
DE ESCLAVIZADOS A PUEBLO AFROBOLIVIANO: UN LARGO RECORRIDO HASTA EL PRESENTE

Alejandra Ariadna Cetti^a

RESUMEN

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

En este trabajo, enmarcado dentro de los Estudios Culturales, intento abordar la constitución histórica del sujeto político afrodescendiente de Bolivia a partir de comenzar a responder cómo fue que la idea de su desaparición comenzó a tomar forma. Retomo para ello el concepto de ciclos de la política negra (Lao-Montes, 2009) para reconstruir los ciclos de la política negra en Bolivia. Establezco cuatro ciclos que se corresponden con diferentes coyunturas histórico-políticas. El hilo conductor de los mismos es el estatus diferencial que fue adquiriendo el pueblo afroboliviano a lo largo de su historia, cómo fue construido por los demás y cómo se construyó a sí mismo.

PALABRAS CLAVE: invisibilización étnica; desaparición; revisibilización; reemergencia étnica; etnogénesis.

ABSTRACT

There are different ideas in Bolivia associated to afrobolivian people. Among them, the most important one refers to their disappearance from Potosí because they couldn't bear the cold climate and the extraordinary height of the puna area, or as result of a biological miscegenation processes (Crespo Rodas, 1977; Angola Maconde, 2010).

In this work, framed within Cultural Studies, I try to address the historical constitution of the Afro-descendant political subject of Bolivia by beginning to answer how the idea of its disappearance began to take shape. In this way, I take up the black politics cycles idea (Lao-Montes, 2009) to reconstruct the black politics cycles in Bolivia. Therefor I establish four cycles that correspond to different historical-political scenarios. Their common thread is the differential status that the Afro-Bolivian people have acquired throughout their history, how they were built by others, and how they built themselves.

KEYWORDS: ethnic invisibilization; disappearance; revisibilization; ethnic reemergence; ethnogenesis.

Manuscrito recibido: 15 de marzo de 2023.

Aceptado para su publicación: 29 de junio de 2023.

^a Universidad de Buenos Aires, Puán 480 (CP1406), CABA, Argentina. alecetti@yahoo.com.ar

INTRODUCCIÓN

Dentro del imaginario colectivo boliviano existen diferentes ideas asociadas o atribuidas a los afrodescendientes de Bolivia, entre ellas: el ser analfabetos, ignorantes, indolentes, ingenuos, perezosos (Sánchez Canedo, 2008). Existe también en Bolivia la idea de que tener un afrodescendiente cerca “da buena suerte” (Piqueras Céspedes, 2008); por ello, hasta hace poco tiempo atrás los afrobolivianos eran pellizcados en las calles de ciudades como La Paz, porque el mito popular dice que de esta manera una persona se hace acreedora de la buena suerte. Encontramos también en Bolivia imágenes relativas a los afrodescendientes, entre las que se destacan “la imagen del afro esclavo”, “la imagen del afro salvaje” y “la imagen del afro bailarín” (Busdiecker, 2003). Estas representaciones coinciden con las imágenes generalizadas y estereotipadas existentes en toda América sobre los africanos y sus descendientes (Hall, ([1997]2010).

Pero además de estas estigmatizaciones, se conoce en Bolivia la llamativa expresión “gallinazo no canta en puna”, frase que hace referencia a un refrán popular según el cual los africanos que fueron secuestrados en África y sus descendientes desaparecieron en Potosí porque no pudieron soportar el clima frío y la extraordinaria altura de la zona de puna o como resultado de procesos de mestizaje biológico (Crespo Rodas, 1977; Angola Maconde, 2010). Los propios activistas afrobolivianos sostienen que la sociedad paceña en general cree que ellos desaparecieron de la totalidad del territorio nacional. Esto llevó a que frente a aquella invisibilización los afrobolivianos comenzaran –con la expresión cultural de la saya¹ como su principal herramienta de visibilización (Rossbach de Olmos, 2007; Cajías de la Vega, 2010)– un proceso de revisibilización y reemergencia² que los condujo a exigirle al

¹ Práctica cultural y sagrada propia del pueblo afroboliviano que se manifiesta a partir de determinada música, canto, baile, letras y ritmo, cuyo eje estructurante se centra en la percusión y los tambores.

² Concepto que refiere a aquellos “pueblos a los que los dispositivos hegemónicos consideraron extintos y que,

Estado nacional el reconocimiento constitucional de su existencia en el marco de la Asamblea Constituyente desarrollada en Sucre entre los años 2006 y 2009 (Cetti, 2022).

En este trabajo³, enmarcado dentro de los Estudios Culturales⁴ (Grossberg, 2009; Hall, ([1997]2010); Restrepo, 2012), intento abordar la constitución histórica del sujeto político afrodescendiente de Bolivia –desde la Colonia hasta la actualidad– a partir de comenzar a responder cómo fue que la idea de su desaparición comenzó a tomar forma.

Sostengo aquí la necesidad de problematizar la idea de la desaparición de los afrobolivianos, abordando la cuestión, no a partir de su desaparición, sino de la invisibilización de los mismos. Para ello, tomo la idea de ciclos de la política negra elaborada por Lao-Montes (2009). Este autor define a la política negra como el “dominio explícito de identidad y derechos y como proyecto de emancipación” (Lao-Montes, 2009, p. 215) de la población afrodescendiente, y entiende que diferentes hitos de la política negra pueden ser abordados a partir de la construcción de ciclos. Pretendo estructurar este trabajo a partir de esta idea aplicada al caso afroboliviano y, con ello, reconstruir así los ciclos de la política negra en Bolivia. Establezco para ello cuatro ciclos que se corresponden con diferentes coyunturas histórico-políticas. El hilo conductor de los mismos es el estatus diferencial que fue adquiriendo el pueblo afroboliviano a lo largo de su historia, cómo fue construido por los demás y cómo se construyó a sí mismo.

en el siglo XX y XXI, vuelven a aparecer desafiando tanto a los postulados de discontinuidad como a quienes niegan inteligibilidad a sus voces” (Rodríguez & Michelena, 2018, p. 186).

³ Este trabajo forma parte de una tesis de maestría realizada según dos tipos de abordajes: uno etnográfico, a partir de la realización de un trabajo de campo; y otro histórico, a partir del uso de fuentes bibliográficas.

⁴ Son definidos como “estudios de lo concreto, de elementos, de relaciones concretas entre cultura y poder. De ahí que sean situados, es decir, que adquieran determinadas características e inflexiones dependiendo de los contextos intelectuales y políticos en los que se articulen.” (Restrepo, 2012, p. 158).

AFROBOLIVIANOS: UN ESTADO DE LA CUESTIÓN

En este primer apartado propongo, desde una perspectiva histórica basada en una revisión bibliográfica del trabajo de distintos autores, presentar lo que podría ser un primer ciclo de la política negra en Bolivia (Lao-Montes, 2009). Este primer apartado se inicia con la etapa colonial momento durante el cual se puso de relieve la vida de africanos y afrodescendientes esclavizados en el territorio de la Audiencia de Charcas⁵, así como también la abolición de la esclavitud en 1851, momento en el que los afrodescendientes fueron convertidos en colonos y peones de hacienda. Este ciclo culmina en 1952 con la Revolución Nacional llevada adelante por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Es importante aclarar que, si bien esta es una amplia periodización, la misma responde a dos cuestiones. Por un lado, el objetivo es evidenciar la gran visibilidad y la amplia participación política que esta población tuvo durante este periodo en el cual buscó incansablemente su libertad. Por el otro lado, con este amplio ciclo intento subrayar la idea de que a lo largo de todo este tiempo las estructuras de poder colonial continuaron vigentes.

Dentro de este ciclo se pusieron en práctica la trata y el tráfico de africanos esclavizados en el marco del comercio triangular. Luego de arribar a la Audiencia de Charcas los africanos esclavizados fueron trasladados hacia las distintas ciudades del territorio, en particular hacia el sur, donde en abril

⁵ Posteriormente, este territorio perteneció al territorio del Virreinato del Perú, actual Bolivia. Según Crespo Rodas “Pocos países como Bolivia han debido ser conocidos sucesivamente por tantos nombres. (...) el primero que le fue adjudicado fue el de Nueva Toledo, (...) No mucho tiempo después, desde el año de su fundación, 1561, la Audiencia de la Plata tomó de alguna manera el nombre de un grupo étnico (...) los Charcas. El territorio que caía bajo la jurisdicción de la Audiencia era conocido en cierta forma como Chutas, mientras que el ente audiencial como de la Plata, denominación de la ciudad donde estaba asentado. Más o menos a partir de 1776, año de la incorporación al virreinato de Buenos Aires [sic], comenzó a designarse el territorio con el nombre de Alto Perú, con el cual se le conoce hasta 1825, cuando adopta el de Bolivia” (Crespo Rodas, 1977, p. 5).

de 1545 y tras descubrir el Cerro Rico, se funda la ciudad de Potosí. Fueron destinados allí para desempeñarse en el procesamiento de la plata extraída del cerro, el trabajo en las hornazas de la Casa de la Moneda y el servicio doméstico (Crespo Rodas, 1977; Cajías de la Vega et al., 1997; Aillón Soria, 2005, 2009; Bridikhina, 2007).

El trato hacia los esclavizados se encontraba reglamentado en una serie de documentos conocidos como Las Instrucciones, El Derecho Indiano, El Código Negrero y La Recopilación de Leyes de 1680 (Tejerina Vargas, 2014; Sánchez Canedo, 2008). No obstante, estas disposiciones en general no fueron cumplidas (Crespo Rodas, 1977). En Charcas, además de las mencionadas reglamentaciones, las autoridades coloniales y eclesiásticas pusieron en práctica sobre la población esclavizada, ciertos dispositivos (Agamben, 2011), entre los cuales se pueden mencionar: estigmatizaciones, políticas de segregación, legislación y reglamentaciones que limitaban y prescribían la vida de los africanos y sus descendientes. En este sentido, mediante códigos, decretos y ordenanzas se establecieron: a) la prohibición de procesos de mestizaje entre africanos, afrodescendientes e indígenas; b) la regulación de las relaciones sociales entre africanos, afrodescendientes y el resto de la sociedad; c) la restricción de los espacios de circulación sin la autorización del esclavista; d) la circunscripción de espacios de reunión de africanos y afrodescendientes en días libres; y e) el castigo a cimarrones⁶ (Bridikhina, 2007; Gutiérrez Brockington, 2009; Sánchez Canedo, 2008). Asimismo, la separación de africanos que compartían el mismo origen y/o idioma fue otra forma de control social sobre esta población (Sánchez Canedo, 1998). Es dentro de este contexto, tal como ha sido relevado por diversos investigadores, que africanos y afrodescendientes pusieron en marcha una serie de estrategias de resistencia hacia los actos de opresión a los que fueron sometidos.

⁶ Personas esclavizadas que huían o se fugaban de los esclavistas y practicaban el cimarronaje.

Desde una mirada centrada en priorizar el contexto socio-histórico y político en el cual la población afro vivió, surge a partir de la década del ochenta del siglo pasado, un grupo de intelectuales –Arze Aguirre, 1987; Santos Escobar, 1989; Bridikhina, 1994, 1995, 2007; Llanos & Soruco Arroyo, 2004; Sánchez Canedo, 2008; Cajías de la Vega, 2009; Seoane de Capra, 2009; Revilla Orías, 2009; Brockington Gutierrez, 2009; Aillón Soria, 2010; Villanueva Suárez, 2010– que se caracterizó por ver a los africanos y afrodescendientes como actores sociales que ejercieron su agencia política y no como víctimas pasivas del contexto en el que les había tocado vivir. Así lo manifiesta Sánchez Canedo cuando sostiene que “los esclavos y sus descendientes no pueden ser vistos como sujetos pasivos; por el contrario, fueron agentes activos cuya presencia se expresó (...) en las distintas formas de resistencia” (Sánchez Canedo, 2008, p. 76). Y esa resistencia se evidenció en prácticas tales como la fuga o cimarronaje⁷, la existencia de palenques en la zona de Vallegrande y Chillón, la búsqueda de la voluntad del amo de conceder la libertad, el matrimonio con personas libres, la compra de su libertad, las denuncias judiciales, la sublevación, el refugio en y la salvaguarda de prácticas culturales propias, y la existencia de redes de solidaridad entre la población africana (Bridikhina, 1994, 1995, 2007; Brockington Gutierrez, 2009).

En este sentido, a partir del estudio de un extenso expediente judicial que aborda el robo, contrabando de plata y fraude a través de la falsificación de monedas en la Casa de la Moneda por parte de africanos y afrodescendientes,

⁷Se conoce con este término al acto por medio del cual los africanos esclavizados o afrodescendientes huían de los esclavistas y se refugiaban en espacios alejados llamados palenques. Según Brockington Gutierrez (2006) “El concepto característicamente andino de ‘huida’ jugó un papel capital en la resistencia, afirmación y activismo indígena (...) y los esclavos africanos se sumaron a él. Los Andes Orientales ayudaban a los fugitivos, como lo atestiguan la información sobre cimarrones (bandoleros o individuales), la leyenda popular sobre los orígenes de Valle Grande y la existencia en algunos mapas del cercano pueblo de Los Negros” (Brockington Gutierrez 2006, p. 283)

Bridikhina (2007) plantea la existencia dentro y fuera de esta institución, de importantes “redes de solidaridad en base a la pertenencia al mismo grupo étnico, territorial y al sentimiento de la condición de esclavos” (Bridikhina, 2007, p. 199). La autora entiende a las redes de solidaridad como otra de las estrategias de lucha y resistencia afro, ya que de acuerdo a sus palabras, ni el hecho de haber sido arrancados de sus territorios, ni la circunstancia de encontrarse esclavizados harían desaparecer la identidad colectiva y la memoria social de estos grupos humanos. Asimismo, la población afro buscó recurrir a la justicia por medio de reclamaciones (Brockington Gutierrez, 2009), entendidas estas como demandas por parte de la población africana y/o afrodescendiente que consistían en presentarse ante un tribunal para reclamar por su libertad o exigir sus derechos. De esta manera, los esclavizados pusieron en práctica su “capacidad de intentar hacer valer sus derechos” (Brockington Gutierrez, 2009, p. 271). Hacia fines del siglo XVIII y en el contexto de los procesos que condujeron a la independencia del Alto Perú, se suman a las anteriores estrategias de resistencia otra serie de acciones estratégicas –es decir, prácticas políticas llevadas a cabo por una determinada población en pos de lograr determinados objetivos– entre las que se destacaron la participación política y la construcción de alianzas políticas. Durante las últimas décadas del siglo XVIII, la sociedad colonial del Alto Perú atravesó una profunda crisis social que tuvo como consecuencia la sublevación que se dio en el año 1781 cuando el caudillo Julián Apaza, conocido como Tupaj Katari, llevó a cabo el Sitio a La Paz (Arze Aguirre, 1987; Villanueva Suárez, 2010). La participación de afros tanto en la rebelión de Tupaj Katari como en los hechos posteriores es refrendada por Llanos y Soruco (2004), quienes postulan que Katari hizo un llamado convocando a los afros a abandonar a los esclavistas, hecho que fue confirmado no sólo por el sobrino de Katari sino por el propio Tupaj quien declaró que los fusileros de pampahasi⁸ eran personas esclavizadas que habían huido de la ciudad. Tal

⁸ Barrio perteneciente a la ciudad de La Paz, Bolivia.

como lo plantean los autores, fue “la primera vez que los esclavos afrodescendientes luchaban en pro de sus intereses (...) pues, se les ofreció la libertad (...) Ellos antes eran obligados a luchar del lado de sus amos, en forma paradójica para mantener su propia esclavitud” (Llanos & Soruco, 2004, p. 58). En este contexto se dieron reiterados intentos de sublevación tanto en comunidades y haciendas, como así también en pueblos y ciudades (Santos Escobar, 1989; Villanueva Suárez, 2010).

En aquel momento, y luego de los grandes levantamientos indígenas, se pudo percibir en el Alto Perú un particular síntoma de malestar (Arze Aguirre, 1987) desencadenado por diferentes procesos externos que propiciaron anhelos de libertad. Estos se plasmaron en el movimiento de independencia, en el que hubo una destacada participación popular la cual ha sido reiteradamente invisibilizada por parte de la historiografía boliviana (Arze Aguirre, 1987; Aillón Soria, 2010; Villanueva Suárez, 2010). Dos de los hitos más importantes en el contexto de la lucha por la independencia fueron el levantamiento de La Plata, actual Sucre, el 25 de mayo de 1809 (Aillón Soria, 2010) y la rebelión de La Paz, el 16 de julio del mismo año, al mando de Pedro Murillo y los yungueños⁹ hermanos Lanza. Ni africanos ni afrodescendientes fueron meros espectadores de los sucesos políticos que acontecieron allí (Aillón Soria, 2010). Por el contrario, en aquel contexto se tejieron relaciones políticas y de alianza en las cuales se fusionaron diversos intereses: por un lado, la libertad prometida a los afrodescendientes por parte de los revolucionarios; por el otro, la necesaria participación popular para garantizar la victoria a los revolucionarios ya que los criollos sabían que la única forma de lograr la independencia era a través de los consensos con las masas populares que aportarían a la lucha el elemento dinámico e influyente de la emancipación (Arze Aguirre, 1987).

Es importante señalar que con posterioridad a los sucesos acontecidos en La Paz, el teatro de operaciones se trasladó a la zona de los

Yungas, donde se destacó la participación de afroyungueños¹⁰, quienes también vieron en dicha participación una estrategia de lucha para acceder a su libertad (Villanueva Suárez, 2010). A pesar de que la abolición de la esclavitud fue una promesa ambigua por parte de los patriotas revolucionarios quienes sostenían la defensa de la libertad de las personas y no necesariamente de las personas esclavizadas, los afrodescendientes participaron masivamente en las acciones llevadas a cabo por los hermanos Lanza donde se los convocó prometiendo la entrega de papeles de libertad a “todos los negros de las haciendas de este partido” (Llanos & Soruco, 2004, p. 59), es decir, de los Yungas.

Tanto la mirada política como la capacidad de elaborar estrategias de resistencia a la situación de esclavitud estuvieron permanentemente presentes en las distintas ciudades del país. En este sentido las alianzas políticas se dieron no solo en La Plata o La Paz, sino que también sucedieron en la ciudad de Santa Cruz donde, en agosto de 1809 se frustró un intento de rebelión planificada y organizada por afrodescendientes e indígenas para ese mismo mes (Cajías de la Vega, 2009; Seoane de Capra, 2009; Revilla Orías, 2009). Esta alianza llevada a cabo en Santa Cruz se diferenció de las anteriores en dos cuestiones: por un lado, en los actores que la integraban: “negros libres portugueses, negros y mulatos esclavos e indios tributarios” (Cajías de la Vega, 2009, p. 2); por el otro, en móviles de los actores involucrados, los cuales respondían a los intereses de los sectores subalternos involucrados en el acontecimiento. Es decir que, si bien en los hechos de La Plata, La Paz y Santa Cruz hubo participación afro, la misma estuvo claramente diferenciada según el tipo de alianza establecida. Mientras que en las dos primeras ciudades se destacaron las alianzas políticas con criollos, en el frustrado intento de rebelión de Santa Cruz se destacó una alianza exclusiva con otros actores subalternos y fue un hecho en el que no hubo participación de criollos ni españoles. No obstante, se puede afirmar que, si bien los móviles de los tres

⁹ Se denomina yungueños a aquellas personas oriundas de los Yungas de La Paz.

¹⁰ Miembros de las comunidades afrobolivianas residentes en los Yungas de La Paz.

eventos y los actores con los cuales se tejieron las alianzas políticas fueron diferentes, el objetivo de la población afro en el contexto de las luchas por la independencia fue el mismo: generar alianzas para lograr conseguir su libertad.

Este periodo independentista tuvo su corolario en el año 1825, momento en el que Bolivia logró su independencia de España, más precisamente en noviembre de 1826 con la redacción, por parte de Simón Bolívar, de la primera Constitución del país. En la misma se puso de manifiesto el derecho a la libertad¹¹ de los afrodescendientes que habitaban el territorio boliviano. Sin embargo, la Constitución boliviana planteó respecto de la esclavitud una libertad de derecho. En este sentido, la misma se encontraba supeditada a la redacción de una ley especial que determinaría la forma en que tal libertad se llevaría a cabo. El 10 de diciembre de ese mismo año se dicta la ley prevista por la Constitución, la cual ordenó que para obtener la libertad, los afros debían pagar a los esclavistas el valor original de su compra (Crespo Rodas, 1977). Los intereses de la oligarquía local y las clases dominantes actuaron en los años posteriores para invalidar lo promulgado en la primera Constitución de Bolivia. Dicha ley, sumada a la clara reticencia de los hacendados a otorgar la libertad a los esclavizados, implicó que en la práctica las condiciones de esclavitud continuaran vigentes. En febrero de 1830, mediante un decreto se restableció la esclavitud en Bolivia.

Los africanos esclavizados no fueron emancipados sino hasta 1851, bajo el gobierno de Manuel Isidoro Belzú, cuando se reforma la Constitución y se establece en su Artículo Primero que “todo hombre nace libre en Bolivia: todo hombre recupera su libertad al pisar su territorio. La

¹¹ La declaración de libertad hacia afrodescendientes esclavizados se dio en un contexto histórico mundial. Por un lado, se había producido la Revolución Haitiana, la cual reclamaba para sí los mismos derechos proclamados por su metrópoli en la Revolución Francesa: “libertad, igualdad y fraternidad”. Al mismo tiempo, en Inglaterra comenzaba a presionar por abolir el tráfico de personas esclavizadas y en la Asamblea General Constituyente y Soberana del año 1813, conformada por diputados de las Provincias Unidas del Río de la Plata, dicta la libertad de vientres.

esclavitud no existe, ni puede existir en él” (Const. 2009, art. 1). Sin embargo, este cambio tan radical en el status legal de los esclavizados no se tradujo en una mejora sustantiva en sus vidas, ya que la abolición de la esclavitud no previó la concesión de tierras, principal recurso material para obtener la independencia económica. Así, al no contar con tierras propias, a pesar de la abolición de la esclavitud, los afrodescendientes tuvieron que seguir viviendo en las tierras de las haciendas y continuar sometidos a sus esclavistas devenidos en patronos (Zambrana Balladares, 2014). Los hacendados, en su afán por seguir sosteniendo sus privilegios de clase, comenzaron a cobrarles a los antiguos esclavizados, ahora denominados colonos, un arrendamiento por las tierras que comenzaron a ocupar en calidad de libres. Para poder pagar el arrendamiento de la tierra que ocupaban, los ex esclavizados debieron vender su fuerza de trabajo al hacendado y convertirse así en peones de hacienda. Se establecía así que:

De esclavos, los afrodescendientes pasarán como colonos a ser incorporados por los hacendados de los Yungas dentro de la masa de peones, alcanzando un estatuto similar al de los indígenas aymaras locales. Se les repartirá tierras dentro de la hacienda y se les permitirá trabajar por jornal (Sánchez Canedo, 2008, p. 74).

En este nuevo escenario, los anteriormente esclavizados pasaron a vincularse con el anteriormente esclavista a través de una nueva relación, esta vez mediatizada por un régimen de servidumbre en términos de patrón-colono/peón/pongo¹².

Ahora bien, ¿cuál fue el camino transitado por los afrodescendientes que mayormente eran

¹² Se denominó pongo a los “trabajadores de fincas agrícolas obligados a servir al propietario durante una semana a cambio del permiso que este le daba para sembrar una fracción de su tierra”. Las labores realizadas por los hombres para el hacendado se denominaron pongueaje mientras que las tareas realizadas por las mujeres se denominaron *mitaninaje* (Piqueras Céspedes, 2008, p. 115).

destinados a Potosí hasta llegar a ser convertidos en colonos y peones de hacienda en la zona de los Yungas de La Paz? ¿cuánta visibilidad tenían en ese entonces?

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

Para entender la relocalización de la población afro en la zona de los Yungas de La Paz es necesario volver nuestra mirada hacia la ciudad de Potosí y atender a los antecedentes previos a esa nueva realidad. En la ciudad de Potosí, que había nacido al calor de la explotación minera del Cerro Rico, se inició, con el correr del tiempo, un proceso de descenso de esta actividad, cuyo punto más bajo se alcanzó durante las primeras décadas del siglo XVIII. Es importante remarcar que, a pesar de este proceso de declive de la minería, en el resto del espacio de la Audiencia de Charcas no se paralizó ni retrocedió la mercantilización de regiones o comunidades, sino que aquel proceso empujó a una reorientación de la economía hacia otros sectores y mercados (Tandeter et al., 1994). Con posterioridad al apogeo alcanzado en la baja de la producción minera, la actividad comenzó lentamente a crecer, aunque este incremento no igualó nunca la tasa de crecimiento del siglo XVI (Tandeter et al., 1994). Dicha alza se prolongó hasta las dos últimas décadas del siglo XVIII, periodo en el que se creó, en el año 1776, el Virreinato del Río de la Plata. Es en ese momento que el espacio integrado por

la Audiencia de Charcas, denominado en aquella coyuntura Alto Perú, se reconfiguró y pasó a formar parte de aquel virreinato. Se produjo así una reestructuración de las relaciones sociales, económicas y políticas en torno a un nuevo espacio que comenzaba lentamente a cobrar cada vez mayor importancia, la incipiente ciudad de Buenos Aires, en ese entonces capital del virreinato. Estos hechos reorganizaron geopolíticamente las relaciones en el espacio, ya que se produjo una reestructuración respecto de la relación centro-periferia en el que, de alguna manera, Potosí dejó de ser centro para transformarse en periferia y Buenos Aires pasó a convertirse lentamente en centro. Así, ciudades importantes del virreinato como Córdoba, Salta o la Gobernación de Tucumán, actualmente en Argentina, comenzaron a dejar de mirar a Potosí, que se encontraba en franca decadencia, para dirigir su atención hacia la naciente urbe (Tandeter et al., 1994).

En el contexto de las Reformas Borbónicas y sus políticas de altos gravámenes impositivos (Lorandi, 2002) algunos autores sostienen la hipótesis de una creciente autonomización de zonas productoras y circuitos mercantiles respecto de los mercados mineros, sobre todo Potosí, hecho que produjo un crecimiento de los mercados locales (Tandeter et al., 1994). Es dentro de esta coyuntura que comienza a adquirir cada vez mayor relevancia la agricultura y el trabajo en las haciendas de la zona de los Yungas cercanas a La Paz, dado que “cuando la productividad de la Villa Imperial de Potosí fue declinando, la región yungueña surgió como una alternativa económica a partir de la explotación de los recursos vegetales” (Iudica et al., 2014, p. 24).

Si bien existe documentación y evidencia acerca de la presencia de africanos y afrodescendientes esclavizados en la zona de los Yungas de La Paz desde principios de la época colonial (Ballivián, 2012; Zambrana Balladares, 2014; Cajías de la Vega et al., 1997) es importante señalar que esta presencia comienza a ser sistemática, particularmente en la localidad de Coroico, a partir de 1830 (Angola Maconde, 2010), hecho que coincide con el declive de la minería en la zona de Potosí. Africanos y afrodescendientes fueron destinados en el espacio de los yungas a

la plantación de café, caña de azúcar, tabaco, cacao, coca, algodón, arroz, cítricos, plátanos, maní, yuca, café, entre otros. La población afro esclavizada fue durante este periodo incorporada regularmente como servidumbre en chacras, haciendas y en los diversos espacios domésticos de la zona. En este sentido sostengo que a medida que la actividad minera de la zona de Potosí decaía, la población africana y afrodescendiente comenzó a ser trasladada a la zona yungueña que empezaba gradualmente a sobresalir como zona de haciendas dedicadas a la agricultura a partir del trabajo de la población esclavizada.

El sistema agrario era un ejemplo clásico del sistema latifundista latinoamericano (Klein, 1992). La población indígena y afrodescendiente formaba parte fundamental del complejo entramado de la hacienda y, una vez abolida la esclavitud, la hacienda dio lugar a la apropiación de la mano de obra de los antiguos esclavizados a partir de ser estos convertidos en colonos, peones y pongos. No obstante, si bien la abolición de la esclavitud se sancionó en 1851 la misma no se dio de manera automática ni homogénea en todo el territorio nacional. Casi 40 años después de su anuncio la población afrodescendiente continuó luchando para que la misma se hiciera efectiva (Angola Maconde, 2010). La libertad no fue tan fácil de conseguir. A pesar de la existencia de la ley, la libertad debió de serle arrebatada a los hacendados quienes no se resignaron tan fácilmente a perder sus privilegios (Angola Maconde, 2010).

Además de la participación de afrodescendientes en los procesos independentistas, levantamientos y motines en las haciendas, ellos también participaron activamente en la Guerra del Chaco. La misma involucró a Bolivia y Paraguay entre los años 1932 y 1935. Esta participación los convocó desde una mirada política estratégica, y desde el deseo de acceder a la ciudadanía plena y ser así acreedores de los mismos derechos políticos, sociales y jurídicos que el resto de los integrantes de la nación (Tejerina Vargas, 2014). La participación en este conflicto permitió a los bolivianos, entre ellos los afrodescendientes, desarrollar una conciencia crítica y empezar a pensar en la existencia de una sociedad profundamente compleja y heterogénea, conformada por una gran diversidad social y

cultural, en la cual continuaban reproduciéndose desde hacía siglos las mismas desigualdades:

la guerra tuvo un efecto “nacionalizador” sobre la conciencia de la población boliviana. El prolongado contacto entre combatientes indios y reclutas de origen mestizo-criollo y la mezcla de gentes de todas las regiones del país en la obligada democracia de las trincheras reforzaron una aguda conciencia crítica respecto a los problemas no resueltos del país (...) De las trincheras surgió así una nueva conciencia sobre los anacronismos (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 111).

Las consecuencias de esta guerra terminaron, con el correr del tiempo, socavando las estructuras del poder colonial aún vigentes en la sociedad boliviana debido a que la participación de indígenas, afrodescendientes, mestizos y criollos en este acontecimiento permitió que nuevos liderazgos políticos madurasen (Sanjinés, 2005). Fueron estos los que años más tarde llevaron adelante tres objetivos fundamentales; abolir definitivamente la servidumbre, desbaratar los privilegios de clase que todavía conservaba la oligarquía local conformada por latifundistas, hacendados, mineros y los barones del estaño y, por último, fortalecer la lucha por el derecho universal a la tierra (Tejerina Vargas, 2014).

Dentro de este contexto surge el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), el cual en abril de 1952 fue protagonista de una Revolución Nacional que puso en jaque la estructura del poder colonial aún vigente en Bolivia.

AFROBOLIVIANOS: DE COLONOS-PEONES A CAMPESINOS (1952-1982)¹³

El segundo ciclo de la política negra en Bolivia se inicia con la Revolución Nacional de abril de 1952

¹³ Para analizar este ciclo recurrí a un enfoque etnográfico a partir de mi propio trabajo de campo realizado en La Paz durante los meses de enero a marzo de los años 2017 y 2018. La perspectiva etnográfica posibilitó recoger, contextualizar y analizar los testimonios y las memorias de afrobolivianos en el presente.

llevada a cabo por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). La misma marcó un hito histórico tanto para el pueblo afrodescendiente de Bolivia como para los pueblos indígenas, ya que representó una bisagra respecto de las etapas colonial y republicana. A partir de aquel momento los afrobolivianos pasaron de ser colonos y peones de hacienda insertos en un régimen de servidumbre a ser identificados como campesinos libres, dueños de las tierras que ocupaban al momento de producirse la revolución. Sin embargo, también comenzó a gestarse durante esta etapa un intenso y significativo proceso de invisibilización étnico-racial propiciado desde el Estado a partir de la construcción de una formación nacional de alteridad mestiza (Sanjinés, 2005) y de un proceso de campesinización (Rivera Cusicanqui, 1993) que afectó tanto a los pueblos indígenas en general, como al pueblo afroboliviano en particular (Cetti, 2022). Este ciclo se extiende hasta 1982, año en que se inaugura un nuevo periodo en el que los afrobolivianos comenzaron lentamente a abandonar la identidad campesina y a transitar un contundente proceso de revisibilización de su identidad afroboliviana.

Tal como señalé en un trabajo anterior¹⁴, la Revolución de 1952 produjo un salto cualitativo tanto para los afrodescendientes como para los pueblos indígenas de Bolivia, a partir de una serie de medidas tomadas por el nuevo gobierno de la Revolución en co-gobierno con la Central Obrera Boliviana (COB¹⁵). Estas medidas incluyeron el otorgamiento de la ciudadanía a todos los integrantes de la nación, la promoción del sufragio universal, la sanción de la Ley de Reforma Agraria, la realización de una reforma educativa nacional y la obligatoriedad de la educación para todos los ciudadanos bolivianos (Zambrana Balladares, 2014). El 2 de agosto de 1953 se sancionó el Decreto Ley N° 3464 de Reforma Agraria, que trastocó la estructura económica en el área rural al declarar a los campesinos propietarios

de las tierras que trabajaban al momento de la Revolución. Asimismo, mediante este decreto se eliminó cualquier régimen de servidumbre y se instituyó un régimen de salario.

Es importante destacar que, si bien el gobierno de la Revolución a partir de todas las medidas que tomó comenzó a revertir procesos de desigualdad profundamente enraizados en la sociedad boliviana, comenzó también a generar un proceso de invisibilización étnica bajo la lógica de una homogeneización cultural que convirtió a las personas que vivían en espacios rurales, fueran estas indígenas o afrodescendientes, en campesinos (Piqueras Céspedes, 2008). Respecto de este proceso es importante señalar que:

afros, aymaras y quechuas fueron reconocidos, sin distinción alguna, como campesinos. Con el uso de este término (...) el gobierno de la Revolución Nacional inició un proceso de homogenización social, cultural y lingüística de los bolivianos, con el fin de forjar una nueva ciudadanía basada en la lengua castellana y la cultura criollo-mestiza (Zambrana Balladares, 2014, pp. 104-105).

Como en otras partes de América, esta nueva ciudadanía buscó ser establecida por medio de la escuela a partir del Código de la Educación Boliviana de 1955 (Cárdenas Conde, 2005). Ahora bien, es importante destacar que el proceso de invisibilización de la alteridad étnica de Bolivia no comienza con la Revolución de 1952, sino que puede rastrearse con anterioridad a este momento cuando durante el periodo de posguerra “la intelectualidad mestizo-criolla comenzó a forjar un discurso político que postuló abiertamente el blanqueamiento del indio y su incorporación al proyecto mestizo democratizante y reformista que se estaba gestando” (Sanjinés, 2005, p. 14). Sin embargo, sí es necesario destacar que el gobierno de la revolución institucionaliza esa invisibilización al momento de identificar como campesina a la totalidad de la población rural (Zambrana Balladares, 2014).

Asimismo, a partir de la Revolución Nacional de 1952, se pusieron en marcha una serie de

¹⁴ Cetti (2022).

¹⁵ La Central Obrera Boliviana es la principal central sindical de Bolivia, órgano representativo de todos los sectores laborales del país.

dispositivos (Agamben, 2011) que, en el marco del indigenismo, fueron destinados a la gestión y administración de la alteridad étnica presente en el país. Entre ellos podemos citar: la organización de sindicatos agrarios en las ahora denominadas ex haciendas agrícolas, la incorporación de toda la ciudadanía a la escuela, la eliminación desde el Estado de cualquier referencia a una identidad étnica –tanto afro como indígena– a partir de la identificación generalizada de la población rural como campesina, el establecimiento desde el Estado de un discurso político basado en la idea de lo mestizo-criollo como constitutivo de la identidad nacional, y la eliminación de la población afrodescendiente de los registros oficiales, es decir, de los censos nacionales de población (Cetti, 2022).

Sostengo aquí que la invisibilización de los afros debe ser entendida en el marco de un proceso general de invisibilización de la alteridad étnica del país que se dio en pos de la construcción de una formación nacional de alteridad¹⁶ mestizo-criolla como identidad nacional, solapándose así cualquier marca étnica que hiciera referencia a la alteridad de la nación boliviana. Este proceso repercutió directamente sobre la población afro cuando, en el contexto de esta particular formación nacional de alteridad, comenzó lentamente a replegar sus prácticas culturales cada vez más al ámbito de lo privado.

El contexto de dictadura militar que vivió el país a partir del año 1964, sumado a los procesos de racismo y estigmatización (Hall, ([1997]2010), propiciaron que los miembros de las comunidades afrobolivianas comenzaran

¹⁶ Una formación nacional de alteridad es el resultado de la sedimentación y el entramado de marcas particulares que refieren a la forma de identificar tipos de “otros” al interior de una nación, por ejemplo: otros cuyas marcas particulares los definen como indígenas, afrodescendientes y/o inmigrantes. Tales formaciones producen no sólo “categorías y criterios de identificación/clasificación y pertenencia, sino que –administrando jerarquizaciones socioculturales– regulan condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos de otros internos que se reconocen como formando parte histórica o reciente de la sociedad sobre la cual un determinado Estado-Nación extiende su soberanía” (Briones, 2005, p. 16).

a transitar paulatinamente un proceso de auto-invisibilización circunscribiendo de esta manera sus prácticas culturales al ámbito de lo privado. De ello da cuenta el historiador afroboliviano Juan Angola Maconde cuando plantea que:

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

Los procesos de racismo y estigmatización llevaron, durante este ciclo, a un repliegue de la población afrodescendiente sobre sus propios territorios, lo cual condujo a que la identidad y las prácticas culturales también se ciñeran al ámbito de lo privado; así, se generó un proceso de privatización de las prácticas culturales, acción estratégica que se rescata a partir de la memoria oral. El espacio rural quedó, entonces, como el único disponible para la manifestación de ciertas prácticas culturales cada vez más solapadas en el ámbito de lo público.

A pesar de haberse dejado de mostrar en público las prácticas culturales afrobolivianas, una gran parte de las comunidades del pueblo afroboliviano continuó llevándolas a cabo en el ámbito de lo privado. De acuerdo con el Defensor adjunto del pueblo Juan Carlos Ballivián:

algunos relatan que la saya se perdió, que la saya ha sido recuperada en el colegio Guerrilleros Lanza, una posición que estoy en

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

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

La saya, todo lo nuestro prácticamente estaba desapareciendo... nuestras costumbres, nuestra cultura, los mayores no la enseñaban... habían decidido no enseñarlo, sólo lo bailaban entre ellos porque había mucha discriminación, mucho racismo, y ahora estamos rescatando nuestra cultura porque vemos la danza de la saya, la vestimenta, todo eso lo íbamos perdiendo, pero estamos recuperando (Damiana Coronel, comunicación personal, 2017).

Las acciones estratégicas desplegadas por la población afrodescendiente durante este periodo consistieron principalmente en un repliegue de las prácticas culturales hacia el ámbito de lo privado, es decir que se dio una privatización de las prácticas culturales. Pero, la resistencia afroboliviana se manifestó durante este ciclo no solo a través de la privatización de prácticas culturales sino además a través de silencios y olvidos estratégicos los cuales llevaron, en algunos casos, no en todos, a la auto-invisibilización mediante el dejar de transmitir

sus prácticas culturales a los más jóvenes. Sin embargo, el objetivo de la hegemonía no fue totalmente cumplido ya que al final de este ciclo –y al igual que en el caso de los pueblos indígenas, iniciado por un proceso migratorio hacia la ciudad de La Paz (Sanjinés, 2005)– comienza a gestarse un proceso de reemergencia a partir de un lento pero seguro proceso de revisibilización que los afrobolivianos llevaron adelante durante la década de 1980, en la ciudad de La Paz (Cetti, 2022).

AFROBOLIVIANOS: DE CAMPESINOS A AFROBOLIVIANOS (1982-2006)

El pueblo afro de Bolivia vivió hasta principios de la década del ochenta de 1980 un intenso y significativo proceso de invisibilización étnica propiciado desde el Estado en pos de la construcción de una formación nacional de alteridad mestizo-criolla. El país estuvo sumergido desde el año 1964, salvo algunos cortos periodos de democracia, en una serie de dictaduras militares que prolongaron aquel proceso. Sin embargo, esta situación no se perpetuó en el tiempo y es posible identificar claramente el momento en que la misma comenzó a revertirse.

El presente ciclo de la política negra en Bolivia comienza en el año 1982, con el inicio de un proceso de revisibilización de la población afro de Bolivia, y se extiende hasta el año 2006, cuando los afrobolivianos comienzan a buscar persistentemente –y en el contexto de una Asamblea Constituyente– el reconocimiento constitucional de su existencia. Este periodo de 24 años se caracterizó por ser una etapa en la cual, si bien se intentó desde el Estado perpetuar la política de invisibilización iniciada décadas atrás, se desplegaron por parte de los afrobolivianos una serie de acciones estratégicas que posibilitaron llevar adelante un fuerte proceso de revisibilización de su identidad a partir de la ejecución pública de la saya.

El 20 de octubre¹⁷ del año 1982, a sólo diez días

¹⁷ Fecha en la que se celebra cada año la Fiesta Patronal de Coroico en honor a la Virgen de la Candelaria.

de terminada la dictadura militar de Guido Vildoso Calderón (21 de julio de 1982 - 10 de octubre de 1982) e iniciada la democracia con Hernán Siles Suazo como presidente (10 de octubre de 1982 - 6 de agosto de 1985), se bailó públicamente, después de mucho tiempo, y por primera vez en una escuela de la zona de los Yungas del departamento de La Paz, la saya afroboliviana (Cajías de la Vega, 2010). Todo empezó, de acuerdo con Omar Barra, ex presidente del Movimiento Cultural Saya Afroboliviana (Mocusabol)¹⁸, en el colegio Guerrilleros Lanza del municipio de Coroico. Muchos niños y jóvenes afro de la zona asistían a dicha escuela y, en vísperas de la fiesta patronal de la ciudad, el 20 de octubre del año 1982, un curso en particular le propuso a su maestro bailar la saya en el acto escolar de aquel año. Tal como se señaló en el ciclo anterior, la saya no solamente se había dejado de bailar en público, sino que además algunos mayores habían tomado la decisión de no enseñarla a las generaciones más jóvenes para que no tuvieran que atravesar las situaciones de racismo que ellos mismos habían padecido. Sin embargo, esta decisión fue de alguna manera interpelada cuando los jóvenes de aquel curso vieron en ese acto una posibilidad para revertir el proceso de silenciamiento y privatización de las prácticas culturales que los mayores habían decidido iniciar décadas atrás. Según Omar Barra:

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

Desde la escuela se impulsó no sólo a los alumnos afrobolivianos a bailar la saya, sino que además se intentó sumar estratégicamente a jóvenes que no

fueran afrodescendientes para incluirlos y para que esta danza fuera aceptada por todos los miembros de la comunidad educativa en su conjunto. La saya fue muy bien recibida en aquel acto escolar y continuó practicándose en los años subsiguientes en los que los afrobolivianos, de la mano de la saya, comenzaron a transitar un nuevo camino en el devenir de su historia.

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

Durante aquellos años se produjeron numerosas migraciones de población afroboliviana, tanto hacia otros municipios de los Yungas, como hacia la ciudad de La Paz. Fue en esos movimientos de gente desde el campo hacia la ciudad que migra también la saya. El contraste entre el área rural y la vida urbana fue –de acuerdo con el ex diputado Jorge Medina Barra– muy marcado. El arribo a la ciudad de La Paz confrontó a la población afro con una fuerte discriminación racial y la comprensión del intenso proceso de invisibilización en el que se encontraba inmersa cada vez que alguien en la calle preguntaba “de dónde venían”. Fue dentro de aquel contexto que se formó en La Paz el primer ballet de saya de la ciudad. Este grupo de danza representó para los migrantes mucho más que un ámbito en el cual bailar, el mismo permitió generar un ámbito de pertenencia en el nuevo espacio de residencia. Pero, no todos los integrantes del ballet conocían o sabían cómo ejecutarla por lo que, según la diputada Mónica Rey Gutiérrez, se debió acudir a los mayores para que estos les enseñaran a los jóvenes sus conocimientos respecto de la saya. Los integrantes del ballet instantáneamente coincidieron en que la comunidad a la cual debían

¹⁸ Primera agrupación de saya de la ciudad de La Paz.

acudir era Tocaña. Principalmente, porque según la Secretaria Ejecutiva de Conafro¹⁹ Wendy Pérez, esta comunidad era una comunidad que guardaba el legado histórico y los conocimientos de la saya, sino también además porque era la comunidad a la que pertenecía gran parte de los migrantes afroyungueños.

En un primer momento los tíos²⁰ y abuelos de Tocaña se negaron a transmitir aquel legado. Ellos les habían enseñado la saya a los niños y niñas que la bailaron en la escuela de Coroico en el año 1982 y creían, según Wendy Pérez, que “eso era todo, que de allí no saldría”, por lo que, cuando los jóvenes que habían migrado hacia la ciudad de La Paz volvieron al territorio y les pidieron a los mayores que se la enseñaran, la respuesta fue un no rotundo. Los tíos y abuelos les plantearon a los jóvenes que no iban a enseñársela porque querían evitar que los jóvenes sufrieran lo que ellos habían padecido años atrás. En este sentido “había gran preocupación en algunos mayores que decían ‘ay pero esto ¿no va a ser peor?’, ‘nos van a volver a atacar’, ‘nos van a volver a maltratar’” (Mónica Rey Gutiérrez, comunicación personal, 2018). Esta negativa respondía a que la saya había sido presentada –alrededor de la década de 1960– en La Paz y Copacabana, pero aquellas presentaciones no habían terminado tan bien como la de 1982 en Coroico. Las risas, burlas y estigmatizaciones por parte de las personas que formaban parte del público hicieron que en algunos casos los mayores tomaran la decisión de no transmitirla a los más jóvenes y, en otros, decidieran no volver a presentar la saya en ningún evento público nunca más. Finalmente, y después de algunas negativas, los tíos y abuelos de Tocaña accedieron a enseñarles a los jóvenes a bailar la saya. Se dio así, entre los jóvenes afrobolivianos residentes en La Paz y los miembros de Tocaña residentes en los Yungas, un perseverante trabajo de enseñanza y aprendizaje de prácticas culturales que incluyeron la elaboración de instrumentos musicales y el aprendizaje de ritmos y bailes propios en el marco

de un proceso de recuperación de la memoria colectiva e histórica del pueblo.

Con el transcurrir de los años, los integrantes de este grupo de ballet fueron sintiendo y madurando la idea de que en el nuevo contexto urbano la saya debía convertirse en una instancia de reivindicación y posicionamiento de la población afrodescendiente, sobre todo al interior de una sociedad que hasta aquel entonces ignoraba por completo su existencia como miembro de la nación boliviana. A su vez, se empezó a pensar en la necesidad de trabajar sobre la autoestima de los afrobolivianos debido al fuerte racismo presente en la sociedad paceña. La presencia de los migrantes afrobolivianos en la ciudad de La Paz puso de manifiesto prejuicios profundamente arraigados dentro de una sociedad fuertemente estratificada, en la que la población afro ocupaba la base de la pirámide en la escala social. El racismo y la estigmatización (Hall, ([1997]2010) se manifestaban mediante prácticas de cosificación, hiper-sexualización, exotización, extranjerización, invisibilización y negación. La cosificación se hizo evidente cada vez que alguien en la calle los pellizcaba y pronunciaba la frase “suerte negro”. La hiper-sexualización, exotización y extranjerización también se manifestaban en el espacio público.

En el año 1988 asumió como prefecto o gobernador de la ciudad de La Paz el Doctor en historia Fernando Cajías de la Vega. Él mismo venía acompañando a los afrobolivianos, particularmente a la comunidad de Tocaña, desde hacía algún tiempo ya que se sentía profundamente cautivado por la expresión artística y cultural de la saya. Su mandato se destacó por la promoción de actividades culturales y dentro de ese marco Cajías de la Vega impulsó varias apariciones públicas del ballet de saya conformado en La Paz, para que este presentara la saya en diferentes eventos públicos de aquella ciudad. En aquel contexto, los y las integrantes del grupo de saya comenzaron a sentir más firmemente la necesidad de pensarse no solamente como un ballet, sino también como un movimiento cultural cuyo objetivo principal debía ser el de revisibilizar a la población afro de Bolivia a la vez que reforzar su identidad y autoestima,

¹⁹ Organización de base del pueblo afroboliviano creada en el año 2011.

²⁰ Forma cariñosa de referirse a alguien de edad mayor.

ya que la gente en las comunidades y, sobre todo en el nuevo espacio urbano, se sentía sumamente desvalorizada frente a una sociedad que los desconocía y discriminaba constantemente. El veinte de octubre de 1988, exactamente seis años después de la presentación en público de la saya en Coroico, se consolidó la creación de la primera organización de saya de La Paz, el Movimiento Cultural Saya Afroboliviana, Mocusabol. De esta manera, el grupo de ballet conformado inicialmente se convirtió en una organización cultural. El Movimiento nació con el objetivo de luchar en contra de la invisibilización y el racismo, y funcionó, según el presidente de Mocusabol Omar Barra, como un espacio inclusivo para los jóvenes migrantes quienes compartían no sólo un origen común en cuanto a lo identitario, sino también en lo geográfico ya que provenían de los Yungas. Los unía además, una fuerte pasión por la saya. La consolidación del Movimiento estuvo motivada por la necesidad de evidenciar la presencia afro dentro de la nación boliviana, contrarrestar los estereotipos y difundir la saya entre la población urbana.

En octubre del año 1989²¹ Mocusabol se presentó, con mucho éxito, en la fiesta patronal de Coroico. Luego de años de reiteradas visitas a Tocaña con el objetivo de aprender a ejecutar la saya y revalorizar la memoria colectiva afroboliviana, el Movimiento logró afianzarse y seguir con sus presentaciones. Pero Mocusabol no sólo se presentó en La Paz o Coroico, sino que también hizo su aparición en otras ciudades como Sucre y Potosí; esto permitió que los afrobolivianos empezaran a ser revisibilizados en diferentes lugares y rincones del país. Frente al desconocimiento de su existencia, comenzaron a cantarse temas cuyas letras hacían referencia a su origen y a la realidad rural y agrícola de las comunidades afro a las cuales ellos pertenecían. Estas presentaciones produjeron un gran impacto en la sociedad paceña y en los medios de comunicación, particularmente, que desconocían por completo la existencia de la población afroboliviana.

²¹ Año en el que se creó el grupo de saya de Tocaña, que recibió el nombre de Saya Afroboliviana Tocaña.

Para el año 1998 existían, alrededor de todo el país, al menos seis grupos de saya entre los que podemos mencionar al Grupo Cultural Saya de Tocaña²², el Movimiento Cultural Saya Afroboliviana de La Paz (Mocusabol), el Centro de Residentes Yungueños de Santa Cruz²³, la Organización Integral Saya Afroboliviana²⁴ (Orisabol), el Grupo Cultural Saya de Chicaloma y el Grupo Social y Cultural Saya de Coripata²⁵. Estas organizaciones comenzaron a hacer presentaciones en significativos eventos públicos de la vida cultural de Bolivia, como son las Entradas Folklóricas²⁶, el Jisk'a Anata²⁷ de la ciudad de La Paz, el Corso de Corsos de Cochabamba, el Carnaval de Santa Cruz y diferentes fiestas patronales. Con posterioridad, la saya comenzó a ser presentada en la conocida celebración de la Virgen de Urkupiña y en eventos privados como las discotecas Taipi y Malegría²⁸ de la ciudad de La Paz. La mítica discoteca paceña llamada Malegría se encuentra ubicada en el turístico barrio de Sopocachi y, desde hace décadas, Mocusabol se ha presentado en ella los días jueves por la noche. La saya fue poco a poco convirtiéndose en la principal estrategia de lucha y el instrumento fundamental a través del cual lograr la revisibilización de los afrobolivianos. Comenzó así durante este periodo un intenso proceso de politización de la cultura (Wright, 1998) que se hizo evidente en las letras de saya, las cuales contuvieron un claro mensaje de denuncia reivindicativa frente a la situación de

²² Creada en el año 1989.

²³ Creado en Santa Cruz en el año 1993. Con posterioridad se divide en Asociación Afroboliviana para el Desarrollo (ASO-UAFROD) y Comunidad Afroboliviana de Santa Cruz (CABOLS).

²⁴ Organización de saya creada en La Paz en el año 1998, se destaca porque no solamente se dedica a la práctica de la saya sino también a la promoción del deporte.

²⁵ Sobre estos dos últimos grupos carezco de información respecto del año en el que se formaron; los entrevistados no lo recordaban. Cajías de la Vega (2010) refiere a que ya existían en 1998.

²⁶ Eventos de carácter público en los cuales desfilan las fraternidades y conjuntos de danzas folklóricas.

²⁷ Significa pequeño carnaval en aymara. Es el desfile de carnaval que se realiza cada año en La Paz.

²⁸ Las presentaciones en Taipi y Malegría fueron históricamente exclusivas de Mocusabol.

invisibilización padecida por los afrobolivianos. Hacia principios del siglo XXI comenzó a ponerse en tensión, al interior de Mocusabol, la idea ya generalizada dentro de la sociedad paceña que hacía referencia a que “los afros son sólo negritos bailadores de saya”. De acuerdo al ex presidente de Mocusabol Jorge Medina Barra, durante aquel periodo se comenzó a reflexionar sobre la necesidad de tener una participación más activa en otras esferas de la vida pública del país, por lo que se volvió indispensable conquistar nuevos espacios. Particularmente la lente estaba puesta en el reconocimiento de su existencia por parte del Estado nacional, objetivo que comenzó a ser perseguido a partir de intentar revisibilizar al pueblo afroboliviano por medio de la saya y mediante la demanda de su inclusión en el Censo Nacional de Población del año 2001.

La necesidad de ser incluidos en el Censo Nacional de Población había comenzado a tomar cuerpo en el año 1994 en el marco de la Primera Jornada Encuentro de la Cultura Afroboliviana realizada en la ciudad de La Paz (Cajías de la Vega, 2010). Sin embargo, pese al largo camino recorrido y a los persistentes intentos de revisibilización, los afrobolivianos tuvieron un duro revés por parte del Estado cuando debido a “un olvido involuntario” se los dejó fuera del listado de pueblos reconocidos para la confección del Censo Nacional de Población del año 2001. Según la senadora nacional Ancelma Perlacios, lejos de desmotivar al Movimiento, esta omisión les dio más fuerza y reforzó la urgencia por tener una mayor visibilización y participación en la vida pública nacional. Dentro de este contexto, cobró fuerza dentro de Mocusabol la idea de sumar a lo cultural otra línea de trabajo más política. Como en todo grupo, había diferentes miradas. Una primera alternativa postuló la idea de crear un espacio nuevo, por fuera de Mocusabol pero que continuara ligado al mismo: una organización que fuera capaz de articular con las diferentes esferas del Estado para generar las condiciones necesarias para la revisibilización y la inclusión de los afrobolivianos en las políticas públicas nacionales. Fue así que entre 2003 y 2004 nació el Centro Afroboliviano para el desarrollo Integral y Comunitario (CADIC), el cual es definido por Jorge Medina Barra como “la pata política de

Mocusabol”. Es decir, un ámbito formal capaz de interactuar con los diferentes gobiernos, pero también con las agencias de cooperación internacional para conseguir fondos para el financiamiento de proyectos. Desde su nacimiento CADIC impulsó –a partir de los aportes del Banco Mundial (BM), la ONG suiza Tierra de Hombres (TDH), la organización cristiana de cooperación internacional Diakonía y la ONG Ibis Dinamarca– la ejecución de talleres de fortalecimiento identitario en las comunidades afrobolivianas. En el marco de estos talleres se repartieron boletines con una breve historia de los afrobolivianos y de Mocusabol. Los mismos fueron impresos con financiamiento del BM y TDH y los aportes fueron transferidos al CADIC desde donde se los administró.

Paralelamente a la creación de CADIC, otros miembros del Movimiento comenzaron a buscar nuevos horizontes a partir del establecimiento de firmes vínculos con organizaciones afrodescendientes de otros países de América Latina. Fue así que algunos integrantes de Mocusabol comenzaron a generar sólidos lazos con miembros de la Red de organizaciones negras Afroamérica XXI²⁹, una organización latinoamericana que se conformó para integrar la lucha de los afros de todo el continente, porque tal como lo plantea Briones “aunque (...) la globalización tiene un potencial homogeneizador que genera localización, los movimientos supuestamente particularistas (...) también se trans-nacionalizan, y apuntan a inscribir sentidos globales” (Briones, 2005, p.11).

Los intensos intercambios entre dirigentes de Mocusabol y miembros de Afroamérica XXI, las diversas invitaciones a talleres, encuentros y congresos en diferentes países del continente, así como también las visitas de miembros de Afroamérica XXI a Bolivia fortalecieron a algunos miembros de Mocusabol, quienes comenzaron a pensar ya más firmemente que otra realidad no sólo era posible sino necesaria. Fue así que paralelamente a la creación de CADIC, comienza

²⁹ Fundada a instancias de activistas afrodescendientes consultores del Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

a gestarse al interior de Mocusabol –de la mano de aquellos miembros que tenían más vínculo con Afroamérica XXI y organizaciones extranjeras como los Panteras Negras– la idea de que no era a través de una ONG como CADIC, la forma de hacer cumplir los derechos de los afrobolivianos. No obstante, continuaron llevándose a cabo los talleres y seminarios de fortalecimiento de la autoestima y afirmación de la identidad, tanto en la ciudad como en distintas comunidades afrobolivianas de la zona rural³⁰. Durante el año 2005, y ya de cara a la coyuntura política que vivía el país, los talleres de fortalecimiento identitario funcionaron también como espacios en los cuales debatir y recoger las demandas de las bases para llevar a la Asamblea Constituyente que se estaba gestando. El 18 de diciembre del año 2005 fue elegido presidente de la nación Evo Morales Ayma. Se inició así el camino de los afrobolivianos hacia la Asamblea Constituyente.

En suma, a partir de lo expuesto aquí puede decirse que, durante el tercer ciclo de la política negra de Bolivia, las acciones estratégicas implementadas fueron exactamente las opuestas a las del ciclo anterior. Si el segundo ciclo se caracterizó por la privatización de las prácticas culturales y la manifestación de prácticas de silencio como refugio de la memoria, puede observarse en el presente ciclo que la estrategia fue exactamente la contraria; se optó aquí por la revisibilización de la población afro a partir de la politización de la cultura y la ejecución pública de la saya afroboliviana para obtener así el reconocimiento de su existencia por parte del Estado nacional.

DE AFROBOLIVIANOS A PUEBLO AFROBOLIVIANO (2006-2009)

En enero de 2006, como corolario de una lucha histórica³¹, asumió la presidencia de Bolivia el

³⁰ La minuta sobre estos talleres fue solicitada al ex presidente de Mocusabol, Jorge Medina Barra pero el mismo me respondió que no podía entregarme esa información por ser “interna del movimiento”.

³¹ En la década de los años 90 Evo Morales Ayma encabezó, como máximo dirigente de una de las seis federaciones de productores de coca del trópico de

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

Los afrobolivianos, que desde la década de 1980 se encontraban transitando un lento pero constante proceso de revisibilización, vieron a la Asamblea Constituyente como el hito histórico fundamental, el escenario político decisivo para hacer cumplir dos de sus principales demandas; por un lado, ser incluidos en el Censo Nacional de Población, por el otro, obtener su reconocimiento constitucional. Este cuarto ciclo de la política negra en Bolivia se inicia en el año 2006 con la inauguración de la Asamblea Constituyente en Sucre y se extiende hasta el año 2009 cuando los afrobolivianos fueron reconocidos como pueblo afroboliviano dentro de la Nueva Constitución Política del Estado. Este periodo de tres años se caracterizó por ser una etapa en la cual los afrobolivianos, de la mano de la saya, lograron no solo continuar con el proceso de revisibilización que se encontraban transitando, sino que además consiguieron llevar adelante una serie de acciones estratégicas que les permitió alcanzar el reconocimiento constitucional de su existencia por parte del Estado boliviano. Se dará cuenta aquí del proceso de revisibilización y las acciones estratégicas que los afrobolivianos desplegaron en este particular contexto de la Asamblea Constituyente, para alcanzar los objetivos que se habían propuesto.

El 6 de marzo del año 2006 se aprobó la Ley N°3364. Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente. Esta establecía que para poder ser asambleísta se debía llegar a través de un partido político, una agrupación ciudadana y/o un pueblo indígena. Esta noticia fue muy bien recibida por los afrobolivianos, cuenta el ex

Cochabamba, la lucha por la defensa del cultivo de la hoja de coca en contra de los intereses de Estados Unidos que presionaba cada vez más al gobierno del entonces presidente Hugo Banzer Suárez para erradicarla.

diputado Jorge Medina Barra, porque, según él, por medio de la vía étnica se abría la posibilidad para que los afrobolivianos también contaran con un representante. Sin embargo, esta oportunidad se vio truncada cuando con posterioridad se estableció que la forma de acceder a un escaño en la Asamblea sería únicamente a través de un partido político. Ese fue un momento complicado recuerda el ex diputado, porque los afrobolivianos no tenían experiencia en política partidaria, y en este sentido aquel requisito representaba un desafío enorme para ellos al tener que incorporarse rápidamente a un partido político para poder contar con representación parlamentaria. A pesar de que se logró, a partir de alianzas estratégicas, que varios afros ingresaran a diferentes organizaciones y partidos, no se consiguió contar con un asambleísta propio. No obstante, se impulsó desde Mocusabol y CADIC la preparación de carpetas con propuestas y demandas, fruto de intensas jornadas de debate al interior de las comunidades. Estas carpetas fueron llevadas a las 21 comisiones que comenzaron a funcionar en Sucre el 6 de agosto de 2006, pero fueron desestimadas debido a la invisibilización que aún gravitaba sobre este pueblo. De esta manera lo relata el ex diputado Jorge Medina Barra:

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

Según Wendy Pérez, Secretaria Ejecutiva de Conafro, en ese momento se decidió recurrir a las bases y redoblar los esfuerzos porque se entendió que ese era el momento en el que se necesitaba más que nunca revisibilizar al pueblo afroboliviano. Se realizó así una gran convocatoria en los territorios de las comunidades, y al cabo de unos días llegaron los micros a Sucre. Se reunieron alrededor de 500

personas o más que irrumpieron por las calles de Sucre con sus tambores, sus trajes y cantos al ritmo de la saya. Cuentan los entrevistados que la gente en la calle se quedó asombrada al verlos pasar con tanta energía y vitalidad reclamando por sus derechos. El asombro también respondía al desconocimiento que todavía había en la sociedad boliviana respecto de la existencia de este pueblo. De esa manera, al ritmo de la saya, ellos querían mostrarle a la nación boliviana que no eran solamente dos o tres las personas que se auto-reconocían como afrobolivianas, sino que formaban parte del pueblo muchas personas, y que ellos exigían –como cualquier otro pueblo– ser reconocidos por el Estado en la Constitución Nacional. Ni bien llegaron a la ciudad se dirigieron al Colegio Nacional Junín, una de las principales sedes asignadas a la Asamblea para que esta sesione. Al ver la cantidad de gente cada vez más cercana, las puertas del Colegio fueron cerradas por la policía que, a partir de aquel momento comenzó a impedir el ingreso de personas al establecimiento. De fondo sonaba la saya. Al llegar a las puertas del recinto algunos afrobolivianos lograron consensuar con la policía para que los dejara ingresar. Como telón de fondo de la negociación se escuchaban –según el ex diputado Jorge Medina Barra– frases como ‘estamos reclamando nuestro derecho de decir aquí estamos’, ‘queremos formar parte de la Asamblea’, ‘no es un favor sino un derecho que nos corresponde como pueblo’. Los afrobolivianos estaban muy seguros de lo que querían, fue así que consiguieron el permiso para entrar al Colegio, pero inmediatamente después de conseguirlo la policía les comunicó que accederían solo algunos, no todos, y que para ingresar necesitarían entregar su carnet de identidad: otro obstáculo más. Por aquel entonces mucha gente de las comunidades carecía de documento de identidad por lo que nuevamente se tensó la negociación. Finalmente, y ante el imperativo de “o entramos todos o nadie y sin carnet”, la policía le permitió a los afrobolivianos el paso al Colegio. A medida que las personas ingresaban, los guardias les solicitaban silencio debido a que los asambleístas se encontraban sesionando. Los afros, lejos de hacer silencio decidieron, tras haber cumplido su

primer objetivo que era entrar al Colegio, llevar adelante el siguiente: hacerse visibles y hacerse escuchar. Fue así que comenzaron los tambores nuevamente a sonar, esta vez en el patio central del recinto. Los asambleístas lentamente, uno a uno, empezaron a salir de las aulas y a asomarse por los balcones del piso superior del Colegio que daban al patio interno del mismo para ver qué era lo que sucedía. Según Wendy Pérez, “muchos asambleístas estaban asombrados, creyeron que los habíamos ido a alegrar con nuestra música porque desconocían por completo la realidad del pueblo afroboliviano, sin embargo, nosotros teníamos nuestras propuestas listas para ser entregadas” (Wendy Pérez, comunicación personal, 2017). En determinado momento la música se detuvo y la presidenta de la Asamblea se acercó a ellos, se presentó y les dijo que iban a ser recibidos. Fue así como, de la mano de la saya, se logró llamar la atención de los asambleístas quienes uno a uno fueron asomándose al patio del colegio y casi como encantados fueron seducidos por la música de aquella performance tan única y sagrada del pueblo afroboliviano. Con la saya cual caballo de Troya dentro del Colegio Junín, el pueblo afroboliviano logró obtener el compromiso por parte de la presidenta de la Asamblea de que por fin serían recibidos y sus propuestas consideradas. Además de revisibilizarse, los afrobolivianos buscaron con su traslado a Sucre tejer alianzas estratégicas con organizaciones nacionales de base y organizaciones de pueblos indígenas. Al no contar con una organización de base o ente matriz³² propio que hablara en representación suya, se hizo urgente el establecimiento de alianzas políticas para poder asegurarse de que sus demandas también serían incluidas. Por ese motivo, ellos se reunieron con todas las organizaciones miembro del Pacto de Unidad³³: Cidob, Csutcb, Bartolinas, Interculturales y Conamaq. Dado que el territorio

histórico de los afrobolivianos se encuentra en el departamento de La Paz y corresponde a tierras altas, los afrobolivianos buscaron establecer una alianza estratégica con Conamaq, la principal organización matriz de las comunidades y pueblos indígenas de tierras altas. Fue así que, a partir de las alianzas que se forjaron, los afrobolivianos pasaron a formar parte del Pacto de Unidad. Y una de las demandas principales, transversal a todos los sectores que lo integraban, fue la de ser reconocidos constitucionalmente. Si algo dejó en evidencia la Asamblea Constituyente fue que la invisibilización sufrida por los afrobolivianos constituyó una de las caras del proceso general de invisibilización de la alteridad étnica de Bolivia. La otra cara estuvo representada por los pueblos indígenas y en ese contexto los unía la búsqueda de objetivos comunes.

El proceso de inclusión en la Nueva Constitución Política del Estado no fue sencillo, sin embargo, en enero de 2009 la misma fue aprobada y en febrero de ese mismo año se la promulgó. A raíz de su organización y lucha, el pueblo afroboliviano logró su primer objetivo: estar presente en la Nueva Constitución en una serie de artículos de suma importancia, entre los cuales se destacan los artículos 3, 32, 101 y 395. En el Artículo 3 se puso de manifiesto el tan esperado reconocimiento constitucional como parte de la nación boliviana. Tres años más tarde se logró el segundo, ser incluidos en el Censo Nacional de Población realizado en el año 2012.

CONSIDERACIONES FINALES

El objetivo general del presente trabajo fue abordar la constitución histórica del sujeto político afrodescendiente de Bolivia a partir de comenzar a responder la pregunta acerca de cómo fue que la idea de su desaparición comenzó a tomar forma. Establecí para ello cuatro ciclos de la política negra en Bolivia, estructurados a partir del estatus diferencial que el pueblo afro fue adquiriendo a lo largo de su historia. Estos ciclos pusieron de manifiesto que, si bien en el primer ciclo puede constatar la plena visibilidad de africanos y afrodescendientes, ya a partir del segundo ciclo

³² Forma de referirse a las organizaciones de base en Bolivia.

³³ Alianza nacional de organizaciones de base cuyo objetivo principal era la defensa de los derechos de los pueblos indígenas y campesinos de Bolivia, la protección de sus territorios y la reforma de la Constitución mediante la celebración de una Asamblea Constituyente (Schavelzon, 2012).

comienza a evidenciarse la conformación de un proceso de invisibilización de su identidad étnica que va a empezar a ser revertido a partir del tercer ciclo, para luego en el cuarto lograr su revisibilización y reemergencia, es decir, el reconocimiento de su existencia por parte del Estado.

En segundo lugar, cabe destacar que, a pesar de que el pueblo afroboliviano fue construido a lo largo de la historia a partir de estereotipos estigmatizantes e ideas que no representaban su identidad étnica sino que hacían referencia a su condición de clase (esclavos, peones y colonos, campesinos), el mismo fue capaz de desplegar acciones políticas (cimarronaje, denuncias judiciales, compra de su libertad, conformación de palenques, construcción de redes de solidaridad, reclamaciones, participación en política, construcción de alianzas políticas, repliegue de sus prácticas culturales en el ámbito de lo privado y politización de la cultura) para luchar por el reconocimiento de sus derechos, entre ellos, el derecho a la identidad.

En tercer lugar, sostengo la necesidad de problematizar la noción de desaparición de africanos y afrodescendientes de la zona de Potosí. En principio porque propongo como hipótesis que esta población no desapareció, sino que comenzó a ser trasladada a la zona de los Yungas de La Paz a raíz de cambios que se dieron en las coyunturas económica y política de la región durante el siglo XVIII. Luego, porque en línea con repensar la noción de desaparición, es importante destacar que las características del territorio afro de los Yungas “favorece[n] su “otrerización” e invisibilidad” (Lisocka-Jaegermann, 2010, p. 323) por lo que entiendo que más que hablar de desaparición de los afros, es necesario hablar de un proceso de invisibilización; en principio, por cuestiones geográficas, pero además por un factor político a partir de la configuración durante el siglo XX de una particular formación nacional de alteridad mestizo-criolla que solapó la diversidad étnica constitutiva de la nación boliviana.

Por último, deseo resaltar que el proceso de invisibilización de la población afro de Bolivia no debe dejar de ser entendido en el marco de un proceso de invisibilización étnica general,

que afectó tanto a afros como a indígenas en pos de la construcción de la mencionada formación nacional de alteridad mestizo-criolla. Sin embargo, dicha política homogeneizante que promovió dispositivos de invisibilización (Cetti, 2022) comenzó a ser revertida a comienzos de la década de 1980 cuando los afrobolivianos comenzaron a transitar un camino de revisibilización y lucha política por el reconocimiento de su existencia por parte del Estado nacional.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 26(73), 249-264.

Aillón Soria, E. (2005). La afro-andinización de los esclavos negros en las viñas de Cinti (Chuquisaca), siglos XVIII-XIX. *Raíces. Revista Boliviana de la Fundación de Afrodescendientes*, 2, 10-11.

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

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

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

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

Ballivián, M. (2012). *La Saya afroboliviana: un*

- espacio comunitario afrocéntrico e intercultural de enseñanza y aprendizaje.* (Tesis de Licenciatura inédita) Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia.
- Bridikhina, E. (1994). La vida urbana de los negros en La Paz en el siglo XVIII. *Reunión Anual de Etnología*, 1, 23-32.
- Bridikhina, E. (1995). *La mujer negra en Bolivia. Protagonistas de su propia historia.* La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.
- Bridikhina, E. (2007). Desafiando los límites del espacio colonial. La población negra en Potosí. *Estudios Bolivianos*, 13, 169-216.
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Comp.), *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 11-43). Buenos Aires: Antropofagia.
- Brockington Gutierrez, L. (2009). *Negros, indios y españoles en los Andes Orientales. Reivindicando el olvido de Mizque Colonial 1550-1782.* La Paz: Plural.
- Busdiecker, S. (2003). Negros en Bolivia: Imágenes existentes, silencios significativos, y la construcción discursiva del Afro-boliviano. En Museo Nacional de Etnografía y Folklore (Col.), *Serie Anales de la Reunión Anual de Etnología T. II* (pp.105-113). Texas: MUSEF.
- Cajías de la Vega, F. (2009). Agosto de 1809, La rebelión afro-indígena en Santa Cruz de la Sierra. Recuperado de <http://rcci.net/globalizacion/2009/fg898.htm>.
- Cajías de la Vega, F. (2010). *El movimiento afroboliviano: de la visibilidad al empoderamiento.* Manuscrito inédito.
- Cajías de la Vega, F., Rey Gutiérrez, M., Cassiano, J. & Alarcón, M. (1997). *Subprograma de diagnóstico de la situación del negro en Bolivia.* La Paz, BID, Movimiento Cultural Saya Afroboliviano. Manuscrito inédito.
- Cárdenas Conde, V. H. (2005). Situación y perspectivas de los derechos indígenas en Bolivia. *Ciencia y Cultura*, 17, 141-146.
- Cetti, A. (2022). La reemergencia del Pueblo Afroboliviano en el contexto del gobierno indígena de Evo Morales Ayma. *Revista Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 31, 57-77.
- Constitución Política del Estado de Bolivia [Const.] (7 de febrero de 2009).
- Crespo Rodas, A. (1977). *Esclavos negros en Bolivia.* La Paz: Juventud.
- Grossberg, L. (2009). El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construccionismo y complejidad. *Tabula Rasa*, 10, 13-48.
- Hall, S. ([1997]2010). “El espectáculo del ‘otro’”. En E. Restrepo, C. Walsh & V. Vich (Eds.) *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 419-445). Popayán/Bogotá/Lima/Quito: Enviación, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar, Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador.
- Iudica, C., Parolin, M. L., Avena, S., Dejean, C. & Carnese, F. R. (2014). Las comunidades afrodescendientes de Nor Yungas, Bolivia: una aproximación a su estudio antropogenético. *Runa*, 35(2), 21-34.
- Klein, H. S. (1992). La Revolución Nacional, 1952-1964, *Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos*, 3, 9-22.
- Lao-Montes, A. (2009). Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina. *Universitas Humanística*, 68, 207-245.

- Ley del Honorable Congreso Nacional de Bolivia 3364 (2006) "Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente".
- Lisocka-Jaegermann, B. (2010). Los afrodescendientes en los países andinos. El caso de Bolivia, *Revista del CESLA*, 1(13), 317-329.
- Llanos, R. & Soruco A rroyo, C. (2004). *Reconocimiento étnico y jurídico de la comunidad afrodescendiente*. La Paz, Comunidad de Derechos Humanos, CDH.
- Lorandi, A. M. (2002). *Ni ley, ni rey, ni hombre virtuoso: guerra y sociedad en el virreinato del Perú, siglos XVI y XVII*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Piqueras Céspedes, R. (2008). Afrobolivia. Historia de un olvido. En G. Dalla Corte, P. García Jordán, J. Laviña, L. G. Luna, R. Piqueras, J. L. Ruiz-Peinado Alonso & M. Tous (Coords.), *Poder local, poder global en América Latina* (pp. 111-119). Barcelona: Publicacions I Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Restrepo, E. (2012). *Antropología y estudios culturales: disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Revilla Orías, P. (2009). Móviles y sentidos marginados de la más que bicentenario lucha por la libertad en Charcas, *Raíces africanas en los Yungas* 28 (pp.17-20). La Paz: Ministerio de Culturas - Fundación Afrodescendientes "Pedro Andavérez Peralta".
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz: La mirada Salvaje.
- Rosbach de Olmos, L. (2007). Expresiones controvertidas: Afrobolivianos y su cultura entre presentaciones y representaciones. *Revista Indiana del Instituto Iberoamericano de Berlin*, 24, 173-190.
- Sánchez Canedo, W. (2008). Identidades sonoras de los afro-descendientes de Bolivia. *Revista Argentina de Musicología*, 9, 63-99.
- Sanjinés, J. (2005). *El espejismo del mestizaje*. La Paz: IFEA, Embajada de Francia y PIEB.
- Santos Escobar, R. (1989). Apuntes sobre una sublevación de esclavos negros en los Yungas de La Paz (1798-1805). *Etnología*, 17-18, 5-13.
- Schavelzon, S. (2012). *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia Etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz: Plural.
- Seoane de Capra, A. (2009). Algunos apuntes sobre la vida de los Afroamericanos en Santa Cruz de la Sierra a fines del siglo XVII y principios del XIX. *Raíces africanas en los Yungas*, 28 (pp. 22-23). La Paz: Ministerio de Culturas - Fundación Afrodescendientes "Pedro Andavérez Peralta".
- Tandeter, E., Milletich, V. & Schmit, R. (1994). Flujos mercantiles en el Potosí colonial tardío. *Anuario del IHES*, 9, 97-126.
- Tejerina Vargas, V. (2014). Los afrobolivianos y su historia colonial y republicana. En A. Zambrana Balladares (Comp.), *El Pueblo Afroboliviano. Historia, cultura y economía* (pp. 31-81). La Paz: Funproeib Andes, Conafro.
- Villanueva Suárez, J. (2010). *Héroes yungueños en la guerra de la independencia*, La Paz: Editorial Juventud Boliviana.
- Walker, S. (2010). Recolocando los pedazos de Osiris/Recomponiendo el rompecabezas. El grupo Barlovento y la diáspora africana en América del Sur hispano hablante. En S. Walker (Comp.), *Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias. Vol. 1* (pp. 3-68). La Paz: Fundación Pedro Andavérez Peralta, Afrodiáspora, Fundación Interamericana, Organización Católica Canadiense para el Desarrollo y la Paz, PIEB,

Wright, S. (1998). The Politicization of Culture. *Anthropology Today*, 14 (1), 7-15.

Zambrana Balladares, A. (2014). El Pueblo Afroboliviano y su historia contemporánea. En A. Zambrana Balladares (Ed), *El Pueblo Afroboliviano. Historia, cultura y economía* (pp. 85-165). Cochabamba: Funproeib Andes, Saih, Cepa, Conafro.