parte, en septiembre del 2011, el Pueblo Afroboliviano llevó a cabo el Primer Congreso Nacional del Pueblo Afroboliviano, contó con la participación de más de 250 representantes de diversas comunidades y organizaciones afrobolivianas, finalmente logró cohesionarte todas estas en una cede, con la finalidad de reunir las demandas, necesidades y proyectos particulares de este pueblo.

Como consecuencia de esta reunión, surgió el Concejo Nacional Afroboliviano (CONAFRO), matriz organizativa para la visibilización y participación política del Pueblo Afroboliviano en el Estado Plurinacional⁶⁸. Tiene como propósito garantizar la relaboración,

⁶⁸ Desiderio Vásquez (en Ardaya, 2012) expuso los principales aspectos por los que debía trabajar el pueblo afroboliviano para mejorar las condiciones de las localidades rurales, espacios en donde aún se manifiestan desigualdades sociales, políticas y económicas, que ni Estado, ni la sociedad han podido transformar. Estas demandas son: el apoyo a la producción a partir de la creación de institutos técnicos y universidades en los Yungas, espacios educativos que deben apegarse a las necesidades y conocimientos requeridos en la zona, incentivar los precios de la producción agrícola, como también poner en cuestionamiento el desgaste ecológico que se está dando en la zona.

recuperación y desarrollo de la cultura propia y apuntalar al mejoramiento de las oportunidades y condiciones de vida de este pueblo.

CONAFRO tiene su central en La Paz, cuenta con su propia directiva: Secretario Ejecutivo Nacional, Secretaria de Educación, De salud y Deportes, de Economía y Finanzas, De justicia y DDHH, de Tierra y Territorio, Cultura y Turismo, Producción, Género generacional, Comunicación y Relaciones internacionales.

Regionalmente tiene dos sedes, una en Cochabamba y otra en Santa Cruz. Cada una tiene con su propia directiva que vinculan diversas localidades afrobolivianas de cada región. Por su parte, cada localidad que forma parte de este pueblo, cuenta con un ejecutivo departamental quien se encarga de llevar el seguimiento de trámites, solicitudes o proyectos, son los encargados de coordinar con la directiva general de CONAFRO para articular propuestas políticas, económicas o culturales.

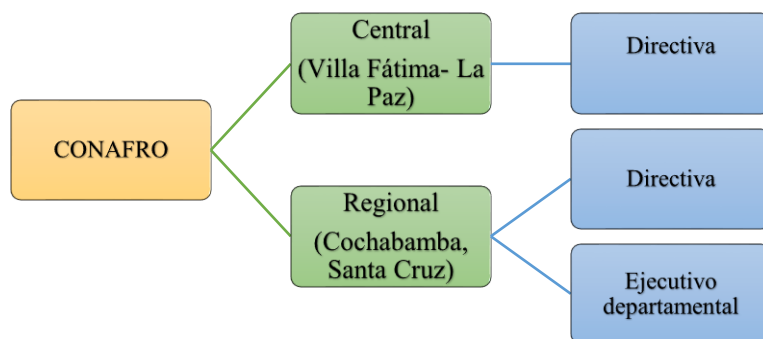


Figura 2. Organigrama de CONAFRO. Elaboración propia

Si bien, la movilización afroboliviana emergió en las ciudades, el campo estaba quedando abandonado. La mayor parte de los afrobolivianos habían migrado a las ciudades⁶⁹ (tal como se puede verificar en la Tabla 2) y la lucha política se centralizó en este sector,

⁶⁹ Con la constante migración a las ciudades, el modelo original del pueblo afroboliviano (rural y cocalero) ha cambiado. Actualmente la zona urbana tiene una mayor concentración de población afro, mientras que la rural disminuye a pasos agigantados. Al respecto Ballivian y Machaca (2016) exponen que el 70.75 % de la población habita en áreas urbanas, mientras que el 29.25 % en zonas rurales. Las ciudades con mayor presencia afroboliviana son La Paz, Santa Cruz y Cochabamba Mientras que en las provincias de Nor y Sud Yungas, región reconocida como la cuna de la cultura afroboliviana habita solamente el 12% de la población afrodescendiente.

dejando a las comunidades afrobolivianas rurales relegadas de la inclusión económica, política y social. Razón por la cual, actualmente CONAFRO está gestando comunitariamente un proyecto integrador de diálogo intercultural, que tiene como objetivo crear y concretar políticas públicas que interpelen la deuda histórica que el Estado y la sociedad tiene con la afrodescendencia boliviana.

CONAFRO y las comunidades afrobolivianas organizaron en septiembre del 2012, el II Congreso Nacional del Pueblo Afroboliviano. En este evento se aprobó “La Declaración del Pueblo Afroboliviano”, texto que expone las acciones positivas del Estado en pro de la población afroboliviana, pero recalca que estas acciones no son iniciativas que provengan del Estado, sino que son el resultado de la lucha, del trabajo, la organización, y resistencia del Pueblo Afroboliviano; enfatizando que aún persiste el racismo estructural, la visibilización, la pobreza y la inequidad (Komadina y Regalsky, s.f.).

Además, en el Censo Nacional de Población y Vivienda del año 2012 se incorporó la variable referente a la identidad de la población afroboliviana. Cabe mencionar que este reconocimiento estuvo acompañado de una larga campaña de autoafirmación, “*Yo soy afro ¿y tú?*”, que realizaron diversas organizaciones afrobolivianas.

En esta misma lógica de crear espacio propios que demanden las necesidades básicas del afros en Bolivia, en el 2013 se creó el Instituto de Lengua y Cultura Afroboliviano (ILCAFRO) Andaverez- Pinero Barra, para crear cuadros profesionales afrobolivianos que puedan insertarse en la vida política del país (Ballivian y Machaca, 2016).

El Concejo Nacional Afroboliviano ha impulsado un acercamiento directo con las instituciones estatales, logrando establecer acuerdos y apoyos dirigidos específicamente al Pueblo Afroboliviano. Se ha incentivado la participación en políticas públicas gubernamentales y la vinculación de miembros de la comunidad afroboliviana con instancias de gubernamentales, accediendo a puestos de representación popular.

Los aciertos y conquistas ganadas que ha tenido esta comunidad en movimiento parten de dos circunstancias. La primera, más potente y trascendental es la organización comunitaria del Pueblo Afroboliviano. Como se expone en capítulos anteriores, la identidad de este pueblo, así como la consolidación de su lucha, entramado comunitario y horizonte político proviene de un largo periodo de autoconciencia, de formación y organización política que emerge de una política horizontal practicada en cada localidad que forma parte de esta

comunidad. Es la expresión y resultado de prácticas políticas del subsuelo que remueven la forma y sustancia del quehacer político.

Por otro lado, los desafíos, logros y fracasos de esta comunidad, dependen de la transformación del Estado. Es decir, una vez que emergió el Estado Plurinacional en Bolivia, se gestaron una multiplicidad de transformaciones en relación a la naturaleza de este. Pues, se pensó como un ente capaz de respetar y cumplir las exigencias expuestas por los diversos pueblos originarios de Bolivia, así como la de mineros, cocaleros y obreros que personifican la identidad popular de condición multisocietal en el país.

Como he puntualizado, los afrobolivianos han desarrollado técnicas propias para demostrar su potencial como agentes de cambio, como sujetos construidos históricamente que potencializan su discurso reivindicativo a partir de sus particularidades culturales. Es un ejemplo de cómo los pueblos y naciones de Bolivia construyen formas de hacer las paces, de cómo interactúan con el Estado y con la sociedad para cuestionar estructuras de poder y dominio que han sido reproducidas con el paso de los años.

Es fundamental retomar y reivindicar la identidad afroboliviana para la reconstrucción de la identidad plurinacional. Ya que, no se puede pensar, ni plantear la existencia del Estado Plurinacional sin el Pueblo Afroboliviano, sería una contradicción alarmante respecto a los propósitos que el nuevo Estado prometió.

De tal manera, la investigación presenta la forma de *“hacer las paces al ritmo de la saya”*, un diálogo particular con el Estado y con la sociedad mediante la música, que transforma el silencio y el olvido por la alegre rebeldía que rompe las cadenas de la esclavitud para formar puentes sonoros que permiten mirar otras pautas dentro de un mundo andino.

Si bien, durante la colonia lograron sacar a comunidades africanas de sus territorios ancestrales y de cierta manera difuminar su esencia y quebrar sus cuerpos. Las diversas afrodescendencia en el mundo entero expandieron y rescataron su cultura, a través la música, danza, canto, lenguaje y vestimenta que se han convertido en importantes herramientas de resistencia y de recreación de su identidad africana en cada contexto, país y comunidad en el que se han establecido y adaptado⁷⁰.

⁷⁰ Andaverez (2005a) afirma que la historia cultural ancestral afroboliviana ha sido ignorada por la historia oficial del país; y si bien está en peligro de desaparecer, permanece y hace que otros afrobolivianos tomen conciencia, y se reconozcan como tal, con el objetivo de que difundan su cultura.

Es la resistencia del Pueblo Afroboliviano, mediante una pragmática cultural, representada como discurso político a través de la saya⁷¹ que simboliza su dignidad y autoafirmación como pueblo único en Bolivia. Es la manera en que su identidad racial se “transforma en un recurso de poder” (Paris, 1999, p. 56).

Para dejar claro que hacer las paces, cambiar la realidad, la situación política y ejercer un poder emancipador

“no es sólo para héroes o santos, sino para gente como nosotros, con nuestra grandezas y nuestras miserias, con nuestro egoísmo y nuestra capacidad solidaria. De ahí la necesidad de debates públicos, movimientos sociales y formas de conducirnos, maneras de gobernarnos, por encima y por debajo de los Estados-nación” (Martínez, 2016, p.23).

O en palabras de Zibechi (2015, p. 40) “el poder se debe redistribuir entre las gentes, desde la sociedad, o sea, desde los lugares que los indios, negros y mestizos ocupan.

Por lo que, a partir del propósito de esta investigación, es necesario construir una “perspectiva afrogénica” tal como lo menciona Walker (2010) que se advierta el protagonismo de los africanos y afrodescendientes, creadores de cultura para corregir y completar historias e interpretaciones. En este sentido, se requiere incluir al Pueblo Afroboliviano en la plurinacionalidad del Estado, no porque sea un requisito cultural, sino porque son pueblo con igualdad de derechos para vivir en pleno goce de bienestar económico político y social.

La representación política del Pueblo Afroboliviano, debe ser un punto de reflexión del Estado, así como la articulación de políticas públicas encaminadas a un desarrollo basado en el Buen Vivir para todas las naciones que conforman Bolivia (tal como lo puntualiza la Constitución). Solo así se podrá saldar la deuda histórica que tiene Bolivia hacia el Pueblo Afroboliviano, hacia los herederos de la saya, hacia cientos de esclavos que fueron arrebatados de África, traídos a este país como mano de obra.

⁷¹ Sobre este tema, Zibechi (2015, p. 67) menciona que los movimientos sociales se caracterizan por la elaboración colectiva y comunitaria de ideas y pensamientos, combinando afectos y razones, a través de músicas y danzas en las que se ponen en juego los cuerpos, con objetivo de servir el fortalecimiento de los pueblos y comunidades.

Este pueblo continúa siendo una comunidad constante movimiento, que construye desde lo local para tener influencia nacional e internacional. Por esta razón, como menciona Angola (2010) “en los Yungas, se continua escribiendo una historia viva, la historia de un pueblo afrodescendiente libre” (p.185).

Si bien se logra el reconocimiento de la singularidad del Pueblo Afroboliviano, y demás naciones que conforman al Estado Plurinacional de Bolivia, sigue manteniéndose una estructura de desigualdad política, cultural y económica, que no permite relaciones sociales igualitarias. Ya que, el Estado moderno se cimienta en la dominación de los oprimidos; y mientras no se establezca una igualdad socioeconómica, será imposible crear condiciones de posibilidad de una igualdad política efectiva, simplemente crea una igualdad imaginaria.

La integración plurinacional requiere de reformas constitucionales. Pero sobre todo de una transformación social y económica que elimine las brechas de desigualdad y el eje de dominación-exclusión- explotación que fue edificado desde la colonia, para garantizar un auténtico respeto y valorización y autonomía desde el Estado a las diferencias. García Canclini (1995), reconoce la complejidad de estas interacciones entre las formas societales abigarradas y el Estado, y cuestiona si es suficiente con una reestructuración de los escenarios políticos, o bien si esta negociación entre diversas formas de ver y vivir el mundo es posible.

Es decir ¿es posible la plurinacionalidad boliviana? ¿Cómo llegar a ella, cómo hacer que esta nueva característica del Estado sea efectiva para cada nación, es esto posible? Aunque este no es tema de investigación, valdría la pena enriquecer esta discusión en posteriores investigaciones. Por el momento, tengo dos posibles planteamientos. Puede ser que la plurinacionalidad se quede dentro de marcos jurídicos pero no exista ese quiebre con estructuras que subordinan a la población afrodescendiente, o bien la plurinacionalidad solo se cumple a nivel local.

En términos de Estudios para la Paz, parece que la figura del Estado Plurinacional, a mi consideración pluricultural, aparece como una propuesta de “paz etnocéntrica” (Sandoval, 2009), en la que todos se reconocen como iguales ante la ley e invita a que nos mantengamos unidos en torno a la paz, sin importar los desniveles sociales, económicos, políticos de injusticia del sistema social capitalista. Es una paz funcional, disfrazada que mantiene relaciones asimétricas de dominación -exclusión, de profundo sentido racista. Representa una

paz plurinacional imposible, debido a que perduran estructuras socioeconómicas injustas, aunado a violencia social, cultural (simbólica) arraigada en la subjetividad de la población boliviana.

Asimismo, es fundamental señalar que la paz no puede ser una realidad sin justicia social, no puede haber paz dentro de un Estado Plurinacional mientras no existan las mismas condiciones de vida para todos, mientras el acceso al poder político sea cooptado por sindicatos, o grupos afines al Estado. No puede existir paz mientras determinados pueblos indígenas y afrobolivianos sigan subsumidas por relaciones socioestructurales e históricas asimétricas que no permiten su completo desarrollo y bienestar social.

Es decir, se requiere desarrollar una “paz integral” (Sandoval, 2009) o “paz positiva” (Galtung, 1995) que conlleve a transformaciones sociales, económicas, culturales y políticas; para lograr una nueva relación de los pueblos indígenas con el Estado, en donde el reconocimiento plurinacional se convierta en una realidad y se garantice justicia social y una distribución igualitaria del poder, recursos y accesos.

Cabe mencionar que no desdeño la inclusión política y social que ha obtenido el Pueblo Afroboliviano con la emergencia del Estado Plurinacional; desde su nombramiento como pueblo constitutivo de la nación boliviana, el reconocimiento a sus derechos culturales y territoriales, la representación política en instituciones estatales, la creación políticas públicas que garantizan un óptimo desarrollo educativo según las necesidades de los afrobolivianos⁷².

Pero, es necesario resaltar que estos logros son fruto del proyecto político que el Pueblo Afroboliviano ha desarrollado desde 1988, son resultado de una reivindicación política, cultural y social que representa una ruptura de estructuras racistas enraizadas desde la colonización. Por lo que quedan pendientes otras aristas para garantizar una transformación en las relaciones sociales, culturales, políticas y sobre todo económicas. Es una parte del camino que ha estado edificando la lucha afroboliviana, no obstante esta comunidad sigue moviéndose al ritmo de la saya enarbolando sus demandas, para que se cumpla con el estado de bienestar prometido por el Estado Plurinacional.

⁷² Por ejemplo, las becas otorgadas a estudiantes con escasos recursos y para estudiantes del campo (tanto en ámbito privado y público), y las reformas curriculares a los contenidos educativos considerando la diversidad cultural y lingüística. Así como, la ratificación del Concejo Nacional Afroboliviano.

Zenaida Pérez (Febrero, 2019), dirigente del CONAFRO, advierte que

“se deben reconocer los aciertos del Estado Plurinacional, siendo que forma parte del proceso de descolonización en Bolivia. Por ello es necesario considerar que no es un proceso sencillo, quinientos años de colonización no se van a descolonizar en 12 años. Y obviamente el tema de la pluralidad del discurso, de alguna manera refleja lo que está pasando, tal vez no de manera integral como la misma gente quiere que se refleje, o no se cumplen sus expectativas, pero se ha avanzado, aunque que no se ha podido frenar la discriminación ni el racismo. Pero es un racismo estructural que no solo atañe al pueblo afroboliviano, si no al resto de la población indígena que conforma el país”.

Asimismo, invita a dejar de victimizar al pueblo afroboliviano y a los demás, y a reconocer la lucha y el poder que cada pueblo u organización ejerce. Menciona

“Si bien leyes y posibilidades de inclusión, estos espacios deben ser conquistados, nosotros tenemos que seguir peleando, para demostrar la capacidad Ya no están en un proceso de demandar leyes, sino de hacerlas cumplir y de que si bien, hemos puesto al nuevo Estado, nosotros también tendríamos que respaldarlo”.

Por ello, es fundamental mirar la experiencia del Pueblo Afroboliviano, de su lucha, de las conquistas y batallas ganadas que ha tenido ante el multiculturalismo liberal, reivindicado su identidad, pero cuestionando los alcances reales de este reconocimiento. En relación a lo anterior, la Defensoría del Pueblo (2016) da cuenta de la difícil situación por la que atraviesa el Pueblo Afroboliviano, así como también de la estrecha relación entre pobreza y discriminación, distingue los obstáculos que enfrentan los y las integrantes de este pueblo para poder ejercer plenamente sus derechos humanos y garantías fundamentales y subraya que aún quedan muchos vacíos que ser reparados para llegar a la condición de igualdad e interculturalidad reconocida constitucionalmente.

Aunque el reconocimiento del Pueblo Afroboliviano es un victoria obtenida a partir del movimiento, de su performatividad y organización. No basta con este reconocimiento cultural para pagar la deuda histórica que Bolivia y el resto de países latinoamericanos tienen con los afrodescendientes, es solo un escalón en el camino para hacer las paces.

CAPÍTULO 5. CONSIDERACIONES FINALES: DESAFÍOS DEL ESTADO PLURINACIONAL⁷³

En 1952 se instauró un Estado nación que reivindicó lo popular-mestizo como la base de la identidad boliviana. Posteriormente se irrumpió el orden democrático con diversos golpes de Estado y dictaduras militares (de 1964 a 1982), como consecuencia de estos actos se produjo un retroceso, económico, político y social.

Posteriormente, en 1985 se estableció una “democracia pactada” (Blanco, 2013) que tuvo como finalidad desarrollar políticas neoliberales para reorientar la economía boliviana, y promover la modernización en el país. Hecho que trajo consigo la apertura al libre mercado, sustentado políticamente por el “trauma de la ingobernabilidad”, la “hiperinflación económica” y la ineficiencia de gestión del Estado derivados de la experiencia de los años anteriores (Makaran y López, 2018).

Como consecuencia emergió una democracia neoliberal excluyente y se ampliaron las brechas de desigualdad y exclusión de diversos grupos sociales que no se identificaba con estas políticas, sobre todo pueblos originarios y campesinos, de los cuales los afrobolivianos forman parte. Razón por la cual, en las décadas de los ochenta y noventa se gestó un proceso de fortalecimiento de grupos indígenas y sectores populares, que culminó en organizaciones de carácter campesino-indígena, que con el tiempo generarían un estallido social que cuestionó los cimientos del Estado nacional exigiendo el quiebre del modelo político-económico.

De esta manera, el primer logro de los pueblos indígenas en Bolivia fue la reforma constitucional de 1994 en la que se reconoce el carácter multiétnico y pluricultural del país. Así como la de 1996 que cede el derecho a las Tierras Comunitarias de Origen (TCO). Pese a esta estructuración que registró la existencia y derechos de los pueblos indígenas, para los pueblos originarios estas regulaciones no fueron suficientes para eliminar las relaciones de desigualdad y sometimiento reproducidas a lo largo de la historia de Bolivia.

Por ello, desde el 2000 hasta el 2006, sindicatos cocaleros (campesinos), sectores populares y pueblos originarios de Bolivia fueron la cuna del movimiento para edificar un

⁷³ Es importante mencionar que las reflexiones de este capítulo son independientes a la comunidad Afroboliviana.

nuevo Estado, El Estado Plurinacional Boliviano, que fue fundado en el 2009. Una organización política que prometió eliminar con el pasado colonial, republicano, liberal y capitalista.

García Linera (2004), actual vicepresidente de Bolivia, explica que el Estado Plurinacional depende del reconocimiento a los derechos colectivos de mestizos, aymaras, quechuas, guaraníes, de la reivindicación de su idioma, tradición y cultura; para asegurar que todos tengan las mismas oportunidades de ocupar cargos públicos y ser acreedores de reconocimiento. Resume el nuevo consenso de la Nueva Constitución en tres elementos, la igualdad, que reivindica la importancia de los pueblos indígenas de Bolivia. Segundo, la desconcentración y descentralización del poder, reconociendo la vitalidad de cada región. Y tercero, la economía industrial y la economía campesina; a pesar de que la economía estatal es la que lidera en el nuevo modelo económico y productivo, por su parte los indígenas tendrían sus formas económicas comunitarias avaladas por el Estado.

La nueva Carta Magna pretendía ser un documento refundador del Estado, de sus instituciones y de la sociedad, dejando en el pasado al Estado colonial, liberal y monocultural. Para conformar un Estado plurinacional basado en el principio de la libre determinación de las naciones y pueblos indígenas que suponía una refundación política nacional para que el nuevo Estado reflejará, respetará y representará diversidad cultural y social boliviana.

Esta propuesta política trata de componer a escala macro, instituciones modernas con tradicionales que representen la realidad plurinacional, edificando un mosaico poliétnico. Al respecto Stavenhagen (2001, p. 58) propone “los estados modernos donde conviven, bajo una misma estructura política, varios grupos o comunidades étnicamente distintos. Estos países podrían llamarse estado multinacionales o pluriétnicos”.

Por su parte, Durán (2009) reconoce la variable cultural como el eje central de todo el diseño constitucional, para garantizar la subsistencia de las naciones que dan vida al Estado, lo que hace tributarios de derechos diferenciados a otros grupos de auto-

identificación que no se encuentran necesariamente en enclaves territoriales ancestrales. Por ello se habla de un principio constitucional de plurinacionalidad⁷⁴.

En relación con lo anterior, Mamani (2012) expone los principios diferenciadores del Estado plurinacional: la pluralidad efectiva (en particular en el ejercicio del poder y en su sistema de toma de decisiones), una nueva implementación institucional de lo estatal y privado bajo mecanismos de decisión compartida según cada realidad, de acuerdo a sus articulaciones horizontales; requiere considerar una nueva organización territorial del Estado plurinacional. Deber ser un Estado anti-racista, anti-neocolonial, anti-neoliberal y anti-oligárquico, descentralizado siendo que está constituido por diferentes culturas, economías, horizontes de realidad, civilizaciones y sistemas lógicos de argumentación o de pensamiento, por lo que demanda un cambio real, fáctico, de un sistema civilizatorio a otro sistema civilizatorio, una transformación civilizacional a largo plazo.

De la misma manera, De Sousa Santos (2008) argumenta que la idea de plurinacionalidad obliga a refundar el Estado moderno, garantizando la autonomía de las diferentes naciones que conviven dentro de un mismo Estado. Esta transformación no es simplemente una cuestión cultural, sino también política y social.

De tal suerte, el Estado Plurinacional propuso una *democracia intercultural*, es decir, una combinación entre de democracia representativa, democracia participativa y democracia comunitaria. Sin embargo, lo relevante será develar qué tanto esta democracia intercultural es representada factualmente en los diversos niveles políticos⁷⁵, siendo que finalmente asumió una visión estado- céntrica de la política.

⁷⁴ De tal manera, en el caso de los afrobolivianos, la Nueva Constitución daba razón a la demanda de este grupo independientemente de su tamaño demográfico. Sin embargo, la inclusión de este pueblo no fue asimilada automáticamente; ellos reclamaron durante un largo periodo el nombramiento del “pueblo boliviano”, así como su inclusión en artículos que referían a grupos originarios. Disconformes con esta demanda, algunos constituyentes apelaron que sería injusto darles un lugar destacado, pensaban que si nombran a ellos habría que nombrar a las demás etnias (Schavelzon, 2012, p. 128).

⁷⁵ El Estado Plurinacional reconoce cuatro tipos de autonomías: departamental, regional, municipal e indígena, con sus respectivos órganos ejecutivos, capacidades legislativas, deliberativas y fiscalizadoras.

Tal como señala Mayorga (2017, p.6)

“La persistencia del presidencialismo como régimen de gobierno y el control oficialista de la Asamblea Legislativa Plurinacional implica que el proceso político decisional está centrado en un actor relevante que es presidente del Estado, así como del partido de gobierno y de las organizaciones sindicales que constituyen su principal base de apoyo político”.

Mientras que Gamboa (2010) indica que el Estado Plurinacional tiene profundas contradicciones como el regreso a un Estado controlador de la economía como el baluarte de la centralización del poder y la resolución coercitiva de los conflictos, que amenaza con destruir cualquier oposición política.

Si bien, el reconocimiento del autogobierno de los pueblos indígenas y sus instituciones abona a la democratización del sistema político, no obstante esta democracia solo se queda en el nivel local. La democracia intercultural de los pueblos indígenas y grupos interculturales (entre ellos el Pueblo Afroboliviano) no es representada ante los intereses del Estado, no son ellos los que toman decisiones nacionales, ese papel se centra en una figura, la del presidente Evo Morales y en los integrantes de su partido político.

En este orden de ideas, Schavelzon (2012) expuso a diversos representantes del gobierno plurinacional que discriminan y rechazan la inclusión de los pueblos indígenas en la toma de decisiones del Estado.

“El presidente de Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB), Carlos Villegas, y el ministro de Hidrocarburos, Oscar Coca, declararon que los indígenas eran obstáculos para el desarrollo y que el Gobierno diseñaría mecanismos para restringir el derecho a consulta y control de los indígenas sobre los recursos naturales en sus territorios. Además, Pedro Nuny (en La Razón 2009), vicepresidente de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) advierte que para el gobierno “los pueblos indígenas solamente son los quechuas y aymaras. Ojalá el presidente se dé cuenta en algún momento que somos nosotros sus aliados y que somos también indígenas. Estamos totalmente convencidos que este Gobierno lastimosamente tiene una careta con tinte indigenista, pero no es indigenista, porque los indígenas no están gobernando todavía”.

En esta misma línea, Makaran (2017) y Mamani (2017) han realizado un profundo análisis sobre la representación política⁷⁶ que tienen los pueblos indígenas dentro del Estado

⁷⁶ “Lo real es que de 130 diputados solo 7 son indígenas” (Mamani, 2017, p. 190).

Plurinacionalidad y concluyen que su presencia es cada vez más escasa. Lo que evidencia el fracaso de la inclusión política a las distintas naciones en Bolivia. Por el contrario, la presencia de representantes indígenas en el gobierno depende de sus vínculos con otros sectores (sindicatos cocaleros o partido MAS) que a su condición étnica.

Por ello, rescatando estas discusiones, coincido con ambos autores al declarar que el Estado Plurinacional, no es más que un Estado- Nacional que reconoce la existencia de naciones indígenas subordinadas a la nación, permitiendo la participación de algunos representantes indígenas, sin transformar sus estructuras o sus lógicas. No hay abandono a al estado colonial, por el contrario reproduce un Estado neocolonial, racista, neoliberal. Un Estado indianizado en su discurso que incorpora las diversas naciones indígenas, interculturales y al Pueblo Afroboliviano para ser subordinados a la lógica estatal-presidencial. No hay una ruptura del eje de dominación, exclusión y explotación, la realidad poliétnica es controlada, folklorizada, y reducida a sus localidades.

El Estado Plurinacional de Bolivia, simboliza una contradicción en relación al proceso de transformación planeado por los movimientos indígenas, ya que mantiene una economía extractivista que produce una sobre explotación de los recursos naturales. Además este Estado criminaliza la lucha social (campesina e indígena) y promueve la emergencia de nuevos (y viejos) grupos de poder que configuran el arte de gobernar a partir de viejas formas de hacer política, la diferencia es que ahora utiliza un discurso plurinacional.

De tal forma Mamani (2012) propone al Estado Plurinacional de Bolivia, como un Estado neocolonial-liberal, neo-extractivista, configurado a partir de formas tradiciones de poder, como dividir a las organizaciones sociales, maquillar el discurso político, violentar y criminalizar con policías y el sistema jurídico a los movimientos indígenas, cooptar y subordinar las diversas luchas. Es la reproducción del Estado Plurinacional- Neocolonial, bajo el discurso y símbolos de la indianización boliviana.

Al mismo tiempo, persiste un profundo referente colonial y racista dentro de las instituciones del Estado y en la misma sociedad. Lo que impide construir relaciones entre iguales, por que ciertos grupos sociales, entre ellos los afrobolivianos continúan siendo discriminados cultural, política y económicamente. Lo que lleva a una falsa descolonización, en donde perdura lo que Reinaga (1969, en Mamani 2017) llamó “dos Bolivias” una india-afroboliviana oprimida y la otra criolla-mestiza opresora.

El racismo sigue reproduciéndose, permite la continuidad de una estratificación entoracial diluida en el sentido común y en las opiniones compartidas por la población que desvaloriza y estigmatiza la diferencia racial y étnica. Otra pregunta que queda pendiente desde los Estudios para la Paz y el Desarrollo será ¿cómo eliminar esa violencia cultural que ha sido heredada y compartida a lo largo de la historia boliviana? ¿Es posible una transformación social y cultural que permita reducir los índices de violencia simbólica?

Lo que se planteó como una transformación política de inclusión para las diversas naciones que conforman la plurinacionalidad boliviana se redujo a políticas multiculturales de control estatal de la diferencia, ya que se mantiene la centralidad del Estado como monopolio del poder vertical. Es desde esta estructura de poder que se determinan normas, leyes y reglas sobre la política, incluso sobre lo que es aceptado como autodeterminación, de esta manera “la jurisdicción indígena queda absolutamente limitada y supeditada a la jurisdicción ordinaria” (Mamani, 2017, p. 83).

Díaz Polanco (2008) explica como la democracia⁷⁷ globalizada se aprovecha la diversidad sociocultural en su favor y el capital globalizante y etnófago exalta la diversidad, mediante la ideología multiculturalista que funciona como un dispositivo para atraer a las identidades al seno del imperio en los términos del nuevo liberalismo “igualitario” y “político”, en donde todo es ingerido y digerido por el sistema⁷⁸.

⁷⁷ En este orden de ideas, Tapia (2008) señala a la democracia como un régimen procedimental que responde a la lógica del mercado y modela la organización política bajo sus parámetros, a través de técnicas que neutralizan y reducen la fuerza de la resistencia, pues su objetivo principal es la eliminación de los sujetos políticos. De la misma manera, Stavenhagen (2001) subraya la relación directa entre el capitalismo y la democracia, siendo que la acumulación capitalista requiere del desarrollo desigual y de la polarización social y económica, lo que constriñe a la democracia bajo el yugo del capital.

⁷⁸ Díaz (2011) expone dos facetas del Estado para conducir la diferencia: la inclusiva y la diferencial. La inclusiva se presenta ciega a las diferencias e imparcial ante ellas. Busca la inclusión universal eliminando particularidades, Generaliza y neutraliza a todos bajo el reconocimiento de igualdad, subyugando la lucha y resistencia de las diversas subjetividades para que ningún reconocimiento afecte el orden político o el modelo económico. La fase de diferenciación, se caracteriza por la glorificación de las diferencias, promueve la exaltación de la tolerancia, reconoce las diferencias culturales, pero no su autodeterminación.

En este orden de ideas Walsh (2005) y Panikkar (2006) coinciden en que multiculturalismo es una estrategia que administra y coopta la diferencia y a la oposición mediante la inclusión para contener a los otros dentro del gobierno, reproduciendo un síndrome colonialista que reduce las formas subculturales de los diferentes grupos étnicos para adaptarlas a las leyes del Estado. Es una estrategia que encapsula las diversas identidades, pueblos indígenas y al pueblo afroboliviano dentro de la identidad nacional, dejando en segundo plano sus propias identidades culturales, las nombra pero no las incluye en la toma de decisiones políticas.

Tapia (2017), García Canclini (1995) y Curiel (2016) coinciden en la necesidad de dar un giro al multiculturalismo, desde experiencias locales y globales que demandan una combinación entre sistemas locales y globales, tradicionales y modernos, este es uno de los mayores desafíos para repensar la identidad y la ciudadanía.

Particularmente, Tapia (2006) propone un giro hacia un multiculturalismo democrático, esto implica tanto el reconocimiento como la integración de las formas políticas de autogobierno en la composición de las instituciones, para generar una igualdad política efectiva entre espacios multiculturales.

Por su parte, Ochy Curiel (2016) argumenta que no se trata solo de una política de identidad,

“pensar solamente en mujeres por mujeres, o pensar solamente lesbianas por ser lesbianas, o pensar solamente, digamos, indígenas negras frente al racismo. O sea, no es posible ya para una política radical que lleva entonces a la transformación social. Porque la transformación social no es ni inclusión, ni es tampoco reforma. Para mí la transformación social tiene que ver con acabar con las desigualdades sociales. Y las desigualdades sociales se terminan en tanto, se terminan las opresiones que las producen” (Ochy Curiel, 2016)

¿Qué tanto el Estado Plurinacional de Bolivia reproduce un multiculturalismo liberal o bien le hace frente para edificar estructuras que garanticen justicia social, económica y política? ¿El Estado Plurinacional es decolonial, anticapitalista o un es un Estado multicultural neocolonial con un discurso indigenista? Se habla de un Estado Plurinacional inclusivo, que respeta la autonomía de los pueblos, sus territorios y los derechos de la madre tierra, pero por el momento parece representar a una oligarquía boliviana que determina el manejo institucional estatal. En tanto, se llevan a cabo estrategias de libre mercado y visiones

“desarrollistas” y “modernizadoras” de la sociedad a costa de los recursos naturales y de la declaración de respeto a los pueblos indígenas⁷⁹.

Se ha reconocido la plurinacionalidad constitucionalmente, pero queda pendiente el tema de la igualdad, hay un reconocimiento a la diversidad cultural, pero no hay una ruptura con el eje de explotación- dominación- exclusión que permita construir relaciones igualitarias. Tal como advierte Foucault (1977), el sistema del derecho es una manera de ejercer violencia, de anexarla en provecho de algunos, manifiesta y estipula las asimetrías e injusticias de una dominación, que se ejerce en niveles y formas que incluso rebasan el Estado.

Es decir hay un discurso reivindicatorio de reconocimiento poliétnico, pero no se ha dado una distribución del poder. Siendo que, no es lo mismo reconocimiento cultural y redistribución política y económica. Debido a estas discusiones es que quedan al aire diversas preguntas sobre la factualidad del Estado Plurinacional que podrán ser analizadas en posteriores investigaciones de manera más amplia y detallada.

De esta manera, se expresa la continuidad de estructuras racializadas que perpetúan la exclusión de estratos excluidos históricamente, que son reconocidos ante el Estado, pero que no tienen los mismos accesos que el resto de la población mestiza o incluso indígena. “[Se] despliega una legalidad que en nombre de la igualdad jurídica favorece a los poderosos” (Zibechi, 2015, p. 29).

Es necesario apuntar que no demerito los aciertos y logros del Estado Plurinacional, como el triunfo histórico que representa la figura de Evo Morales para los indígenas del Bolivia y de Latinoamérica dentro del sistema democrático, el acceso a la representatividad política a la que anteriormente no tenían acceso grupos indígenas, la promoción de becas educativas para incentivar la inserción educativa de alumnos con escasos recursos, la reivindicación de la medicina tradicional, la reconfiguración de planes y programas educativos para fomentar una educación intercultural, la implementación de una la cultura de

⁷⁹ Choque (2013) reconoce que en el segundo gobierno de Evo Morales y el MAS se ha desenmascarado para mostrarse como un gobierno rendido a las transnacionales, ejemplo de esto es la confrontación por el Territorio Indígena y Parque Nacional “Isiboro Sécure” (TIPNIS) por realizar una carretera que favorece a pocas personas y perjudica a los pueblos indígenas originarios campesinos de base y a los sectores excluidos y explotados.

paz y convivencia pacífica entre las naciones bolivianas, la reivindicación de la madre tierra como sujeto de derecho, la rememoración histórica de los pueblos indígenas, comunidades interculturales y afrobolivianos, el reconocimiento a su libre autodeterminación, entre otros.

Pero me pregunto ¿hasta dónde el Estado Plurinacional incluye la diversidad en la política nacional? Si al parecer, está determinada por relaciones políticas y económicas internacionales que tienen como objetivo producir ganancias privadas antes de generar condiciones igualitarias para el resto de la población de Bolivia.

A pesar de la emergencia y consolidación del Estado Plurinacional, siguen surgiendo expresiones de lucha y resistencia a formas políticas excluyentes que ponen en duda los baluartes del reciente Estado Boliviano. Como subraya Foucault (1977), aparece otra política que se organiza alrededor de o por fuera del estado, emerge un enjambre de puntos de resistencia móviles y transitorios, presentes en todas partes dentro de la red de poder que desempeñan papel de adversario, son excepciones posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, que se hayan diseminadas en el tiempo y en el espacio, encendiendo ciertos momentos de la vida, para surcar las estratificaciones sociales y las unidades individuales.

Actualmente, la democracia, el Estado moderno y en este caso el Estado plurinacional están en crisis, producidas precisamente por la constitución de sujetos y autonomías políticas críticas que desplazan la política a otros escenarios. Este flujo subterráneo de procesos sociales desarticuladores del orden estatal y estructuras sociales, desbordan los lugares de la política con acción colectiva y cuestionan los principios de la sociedad, del Estado y del gobierno.

BIBLIOGRAFÍA

- Agudelo, Carlos (2010). *Movilizaciones afrodescendientes en América Latina. Una visión panorámica de algunas experiencias contra la exclusión y por el derecho a la identidad*. Colombia Internacional, núm. 71, enero-junio, 2010, pp.109-126. Bogotá: Universidad de Los Andes. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81214948006>
- Aguilar, N. (2005). *Afros de la montaña. Cultura Afro andina en los Yungas de la Paz*, en Raíces-No. 2, Revista de la Fundación de Afrodescendientes Pedro Andaverez Peralta, pp.4-5. La Paz: Mama Huaco
- Alexander, J. (2004). *Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy*. Sociological Theory, Vol. 22, No. 4. (Dec., 2004), pp.527-573. Disponible en <http://links.jstor.org/sici?sici=0735751%28200412%2922%3A4%3C527%3ACPSPBR%3E2.0.CO%3B2-Z>
- Alper, D. (2008). *Un puente de Coroico hasta La Paz: Una investigación sobre la música afroboliviana*. [Tesis]. Bolivia: SIT
- Álvaro, D. (2010). “Los conceptos de “comunidad” y “sociedad” de Ferdinand Tönnies”, en *Papeles del CEIC*, vol. 2010/1, n° 52, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco. Disponible en <https://clea.edu.mx/biblioteca/Tonnies%20Ferdinand%20%20Principios%20De%20Sociologia.pdf>
- Andaverez, P. (2005a) *Presentación de la fundación de afrodescendientes*, en Raíces- No. 2, Revista de la Fundación de Afrodescendientes Pedro Andaverez Peralta, pp.2-3. La Paz: Mama Huaco.
- (2005b) *Conmemoración de los 52 años de fin de la esclavitud*, en Raíces- No. 2, Revista de la Fundación de Afrodescendientes Pedro Andaverez Peralta, pp.4-5. La Paz: Mama Huaco.
- Anderson, B. (1991). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Angola, J. (2010). Las raíces africanas en la historia de Bolivia, en Walker, S. (Compiladora). *Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias, Volumen I*. Programa de Investigación Estratégica en Bolivia: La Paz.

- Antón, J. Álvaro, B., Del Popolo, F., Paixão, M., Rangel, M. (2009). *Afrodscendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos*. CEPAL - Serie Población y desarrollo No 87. Santiago de Chile.
- Ardaya, S. (2012). *La familia afroboliviana. Historia de un encuentro*. La Paz: Siente Afro-OEI.
- Arias, S. (2009). *La voz de los sin voz, Volumen 4. Afrodescendientes una cultura de la resistencia* [Documental]. Buenos Aires: Irco Video.
- Ballivian, J. (2010). *La Saya Afroboliviana: Conociendo “desde casa adentro y afuera” nuestra historiografía y saberes ancestrales*. Bolivia: Fundación Intercultural Martín Luther King.
- Ballivian, M., Calle, F. (2013). *Soy Afroboliviano. Historias, testimonios e imágenes de mi cultura*. La Paz: Fundación Martín Luther King-Ministro de Culturas y Turismo.
- Ballivian, M., Machaca, G. (2016). *El pueblo afrodescendiente en Bolivia. De la clandestinidad a la visibilidad protagónica*. Bolivia: FUNPROEIB Andes-CONAFRO.
- Baschet, J. (2015). *Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*. España: Ned Ediciones.
- Bautista, R. (2014). *La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria*. La Paz: Plural.
- Blanco, J. (2015). La teoría y el poder: Álvaro García Linera y la nueva utopía boliviana. *Revista Republicana*, Número (14). Disponible en <http://ojs.urepublicana.edu.co/index.php/revistarepublicana/article/view/29>
- Bonfil, G. (1991). *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. IV, núm. 12. México: Universidad de Colima.
- Boulding, E. (2000). *Cultures of peace. The hidden side of history*. New York: Syracuse University Press.
- Cabezas, J. (2003). *Frontera, territorio e identidad*, en *Nómadas*, núm. 8. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18100805>

- Cairati, E. (2011). *Afro: Perú. Tras las huellas de la negritud en el Perú*. Riviste UNIMI Altre Modernità N. 6 – 11/2011. Milano, Italia: Università degli Studi di Milano. Disponible en <https://riviste.unimi.it/index.php/AMonline/article/download/1562/2723>
- Cantanhêde, B. (2011). *Afrodescendencia en Guatemala*. [Archivo PDF]. Disponible en https://www.academia.edu/6944821/Afrodescendencias_en_Guatemala
- Caraball, Alexis (2004). *Genesis y desarrollo historico de los afrocaribeños*. Jangwa Pana, [S.l.], v. 4, n. 1, p.47-57, dic. 2004. Disponible en: <http://revistas.unimagdalena.edu.co/index.php/jangwapana/article/view/625>
- Choque, L. (2013). Mirando desde adentro al gobierno del MAS: el gobierno de Evo Morales y Alvaro García en Bolivia. W I L L K A Revista Anual Año 6, No, 6 “*La falsa descolonización. Después de siete años ¿por qué Bolivia no ha cambiado?*”. El Alto, Bolivia. Disponible en <http://cedla.org/blog/manosalaobra/wp-content/uploads/2014/02/willka-N63.pdf>
- Composto, C., Navarro, M. (2014). Claves para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina. En Composto, C., Navarro, M. (Compiladoras) *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México, D.F: Bajo Tierra.
- Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (2009). [Versión en línea]. Consultada el 15 de marzo de 2018. Disponible en https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf
- Crespo, A. (1977). *Esclavos Negros en Bolivia*. La Paz: Editorial G.U.M.
- Curiel, O. (2016). Conferencia y debate: “*El Feminismo Decolonial Latinoamericano y Caribeño. Aportes para las Prácticas Políticas Transformadoras*”. Realizada el 7 de noviembre del 2016 en la Universidad de Granada. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=B0vLIIncsG0&t=227s>
- Defensoría del Pueblo (2009). *Diagnóstico sobre el ejercicio de Derechos Humanos del Pueblo Afroboliviano*. Bolivia

- Defensoría del Pueblo del Estado Plurinacional de Bolivia (2016). *Sin los pueblos indígenas no hay estado plurinacional. Situación de los derechos de los pueblos indígena originarios campesinos en el Estado Plurinacional de Bolivia*. Bolivia.
- Delgado, J. (s-f). *La Raymundita se esta casando. Testimonio de vida de una mujer afroboliviana*. Bolivia
- , J. (s-f). *Si no hay coca, no hay vida. Entrevista a Angélica Pinedo Vda. De Zabala*. Bolivia
- De Sousa Santos (2008). *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*. En CLASCO (ed.) “*Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*”. La Paz: Muela del Diablo. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20160304042659/cap5.pdf>
- Díaz Polanco, H. (2011). Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización. En V. Chenaut, M. Gómez, H. Ortiz y M.T. Sierra (Coord.). *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*. Ecuador FLACSO. Disponible en <http://www.antropologitosuv.com/2015/09/diez-tesis-sobre-identidad-diversidad-y-globalizacion-hector-diaz-polanco.html>
- Díaz-Polanco (2008). Gobernar (en) la diversidad posneoliberal. En Leyva, X., Burguete, A., Speed, S. “*Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación*”. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Disponible en <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/40052.pdf>
- Díaz, F. (2004). *Comunidad y comunalidad*, en Culturas Populares e Indígenas- Diálogos en acción, segunda etapa. Disponible en <http://rusredire.lautre.net/wpcontent/uploads/Comunidad.-y-0comunalidad.pdf>
- Díaz, R. (2008). *La celebración de la contingencia y la forma: Sobre la antropología de la performance*. Nueva antropología, 21(69), pp.33-59. Disponible en www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S018506362008000200003&lng=es&tlng=es
- Durán, J. (2009). *Del Estado multicultural al Estado Plurinacional*. Revista Boliviana de Derecho (Julio). Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=427539907003>

- Durkheim, E. (2007). *La división social del trabajo*. México: Colofón.
- Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1994). Comunicado “*Al pueblo de México: hablaron los hombres verdaderos, los sin rostro. Mandar obedeciendo*” [Versión en línea]. Disponible en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/02/26/al-pueblo-de-mexico-hablaron-los-hombres-verdaderos-los-sin-rostro-mandar-obedeciendo/>
- Escalona, J. (1998). *Etúcuaro, la reconstrucción de la comunidad. Campo social, producción cultural y Estado*. México: El Colegio de Michoacán.
- Estatuto Orgánico del Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (2012). Bolivia
- Federichi, S. (2010). *Mujeres, luchas por la tierra y reconstrucción de los bienes comunales*. En *Veredas*. Revista del pensamiento sociológico, año 11, número 21, segundo semestre 2011. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Fernández, M. (2008). *Diáspora: la complejidad de un término*, Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura, vol. XIV, núm. 2, julio-diciembre, 2008, pp.305-326. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela. Disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/364/36414217.pdf>
- Flores, M. (2007). *La identidad cultural del territorio como base de una estrategia de desarrollo sostenible*, en Revista Opera, núm. 7, mayo, pp.35-54. Bogotá: Universidad Externado de Colombia. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67500703>
- Foucault, M. (1977). *La Historia de la Sexualidad I. La voluntad del saber*. [Versión en línea] México: Siglo XXI. Disponible en https://seminariolecturasfeministas.files.wordpress.com/2012/01/foucault_michel-historia_de_la_sexualidad_i_la_voluntad_de_saber.pdf
- Galeano, E (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. México: Editorial Siglo XXI.
- Galtung, J. (1985). *Investigaciones teóricas. Sociedad y cultura contemporáneas*. Madrid: Tecnos.

- Gamboa, F. (2010). *Transformaciones constitucionales en Bolivia. Estado indígena y conflictos regionales*. Colombia Internacional (Enero-Junio). Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81214948008>
- García, A. (2004). “*Autonomía indígena y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias*”. Bolivia: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales- Plural. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/linera/5.2.pdf>
- García, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. [Versión en línea]. México: Grijalbo. Disponible en antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/garcia-canclini-n-1995-consumidores-y-ciudadanos.pdf
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Gedisa: Barcelona
- Giménez, G. (2005a). *La cultura como identidad y la identidad como cultura* [Ponencia]. En III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores culturales: Guadajara- Jalisco. Disponible en <http://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>
- Giménez, G. (2005b). *Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural*, en Trayectorias, vol. VII, núm. 17, enero-abril, pp.8-24. Universidad Autónoma de Nuevo León Monterrey, Nuevo León, México. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60722197004>
- Giménez, G. (2010a). Cultura política e identidad. En Giménez, G. *La sociología hoy: debates contemporáneos sobre cultura, individualidad y representaciones sociales*. pp.139-160. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez.
- Giménez, G. (2010b). La concepción simbólica de la cultura. En Giménez, G. *La sociología hoy: debates contemporáneos sobre cultura, individualidad y representaciones sociales*. pp. 111-138. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez: Santiago de Chile.
- González Casanova, P. (2003). *Colonialismo interno (una redefinición)* [Versión en línea]. México: Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones

- Sociales. Disponible en http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/412_trabajo.pdf
- González, F. (2016). *Apuntes Antropológicos desde la Etnografía. Crónica del Primer Trabajo de campo*. México: Bonobos
- González, F. (2012). *Megalópolis y cultura: Del ritual indígena al performance urbano*. México: UAEM- Porrúa
- Gutiérrez, R. (2015). *Horizonte comunitario- popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
- Gutiérrez, R. (2011). Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro. En Gutiérrez, R (editora). *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*. Oaxaca: Pez en el árbol
- Instituto de Lengua y Cultura Afroboliviano (2016). *Afrodescendientes en las haciendas de los Yungas e Inquisivi*. Santa Cruz: Instituto Plurinacional de Estudio de Lenguas y Cultura
- Instituto de Lengua y Cultura Afroboliviano (2017). *Ceremonias en torno a la Muerte en el Pueblo Afroboliviano*. La Paz: Ministerio de Educación
- Iudica, C. Parolin, M., Avena, S., Dejean, C., Carnese, F. (2014). *Las comunidades afrodescendientes de Nor Yungas, Bolivia: una aproximación a su estudio antropogenético*. Runa, vol. 35, núm. 2, 2014, pp.21-34. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180832863002>
- Kleidermacher, G. (2011). *Africanos y afrodescendientes en la Argentina: invisibilización, discriminación y racismo*, RITA Revue Interdisciplinaire de Travaux sur les Amériques [en línea], n°5 : Diciembre 2011. Disponible en línea: <http://www.revue-rita.com/traits-dunion98/africanos-y-afrodescendientes-en-la-argentina-invisibilizacion-discriminacion-y-racismo.html>
- Komadina, J., Regalsky, P. (s.f). *El movimiento afroboliviano*.
- Lisocka, B. (2010). *Los afrodescendientes en los países andinos. El caso de Bolivia*. Revista del CESLA, vol. 1, núm. 13, 2010, pp.317-329. Varsovia, Polonia: Uniwersytet Warszawski. Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=243316419_024

- López, P y Makaran, G. (2018). *Recolonización en Bolivia. Neocolonialismo extractivista y resistencia comunitaria*. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe- Bajo Tierra
- Makaran, G. (2017). Nacionalismo “plurinacional”: El gobierno de Evo Morales y el Estado-nación en Bolivia. En, Makaran, G. (coord.) “¿Estado-nación o Estado plural?: pueblos indígenas y el Estado en América Latina (siglo XXI)”. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe- UNAM
- Mamani, P. (2012). *Estado Plurinacional: entre el nuevo proyecto y la factualidad neocolonial*. Revista de Estudios Bolivianos, Vol. 19 2012- 2013. Disponible en <https://bsj.pitt.edu/ojs/index.php/bsj/article/view/69>
- Mamani, P. (2013). Nuevos reacomodamientos en el poder Cambios para arriba y nada para abajo. W I L L K A Revista Anual Año 6, No, 6 “*La falsa descolonización. Después de siete años ¿por qué Bolivia no ha cambiado?*”. El Alto, Bolivia. Disponible en <http://cedla.org/blog/manosalaobra/wp-content/uploads/2014/02/willka-N63.pdf>
- Mamani, P. (2017). *El Estado colonial. Una mirada al proceso de lucha por el poder y sus contradicciones en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Rincón ediciones
- Martínez, V. (2008). “*Filosofía y culturas para hacer las paces*”. Intervención Sevilla 30-01-08 Red Andaluza Escuela Espacio de Paz. Disponible en <http://centropaz.com.ar/publicaciones/paz/paz40.pdf>
- Martínez, V. (2000). *Saber Hacer las Paces. Epistemologías de los Estudios para la Paz*. Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, (septiembre). Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10502303>
- Martínez, V. (2011). *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria
- Martínez, V. (2016). *Epistemologías e investigación para la Paz y los conflictos desde una filosofía para hacer las paces*. VI Jornadas de Investigación y Docencia del Centro de Investigaciones de Trabajo Social.
- Mayorga, F. (2017). *Estado Plurinacional y democracia intercultural en Bolivia*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, No. 32 (94). Disponible en <https://dx.doi.org/10.17666/329401/2017>
- Méndez, J., Villar, A., Gutiérrez, J. (2011). *El performance social y la transformación de la imagen urbana*. Quivera. Revista de Estudios Territoriales [en línea], 13

(Julio-Diciembre) Disponible en:
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=40119956010>

Muñoz, F. (s-f). *La paz imperfecta ante un universo en conflicto*. Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos- Universidad de Granada. Disponible en [http://editorial.ugr.es/pages/publicacionesenabierto/lapazimperfectaarticuloodepacomuaoz/!](http://editorial.ugr.es/pages/publicacionesenabierto/lapazimperfectaarticuloodepacomuaoz/)

Navarro, M. (2015). *Luchas por lo común antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. México: Bajo Tierra

Navarro, M. (2016). *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía urbana*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - Instituto de Ciencia Sociales y humanidades “Alfonso Vélez Pliego”

Nehe, B. (2017). “¡No era para ellos el cambio!” Estado, hegemonía, y dominación patrimonialista en tiempos del MAS. En, Makaran, G. (coord.) “*¿Estado- nación o Estado plural?: pueblos indígenas y el Estado en América Latina (siglo XXI)*”. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe- UNAM

Panikkar, R. (2006). *Paz e Interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder

París, M. (1999). *Racismo y nacionalismo: la construcción de identidades excluyentes*, en *Política y Cultura*, núm. 12, pp.53-76. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26701204>

Patzi, F. (2004). *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal. Una discusión teórica para salir de la colonialidad y del liberalismo*. La Paz, Bolivia: Comunidad de Estudios Alternativos

Quijano, A. (1992). Raza, Etnia y Nación en Mariátegui: Cuestiones abiertas. En JCM y Europa. *La otra cara del descubrimiento*. Lima: Amauta. Disponible en <https://es.scribd.com/doc/103719130/ANIBAL-QUIJANO-Raza-etnia-y-nacion-pdf>

----- (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.) “*La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*”. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/quijano-colonialidad-del-poder.pdf>

- Reina, R. (1969) *Pueblo, comunidad y multicomunidad. Significado teórico de un caso guatemalteco*. Disponible en <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/download/REAA6969110247A/25556>
- Revilla, P. (2014). *De coronaciones y otras memorias Afrobolivianos y Estado Plurinacional*. T'inkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales, núm. 36, 2014. La Paz, Bolivia: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426141578009>
- Reyes, L. (2015). *Negros devenires. Siguiendo las trayectorias de las negritudes materiales en Bolivia* [Tesis]. Porto Alegre: Universidad Federal del Rio Grande del Sur- Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxima: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón
- Sánchez, L (2004). *Comunidad afroboliviana, cultura, exclusión social y pobreza. Estudio de representaciones sociales sobre los afrobolivianos* [Tesis de Maestría] La Paz: Universidad Católica Boliviana San Pablo
- Sandoval, E. (2005). La organización social indígena mazahua. En Topete, H. (editor). *La organización social y el ceremonial*. México: CONACULTA- Instituto Nacional de Antropología e Historia
- Sandoval, E. (2009). *Diversidad religiosa y construcción de paz en indígenas de México*. Granada, España: Instituto de la Paz y los Conflictos
- Schavelzon, S. (2012). *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*. Bolivia: CLACSO. Disponible en <http://www.uasb.edu.ec/documents/62017/1587200/El+nacimiento+del+Estado+Plurinacional.+Etnograf%C3%ADa+de+una+Asamblea+Constituyente+-+2012.pdf/8f6e13b8-e9fb-4039-b013-677d2cad2b83>
- Schluchter, W. (2011). *Ferdinand Tönnies: comunidad y sociedad, en Signos Filosóficos*, vol. XIII, núm. 26, julio-diciembre, pp.43-62. Distrito Federal, México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34321462002>

- Scott, J. (1990). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era (Primera reimpresión, 2004). Disponible en <https://we.riseup.net/assets/315252/james+scott.pdf>
- Sessarego, S. (2011). *Introducción al idioma afroboliviano. Una conversación con el awicho Manuel Barra*. La Paz: Plural.
- Stavenhagen, R. (2001). *La cuestión étnica*. México: COLMEX.
- Tapia, L. (2006). *La invención del núcleo común: ciudadanía y gobierno multisocietal*, La Paz: Muela del Diablo
- (2008). *La política salvaje*. La Paz: Muela del Diablo- CLACSO. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20100610092828/tapiaPS.pdf>
- Tapia, L. (2017). [CIALC-UNAM]. (2017, Octubre 5). *Conferencia magistral*. [Archivo de video]. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=X2piKjEbXaM>
- Tejerina, V. (2014). Los afrobolivianos y su historia colonial y republicana. En Zambrana, A. (Coord.). *El Pueblo Afroboliviano. Historia, cultura y economía*. Cochabamba: FUNPROEIB Andes
- Tokunaga, M. (2013). *Solidaridad en Saya. Un movimiento cultural afroboliviano* [Documental]. EU: Bulletproof Film
- Toledo, V. (2004). Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina. 1990-2004. ¿Las fronteras indígenas de la globalización. En “*Pueblos Indígenas y Democracia*” CLACSO: Quito. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101026125626/5Toledo.pdf>
- Tönnies, F. (1931). *Principios de sociología*. México: Fondo de Cultura Económica. Disponible en <http://clea.edu.mx/biblioteca/Tonnies%20Ferdinand%20-%20Principios%20De%20Sociologia.pdf>
- Torres, A. (2013). *El retorno a la comunidad: Problemas, debates y desafíos de vivir juntos*. Colombia: El Búho
- Vega, M. (2014). *La saya en Tocaña como una forma de reivindicación de la memoria histórica del pueblo africano* [Tesis de grado]. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

- Velasco, M. (2007). *Los afrobrasileños y su lucha por el respeto a su identidad*. XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Guadalajara, México: Asociación Latinoamericana de Sociología. Disponible en <https://www.aacademica.org/000-066/1035>
- Velázquez, M., Iturralde, G. (2012). *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. Disponible en <http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/TestimonioAFROINACCSS%281%29.pdf>
- Walker, S. (2010). Recolocando los pedazos de Osiris/Recomponiendo el rompecabezas. La diáspora africana en la América del Sur hispanohablante. En Walker, S. (Compiladora). *Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias, Volumen I*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.
- Walsh, C. (2006). *Interculturalidad y (de) colonialidad : Diferencia y nación de otro modo*. Livro da Academia da Latinidade. Textos & Formas Ltda. Disponible en <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/18-walshinterculturalidad%20y%20decolonialidad.pdf>
- Zambrana, A. (2014). El pueblo afro y su historia contemporánea. En Zambrana, A. (Coord.). *El Pueblo Afroboliviano. Historia, cultura y economía*. Cochabamba: FUNPROEIB Andes.
- Zárate, J. (1993). *Los señores de utopía. Etnicidad política en una comunidad phurhépecha: Ueamuo- Santa Fe de la Laguna*. México: El Colegio de Michoacán.
- Zavaleta, R. (2009). *La autodeterminación de las masas*. Tapia, L (coomp.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO
- Zibechi, R. (2015). *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías. Autonomías y emancipaciones en la era del progresismo*. México: Bajo Tierra
- Zibechi, R. (2017). *Movimientos sociales en América Latina. El “mundo otro” en movimiento*. México: Bajo Tierra

ANEXOS

1. TABLAS

Tabla 1: Densidad de población afroboliviana por departamento

Departamento	Número	Porcentaje
La Paz	8.835	37.87
Santa Cruz	7.845	33.63
Cochabamba	2,458	10.54
Beni	1493	6.4
Tarija	770	3.3
Chuquisaca	604	2.59
Oruro	490	2.1
Potosí	441	1.89
Pando	394	1.69
Total	23 330	100

Fuente: Ballivian y Machaca (2016).

Tabla 2: Población afroboliviana por área geográfica

Área Geográfica	Número	Total
Urbano	16.505	70.75
Rural	6.825	29.25
Total	23 330	100

Fuente: Ballivian y Macha (2016).

2. POEMA GISELA⁸⁰

(Fusión de poema “Rotundamente negra” de Shirley Campbell)

*Me niego rotundamente
a negar mi voz
mi sangre y mi piel*

*Y me niego rotundamente
a dejar de ser yo,
a dejar de sentirme bien
cuando miro mi rostro en el espejo
con mi boca
rotundamente grande,
mis dientes
rotundamente blancos,
mi nariz
rotundamente ancha
y mi piel
valientemente negra.*

*Me niego absolutamente
a ser parte de aquel que pegue,
de aquel que sufre y de aquel que llora,
porque soy aquella
la negra Vázquez
que se acepta rotundamente libre
rotundamente negra
rotundamente sayera hermosa*

⁸⁰ Poema recitado por Gisela Vázquez en la comunidad de Tocaña el 21 de Enero del 2018, en la celebración del día del Estado Plurinacional

*Y me niego categóricamente
a negar ms raíces
arrepentirme de ser africana
porque es mi herencia,
porque es mi sangre,
porque es mi vida
porque es para lo que la madre África vive en nuestros corazones*

Ashel para todos, ashel para todos con la madre África en el alma y en el corazón.

Unidos por la cultura, unidos por la saya.

3. LISTADO DE ENTREVISTAS

1. Edgar Vásquez, ex dirigente de CONAFRO. Realizada el 22 de julio del 2017 en Cochabamba, Bolivia.
2. Julio Zabala Pinedo, interprete de la comunidad afroboliviana de Tocaña. Conversación del 10 de enero de 2018.
3. Saturno Zabala Marín, afroboliviana de la comunidad de Tocaña. Realizada el 17 de enero de 2017
4. Tomas Zabala Marín, cocalero de la comunidad afroboliviana de Tocaña. Realizada el 23 de enero de 2018.
5. Juana Coaquira, cocalera de la comunidad afroboliviana de Tocaña. Realizada el 23 de enero de 2018.
6. Claudia Amaranta Luna Lima, doctora titular de la posta de salud de Tocaña. Realizada el 24 de enero de 2018.
7. Diego Vásquez Rey, estudiante de la UAC y cocalero de la comunidad afroboliviana de Tocaña. Realizada el 25 de enero de 2018.
8. José Luis Delgado Gálvez “El Pulga”, antropólogo y casero del alojamiento “La Montañita. Realizada el 26 de enero de 2018.
9. Nilo Vásquez Rey, ex presidente de la organización comunitaria de saya y cocalero de la comunidad afroboliviana de Tocaña. Realizada el 27 de enero de 2018.
10. Juan Vásquez Rey, cocalero de la comunidad afroboliviana de Tocaña. Realizada el 27 de enero de 2018.
11. Vicente Gemio, compositor de saya y chofer de la ruta Tocaña- Coroico. Realizada el 28 de enero de 2018.
12. Jonhy Pérez Zabala, ex secretario general y cocalero de la comunidad afroboliviana de Tocaña.
13. Raymunda Rey Pérez, cocalera de la comunidad afroboliviana de Tocaña. Realizada el 29 de enero de 2018.
14. Zenaida Pérez, dirigente de ILCAFRO. Realizada por vía telefónica el día 8 de marzo de 2019.

4. FOTOGRAFÍAS



Fotografía 1: “Saya en la Paz, Celebración del Estado Plurinacional”
Por: Ana Daniela González Muñoz, en la Paz: Bolivia (22.01. 2018)



Fotografía 2: “Pareja de baile”
Por: Ana Daniela González Muñoz, en la comunidad de Tocaña (21.01. 2018)



Fotografía 3: “Saya en Tocaña”

Por: Ana Daniela González Muñoz, en la comunidad de Tocaña (21.01. 2018)



Fotografía 4: “Pollera de Saya”

Por: Ana Daniela González Muñoz, en la comunidad de Tocaña (21.01.18)



Fotografía 5: “Cantando saya”

Por: Ana Daniela González Muñoz, en la comunidad de Tocaña (21.01.18)



Fotografía 6: “El Caporal”. Retomada del Centro cultural de Tocaña.



Fotografía 7: “Los instrumentos”

Por: Ana Daniela González Muñoz, en la comunidad de Tocaña (21.01.18)



Fotografía 8: “Tocaña”

Por: Ana Daniela González Muñoz, en la comunidad de Tocaña (10.01.18)



Fotografía 9: “El cocal”

Por: Ana Daniela González Muñoz, en la comunidad de Tocaña (17.01.18)



Fotografía 10: “Cachi”

Por: Ana Daniela González Muñoz, en la comunidad de Tocaña (15.01.18)



Fotografía 11: “La Montañita”

Por: Ana Daniela González Muñoz, en la comunidad de Tocaña (07.01.18)



Fotografía 12: “Saturno”

Por: Ana Daniela González Muñoz, en la comunidad de Tocaña (17.01.18)



Fotografía 12: “La coca”

Por: Ana Daniela González Muñoz, en la comunidad de Tocaña (15.01.18)