

EL PUEBLO AFROBOLIVIANO

HISTORIA, CULTURA Y ECONOMÍA

AMÍLCAR ZAMBRANA B. (COORD.)



El Pueblo Afroboliviano

Historia, cultura y economía

Amílcar Zambrana B. (Coord.)



SAIH



FUNPROEIB Andes

Director: Guido C. Machaca Benito

Administradora: Nohemí Mengoa Panclas

Fotografías:

FUNPROEIB Andes

Coordinación de la investigación y edición del texto:

Amílcar Zambrana Balladares

Comité Editorial

Sebastián Granda, Luis Enrique López, Inge Sichra

Cuidado de esta edición:

Luis Enrique López

Equipo de apoyo:

Eddy Vásquez Gladys Salles

Javier Pinto Mónica Rey

Maritza Pinto Janeth Yujra

Fondo de Asistencia Internacional de Estudiantes y Académicos Noruegos (SAIH)
Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad
(FUNPROEIB Andes)

Concejo Nacional Afroboliviano (CONAFRO)
Consejo Educativo del Pueblo Afroboliviano (CEPA)

Depósito legal: 2-1-2163-14

ISBN: 978-99954-874-5-4

ISBN: 978-99954-874-5-4



La reproducción total o parcial de este documento está permitida, siempre y cuando se cite la fuente y se haga conocer a FUNPROEIB Andes y CONAFRO.

Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad
(FUNPROEIB Andes)
Calle Néstor Morales N° 947, entre Aniceto Arce y Ramón Rivero, Edificio Jade, 2° piso.
Teléfono: (591-4) 4530037 y 4530038
www.proeibandes.org
Correo electrónico: fundacion@proeibandes.org
Cochabamba – Bolivia

Concejo Nacional Afroboliviano (CONAFRO)
Zona Villa Fátima Calle Unduavi N° 1426 y Tejada Sorzano
Teléfonos: 72589894 – 70561333
Página web: <http://www.conafro.org>
La Paz – Bolivia

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	11
INTRODUCCIÓN.....	15

CAPÍTULO I: SITUACIÓN SOCIODEMOGRÁFICA

1. Antecedentes	19
2. ¿Quiénes son los afrobolivianos?.....	23
3. ¿Cuántos son?	24
4. ¿Dónde está el Pueblo Afroboliviano?.....	26

CAPÍTULO II: LOS AFROBOLIVIANOS Y SU HISTORIA COLONIAL Y REPUBLICANA

1. La esclavitud en América. “La degradación de la condición humana”	33
1.1 Desarraigo territorial y debilitamiento cultural	36
1.1.1 Rutas y puertos, “los triángulos de la esclavitud”	37
1.1.2 El tráfico de afros esclavizados.....	40
1.2 Mecanismos de control de los esclavizados y su relación con las leyes...42	
1.3 Datos demográficos de la esclavitud	45
1.4 Situación jurídica: las prohibiciones y castigos hacia los esclavizados en Bolivia	51
1.5 Estrategias de resistencia afro. Construyendo los senderos de la libertad...52	
1.6 Esquemas e ideologías coloniales sobre los afrodescendientes.....	55
1.7 Estrategias de organización social y económica afrodescendiente.....	57
1.8 Los libertos en el período colonial	64
2. El pueblo afro en el Estado Republicano. La persistencia de la herencia colonial	65

CAPÍTULO III: EL PUEBLO AFRO Y SU HISTORIA CONTEMPORÁNEA

1. El Pueblo Afroboliviano y el Estado nacionalista. Periodo entre 1952 y 1985.....	85
1.1 Antecedentes generales	
1.2. La revolución de 1952. Nuevos tratos sociales	98
1.2.1 El acceso de los afroyungueños a la educación escolar.....	106
1.2.2 Expansión de la escuela hacia las comunidades rurales.....	111
1.2.3 Las mujeres y la educación escolar	113
1.2.4 La migración y los mecanismos de desplazamiento territorial	115
1.2.5 Migración hacia nuevas áreas de colonización y a las ciudades intermedias.....	122
1.2.6 Migración hacia las ciudades	126
2. El Pueblo Afroboliviano en el periodo neoliberal (1985-2005).....	131
3. El Pueblo Afroboliviano y el Estado Plurinacional de Bolivia.....	148
4. Conformación del Concejo Nacional Afroboliviano (CONAFRO)	155
4.1 CONAFRO, su lucha y sus desafíos.....	161

CAPÍTULO IV: SOCIEDAD Y CULTURA

1. El Pueblo Afroboliviano.....	169
1.1 Hombres y mujeres afrobolivianos.....	172
1.2 La familia afroboliviana	173
1.3 Comunidades	177
2. Sabidurías y prácticas respecto a la tierra y la producción	179
2.1 Coca.....	179
2.2 Café	190
2.3 Caña de azúcar.....	193
2.4 Cítricos.....	194
2.5 Plátanos	196
2.6 Cacao.....	198
2.7 Yuca	199

2.8	Walusa	199
2.9	Jamaschipeke - jamachipeke.....	200
2.10	Madera para el carbón.....	201
3.	Gastronomía.....	202
3.1	La sazón en las comidas	203
3.2	Sabor afro en Bolivia.....	204
3.3	Bebidas y comidas típicas del pueblo afroyungueño.....	206
4.	Expresiones culturales.....	210
4.1	Vestimenta	210
4.2	Instrumentos	214
4.3	La saya	216
4.4	Zemba.....	220
4.5	Baile de tierra (matrimonio negro) y el huayño negro.....	221
5.	Ritos y costumbres	224
5.1	Matrimonio	224
5.2	Ceremonia fúnebre	229
5.3	Fiesta comunal.....	236
5.4	Fiesta de la Cruz.....	239
5.5	Carnavales.....	240
5.6	Religiosidad	241
6.	Salud.....	245
7.	Relaciones interétnicas en el Pueblo Afroboliviano.....	250
7.1	Afrobolivianos, aymaras y quechuas en los Yungas.....	251
7.2	Los afrobolivianos en contextos urbanos.....	254
8.	Educación.....	258
8.1	Enseñanzas y aprendizajes en la familia y en la comunidad.....	258
8.2	Escuela	263
8.3	Educación superior	282
9.	Lengua.....	286

CAPÍTULO V: ECONOMÍA Y PRODUCCIÓN EN EL PUEBLO AFROBOLIVIANO

1. Diseño metodológico	296
1.1 Diseño de la muestra	296
1.2 Instrumentos de recolección de información	298
2. Características de hogares afrobolivianos según situación urbano-rural	299
2.1 Estructura de edad de la población afroboliviana rural	299
2.2 Estructura de edad por género de la población afroboliviana de áreas rurales	300
2.3 Nivel educativo de miembros de hogares afrobolivianos rurales mayores de 18 años que participaron del estudio	301
2.4 Estructura de edad de la población afroboliviana urbana	302
2.5 Estructura de edad por género de la población afroboliviana de áreas urbanas	303
2.6 Nivel educativo de miembros de hogares afrobolivianos urbanos mayores de 18 años que participaron del estudio	304
3. Caracterización de las actividades económicas emprendidas por los hogares afrobolivianos rurales y urbanos	305
3.1 Actividades económico-productivas emprendidas por miembros de hogares afrobolivianos mayores de 18 años, en áreas rurales y urbanas	305
3.2 Actividad principal según grupos de edad de miembros de hogares afrobolivianos mayores de 18 años en áreas rurales y urbanas	309
3.3 Actividad principal según sexo de miembros de hogares afrobolivianos rurales y urbanos	313
4. Ingresos de los hogares afrobolivianos rurales y urbanos	315
4.1 Ingresos hogares rurales	315
4.2 Composición de los ingresos de los hogares rurales	316
4.3 Ingresos familiares urbanos	317
4.4 Composición de los ingresos familiares urbanos	318
5. Características económicas y productivas de los hogares rurales	319
5.1 Tenencia de la tierra y acceso al riego	319

5.2 Cultivos anuales.....	321
5.3 Cultivos perennes	321
5.4 Producción pecuaria	322
5.5 Artesanías, manufacturas y artículos culturales	323
5.6 Ingresos y condiciones salariales de trabajadores afrobolivianos rurales.....	324
5.7 Migración y remesas.....	325
5.8 Transferencias y otros ingresos	326
6. Características económicas y productivas de hogares afrobolivianos urbanos	327
6.1 Producción de artesanías y manufacturas.....	327
6.2 Ingresos y condiciones salariales de trabajadores afrobolivianos urbanos.....	328
6.3 Migración y remesas.....	329
6.4 Transferencias y otros ingresos	330
7. Conclusiones del capítulo.....	331
BIBLIOGRAFÍA GENERAL.....	336

PRESENTACIÓN

El Pueblo Afroboliviano, poseedor de una invaluable cultura ancestral que cruzó mares y continentes para hacer del hoy Estado Plurinacional de Bolivia, más diverso y más rico, con valores y principios como el significado de la Saya, “trabajo común al mando de una cantante principal”. Todo esto refleja que somos un pueblo acreedor de elementos culturales y sociales con profundos valores y principios morales, los cuales dejamos como herencia no sólo a Bolivia, sino a gran parte del mundo, en diferentes momentos de su historia, a pesar de las condiciones infrahumanas en las que fuimos forzados a migrar y a adaptarnos a una realidad desconocida.

Hoy, sería difícil imaginar a Bolivia sin afros y sin todas las contribuciones que nuestro pueblo hizo a la economía minera, agrícola y a la independencia de la República. Además de aportes como los tan conocidos “platos típicos” que se atribuyen otras poblaciones del país, tales como la ranga, el mondongo, la fritanga, entre muchos otros. Vale señalar que gran parte de la población boliviana desconoce que estos productos culturales son de origen afro, además de la morenada, el caporal y la ya conocida saya, los cuales hoy en día forman parte indiscutible de la historia y la cultura del gran Estado Plurinacional.

La mayoría de nuestra gente sólo es considerada como campesina de los Yungas, jugadora de fútbol y/o bailarina de saya, lo cual por supuesto no denigra a nuestro pueblo, pero sí lo estigmatiza, porque los afrobolivianos hemos comenzado a ocupar importantes espacios profesionales y laborales. Prueba de ello es que la organización matriz del Pueblo Afroboliviano, el Concejo Nacional Afroboliviano (CONAFRO), tiene más del ochenta por ciento de profesionales en su directiva, además de ser una

directiva conformada por hombres y mujeres jóvenes, tanto del área rural como del área urbana, como en ninguna otra organización social del país.

En este nuevo contexto, y en el marco de la nueva Constitución Política del Estado, buscamos que el presente y el futuro del Pueblo Afroboliviano vaya cambiando, y se diferencie de aquel pasado en el que nuestro destino dependía de lo que se podía conseguir a través de las organizaciones políticas del pueblo aymara, con el cual no sólo compartimos una realidad sino una lucha histórica semejante. Aunque nuestra participación civil fue condicionada y las oportunidades de acceso a espacios de poder fueron escasas, y a veces dadas como si fueran favores y no parte de nuestros derechos, esto nos ha permitido desarrollar mecanismos y estrategias propias para visibilizarnos y salir del letargo mundo al cual nuestro pueblo fue condicionado a vivir, a existir bajo el poncho de otros pueblos y en muchos casos, a pensar y asumir costumbres y conductas ajenas.

La presente investigación, sin duda, representa una de las primeras que mira y considera diferentes aspectos de nuestro pueblo. Fue realizada por un equipo de investigadores externos además de afrobolivianos. Ésta refleja aspectos económicos y sociales, entre otros, y no sólo desde lo cultural, específicamente que es un tema que ha sido de mucho interés de los investigadores en los últimos años. Al respecto, ponemos en antecedente que a partir de la constitución del CONAFRO, la creación de su Consejo Educativo (CEPA) y la fundación de su Instituto de Lengua y Cultura (ILCAFRO) abrimos paso a un nuevo momento para las investigaciones y documentaciones que se generen con y desde nuestro pueblo.

Con esto ponemos fin, aunque de manera paulatina, a todo un ciclo de investigaciones hechas desde perspectivas ajenas, de libre interpretación y que en la mayoría de los casos no responden a la realidad, ni son fiables, aunque quienes las escribieron se consideran *expertos* en temas Afrobolivianos, por haber transcrito y/o recopilado un par de libros y por el hecho de haber pasado unos días en nuestras comunidades. Dichas investigaciones, desde todo punto de vista tendrían que haber sido

censuradas y declaradas no elegibles como referencia bibliográfica y/o material académico, dado que en muchos casos no responden a realidades ni tiene base científica fiable.

Por todo ello, se ve la imperiosa necesidad de trascender en los procesos investigativos a la relación investigador-objeto, extendiéndolo hacia lo institucional y técnico, dado lo subjetivo y complejo de algunos aspectos, además de los métodos con los que frecuentemente se ha recogido la información. En efecto, se tiene que contribuir a garantizar que las investigaciones cuenten con la validación correspondiente, antes de ser publicadas. Este aspecto lo resaltamos como “revolucionario” en la presente investigación, pues además de haber incluido la participación de investigadores afros, el equipo y la directiva de nuestra organización han coordinado permanente durante los procesos de validación y aprobación de los textos, lo cual a la larga será la responsabilidad permanente del ILCAFRO.

Por otro lado, es una de las primeras investigaciones que nos brindará datos socio-económicos del Pueblo Afroboliviano, pues se carecía de esta información, dado que a la mayoría de los investigadores sólo les interesaba temas culturales y cuanto peores podrían ser las condiciones más exóticas resultaban ser los objetos de su investigación. En este sentido, la escasa información con la que se contaba se ha convertido en una limitante para la elaboración de programas y proyectos que coadyuven a mejorar las condiciones de vida de las y los afrobolivianos durante tantos años.

Por todo ello, es propicio agradecer a quienes han hecho posible desde el Pueblo Afroboliviano este documento de relevante y útil información, a nuestro socios estratégicos que más que socios son amigos, quienes han depositado su confianza en una organización joven pero con una gran proyección, a la paciencia de quienes han estado de manera permanente ocupados por el éxito de este trabajo; será pues que a pasar de los años nuestro pueblo al fin podrá recibir algún día las lindas guirnaldas, no de pago ni agradecimiento, sino de justo y equitativo reconocimiento a tantos

años de trabajo comprometido y desinteresado que hoy dejamos como legado para las actuales y futuras generaciones con este pequeño pero significativo aporte conjunto.

Mil gracias...

Ing. Juan Carlos Ballivián Vásquez
PRESIDENTE EJECUTIVO - CONAFRO

INTRODUCCIÓN

El diagnóstico histórico, cultural y productivo del Pueblo Afroboliviano¹, cuyos resultados son presentados a continuación, fue impulsado por el Concejo Nacional Afroboliviano (CONAFRO), a través de su Consejo Educativo del Pueblo Afroboliviano (CEPA), que desde su conformación (en septiembre de 2011) ha asumido el reto de promover la investigación de su realidad y el fortalecimiento de su identidad. Así, ante el vacío dejado por la historiografía oficial, con respecto a la historia y la tradición cultural afroboliviana, y la insuficiente información sobre su vida actual, CONAFRO y FUNPROEIB Andes han acordado la realización de una investigación conjunta, que además de ofrecer datos sobre la historia, permita que el Estado y la sociedad civil tengan información sobre la cultura y la economía del Pueblo Afroboliviano.

De este modo, entre el conjunto de acciones que ambas instituciones llevan adelante para fortalecer técnica y políticamente a la organización matriz del Pueblo Afroboliviano, y a su componente educativo, durante la gestión 2013 un grupo de investigadores de ambas instituciones realizó un trabajo etnográfico en la región de los Yungas, área de asentamiento tradicional del Pueblo Afroboliviano, y sostuvo una serie de reuniones con residentes afroyungueños en las ciudades de La Paz, Cochabamba, Santa Cruz y Sucre, con el fin de levantar datos empíricos que pudieran ayudar a retratar la realidad cualitativa y cuantitativa del universo afroboliviano. Dichos datos fueron categorizados y analizados a la luz de la bibliografía revisada, y luego articulados en el presente informe consolidado.

1. Por respeto a las determinaciones de la organización, en adelante emplearemos mayúsculas para referirnos al Pueblo Afroboliviano.

En este sentido, un primer capítulo de este documento hace referencia a la situación sociodemográfica del Pueblo Afroboliviano. Al respecto, cabe relieves que la falta de datos oficiales sobre las características demográficas de este pueblo (pese a que el último CENSO de Población y Vivienda ya lo incluyó) se ha tenido que recurrir a aproximaciones hechas por su dirigencia. En el segundo y tercer capítulos realizamos una reconstrucción histórica de la realidad afroboliviana a través de los estados colonial, republicano, nacionalista revolucionario, neoliberal y plurinacional.

En el cuarto capítulo se desarrolla una descripción de la sociedad y la cultura afroboliviana. En este punto se abordan las características del hombre y la mujer afrobolivianos, su organización social y política, sus expresiones artísticas, sus conocimientos agrícolas, gastronómicos, religiosos, médicos, etc. Así también, se describen las relaciones de este pueblo con el pueblo aymara y la sociedad nacional.

En el quinto y último capítulo haremos referencia a las características económicas y productivas del Pueblo Afroboliviano. De este modo, abordaremos aspectos relacionados con los ingresos familiares anuales, las actividades a las que se dedican en diferentes etapas etareas, las estrategias que desarrollan tanto individual como colectivamente para equilibrar su economía, las migraciones temporales y definitivas, etc.



Mujeres afroyungueñas. Nor Yungas

1. Antecedentes

Con respecto a la situación sociodemográfica del Pueblo Afroboliviano, hay que señalar que el escaso, o casi inexistente, material documental sobre la estadística afroboliviana, tanto en la región de los Yungas como en las ciudades a las que emigraron hace ya algunas décadas, expresa el desinterés del Estado y de la sociedad boliviana respecto a la población Afrodescendiente y a sus problemáticas particulares. De este modo, aunque el Censo Nacional de Población y Vivienda, desarrollado el año 2012, ya ha tomado sus previsiones para incluir por primera vez a este pueblo dentro de las opciones de auto-pertenencia étnica, como producto de la movilización ininterrumpida del movimiento afro y de la puesta en vigencia del Estado Plurinacional; a enero de 2014, no se conocen aún datos desagregados de las características demográficas de los afrobolivianos en Bolivia, salvo el dato general emitido por el INE, que hace referencia al número de afros en todo el país.

Además de aquel reconocimiento fáctico, ni siquiera los municipios en los que tradicionalmente habita el pueblo afro; es decir, de la región de los Yungas, las instituciones estatales se interesaron por incluir a este grupo entre las etnias del lugar, y por ende evadieron intencionalmente el deber de atender sus necesidades particulares. Así por ejemplo, el Plan de Desarrollo Municipal de Coroico, que en teoría parte de un diagnóstico histórico y contemporáneo, no reconoce explícitamente la presencia de este pueblo. Así, sólo se explica que de acuerdo al INE (Censo de 2001) el 50% de los habitantes del municipio son aymaras, el 40% son quechuas, y quienes dicen no pertenecer a un

grupo étnico son el 10% de la población. En este caso, no se hace ningún esfuerzo por evidenciar que en el municipio también existen afrobolivianos, los cuales cohabitan en comunidades con los aymaras y enriquecen la diversidad cultural y la ecología humana de la región.

Entre otras cosas, la prolongada ausencia del Pueblo Afroboliviano en los datos demográficos, tanto del Estado como de las instituciones de la sociedad civil, podría deberse a la vigencia de un racismo institucionalizado en la región; es decir, de un mecanismo de exclusión fenotípica inherente a la naturaleza misma de las instituciones. En este, nadie en particular se siente responsable de excluir a un individuo o un grupo por razones discriminatorias pero tampoco hace nada para cambiar las normas de la institución y la situación de discriminación. En este caso, debido a que el Censo no ha escudriñado en torno a la identidad étnica afroboliviana, las instituciones que en teoría debían representarla, como son los gobiernos municipales, prefieren evitar complicaciones y no hacen referencia a esta población afroboliviana, más que para hacer alusión a sus atractivos turísticos.

Otra razón del encubrimiento oficial de este pueblo, a nuestro parecer, se debe a que por mucho tiempo los afros lograron esconder las marcas más visibles de su identidad étnica (salvo sus rasgos fenotípicos) con el fin de mimetizarse entre la población aymara y mestiza, para evitar seguir siendo discriminados. En este caso, debemos resaltar que el proceso de homogeneización cultural impulsado por el Estado, a partir de 1952, logró que la población afrodescendiente, más que otra, se apropiara del proyecto de mestización como un paso necesario para el ejercicio de su ciudadanía. Por este motivo, aunque por una parte conservaron parte de su riqueza cultural, como el mauchi o la saya, por la otra decidieron abandonar muchas marcas de identidad étnica relacionada con su origen africano, para adoptar expresiones culturales nuevas, como la lengua o la vestimenta de la sociedad mestiza, que en muchos casos estaba representada por

la escuela y la gente de la ciudad. Al respecto, decimos “más que otra”, debido a que a diferencia de sus vecinos aymaras, los colonos afros no mantuvieron vínculos de parentesco y solidaridad con sus comunidades de origen, lo cual permitió que éstos, al igual que la gente mestiza de la ciudad, asuman el proyecto de “nación boliviana” como el principal y único referente de su identidad grupal. A propósito, sólo a partir de la difusión del término afroboliviano, por parte de los activistas del movimiento, se pudo hablar de una identidad cultural diferenciada, puesto que hasta ese entonces, los afros sólo se auto reconocían como bolivianos.

Por otro lado, debemos establecer que en ningún caso llegaron a poblar una comunidad entera a pesar de ser mayoría en muchas de ellas, como pasó en el Perú o en Centro América, por lo que continuaron siendo minorías étnicas en poblados mayoritariamente andinos. Por ello, la prolongada convivencia con el pueblo aymara hizo que cada uno de estos pueblos fuera asumiendo los patrones culturales del otro pueblo. Así también se vincularon en redes de parentesco y solidaridad para ampliar sus mecanismos de subsistencia (mediante el mestizaje biológico o a través de rituales de afiliación, como son los prestes o los padrinzgos). En este contexto, aunque conservaron otros rasgos étnicos (como su sentido del humor o una variante particular del castellano) la población afro fue asumida por el Estado como parte de la población aymara.

De igual modo, conformaron junto a los aymaras (en Nor y Sur Yungas) y los quechuas (en Inquisivi) instituciones sindicales a través de las cuales defienden sus intereses de campesinos productores de coca. Dichas organizaciones son instancias a través de las cuales tanto afrobolivianos como indígenas de comunidades ejercitan diversos roles políticos, desde miembros de base hasta la dirigencia.

Sin embargo, hay que señalar que si bien la población afroboliviana consciente e inconscientemente internalizó los patrones culturales de

los aymaras o los quechuas, no llegaron a integrarse completamente a estos pueblos ni a identificarse con ellos. Al parecer, esto tiene que ver con las características fenotípicas y genotípicas de los afros, las cuales se constituyeron en barreras objetivas para reconocerse y ser reconocidos por parte del pueblo aymara.

En la actualidad, las generaciones más jóvenes han dejado de hablar el aymara y paulatinamente han abandonado otras expresiones culturales pertenecientes a este pueblo indígena. Asimismo, debido a la fuerte discriminación que sufren por parte de los nuevos migrantes aymaras, entre los que se encuentran maestros y comerciantes, intentan diferenciarse de ellos haciendo referencia a que no son ambiciosos o a que hablan correctamente el castellano. Asimismo, debido a su fuerte vínculo con el mundo urbano, los jóvenes hacen explícito mayor capital cultural que los jóvenes indígenas a través de la ropa que visten y la música que escuchan, los cuales generalmente provienen de la sociedad occidental.

Con referencia a la capacidad que tienen algunos indígenas de, en pocos años, cambiar su posición en la estratificación social, Alison Spedding (2009: 449) explica que allí los factores plásticos no son suficientes para determinar quién es indígena o quién es de clase baja. Para ella, los factores biológicos simplemente refuerzan o contrarrestan características sociales como la ocupación, la posición social o el nivel educativo. Para el caso de los afrobolivianos, de acuerdo a esta antropóloga, esto funciona al revés; es decir, los factores biológicos o fenotípicos se constituyen en indicadores de quien es “negro” o “negra”. En este caso, los principales rasgos de esta categoría social son el cabello “chiri” (rizado u ondulado) y el color de la piel. Sin embargo, debido al largo proceso de mestización del pueblo afro, de la variedad de variaciones fenotípicas emergentes de este proceso, y de la ausencia de una “línea definitoria” entre los afros y los andinos, el cabello (más que el color de la piel) es el principal indicador de pertenencia étnica (op. cit.: 450). Quizás por

ello, cuando hablábamos del número de afros en el país, Juan Angola, haciendo referencia a que muchos afrodescendientes comenzaron a auto identificarse como tales guiados por sus cabellos rizados, sonriente decía: “La piel es accidente, pero el cabello no miente”.

2. ¿Quiénes son los afrobolivianos?

Aunque no existen criterios claros para definir la pertenencia o no a este pueblo, los principales indicadores para hacerlo al parecer tienen que ver con el origen familiar (es decir, con la vinculación consanguínea con una familia que es reconocida como afro), con la procedencia socio-comunitaria (es decir, provenir de una comunidad afroyungueña) y con la posesión de algunos rasgos fenotípicos asociados a este pueblo, entre ellos la piel oscura y/o canela, el cabello rizado, los labios gruesos y la nariz achatada, aunque en muchos casos sólo podrían tener alguna de esas características. En este caso, en las comunidades yungueñas que antiguamente fueron haciendas, habitan pobladores cuyas características físicas y culturales reúnen estos atributos, y que además mantienen lazos de afinidad y solidaridad interna. Estas redes sociales se articulan a otras similares, tanto de los Yungas como de las ciudades capitales de Bolivia (producto de la migración), a través de eventos festivos y ocasionalmente políticos, que itinerantemente se van desarrollando en las diferentes comunidades. Hay que apuntar que al calendario festivo y ritual de los afrobolivianos se ha incorporado a las entradas folclóricas realizadas en La Paz, Oruro, Cochabamba y Santa Cruz, que además de posibilitar que los afros se promuevan y visualicen ante el resto de la sociedad mestiza, permiten que los lazos de parentesco y de pertenencia étnica se regeneren.

Hay que apuntar que si bien en algunas comunidades del norte yungueño aún existe una variedad dialectal diferenciada del castellano empleado por sus vecinos aymaras y los mestizos del pueblo de Coroico, dicho elemento no se constituye en substancial

de la pertenencia con el pueblo afro, pues en otras regiones de los mismos Yungas dicha variedad dialectal ha desaparecido.

Por otro lado, como producto del creciente proceso de mestizaje biológico, generado por los matrimonios interétnicos (con aymaras y mestizos), existe un conjunto de afrodescendientes que para el resto de los bolivianos no posee rasgos fenotípicos claramente afros. En este caso, algunos optan por no reconocer su pertenencia a este pueblo, y otros comienzan a hacerlo como fruto de la emergencia del movimiento afro en las ciudades y de su vinculación con las comunidades de saya en su pueblo o en la ciudad.

3. ¿Cuántos son?

De acuerdo a los resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda, realizado el 21 de noviembre de 2012, los afrobolivianos ocupan el sexto lugar entre el conjunto pueblos que reclaman una identidad étnica; es decir, una identidad diferenciada de la sociedad occidentalizada de las ciudades. Esto plantea el desafío para el Estado de no sólo reconocer sino también de atender las necesidades particulares de este pueblo. En este sentido, según el Instituto Nacional de Estadística (INE), los afrobolivianos de 15 o más años llegan a las 16.329 personas. De esta cifra, 8.785 son hombres y 7.544 son mujeres. En cambio, los afrobolivianos menores a los quince años llegan a 6.498 personas, de los cuales 3.301 son hombres y 3147 son mujeres. Entonces, en total, el Pueblo Afroboliviano está compuesto por 22.777 personas, de las cuales 12.086 son hombres y 10.691 son mujeres.

Cuadro N° 1
Población afroboliviana por género

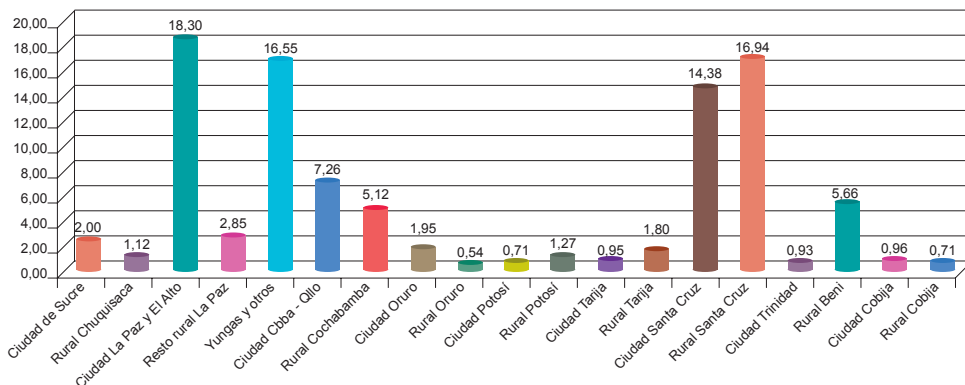
Población	Hombres	Mujeres	Total
Afrobolivianos mayores a 15 años	8,785	7,544	16,329
Afrobolivianos menores a 15 años	3,301	3,147	6,448
Total	12,086	10,691	22,777

FUENTE: Elaboración propia en base a datos del INE 2012

Hay que apuntar que para que esta cifra suba, las organizaciones afrobolivianas se unieron en la campaña denominada: “Yo soy afro ¿Y tú?”, la cual fue impulsada por CONAFRO y por sus organizaciones afiliadas en los Yungas y las principales ciudades de Bolivia.

Debido a que hasta el momento, el Instituto Nacional de Estadística no ha publicado todos los datos desagregados de la población afrodescendiente, no conocemos cómo se distribuyen las 22.777 personas que en noviembre de 2012 se auto identificaron como afrodescendientes. Sin embargo, para aproximarnos a este dato, realizaremos una inferencia con los datos de la población menor a 15 años:

Gráfico 1.
Distribución de la población afroboliviana menor a 15 años en porcentaje



FUENTE: Elaboración propia en base a datos del INE 2012

4. ¿Dónde está el Pueblo Afroboliviano?

De acuerdo a nuestra investigación, la mayor parte de la población afroboliviana radica en el área urbana, principalmente en las ciudades de El Alto, La Paz y Santa Cruz. Esto evidencia que, poco a poco, el Pueblo Afroboliviano ha ido desplazándose hacia las ciudades y que con ello cambió el contexto material en el que se recreaba su sociedad y su cultura; así, si bien durante gran parte del siglo XX su área de asentamiento exclusiva fue la región de los Yungas, durante los últimos treinta o cuarenta años esto cambió paulatinamente, debido a que las limitaciones del sistema económico campesino obligaron a que muchas familias afrobolivianas migren hacia las ciudades, y al hacerlo que cambien sus actividades productivas y se enfrenten a nuevos desafíos.

Por otra parte, el crecimiento del precio de la coca y de su demanda en los mercados nacionales permitió que durante los últimos años los afrobolivianos permanezcan en sus comunidades de origen, e

incluso retornen a Nor y Sur Yungas, Caranavi, Inquisivi y Alto Beni, del departamento de La Paz, con el fin de dedicarse a la producción de esta hierba. En la actualidad, estas comunidades tienen vital importancia en el mantenimiento y reproducción de su identidad étnica, puesto que al estar ubicadas en el territorio al que sus antepasados llegaron, hace cientos de años, y al mantener vigentes conocimientos, prácticas y valores ancestrales, su mantenimiento constituye una referencia importante para la reproducción de su identidad de grupo. A continuación presentamos un cuadro en el que sintetizamos la presencia del pueblo afroboliviano en la zona de los Yungas.

Cuadro N° 2
Regiones y comunidades paceñas en las que está presente el Pueblo Afroboliviano

N°	COMUNIDAD	MUNICIPIO	PROVINCIA
1	Chicaloma	Municipio de Irupana	Sur Yungas
2	Yabalo	Municipio de Irupana	Sur Yungas
3	Thaco	Municipio de Irupana	Sur Yungas
4	Leuda	Municipio de Irupana	Sur Yungas
5	Yalica	Municipio de Irupana	Sur Yungas
6	Legna	Municipio de Irupana	Sur Yungas
7	Colomaca	Municipio de Irupana	Sur Yungas
8	Colpar	Municipio de Chulumani	Sur Yungas
9	Naranjani	Municipio de Chulumani	Sur Yungas
10	Villa Remedios	Municipio de Chulumani	Sur Yungas
11	Palos Blancos	Municipio Palos Blancos	Sur Yungas
12	La Asunta	La Asunta	Sur Yungas
13	Tocaña	Municipio de Coroico	Nor Yungas
14	Mururata	Municipio de Coroico	Nor Yungas
15	Chijchipa	Municipio de Coroico	Nor Yungas
16	Cedromayo	Municipio de Coroico	Nor Yungas

17	San Isidro	Municipio de Coroico	Nor Yungas
18	Negrillani	Municipio de Coroico	Nor Yungas
19	Colopaya	Municipio de Coroico	Nor Yungas
20	Maynipaya	Municipio de Coroico	Nor Yungas
21	Suapi	Municipio de Coroico	Nor Yungas
22	San Jerónimo	Municipio de Coroico	Nor Yungas
23	Tiwili	Municipio de Coroico	Nor Yungas
24	San Joaquín	Municipio de Coroico	Nor Yungas
25	Santa Bárbara	Municipio de Coroico	Nor Yungas
26	Cruz Loma	Municipio de Coroico	Nor Yungas
27	Coroico	Municipio de Coroico	Nor Yungas
28	Comunidad Marca	Municipio de Coroico	Nor Yungas
29	Dorado Chico	Municipio de Coripata	Nor Yungas
30	Cala-Cala	Municipio de Coripata	Nor Yungas
31	Chillamani	Municipio de Coripata	Nor Yungas
32	Coscoma	Municipio de Coripata	Nor Yungas
33	Dorado Grande	Municipio de Coripata	Nor Yungas
34	San Félix	Municipio de Coripata	Nor Yungas
35	Caranavi	Municipio de Caranavi	Caranavi
36	Cañamina	Inquisivi	Inquisivi
37	Lujmani	Inquisivi	Inquisivi
38	Alto Beni	Alto Beni	Alto Beni
39	Guanay	Guanay	Larecaja
40	Tipuani	Tipuani	Larecaja
41	Chima	Tipuani	Larecaja

FUENTE: Elaboración propia en base a datos orales de CONAFRO (La Paz, diciembre 2013)



Hacienda de Chijchipa, Nor Yungas



LOS AFROBOLIVIANOS Y SU HISTORIA COLONIAL Y REPUBLICANA

Verónica Stella Tejerina Vargas

Por tanto, la historia que con actitud impávida ha hecho su apoteósico recorrido por los umbrales de las diferentes épocas, grabando su indeleble marca sobre el manto de las civilizaciones, hoy, de manera cínica; devela sus páginas para mostrar su grotesco rostro. Rostro que sin ambages esgrime la supremacía de un pueblo sobre otro, de una cultura hacia otra y de un territorio hacia otro. (Angola Juan 2008:102)

Nuestro viaje histórico traza rutas de encuentro, de reconocimiento y de retorno, donde las raíces de los afros se abrazan, aunque el rumbo de las ramas haya sido diverso. Así como desde las palabras de Angola se identifica el paso de una historia contada desde la supremacía de aquellos que hicieron mal uso del poder para sojuzgar pueblos, culturas y territorios, también nos encontramos con la posibilidad de rectificar los pasos para esbozar las nuevas rutas de una historia “otra”, de la nueva historia, donde se remplace el sonido de las cadenas por los bombos, el látigo por la danza, las heridas y marcas de hierro por las sonrisas y la piel nueva, donde las raíces tengan la posibilidad de abrazarse libremente.

Si el olvido es enemigo de la dignidad, rememorar la historia permite a los pueblos trazar horizontes y proyectos comunes, identificar aportes históricos, fortalezas y virtudes, pero también mirar con ojos y espíritu crítico visualizando las debilidades, errores y limitaciones para no tropezar en los mismos escollos. Por tanto, la mirada histórica permite hacer las paces con uno mismo, mirando el pasado y el presente para proyectarse hacia un futuro con fuerza, claridad y optimismo.

Si bien, como señala Crespo, “la historia siempre es una aproximación” (1977:17), esta aproximación no sólo debe contemplar el punto de vista de los vencedores, justificando su éxito. Por el contrario, es necesario proponer nuevos abordajes que construyan aproximaciones completas, integrales y fieles a los hechos, transformando la negación, el olvido y silenciamiento de sus protagonistas.

Walker afirma que: “Aprender que el pasado no ocurrió como uno lo aprendió sugiere que el presente que emana de este pasado puede también ser diferente. El presente puede tomar como ejemplo una historia no contada, pero mucho más inspiradora, que se acaba de descubrir” (2010:33). Por tal razón, el presente capítulo aborda la historia desde una perspectiva donde se valore la presencia e incidencia social, económica y cultural de los abuelos y abuelas afros. De esta manera, se busca transitar por nuevas vías de lectura; aquellas que trasciendan lo superficial, lo que sólo reconoce nuestra raíz española e indígena.

Como resultado de concepciones históricas parciales no se ha tomado en cuenta la “tercera raíz”, que emana de la presencia afro en América, ya que como señala Angola: “Al parecer da la impresión de que, por un lado, la raíz africana no está unida al tronco” (2008:105), esto a causa de la continua invisibilización y negación de los aportes afrodescendientes en nuestro continente. Asimismo, Cajías nos ayuda a identificar la presencia histórica afro en América, brindándonos nuevas sendas de reflexión:

Como actualmente se considera, cuando se produce la conquista y el proceso de colonización se hablaba siempre del encuentro de dos mundos, el encuentro del mundo pre colonial indígena y el mundo occidental hispano y el sentido del encuentro, como también la palabra “En contra”, y se olvidaba mencionar que también llegó un tercer mundo que es el mundo africano, que es en definitiva el que llegó en peores condiciones porque en contra su voluntad y en calidad de esclavos, y los afros llegaron con los primeros conquistadores. (Fernando Cajías, comunicación personal, La Paz, 05.09.13)

Por tanto, para hablar del reconocimiento identitario y cultural, de manera crítica y completa, se deben superar las distorsiones históricas, ya que como señala Llanos y Soruco (2004:12): “En Bolivia, quien no tiene de Inga tiene de Mandinga”. Con esto se resalta la innegable importancia de lo afro y lo indígena como partes fundamentales de nuestra construcción económica, social, cultural e identitaria.

Así, para la construcción de una historia que se convierta en *la historia afro*, y que cuente con aproximaciones fieles que permitan la identificación, el reconocimiento y la valoración, aprendiendo de los capítulos dolorosos, pero que al mismo tiempo permitan el acercamiento a nuevos horizontes interpretativos, se han considerado seis acápites que aborden, por un lado, materiales bibliográficos relevantes, pero que también, por otro lado, rescaten las voces vivas de los actores históricos.

1. La esclavitud en América. “La degradación de la condición humana”

Cuando hablamos de la esclavitud en América no podemos dejar de pensar en el trasfondo de su significado y en la incidencia que ésta tuvo tanto para los ancestros esclavizados, desplazados forzosamente de África, como para aquellos habitantes del Nuevo Mundo. Sin embargo, lo que aquí nos atañe es el tipo de relación entablada entre opresores y oprimidos en aquellas penosas condiciones de vida. Para identificar los orígenes de la esclavitud, Klein y Ben Vinson (2008:16) afirman que:

La esclavitud existió, pues, desde tiempos muy antiguos y en numerosos países del mundo. Sin embargo, su empleo para la producción industrial o mercantil data, según los investigadores, de los siglos inmediatamente anteriores a la era cristiana, y se originó en las ciudades-Estado de Grecia o en el Imperio Romano. En esta época, los esclavos preponderaron en la producción comercial destinada a mercados locales e internacionales; la esclavitud se convirtió en un factor importante en dichas economías.

La esclavitud tuvo como origen fundamental la explotación del hombre por el hombre, donde el esclavizado se constituyó en el sostén económico de los mercados para la producción de bienes y servicios. Esta explotación humana tuvo a la migración forzosa como pilar para el abastecimiento de fuerza de trabajo y mano de obra gratuita; empleando el sometimiento y la explotación, de acuerdo a las necesidades y requerimientos de los comercios de la época. Según Crespo (1977:95):

El primer gran empleo masivo que tuvieron los africanos en América, apenas iniciado el descubrimiento, desde que en 1494 Cristóbal Colón importó especies de caña de azúcar a la isla “La Española”, fue el cultivo de esa plantación. Como sucede casi siempre, las características de un determinado medio geográfico o apenas un solo producto decidieron en gran parte todo un destino colectivo, esta vez la implantación y después las limitaciones de la trata de esclavos.

Existen dos períodos importantes en la trata y tráfico de los afros esclavizados. El que corresponde al período pre-atlántico y el atlántico¹. Ambos tienen características particulares. El primero se caracterizó por emplearlos para funciones principalmente sociales y domésticas. Así también, la trata preatlántica fue evidentemente diferente de la europea posterior. “Con más mujeres, y siendo la procedencia principal de los pueblos africanos del norte y del este, fue menos intensa y sus repercusiones locales menos graves [...]. En este período, el tráfico exterior quizá fuera incluso menos importante que el interior” (Klein y Ben Vinson 2008:23).

Por otro lado, la trata del período atlántico, que corresponde a la penosa travesía de los esclavizados a América, es conocida con el nombre de “Cruce del Atlántico” (Klein 2011:193). Walker señala al respecto que: “Los europeos que atravesaron el océano Atlántico para enriquecerse en las Américas usaron para este fin africanos

¹ El período pre-atlántico corresponde al tráfico de esclavos anterior a 1500 [...]. La llegada de los exploradores y comerciantes portugueses a la costa subsahariana apenas iniciado el siglo XV alteró la historia de la esclavitud africana (Klein y Vinson 2008:23-24).

que transportaron como mercancías en infernales “barcos negreros”, en la mayor migración forzosa de la historia humana” (2010:5). Es innegable el gran ambiente de violencia y condiciones adversas por las que atravesaron en el trayecto de su viaje, como lo señala el siguiente testimonio:

Pero en esos barcos era pues el olor insoportable porque hacían sus necesidades en esos lugares, y los sacaban de cuando en cuando a la proa para que puedan airearse y para que puedan recibir los rayos del sol y supuestamente entre comillas bañarlos un poco y hagan un poco de ejercicio para que no enfermen. Y los que se enfermaban los desechaban echándolos al mar. Eso era por ejemplo en todos los puertos. (Juan Angola, comunicación personal, Dorado Chico, 03.09.13)

Sin embargo, es importante tener una mirada crítica, ya que retomamos las palabras de Klein: “los europeos no eran humanitarios sino pragmáticos, que sabían que los esclavizados entregados en América en el estado más saludable posible aseguraban una buena ganancia. Fue esta actitud la que más determinó la naturaleza del cruce del Atlántico” (2008:229).

A su vez, varios autores identifican una temprana clasificación entre esclavizados (Angola 2008:111, Klein y Ben Vinson 2008:26-27 y Klein 2011:33) basada en el trayecto de llegada a las nuevas tierras americanas. Así, los esclavizados arrancados de África y llevados inicialmente a Europa para ser castellanizados, evangelizados y europeizados fueron llamados “ladinos”. Los esclavizados traídos directamente de África a América fueron llamados “bozales”. El trato a ladinos y bozales fue distinto. Los ladinos, como señalan Klein y Ben Vinson (2008:26-27), “fueron quienes acompañaron a sus amos en los viajes de descubrimiento y conquista [...] no fueron empleados en las plantaciones. Desde la primera mitad del siglo XVI, ésta recurrió a negros bozales transportados directamente de África”.

La esclavitud en América fue una práctica destinada a sostener los inhumanos mecanismos de explotación laboral con fines

extractivistas y comerciales, en torno a los productos de consumo. Esta explotación permitió el enriquecimiento y desarrollo de los reinos de occidente. Así los antepasados de los afrobolivianos fueron convertidos en mano de obra y mercancía, trayendo como señalan Llanos y Soruco: “un retroceso para la humanidad” (2004:19).

1.1 Desarraigo territorial y debilitamiento cultural

El desarraigo territorial de los abuelos y abuelas de los afrobolivianos cobra en la historia esclavista un trágico significado, ya que estas poblaciones han sido violentamente forzadas a abandonar su conexión con el territorio de origen, sus lazos familiares, identitarios, culturales y de pertenencia. Esta etapa fue llamada “diáspora”. Según Walker (2010:6):

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

La desterritorialización implica, por un lado, el despojo de la historia construida en el contexto de origen, la ruptura con los escenarios de interacción familiar, de transmisión de conocimientos, y con los lazos afectivos construidos. Por tanto, el desplazamiento no voluntario significó una herida profunda y el debilitamiento de las raíces identitarias que fueron arrancadas sin contemplaciones por la mano colonizadora.

La importancia del territorio es vital, como queda expuesto a continuación: “El territorio es el ambiente donde el colectivo se apropia del uso de los bienes materiales, de usos y costumbres, está repleto de manifestaciones vivas que están arraigados en los fundamentos éticos y espirituales de la existencia humana, guarda los

elementos más recónditos y al mismo tiempo, contribuye a enhebrar los significados de una determinada cultura (Angola 2008:113). Por lo dicho, es natural y comprensible que los recién llegados experimentaran un sentimiento de desgarramiento identitario. Así, la adaptación en la patria adoptiva estuvo condicionada a la extrañeza, combinada con la explotación y los abusos excesivos. Por tanto, las emergentes nuevas raíces culturales de los abuelos y abuelas afros fueron atacadas por los colonizadores evitando su fortalecimiento y desarrollo. Sin embargo, pese a esta dura realidad, la reconstrucción, lucha y las estrategias de sobrevivencia fueron las mejores armas de los antepasados, quienes se dieron formas para mantener vivas las costumbres, historias, lazos de solidaridad que se han transmitido como herencia valiosa hasta la actualidad.

1.1.1 Rutas y puertos, “los triángulos de la esclavitud”

La esclavitud tuvo muchas rutas de tránsito, abriendo a su paso senderos dolorosos de ruptura, desarraigo y muerte. Aquí se identifica el viaje de los ancestros como: “las rutas del esclavo”. Estas rutas duraban varios meses, desde la tierra de origen hasta la tierra de destino (Llanos y Soruco, 2004), y podían durar hasta nueve meses (Crespo, 1977). “Las embarcaciones descargaban a los esclavos en cada una de las costas y dejaban parte de su cargamento, en medio de cuadros desgarradores” (Llanos y Sorucco 2004: 22).

En relación a las rutas, se ha identificado como característica esencial el tráfico triangular:

Los vértices del triángulo eran, por una parte Inglaterra, Francia y Portugal, es decir los países europeos que se dedicaban con mayor intensidad a ese comercio y desde donde partían los barcos con cargamentos de artículos manufacturados, rumbo a las costas de África [...]. Al segundo vértice se llegaba después de vencer una travesía en la cual los negros eran conducidos desde las costas africanas a las colonias del Nuevo Mundo. [...] Finalmente, la tercera travesía era empleada en el transporte de los productos de las colonias a Europa: metales, azúcar, algodón, tabaco. (Crespo 1977:46)

A su vez, retomando los aportes de varios autores como Arce 1992:1, Baquero 1991:70, Busdiecker 2006, Bridikhina 2007:33 y Sessarego 2011 citados por Ballivian (2013:22-24) se identifican tres rutas de emigración africana forzada: **La primera ruta** se establece antes de que los europeos conozcan América, donde el destino de los africanos esclavizados era principalmente Europa. **La segunda ruta** corresponde al período después de la llegada de Cristóbal Colón a la Isla de Guanahani, el 12 de octubre de 1492, donde el tráfico se amplió de Europa a las costas recién descubiertas. **La tercera ruta** corresponde a la de mayor tráfico africano por las licencias concedidas a la corona española. Aquí la gente esclavizada fue trasladada desde África y la Península Ibérica, al puerto de Cartagena. Desde allí fueron trasladados al lado del Atlántico, del Istmo de Panamá, donde tenían que pasar por tierra de Panamá y llegar hasta la costa pacífica del istmo; luego se les enviaba otra vez por el pacífico hasta el puerto del Callao, en el Perú, o al puerto de Arica, en Chile (Ballivian 2013: 23 citando a Busdiecker 2006).

Un cambio significativo en las rutas de la esclavitud se dio con la colonización de Tucumán y la fundación de la ciudad de Buenos Aires, ya que este nuevo puerto permitía evitar el largo rodeo por Panamá. La disminución hasta la llegada al Callao representaba miles de kilómetros (Crespo 1977:46-47). A su vez, Charcas se convirtió en un centro articulador económico y social de las Indias:

Al norte, la necesidad de una rápida comunicación de la capital del Virreinato del Perú con La Plata y Potosí permitió la fundación de La Paz en 1548, como el principal eslabón urbano de la cadena La Plata- Potosí- Cuzco- Lima; mientras al sur la extensión del territorio de Charcas se dirigió hacia las regiones nororientales argentinas en torno a Tucumán [...]. (Ballivian 2013:24 citando a Bridikhina 2007:33)

Así también, este nuevo tráfico de esclavizados por el puerto de Buenos Aires estableció otro triángulo en todo el comercio constituido por: “los contrabandistas establecidos en Buenos Aires, las autoridades que no eran ajenas al contrabando y los traficantes--

generalmente portugueses-- que llevaban la mercadería de Buenos Aires a Charcas. En 1623, se estableció una aduana y un sistema de control en Córdoba a fin de poder cortar ese tráfico, pero los resultados fueron menguadamente positivos” (Crespo 1977:50 citando a Wolf 1964).

Los puertos de tráfico y las zonas de origen de los esclavizados fueron variados, y se articularon a los triángulos de la esclavitud. Retomando los estudios de Crespo tenemos que: “Generalizando las apreciaciones, Bastide señala que por lo común las regiones anglosajonas de América se abastecían de esclavos en la Costa de Oro, mientras que los que eran trasladados a los países de habla hispana procedían del Congo y de Angola (Bastide, 1977;.15). También se señala a Guinea Portuguesa, Cabo Verde, Congo y Mozambique como principales fuentes de origen de los esclavos que venían al Perú (Crespo 1977:). Por otro lado, es necesario afirmar que la cadena de la esclavitud estuvo apoyada internamente por las autoridades africanas como queda expuesto en el siguiente testimonio:

O sea que las personas o el rey (africano) que era vencido en la guerra les capturaban a todos los súbditos, soldados, etc., pero evitaban matarlos porque antes que lleguen los europeos los mataban, antes de que haya este cambio de personas por cosas que luego que voy a comentar luego, o sea que los mataban. Ya cuando hubo este negocios cuando llevan los reyes este negocio de venderlos a su propia gente, entonces preferían venderlos y así no matarlos, entonces los vendían a los negreros y esos negreros los metían a los barcos negreros. (Juan Angola, comunicación personal, Dorado Chico, 03.09.13)

Las rutas de la trata de esclavizados o las rutas de la esclavitud estuvieron determinadas por los productos y mercancías a ser explotadas y extraídas en las tierras descubiertas. Así, el azúcar, los minerales (oro y la plata), el arroz, el algodón, el café, el tabaco y la coca marcaron el destino geográfico de los esclavizados. Las vidas humanas desplazadas se confundieron con las mercancías

transportadas por los conquistadores que vieron a los abuelos afrobolivianos como objetos y no como seres humanos.

1.1.2 El tráfico de afros esclavizados

El tráfico de esclavizados estuvo determinado por la cosificación del ser humano, y su reducción a un valor económico-mercantil. Los precios y años laborales útiles de los abuelos afrobolivianos fueron las características esenciales de cada hombre, mujer, niño, joven y adulto que llegó a América. Las siguientes citas clarifican lo expuesto:

Así pues, la salud, la edad, la complexión física, la preparación para el trabajo, etc. eran factores que decidían su precio; los más baratos eran sin lugar a dudas los cimarrones. Hay opiniones diferentes entre los autores respecto a los negros bozales. R. Mellafe dice que por el hecho de ser bozales los precios variaban; Bowser afirma lo contrario, que en el mercado peruano se preferían los esclavos recién importados de África. De cualquier modo sabemos que a comienzos del siglo XVII el valor que adquirieron los esclavos ladinos respecto a los bozales era en muchas ocasiones el doble. (García 1992: 34).

Por ejemplo en la isla de Gorey hacían la selección de las personas, mayormente embarcaban a gente joven, no a personas ancianas, edad mediana sí podían venir, pero las preferencias eran jóvenes. Los separaban a hombres y mujeres e inclusive en muchos de las muchas personas que llegaron los esclavistas, inclusive hacían abuso sexual de las jóvenes y es que por eso llegaban acá y nacían hijos ya no africanos, si no es que había una mezcla interétnica. Entonces hacían la selección quienes estaban enfermos, no les permitían, no los abordaban, los dejaban. O sea que tenían que traer gente sana, fuerte, porque el viaje era bastante largo y tenían que resistir además también por las condiciones que viajaban en los barcos. Los ponían en las bodegas, los acomodaban uno a lado de otro para ganar más espacio y no tenían más que por ejemplo casi un medio metro de altura para que puedan sentarse o sea que eran amarrados unos a otros o sea que los ponían así juntos, separados hombres y mujeres, las mujeres con bebés por ejemplo también eran cuidadas. (Juan Angola, comunicación personal, Dorado Chico, 03.09.13)

Ambas citas nos ayudan a visibilizar por un lado, la diferenciación de precios establecida por el tiempo de contacto de los esclavizados

con el Viejo Mundo, identificando la diferenciación entre ladinos y bozales. Por otro lado, la travesía de viaje descrita en el segundo testimonio muestra diversas situaciones de enfermedad, abuso, incomodidad, situaciones adversas que probaron la vida y la fortaleza de los esclavizados. A su vez, durante este período la vida quedó degradada a su dimensión utilitaria y deshumanizada. Así lo señala la terminología empleada en la compra de esclavizados:

Considerado cuanto más como un lejanísimo pariente del hombre, era simplemente una “pieza”, nombre genérico que servía para definirlo. De manera más patética, tal como figura en el texto de todas las escrituras de venta de esclavos, era un “costal de huesos”, término que en esos documentos iba seguido de la expresión “alma en boca”. Era precisamente ese concepto lo que servía para justificar la esclavitud, la calidad de objeto del esclavo, sin ningún poder autónomo sobre su destino. (Crespo 1977:114)

Las buenas condiciones físicas traducidas en buena salud, resistencia, y juventud o el conocimiento de algún oficio fueron algunas de las características más valoradas por los compradores. Estas características influyeron en el precio de los abuelos y abuelas. Asimismo, en torno a los costos de venta, estos cambiaban del puerto de salida al puerto de llegada:

Los africanos tenían un precio en el puerto de llegada, y otro en el destino final. Para ilustrar esta variante económica, hago referencia al Corregimiento de Mizque. En el puerto de Buenos Aires (siglos XVI y siguientes), el precio de un africano entre 12 a 25 años era de 200 pesos, y si lograba sobrevivir hasta llegar a Mizque, el precio de mercado llegaba a 500 pesos; se incrementaba, pues, en 250%. [...] Pero si el africano lograba especializarse en algún oficio, el valor de mercado se incrementaba. (Angola 2010:177).

Otro elemento importante a ser resaltado era la diferencia de precios, aunque no mucha, entre hombres y mujeres. De este modo, de acuerdo a Crespo: “El precio promedio de las mujeres entre diez y veinte años de edad, es de 472 pesos, mientras que el

de los hombres sólo llega a los 439 pesos. Igual cosa sucede entre los grupos entre los veinte y treinta años de edad: el precio de las mujeres es de 566 y de los hombres de 448 pesos” (1977:71).

Si las prácticas de tráfico determinadas por la venta y compra de esclavizados se realizaron de la manera más descarnada, estas desarrollaron iguales, o peores formas y mecanismos de control para con los ancestros afros. Aquí se tiene al mercado de esclavizados como distintivo esencial de pertenencia al amo.

El mercado de afros esclavizados se desarrolló de la manera más descarnada, como lo señala el siguiente testimonio: “¿Qué hacían para marcar? agarraba en calimbador de su alfabeto de palabras, tenía su brasero candente, calentaba todas las letras, los acomodaba en el calimbador y ¿Qué hacían? Si era en el pecho o en el brazo o en la pierna, en las mujeres podía ser en los senos o en los glúteos, pero tenían que tener una marca. Limpiaban frotaban un poco en la piel, ponían aceite, no sé qué tipo de aceite, pero ponían una especie de papel y pues aplicaban el fierro caliente” (Juan Angola. Comunicación personal, Dorado Chico, 03.09.13).

1.2 Mecanismos de control de los esclavizados y su relación con las leyes

Diversos mecanismos de control se establecieron en el período esclavista. Al ser considerados como “piezas” y “objetos”, todos los mecanismos estuvieron orientados a la explotación de la fuerza de trabajo afro por parte del amo y a su debilitamiento cultural e identitario. Al ser comprados, los ancestros afros se encontraban sujetos a todo tipo de tratos y acciones judiciales. “El esclavo era pasible de cualquier acción judicial. Así como lo habían comprado, podían venderlo, obsequiarlo, donarlo, cambiarlo, legarlo, entregarlo como pago de una deuda y hasta como fianza de cancelación posterior” (Crespo 1977:64).

A su vez, se establecieron mecanismos de control para agilizar el comercio de esclavizados: a) las licencias de merced o de servicio, b) la licencia de carácter comercial, c) la licencia de contrato y d) los asientos (Llanos y Soruco, 2004). Las licencias de merced o de servicio, otorgadas a los que realizaban trabajos o servicios especiales al Rey, comprendían a las entregas desde 1492 hasta 1510. Según ellas, cualquier funcionario que se trasladase a las colonias podía introducir hasta un máximo de 15 esclavizados para su servicio personal. La licencia comercial, por otro lado, tuvo vigencia desde el año 1510 hasta 1575, permitiendo la comercialización de mayores cantidades de esclavizados, donde se expidió en 1510 la primera Cédula para que pasen 50 esclavizados y luego 200 más. El gobierno, para asegurar la continuidad, aplicó la tasa de dos ducados por cada esclavizado que se introdujese y cuyos recaudos se cargasen al Tesoro Real. Por otro lado, las licencias por contrato” cuya aparición data del siglo XVI, se caracteriza por los contratos que se suscribieron con los gobernadores portugueses de los reinos africanos, quienes eran comerciantes de muy sólido prestigio en Lisboa y estaban conectados directamente con el comercio negrero, dando mayor seguridad al comercio. A su vez, los asientos eran contratos de carácter público a través de los cuales el Rey o sus apoderados otorgaban a los particulares el derecho de comercializar esclavizados al nuevo mundo, este tipo de gestión estuvo vigente desde 1595 hasta 1640 (Ibíd.).

Las leyes establecidas durante la época colonial buscaron mantener los derechos de las castas dominantes. Asimismo, las leyes que rigieron la Colonia se caracterizaron por los mismos objetivos de explotación y privilegios para los patrones por encima de los ancestros, estas leyes fueron:

- **Las Leyes de Burgos:** Llamadas “proteccionistas”, fueron promulgadas el 27 de diciembre de 1512. A partir de éstas se crearon las encomiendas. Esta ley permitió obtener para la corona y los comerciantes, cuantiosas utilidades.

- **Las Instrucciones:** Eran más que todo reglas y ordenes que el Rey impartía por medio del Consejo de Indias, la Audiencia o el gobernador contratante. Estas se orientaban a establecer normas de comportamientos para no abusar de los indígenas. Por otro lado, a favor de los negros pedía su retorno a tierras de origen, además prohibía que continuasen su introducción en las colonias.
- **El Código Negro:** Establecido en 1789, por el Rey Carlos IV, buscó armonizar las normas favorables para los esclavizados y suavizar el trato que se les daba. Estaba formado por 14 capítulos que tocaban los siguientes puntos: educación, alimentos, vestuario, ocupación, diversiones, matrimonios, obligaciones, penas correccionales, penas mayores, excesos de los dueños, injurias a los esclavizados, listas de esclavizados, modos de averiguar los excesos de los amos y sobre la caja de multas².
- **El Derecho Indiano:** Se caracteriza por la presencia de reglas que rigen el comportamiento y la vida de los habitantes. Se identifica que estas leyes favorecían a los blancos y protegían a los indios, pero era rigurosa para los esclavos, esto debido a la desigualdad de los marcos legales donde las condiciones de vida para los esclavizados eran más duras, en comparación a los otros grupos sociales ya mencionados.
- **La Recopilación de Leyes de 1680:** Dictadas el 22 de abril de 1804, a través de una Célula donde se indicaba el buen tratamiento de los amos a sus esclavizados, estas disposiciones no fueron cumplidas y, como señalan Llanos y Soruco (2004:44), “mantuvieron toda esta época un tratamiento despiadado al intensificar los trabajos y aumentar los rendimientos”.

² Como su nombre lo indica estas cajas de multas eran engordadas por los incumplimientos a las normas y reglamentos estipulados en las leyes.

A su vez, tanto los mecanismos de control establecidos para agilizar el comercio, como las leyes que rigieron el período de la Colonia buscaron establecer las reglas de juego para los antepasados, y si bien algunas de las leyes contemplaban mejorar los derechos y el trato para los esclavizados, éstas sólo fueron cumplidas parcialmente, manteniendo las desigualdades y explotación que caracterizaron este período.

1.3 Datos demográficos de la esclavitud

En relación a los datos demográficos de los abuelos y abuelas afros que fueron traídos al Nuevo Mundo, Klein señala que: “Durante los seis siglos anteriores a la llegada de los portugueses, entre 3,5 y 10 millones de africanos fueron remitidos fuera de África por las rutas del norte y este” (2008:23). Por otro lado, Walker (2010:6) se refiere a “[...] un registro de casi 35.000 viajes de barcos negreros “legítimos” (los de contrabando no dejaron huellas documentales), que llevaron de 12 a 15 millones de africanos a todos los países de las Américas”, Crespo a su vez (1977:18) señala que:

Entre los cálculos más solventes a causa de los procedimientos empleados en las estimaciones, cabe mencionar el trazado por Curtin (Curtin, *The Atlantic*, *passim*). A partir de 1713 las operaciones involucrarían a 40.000 personas por año, para aumentar a unas 60.000 después de 1740, proporción que se habría mantenido después de 1740. En adelante hubo una paulatina declinación, hasta desaparecer el comercio alrededor de 1870. Tales cifras sirven de base a Curtin para calcular en diez millones los africanos trasladados a América”³ (Crespo 1977:27).

Se estima que en los tres siglos de trata de esclavizados se introdujeron un promedio de entre 10 y 20 millones de esclavizados.

³ De todos modos, a lo largo de tres siglos y medio que duró el tráfico, el número de negros que vinieron a las Américas podría oscilar entre los trece y los veinte millones es decir una cantidad fuertemente superior a la de las personas procedentes de Europa. Fue la migración forzada más grande la que se conoce en la historia de la humanidad (Crespo 1977:18).

Sin embargo, este dato es parcial, ya que solo toma en cuenta los registros de barcos ingresados de manera legal.

El origen de la presencia afro en Bolivia en el período colonial

La presencia afro en Bolivia respondió a los mismos objetivos que guiaron el tráfico de esclavizados: la explotación de la mano de obra africana en torno a la producción y abastecimiento de mercancías valiosas en Europa. Así, algunos autores señalan que: “La presencia africana en Charcas (hoy Bolivia) data desde la llegada de los conquistadores. Pero, con el descubrimiento de los ricos yacimientos de plata en el Cerro de Potosí en 1545, comienza la masiva trata de esclavizados que duraría por casi tres siglos (Angola 2008, Llanos y Sorucco 2004) La plata despertó en el europeo además de la codicia y la necesidad de optimizar su explotación, trayendo esclavizados de distintas procedencias como queda expuesto en la siguiente tabla:

Cuadro N° 3
Africanos esclavizados entre 1650- 1710

Origen	Mujeres	Hombres	Total
Sin mención	63	35	98
Angola	19	14	33
Congo	7	2	9
Banguela	5	4	9
Criollos (de La Paz)	15	7	22
Mulatos	5	4	9
Biafra		1	1
Criollos de varios lugares	8	11	19
Varios:(Cabo verde, Chaloi, Lubolo, Canbunda, Mozambique, Bran, Jolof, Portugal, Mandinga)	7	9	16

Fuente: Crespo (1977:34) Comprende el lapso de 1650- 1710 (1977:34).

Uno de los datos importantes es la pérdida de memoria de la etnia africana a la cual pertenecían los recién llegados. Asimismo, se identifica la gran diversidad de lugares de origen africano y un mayor porcentaje de mujeres que hombres. Complementando lo expuesto Cajías afirma que: “Es difícil determinar las rutas, las regiones, sin embargo las investigaciones que han ido avanzando también en comparación con las culturas actuales, han señalado que, sobre todo a nuestro territorio, llegaron de las regiones de Congo y de Angola” (Fernando Cajías. La Paz, 05.09.13). Así también, se establece que: “En el territorio de Charcas, según esos mismos cálculos, a mediados del siglo XVII, la población negra, sobre un total de 850.000 personas, llegaba a 30.000. Los indios sumaban a 750.000, los blancos 50.000, los mestizos 15.000 y los mulatos 5.000” (Crespo 1977:28). La presencia de los ancestros afros en nuestro territorio presenta las siguientes características:

En nuestro territorio los esclavos negros fueron fundamentalmente esclavos domésticos que se ubicaron en las diferentes ciudades. De acuerdo a los censos existentes, no existieron muchos, pero sí en todas las ciudades: Santa Cruz, La Paz, Oruro, en Potosí, la ciudad de la Plata, en Cochabamba, en todos había una presencia afro, pero cuando vino el auge de la coca en los yungas paceños y el auge del azúcar en Santa Cruz ahí si comenzaron a crearse asentamientos más grandes de esclavos negros, sobre todo en los Yungas de La Paz. Podríamos decir por lo tanto que ésta identificación de los afros con los Yungas proviene del siglo XVIII, cuando la coca, fundamentalmente de esa región, fue muy apetecida, sobre todo en los centros mineros. De ahí que los propietarios de los hacendados de los propietarios de la coca necesitaban esclavos. (Fernando Cajías, comunicación personal, La Paz, 05.09.13)

A continuación, presentamos un cuadro en el que sintetizamos la presencia afro en Bolivia, a partir de datos extraídos del artículo: “Las raíces africanas en la historia de Bolivia”, de Juan Angola Maconde (2010:152-188).

Cuadro N° 4
Características de los asentamientos afrodescendientes durante la colonia

Lugar	Características
Oruro	<p>-Se convirtió en parada de tránsito en la ruta Lima- Arequipa-La Paz- Potosí.</p> <p>-Por la práctica minera, los africanos fueron obligados a asentarse en este lugar. Aquí se encontraron africanos libres, dueños de una veta llamada “la veta de los morenos” en el cerro la colorada y la pintada.</p> <p>- Los africanos propietarios, desempeñaron el rol de mineros y ocuparon espacios en el mercado del azogue, además de contar con jornaleros mitayos a quienes se les pagaban un salario justo.</p>
Potosí	<p>-Los esclavizados prestaron servicio en los ingenios y en la Casa de Moneda manipulando el mercurio y el polvo que se desprendía de los minerales al ser triturados en las hornazas, lugar donde se fundía el metal. Estas cegaron la vida de miles de africanos. A su vez, los africanos trajeron los conocimientos relacionados con la fundición del hierro y trabajaron en la extracción del mineral.</p> <p>- En el censo de 1573, a sólo 28 años de su fundación Potosí ya contaba con 120.000 habitantes, igual que Londres y más que Sevilla. En 1611 contaba con 160 mil habitantes de los cuales 6 mil eran negros.</p> <p>-La Casa de la Moneda, símbolo del poder político y económico del imperio español sometió a la reclusión a africanos procedentes de Angola, Sierra Leona, Mozambique, Congo y otras regiones por más de dos siglos, donde se trabajó durante 212 años de 1572 a 1767.</p> <p>- Las hornazas, el laminado, luego el recorte, sellado y blanqueado de las monedas estaba a cargo de africanos.</p> <p>- En los 26 ingenios particulares se agitaba con los pies la mezcla inicial del mineral, mercurio, sal, etc. Así también, para acelerar la amalgamación, el mercurio se ponía en contacto con la piel de los esclavizados y era absorbido por el cuerpo, generando la caída de la dentadura, mutilación, temblores, parálisis y silicosis (asma).</p>

<p>La Plata</p>	<p>-Charcas era el nombre del territorio indígena antes de la llegada de los españoles. La Plata fue su nombre español desde la fundación (el 29 de septiembre de 1538). Chuquisaca es el nombre del departamento por la declaración del 12 de julio de 1839, por ser el asiento de la Audiencia.</p> <p>-La Plata fue residencia de potentados mineros, azogueros, hacendados de Potosí y mercaderes de ultramar y de un elevado número de familias poderosas vinculadas al funcionamiento del aparato administrativo colonial.</p> <p>-La ciudad tenía un número de afros esclavizados mayor a otras ciudades de Charcas. Según Aillón en 1610 era de 1.300 y en 1783 de 1.500.</p> <p>- Era cotidiano ver a las autoridades de todas las instituciones de la administración colonial aparecer acompañadas de uno o más esclavizados siendo considerados un objeto de presunción y lujo social como pajes y sirvientes que funcionaban como reconocimiento social.</p> <p>-Los escasos libertos que accedían a una propiedad la conseguían por sus propios esfuerzos al acceder a oficios de primera necesidad como sastres, soladores, carpinteros, barberos o zapateros, oficios que les permitían ganar dinero. En Nor Cinti los afrodescendientes trabajaron en el proceso de elaboración de vino.</p>
<p>Tarija y Cochabamba</p>	<p>- La fuerza del esclavizado era utilizada para la producción de la vid.</p> <p>- La presencia africana en Cochabamba se remonta al siglo XVI, ligada a la región valluna del corregimiento de Mizque dedicada a la producción de trigo y vino, caña, miel de caña o producción ganadera.</p>
<p>Valle Grande</p>	<p>-Valle grande llegó a ser el sector de mayor asentamiento mulato. Se convirtió en refugio donde los afrodescendientes resistieron a la esclavitud.</p> <p>-Este espacio geográfico estratégico enclavado en un entramado de serranías denominado "territorio de indios de guerra" se convirtió en el asiento conocido como "El fuerte de los pardos libres".</p>

<p>Santa Cruz</p>	<p>-La presencia de afrodescendientes se deben a las fugas internacionales de esclavizados del Brasil que se daban por la región del Mato Grosso.</p> <p>- Estando en vigencia la esclavitud en Charcas su llegada vino a ser de conveniencia para los terratenientes cruceños que los obligaron a trabajar y los acogieron como sus esclavizados.</p> <p>- El trabajo forzado y las cargas tributarias impuestas por los esclavistas cruceños produjeron el descontento que derivó en la revuelta desarrollada entre el 15 y el 20 de agosto de 1809, protagonizada por negros libres (brasileños), negros esclavizados, mulatos e indios tributarios de Santa Cruz de la Sierra.</p>
<p>La Paz: Los Yungas</p>	<p>-Las provincias de Nor y Sud Yungas e Inquisivi fue el área histórica de asentamiento afrodescendiente, ubicada a 120 km de la ciudad de La Paz. Aquí los colonizadores, ciudadanos ilustres y criollos de La Paz fueron afianzando sus haciendas en los pueblos de Coroico y Coripata primera sección de la provincia Nor Yungas.</p> <p>-El siglo XVIII marcó el cambio de historia entre dos regiones: la decadencia de Potosí da paso a la nueva apertura geográfica de los Yungas. La Villa imperial perdía su preferencia económica y la producción de la riqueza vegetal, el “oro verde”, la coca, sustituyó a la plata.</p> <p>- Entre el arribo de afrodescendientes a Potosí y la llegada a los Yungas hay más de dos siglos de diferencia.</p> <p>-En las haciendas los afros esclavizados representaban una cuantiosa inversión y en ocasiones valían más que la tierra. La administración estaba a cargo del mayordomo, mestizos que aplicaron la ley decidiendo sobre las vidas de los afrodescendientes.</p> <p>-En el campo los esclavizados atados al trabajo de la tierra privados del derecho de la educación y la salud permitían que los amos y sus generaciones puedan escribir y dedicarse a la actividad intelectual.</p>

Fuente: Elaborado en base a texto de Angola Maconde (2010:152-188)

1.4 Situación jurídica: las prohibiciones y castigos hacia los esclavizados en Bolivia

En este acápite, se quiere visibilizar la adversidad jurídica en la que se encontraban los esclavizados, así como las penalidades y castigos a los cuales estaban sujetos por insensibilidad legal ante la realidad afrodescendiente. Si bien algunas leyes esbozaban algunos derechos para los afrobolivianos, estas, por lo general, no eran cumplidas. A continuación, presentamos algunos de los “derechos” a los cuales podían ellos tener acceso:

Uno de los pocos aspectos en que el tratamiento de los negros se equiparaba al de sus semejantes cristianos era la observancia de los feriados religiosos [...] En total, los días de descanso sumaban 79 días al año. (Crespo 1977:129)

[...] cuando un esclavo quería cambiar de dueño- en el aspecto de razones invocadas seguramente la más frecuente era el mal trato- podía buscar un nuevo amo que estuviese dispuesto a comprarlo. En este caso la posibilidad de transferencia radicaba en la voluntad del primer dueño, quien para evitar el cambio tenía el recurso de alegar insatisfacción ante el precio ofrecido. Sin embargo, en caso de no llegarse a un acuerdo sobre el precio, el esclavo tenía disponible el camino muy incierto de apelar ante el Síndico Procurador y Protector de Esclavos y pedir su propio avalúo dentro de términos razonables que hicieran posible la venta. (op. cit.:67).

Hablando de “derechos” cabe mencionar los que el esclavo estaba obligado a pagar. Los negros y mulatos que hubieran adquirido la libertad y que poseían alguna clase de ingresos o bienes, debían entregar al erario por concepto de tributo anual un marco de plata (ocho pesos y medio corrientes), suman que fluctuaba de acuerdo a la calidad de las tierras que tenían. Los pobres, viejos, niños y mujeres “que no tuviese casa ni hacienda” estaban exentos de tal contribución. (op. cit.:77).

Los derechos estaban reducidos a su mínima expresión, y los mecanismos de cumplimiento recaían en la buena voluntad de los dueños. Además, el derecho se convertía en una dura obligación a ser cumplida.

Por otro lado, el Código negrero dictado por el rey Carlos IV en 1789 fijaba: “[...] a los amos la obligación de instruirlos en asuntos de religión y hacerlos bautizar antes que hubiera transcurrido un año de su llegada de África. También debían proveer a su subsistencia, proporcionándole alimentación, vivienda, asistencia médica y amparo a la vejez. Los esclavos de 17 a 60 años debían ser destinados principalmente a trabajos en el campo, en jornadas “de sol a sol”. Podían elegir libremente a su cónyuge, el cual debía ser comprado por el dueño del marido o de la mujer esclava, según los casos para que pudieran vivir juntos. Las penas corporales impuestas por los amos no debían llegar a provocar efusión de sangre” (Crespo 1977:122-123).

Sin embargo, estas disposiciones no fueron acatadas, ya que, en los escritos rescatados por los historiadores, se identifican casos donde la muerte de un esclavizado no era penalizada. “Dar muerte a un esclavo no significaba en sí delito alguno y las únicas implicaciones que tenía un hecho de esa clase eran de carácter económico. El homicida ni siquiera llegaba a ser detenido y quedaba desligado de responsabilidad mediante el pago del precio de la “pieza” (Crespo 1977:122).

En conclusión podemos deducir que la diferencia entre “derechos” y “prohibiciones y castigos” era abismal. Sin embargo, sería erróneo pensar que estas disposiciones fueron sumisamente acatadas por los esclavizados quienes se dieron modos para la transgresión y la resistencia de cada una de las ordenanzas.

1.5 Estrategias de resistencia afro. Construyendo los senderos de la libertad

Dentro de las prácticas de resistencia de los ancestros afrodescendientes se encuentran dos estrategias que resaltan: la primera ligada a la huida y la segunda vinculada con los marcos legales establecidos para acceder a la compra de la tan ansiada

libertad. La primera estrategia, si bien más pronta, traía consigo múltiples consecuencias y castigos. La segunda estrategia se convertía en un sendero de sacrificio al cual se podía llegar en un largo plazo. A continuación, ejemplificaremos ambas estrategias de resistencia practicadas por los abuelos y abuelas afros que hicieron frente a las estructuras de dominación esclavista. Cabe señalar que en la época de explotación de plata en el Cerro Rico, la huida de esclavizados estaba ligada al robo y sustracción del codiciado mineral:

En 1667 se denunció ante las autoridades de la Villa la huida de seis negros de la hornaza de Juan Bautista Rodríguez después de efectuar una considerable sustracción de plata. En el curso de las averiguaciones, los negros que no siguieron a los demás en la evasión, declararon que no pudieron hacer nada para impedir la fuga, porque los seis del grupo se impusieron con armas a sus compañeros y así pudieron hacer un forado en el techo de la hornaza, por donde escaparon. (Fuga que hicieron Juan Centellas, Cristóbal Rangel, Francisco Jaramillo, Juan de Medina, Pedro Vásquez y Anton Lobo, negros esclavos de la hornaza de Juan Bautista Rodríguez. Potosí, 14 de julio de 1667. ACMP, caja 4, leg. 16 citado por Crespo 1977:23).

A través de la cita anterior se identifican los mecanismos empleados para lograr la huida. Así se tiene, por un lado, la habilidad para lograr la tenencia de armas, pese a ser una prohibición. Por otro lado, se tiene la de escapar a la mirada y vigilancia constante por parte del patrón logrando la fuga. Asimismo, retomamos las palabras de Crespo (1977:88): “Es fácil imaginar que desde el instante que un hombre es sometido a la esclavitud – lo mismo sucede con el preso por cualquier circunstancia-, surge en él el deseo de recuperar su libertad. Esclavitud y fuga son términos inseparables de una ecuación”. Así, por la ansiada libertad, decidían optar por la huida y convertirse en cimarrones:

[...] otras formas para dejar la esclavitud: por decisión, generalmente póstumas, de un amo de conceder la libertad cuando se trataba de un hijo suyo o de una persona por quién sentía especial afecto o a la que se quería recompensar de esa forma por servicios prestados. Un

segundo procedimiento era el de la compra y un tercero, cuando un esclavo que había huido se presentaba a la ciudad voluntariamente trayendo consigo a un cimarrón, hombre o mujer, que hubiera estado ausente de la casa de su amo por más de cuatro meses. Por cada otro esclavo que aquél hubiera capturado, se le gratificaba con veinte pesos. (**Recopilación**, Lib. VII, Tit. V, Ley XXII Citado por Crespo 1977:82)

De esta forma, los mismos esclavizados se dieron a la tarea de buscar y capturar a sus propios hermanos y hermanas libres cimarrones, como estrategia de ruptura con la situación de esclavitud propia, y así obtener la condición de libertos. Por otro lado, el camino más penoso hacia la libertad era la posibilidad de comprarla. Sin embargo, este sueño e ideal era trabajo penoso bajo las duras condiciones económicas a las cuales estaban sometidos. Esta realidad e imposibilidad de alcanzar tales sumas queda expuesta en la siguiente cita:

En la “**Demostración matemática...**” a que se alude más adelante repetidas veces, su autor Bergara señala que un esclavo varón ganaba en las haciendas de los Yungas de La Paz tres reales diarios, o sea 18 a la semana. Como un peso estaba formado por ocho reales, si el precio promedio del esclavo alrededor de los treinta años de edad, o sea en el punto más alto de su rendimiento y su valor, era de quinientos pesos, entonces esa persona para llegar a reunir tal suma necesitaba reunir todos sus ingresos a lo largo de 220 semanas, o sea cuatro años y medio, siempre que hubiera podido destinar el total de su ganancia a tal finalidad, hecho imposible, puesto que con aquel dinero debía atender cuando menos su subsistencia.(Crespo 1977:81)

Finalmente, podemos señalar que ambas estrategias para alcanzar la libertad fueron caminos llenos de obstáculos, en el primer caso combatidos con penas y castigos que podían costar la vida. En el segundo caso, una vida consagrada al trabajo y al ahorro de los montos establecidos era el objetivo de cada ancestro que “soñaba” con alcanzar su libertad o la libertad de hijos o seres queridos.

1.6 Esquemas e ideologías coloniales sobre los afrodescendientes

La concepción en el imaginario europeo sobre los afrodescendientes enhebró varias ideas, todas ellas cargadas de un alto grado de prejuicio y discriminación producto del desconocimiento. Así existían aquellas que lo consideraban como un objeto ornamental de prestigio: “Como sujeto pintoresco, con apariencia cargada de exotismo, como extraño elemento decorativo en medio de conjuntos racialmente distintos, el negro fue siempre usado como un ingrediente de color y vistosidad en ceremonias y desfiles” (Crespo 1977:17).

Por otro lado, el colonizador fue confiriéndoles características de valoración positiva y negativa tomando en cuenta el origen de procedencia africana. Estas concepciones estuvieron relacionadas con los comportamientos y actitudes identificadas por la mirada europea:

Charlevoix (Histoire, t.II. Pag.498), afirmaba a mediados del siglo XVIII que todos los negros traídos a América, los senegalenses eran los más fácilmente disciplinados (*les plus aisés á discipliner*) y los más aptos para el servicio doméstico. En los bambaras descubría una propensión constante al robo, mientras los indómitos aradas sabían cultivar la tierra mejor que nadie. Los congos, de pequeña estatura y habilidad natural para la pesca, eran los que se evadían con más facilidad. Los nagos, eran los más humanos; los mondongos, resueltos, caprichosos e inclinados a la desesperación. (Crespo 1977:37)

Tales concepciones generaron prejuicios que delimitaron el trato que los esclavizados debían recibir. De todas las concepciones creadas, la idea de “objeto”, “cosa” o “pieza” fue la más generalizada: “Los hacendados preferían emplear mano de obra esclava, antes que indígena, porque éstos ocupaban tierras, restándolas a los propietarios de haciendas, mientras que los negros no tenían, en ninguna forma, acceso a ellas, tanto por imposibilidad material como por predisposición psicológica: Una “cosa” no puede poseer otra “cosa” (Crespo 1977:139).

La relación e interacción que se daba entre afros e indios era visto bajo la mirada europea de forma contradictoria, ya que por un lado estas concepciones estaban cargadas de matices de desprecio y desconfianza hacia los afros; pero por el otro lado, eran permisivas frente al comportamiento de los abuelos y abuelas afrodescendientes, esto por la mayor valoración conferida a éstos frente a los indios, tal como lo afirman estas palabras:

Alguien dijo que la compañía de los negros “es la peor que a los indios se puede dar, pues donde trabajan juntos, el peso del trabajo cae y carga sobre los miserables indios, sin remedio y los dueños gustan de ello, porque quieren que se mueran antes diez indios que un negro, que les costó su dinero”. (Agia, Servidumbre, pág. 64 citado por Crespo 1977:104)

El pago e inversión realizados por el patrón condicionó el trato a los esclavizados. La compra y propiedad determinaba el control ejercido sobre las vidas de los ancestros afros. A su vez la cosificación, la falta de valoración “humana” y el debilitamiento identitario motivaron diversas reacciones en los esclavizados. Así se dieron comportamientos contradictorios ya que como señala Bowser (1977:110, citado por Crespo):

[...] los africanos se identifican más fácilmente con los españoles que con los indios, al extremo de que muchos negros, imitando a sus amos blancos, impartían el terror en las poblaciones indígenas, lo cual acrecentó la hostilidad de entre indios y africanos, en provecho de los españoles. Todas estas circunstancias tenían que llevar de manera inevitable a un pacto de alianza no formulado entre los dos grupos ajenos a América.

Esta alianza entre amos y esclavizados se mantuvo en constantes tensiones, ya que como señala el mismo autor: “El esclavo era, por naturaleza, enemigo de su amo” (Crespo 1977:118). El sentimiento de pertenencia al amo, la pérdida del derecho de libertad, el servilismo y obediencia estipulados como obligaciones naturales fueron generando una imagen distorsionada de los afros, quienes tuvieron que silenciar y negar condiciones primordiales de todo ser

humano: la libertad y la dignidad. En consecuencia, no sólo se esculpieron marcas y heridas físicas hacia los abuelos y abuelas afros, sino también heridas psicológicas y emocionales profundas que generaron dos caminos opuestos: por un lado la sumisión, la desvalorización y la pérdida de la condición humana, respondiendo al falso reconocimiento y la deformación de la mirada del amo. Por otro lado, emergió la rebeldía, la fortaleza, el auto reconocimiento y la valoración de los ancestros que supieron hacer frente al contexto adverso en el que tuvieron que adaptarse y sobrevivir. Aquí nos inclinamos hacia la fortaleza y resistencia como práctica histórica real, por encima de la derrota, la sumisión y la obediencia.

1.7 Estrategias de organización social y económica afrodescendiente

La historia de la organización social y económica afro estuvo delimitada por la esclavitud y la explotación. Bajo estos dos pilares se establecieron las relaciones y estructuras sociales. La explotación minera y el cultivo de productos, como la coca y la caña de azúcar, fueron otros dos elementos que incidieron en esta organización, y que determinaron el destino de los esclavizados.

Es indiscutible que la familia es el núcleo central de la sociedad. En el caso de los ancestros afros, las palabras pérdida y separación cobran especial sentido, ya que la esclavitud marcó los lazos y el funcionamiento de la misma. Crespo describe muy bien la situación de la familia afro ya que: “El sistema familiar estaba regido, antes que nada, por los intereses económicos de la clase dominante y poseedora y llegaban a prevalecer sobre cualquier concepción y criterio religioso” (Crespo 1977:115). Así, este núcleo se vio desgarrado y fracturado:

Mientras tanto, el negro fue dispersado “pieza” por “pieza”, en el vasto escenario del mundo americano y sometido en todos los casos a correr un destino individual, privado de sus antiguos vínculos africanos, de tipo tribal o familiar. Bajo el sistema de la

esclavitud, al negro le fue imposible mantener y preservar su cédula familiar, compuesta de padres e hijos, ya que a despecho de las vagas disposiciones legales que existían para proteger la unidad matrimonial, lo corriente es que no fueran tenidas en cuenta y que al negro no se le reconociera el mínimo amparo de vivir junto a sus congéneres de raza, después del brutal desarraigo que sufriera al ser arrancado de su mundo. (Crespo 1977:108)

Así, se identifica dos rupturas históricas para las familias africanas, una primera ruptura en el momento de salida de los puertos africanos, una segunda establecida en el nuevo mundo. Si con suerte llegaban familias en los barcos negreros, esta suerte terminaba pronto ya que como señala Crespo (1977:112): era el amo el que disponía de la existencia o disolución de la familia, pues: “Este podía vender separadamente a distintos compradores los miembros de una misma familia. La ruptura podía ser definitiva, puesto que el dueño tenía la facultad de disponer el traslado y cambio de residencia de sus esclavos”.

Otro dato desgarrador relacionado a la familia afro y ligada a los designios del amo se relacionaba con la situación de los hijos. “Según el escritor Pizarroso en su libro la “Cultura Negra en Bolivia”, el amo convenía los matrimonios a la edad de los 12 años la mujer y 14 el varón, con la expresa condición de que el primer hijo o hija, sería para el amo, destinándolo a los menesteres domésticos”. (Llanos y Soruco 2004:48).

Por otro lado, un elemento importante a ser visibilizado es la gran diversidad de mezclas resultantes de las uniones entre afros, blancos e indígenas. Una de las clasificaciones que hace Crespo (1977:38):

Cuadro N° 5

Clasificación de la población afrodescendiente en la época colonial

Mezcla	Casta
Blanco e indio	Mestizo
Blanco y mestiza	Criollo
Blanco y negra	Mulato
Blanco y mulata	Cuarentón
Banca y cuarentón	Quinterón
Blanca y quinterón	Blanco
Negro e india	Chino
Negro y mulata	Zambo
Negra y zambo,	zambo prieto
Negro y zamba prieta	Negro
Negro y china	Zambo

FUENTE: Rosenblat, t. II. Pag.175 (citado por Crespo 1977:38)

Esta tabla nos muestra que pese a las disposiciones de las leyes como las de 1525, 1538, 1541 donde se reglamentaba que: “en lo posible que habiendo de casarse los negros sea el matrimonio con negras. Y declaramos que estos y los demás que fueron esclavos no queden libres por haberse casado aunque intervengan para eso la voluntad de sus amos”. Estas disposiciones no fueron cumplidas, sin embargo estas uniones siempre estuvieron en desmedro del reconocimiento legal para los ancestros.

El desgarrar territorial conllevó un debilitamiento identitario. Asimismo, se dio una falta de atención e indiferencia de los comerciantes y los patrones, quienes influyeron en la pérdida de los nombres y los apellidos de los abuelos y abuelas:

[...] Las negras y negros capturados en diferentes regiones del África, eran concentrados para embarcarlos con destino América. A los comerciantes no les interesaba el nombre, su origen étnico y

en muchos casos, ni el lugar de procedencia. Esta situación, hacía que ya se confundieran y perdieran los rastros de origen étnico, el nombre y lugar de origen. (Condición social de la raza africana en Charcas Pérdida de derechos y condición humana citado por Llanos y Soruco 2004: 30)

Era corriente que los esclavos, si no tenían un apellido cualquiera, adjudicado al azar, o el de sus amos, llevaran como tal el nombre de la región africana de la cual eran originarios. [...] Como los esclavos eran bautizados antes de ser traídos a las Indias españolas, llevaban sin excepción nombres tomados del santoral cristiano. (Crespo 1977:41)

Se puede ver que el contexto esclavista impuso una forzada homogeneización, disolución y debilitamiento identitario de los abuelos y abuelas afros. La “imposición” camuflada bajo la aparente protección y paternalismos ejercidos por los amos fue un atentado contra la autoidentificación africana.

La asimilación lingüística hacia el castellano tuvo sus orígenes como señala Crespo “1977:37) en: “los procedimientos de reclutamiento, compra, traslado y venta propios de la trata. Perteneciente a un mundo lingüístico compuesto por una extremada variedad de dialectos (sic), el gran vínculo unificador fue a la larga el idioma de los amos, el castellano en el caso de las colonias españolas. Si en un comienzo su aprendizaje fue un medio para la adaptación, al final se convirtió en el elemento de la unificación” (Crespo 1977:37). Por su parte Llanos y Soruco identifican la pérdida de lengua como una práctica de sometimiento y privación teniendo que a mediados de los siglos XVI y XVII adaptarse a las diferencias que existían en el idioma de los blancos, que por entonces, se hallaba en la etapa de transición entre el dialectismo peninsular y la creciente expansión de la lengua de Castilla (2004:32).

Por otro lado, la presencia y convivencia de los ancestros con otras matrices culturales y lingüísticas trajo consigo variaciones idiomáticas como lo recalca Angola en el caso de la historia

afrodescendiente en Bolivia: “En cuanto a la lengua de los afrodescendientes en este paso de una región a otra, se nota la fuerte presencia de un habla afroespañola quechuzada en las comunidades afrodescendientes de Potosí. Dada la decadencia de la Villa Imperial, los afrodescendientes de la gélida región fueron llevados a los Yungas, donde la presencia lingüística indígena era y es más bien aymara” (Angola 2010:185-86).

Finalmente se puede afirmar que el debilitamiento lingüístico de los ancestros africanos fue el resultado del contexto de diversidad lingüística africana. Esta diversidad fue afectada por las estrategias esclavistas de división y por el poder y valoración superior del castellano. Todos estos factores desencadenaron en la asimilación lingüística de los abuelos.

Ya castellanizados los ancestros tuvieron una segunda influencia de las lenguas indígenas, el quechua y el aymara. Aquí, la valoración de las lenguas africanas de origen por oposición al castellano y a las lenguas indígenas, fue debilitándose por el contexto de rechazo, discriminación y vitalidad de uso de estas últimas que determinaron el destino de las lenguas de origen ancestral.

La organización afro estuvo delimitada por los oficios establecidos en la etapa colonial, éstos permitieron identificar, por un lado, las necesidades y demandas de la época, pero también identificar, por el otro lado, los tipos de relacionamiento establecidos entre esclavos y patrones. A partir de ello se puede establecer la cartografía social y económica de los afros, en el marco de la esclavitud. El cuadro siguiente presenta una síntesis de los tipos de oficios y los ejes de trabajo que marcaron la estructura social afrodescendiente colonial.

Cuadro N° 6**Tipos de oficios de los afrodescendientes en la estructura colonial**

Oficios	Características
Minería	<p>La Casa de la Moneda de Potosí, donde los esclavos quemaron sus vidas en los vastos hornos de fundición (Pizarroso Cuenca, Arturo. "La Cultura Negra en Bolivia" Ediciones Isla, La Paz- Bolivia 1977, pág. 52 y 53 Citado por Llanos y Soruco 2004: 36).</p> <p>Las mujeres participaron en el lavado de la tierra para limpiar el metal en la Casa de la Moneda, y en el lavado de arenas auríferas para la extracción del oro (Bridikhina 1995:30-31 citada por Angola 2010: 162).</p> <p>En los lavaderos aventajaban a las indígenas, inclusive las tierras que dejaban las volvían a lavar y extraían el precioso metal (Bridikhina 1995:30-31 citada por Angola 2010: 162).</p>
Agricultura y ganadería:	<p>El primer gran empleo masivo fue el cultivo de la caña (Crespo 1977:95). Los esclavizados trabajaron en el cultivo del maíz, trigo y verduras, en las plantaciones de vid y caña y en los ingenios en la elaboración de vino y azúcar. Como vaqueros y diestros cuidadores de ganado fueron los arrieros que conducían las recuas con productos a los mercados de La Paz, Oruro y Santa Cruz. Mizque era en particular la despensa alimentaria de Potosí y La Plata (Angola 2010:177). "[...] las haciendas de propiedad de los colonizadores, ya contaban con mano de obra esclava, reducto en el que asumieron una <i>nueva cultura productiva andina</i>, el cultivo de la coca, espacio que se encuentra a 1600 m.s.n.m., zona que se ha constituido en albergue definitivo de la descendencia africana (Angola 2008:107).</p>
Servidumbre	<p>La población africana y sus descendientes fueron requeridos en todos los sectores sociales, con excepción del administrativo, como cocineras y coperos que servían dentro de las casas. Las mujeres limpiaban la casa, cuidaban a los niños hasta llegar a ser amas de leche. Los hombres limpiaban los establos, se desempeñaban como arrieros conduciendo a las recuas de mulas, se encargaban de hacer circular la producción regional y extraregional y hacia los puertos, colaboraban en los sectores de transporte, en el rubro de la fundición y en el cultivo de semillas y plantas introducidos por los colonizadores, aportaron al sistema económico entre los siglos XVI y XIX. (Angola 2010: 163-165).</p>

<p>Otros</p>	<p>Una ocupación de los afrodescendientes esclavizados o libertos fue la de pregonero. Se les delegaban los anuncios públicos de ventas, litigios, registros de compras, pago de impuestos, etc. (Angola 2010: 163-165).</p> <p>Para los esclavos africanos había, incluso, algunas ocupaciones nuevas e inusuales, como la de marineros a bordo de naves, esclavistas o no, que comerciaban con África, ocupación que persistió hasta el siglo XIX. Pero dichas actividades no fueron de importancia fundamental para las economías europeas (Klein 2011:34).</p> <p>En Potosí, nos damos con un Manuel Angola, oficial platero de 20 años de edad (Chacón, Arte. 1973:284 citado por Crespo 1977:98). Y en la rama de servicios especializados, los afrodescendientes se desempeñaron como carpinteros, barbero, herradores y en la servidumbre (Angola 2010:177).</p> <p>En los oficios de herrería (ABNB: EP, 3ª, f. DCCLXXXIX, Anguila), los afrodescendientes se relacionaban con la producción de punzones, herrajes, armellas, rejas para ventanas y como herradores de caballos, otro oficio era el de zapatero [...] (Angola 2010: 163-165).</p>
<p>Oficios contradictorios</p>	<p>"[...] en ese papel de realizador de voluntades ajenas, al negro se le ve muchas veces asumiendo sombríos oficios, de homicida por encargo, torturador, envenenador o verdugo. En más de una página tétrica de la colonia hay un negro, silencioso pero actuante; ajeno a la circunstancia, pero al mismo tiempo implacable" (Crespo 1977:21).</p>

FUENTE: Elaborado en base a Llanos y Soruco (2004), Crespo (1977), Angola (2010) y Klein (2011)

Por la tabla anterior, se identifica que los ancestros fueron un pilar esencial en la estructura social y económica colonial: "Los africanos [...] avecindados en las áreas urbanas desde la mitad del siglo XVI hasta el siglo XVIII, en la época argentífera, llegaron a ser factores que determinaron la base económica de las tierras conquistadas por la Corona" (2010:147). Aquí se pueden distinguir dos tipos de trabajos: aquellos que generaron grandes riquezas a la Corona española y los que se orientaron a brindar servicios a los patrones o a las demandas cotidianas de la sociedad colonial.

Sorprenden los múltiples oficios desempeñados por los ancestros afros y su aporte para poner en marcha el motor económico de la estructura colonial. Aquí la minería y la agricultura se convirtieron

en los pilares fundamentales. Cada uno de los trabajos permitió la especialización de labores, que hicieron de los afros indispensables para los patrones. El rol de las mujeres como se identificó en la tabla, nos permite valorar los conocimientos y prácticas femeninas en la cadena minera. Por otro lado, los roles contradictorios nos muestran la cosificación extrema practicada por los patrones, que utilizaron a los ancestros como extensión personal de sus deseos y planes, limpiando su conciencia y ensuciando las manos de los abuelos quienes debían, ante todo, cumplir las instrucciones del patrón o el amo. Finalmente podemos afirmar que la explotación fue el común denominador del trabajo de los abuelos y abuelas, quienes contribuyeron al bienestar y opulencia de occidente realizando todo tipo de trabajos que demandaron, en varios de los casos, incluso sus vidas.

1.8 Los libertos en el período colonial

En la estructura social colonial se identifica la rara presencia de ancestros “libertos” que lograron, gracias al trabajo y la especialización de sus oficios comprar su libertad a los amos o patrones. En razón de ellos se daba una diferenciación entre el estatus legal y el estatus social de los abuelos y abuelas en relación a la población indígena:

Con fina perspicacia Mörner (Mörner, La Mezcla, pág. 66.) hace una sutil distinción entre la **condición legal** y el **status social** de los estratos. En las dos categorías la posición del español peninsular estaba, por supuesto, en la cúpula. Dentro de la **condición legal**, el indio ocupaba el segundo sitio, pero el último en el **status social**, precedido por los criollos, mestizos, mulatos, zambos, negros libres y esclavos. Mientras tanto, el esclavo estaba en el último peldaño de la **condición legal**, debajo de los españoles, indios, mestizos, negros libres, mulatos y zambos. (Crespo 1977:37)

Bajo tan adverso contexto los ancestros se dieron modos para lograr la ansiada libertad, y en base a su trabajo y su sacrificio emprendieron negocios u oficios que les otorgaran un bienestar económico:

Los africanos y sus descendientes que, de alguna manera, con su trabajo y sudor, lograban su libertad, al igual que los españoles podían conseguir ser propietarios de posesiones mineras. No les era difícil a algunos desempeñar el rol de mineros porque ya llegaron de África con el conocimiento y la tecnología a ello vinculados. Esta actividad llevó al propietario liberto a relacionarse con el mercado del azogue y con los comerciantes de insumos para la explotación minera, también a contar con jornaleros mitayos. Se convirtió en empresario y consiguió generar fortuna. (Angola 2010:153)

A su vez, las mujeres también podían comprar su libertad. Se dieron casos de la ayuda mutua entre familiares que trabajaron para obtener la libertad compartida: “Se puede hablar de ayuda mutua en las familias de los esclavos: Pedro Armentia, que era sastre y trabajaba para su dueño, pudo acumular la plata para comprar la libertad de su mujer, también esclava. Después la mujer, ya libre, empezó a trabajar para comprar la libertad de su esposo⁴ (Bridikhina 1995:73). De esta manera, se identifica que el camino hacia la libertad fue un sendero de duro acceso coronado el trabajo y esfuerzo.

2. El pueblo afro en el Estado Republicano. La persistencia de la herencia colonial

Muy poco se conoce históricamente del rol de los ancestros afros en las luchas por la independencia boliviana, como lo afirma Sánchez: “Es también poco conocida la participación del (la) negro(a) en la lucha por la independencia de Bolivia (2001:3). Pizarroso Cuenca (1967:127-128) ha destacado la importante presencia de los afroyungueños apoyando las acciones guerrilleras de Gregorio Lanza”. Se puede afirmar que los aportes afros han sido silenciados y borrados de las páginas de la historia. Sin embargo, poco a poco se está rectificando la falta. Así también, podemos identificar el aporte afro desde las contiendas revolucionarias de Túpac Katari en 1780- 1781:

⁴ El precio de la libertad de los esclavizados que ya tenían algún oficio que les permitía acceder a un ingreso económico rentable, como señala Crespo se volvía contra ellos. Así “debían adquirirla a un monto más alto que el de los demás” (1977:99).

En las declaraciones que se le tomaron después de su captura en el pueblo de Peñas, el gran vencido, Túpac Katari, corroboró la presencia de gente de color en las filas que él comandó durante el levantamiento indígena y asedio a la ciudad de La Paz. En sus postreras declaraciones hechas ante las autoridades españolas, afirmó que: “sus fusileros en Pampajasi fueron los negros huidos de la ciudad” (Testimonio de la confesión del reo Julián Apaza, alias Túpac- Catari y de la sentencia que se dio y ejecutó en su persona. En Colección Documental de la Independencia del Perú. Tomo II. Vol. 3 mencionado por Crespo 1977:148)

Es necesario aclarar que la participación de los ancestros en las contiendas libertarias siempre estuvo determinada por promesas de libertad: “Dos años después en el campo de Pari, los batallones de “Los pardos libres” y “Los morenos” fueron derrotados por las fuerzas realistas (Gandarilla 2003:26-31). Las victorias y derrotas fueron blanqueadas por la historia y las promesas de libertad al final de la contienda no se cumplieron, no siendo reconocidos los actos heroicos de estos combatientes en el campo de batalla” (Angola 2010:181).

Por otro lado, las contiendas independentistas en otros sectores del país se vieron nutridas del apoyo afrodescendiente en las filas de lucha:

El trabajo forzado y las cargas tributarias impuestas por los esclavistas cruceños, sumados a los malos tratos, produjeron el descontento que derivó en la revuelta desarrollada entre el 15 y el 20 de agosto de 1809, protagonizada “por negros libres (brasileños), negros esclavos, mulatos e indios tributarios de Santa Cruz de la Sierra. Este motín refleja otro caso de protesta popular imperante durante el clima de agitación independentista” (Arce 1987:119 citado por Angola 2010:180).

Analizar la real situación de los abuelos y su presencia en las contiendas independentistas nos hace pensar en las falsas promesas de libertad establecidas en las filas de batalla, promesas que se constituyeron en el anzuelo principal. Sin embargo, los intereses de la nueva época no tenían como objetivo esencial

mejorar las condiciones para los ancestros afro. Crespo nos clarifica tal situación: “No es audaz suponer que el negro, sin esperanzas, intuía que en la guerra no estaban en juego su libertad ni su destino, sino que simplemente, en cualquiera de las dos situaciones – colonia o república- sólo le podía ocurrir un cambio de amo” (1977:154).

Ya en el período republicano, los afrobolivianos también se sumaron a los llamados de defensa del territorio boliviano en la guerra del Chaco como lo señalan las palabras Angola y algunos testimonios recabados:

Acudieron también a defender la patria en los escabrosos páramos del Chaco (1932-1935) en la guerra contra el Paraguay. En esta contienda se destacó el afro-descendiente Pedro Andaveres Peralta, que fue reconocido y galardonado por sus méritos de guerra [...] Por los tugurios de las trincheras se encontraron mestizos, cholos, indios y negros. Claro, la mayoría que transitaba por estos recovecos eran indígenas y pocos negros. En la línea de fuego o en las trincheras, sea indio, negro o mestizo, estaba el combatiente boliviano. (Angola 2008:108-109)

De por aquí mucha gente ha ido a la guerra del Chaco, mucha gente de manera voluntaria, yo quería ir pero me había adelantado, sino hubiera ido junto con mi papá, mi papá ha ido a la guerra y ha vuelto igual se ha encontrado con Pedro Andaveri, a mi papá lo han llevado como prisionero a Paraguay el Pedro Andaveres le había salvado la vida a un Escobar a Armando Escobar dice que eran amigos, Armando Escobar ha caído herido y Pedro ha ido, le ha vendado las heridas, lo ha cargado y lo ha sacado de la línea de combate, era sub oficial Pedro Andaveres y lo han condecorado. (Germán Salinas. Laza, 29.04.13).

La lucha por la libertad conseguida en 1825 trajo consigo una serie de reformas y leyes orientadas a salvaguardar a los nuevos dueños de la incipiente República. La situación de los afrodescendientes no mejoró, como se prometió. La caída de la producción minera en Potosí generó olas migratorias a las regiones de los Yungas para trabajar en las haciendas: “Pero se puede suponer que la decadencia de la minería influyó en las zonas agrícolas que sustentaban a

Potosí, determinando el traslado a otras zonas” (2010:185). Así, si el escenario principal en la Colonia estuvo liderado por la Casa de la Moneda y la minería como trabajo principal, durante la República se da el cambio hacia las haciendas y la producción de coca y otros productos agrícolas. “En Potosí estaban muriendo miles por el clima, porque nosotros no somos del frío. Y por no perder la plata que ellos han pagado al comprar, entonces gracias a Dios que nos han traído porque los afros han llegado antes que los aymaras, porque estas tierras eran de los mosetenes y con la civilización incaica se han ido escapando a Caranavi. Están por el lado del Beni (Ramón Barra, comunicación personal, Mururata, 24.06.13). Para complementar la presencia afrodescendiente en la república se tiene la siguiente información:

De igual manera, se dio en el sector de Coroico el proceso de asentamiento masivo de afrodescendientes esclavizados a partir de 1830. Esta política de colonización fue promovida por el presidente en ejercicio, el Mariscal Andrés de Santa Cruz, que importó ochenta familias de afrodescendientes de los puertos del Perú para sus haciendas en Coroico Viejo. (Morales 129:23 citado por Angola 2010:186)

Durante la república es necesario identificar algunas características del contexto social y económico realizado por los ancestros en las haciendas de los Yungas donde se combinaban los esfuerzos de los trabajadores. Los aportes de Soux son importantes al respecto: “Parece quedar claro que el hecho de la presencia de esclavos y de mingas no implicaba necesariamente que se trate de haciendas esclavistas o capitalistas, sino más bien que, siguiendo lógicas económicas específicas, estos tres sistemas de trabajo (esclavos, peones y mingas) se combinaban para lograr una mayor productividad” (1992:53).

Por otro lado, como señala Angola (2010:188), la administración de las haciendas quedaba a cargo de los mayordomos mestizos, quienes tenían como ayudantes a los *jilaqatas* o capitanes, personas

que gozaban de la confianza del patrón. El peón en cambio se encontraba sumido en el trabajo y el miedo al patrón:

Antes no se podía mirar de frente al patrón. Había miedo más que respeto. Sobre el patrón había muchos jilcatas, mayordomos que había que respetar. Ellos hacían trabajar en el tiempo de la hacienda. Antes del 52 a cambio de eso les daba al hombre y a la mujer somos afiliados a esa hacienda ayudaba el patrón dando 3 cortes de cocal. 3 al hombre y 3 a la mujer y le daba su casa más. (Ramón Barra, comunicación personal, Mururata, 24.06.13)

A su vez, las labores de las mujeres en las haciendas fueron las siguientes:

Siendo la mujer una fuerza laboral muy importante en la zona de los Yungas, en los días libres de quichi⁵, debía cumplir con las obligaciones domésticas, trabajando en el cocal o en la huerta, secándola coca, cocinando, lavando, cuidando a los niños. Sus obligaciones también consistían en la venta de coca a los rescatadores de coca o personalmente en los mercados de los pueblos de Coroico o Coripata. Por lo general no tenían la posibilidad de acumular alguna suma de dinero, ya que mayormente la coca era vendida mucho antes de ser cosechada y los libertos vivían endeudados. (Bridikhina 1995:89)

En relación a lo económico durante la República los ancestros siguieron trabajando en las haciendas sin que la situación mejorara, como ya se dijo, ya que la organización familiar, al igual que la colonia estaba marcada por el trabajo como lo señalan las siguientes palabras: “Mi suegro nos contaba que cuando uno tenía una familia para ellos trabajaban un día y después para los patrones. En otras comunidades eran tres días. Debe depender del patrón. (Josefina Barra. Caranavi, 20.06.13). El trato del patrón, de los mayordomos

5 Bridikhina (1995:86) nos aclara sobre los trabajos realizados en el cultivo de coca: “El cultivo de la coca empleaba dos tipos de trabajo: “quichi” que consiste en la labor de recolección o pellizado de la hoja y “masi”, que consiste en el deshierbe, la limpieza y reparación de los cultivos. Mientras que el trabajo del “quichi” es realizado generalmente por las mujeres, el de “masi” es exclusivo de los hombres. Debido a esto, el pago por el “quichi” era siempre menos que el del “masi”.

o sus ayudantes se caracterizaba por la explotación, el látigo y la crueldad. Con los beneficios del trabajo de los ancestros los hijos de los patrones tenían otras oportunidades, como señala Angola: “[...] los hijos se dedicaban a estudiar en los mejores colegios y universidades fuera del país, y los padres al ejercicio de la política y a incrementar su dinero por medio de los negocios” (ibid.) La siguiente cita nos ayuda a visualizar tal situación:

Este trabajo neo- esclavista fue la base de la fortuna de terratenientes como José María Gamarra Zorrilla, a quien apodaban el “Rey de la Coca”. Su prosperidad se inició en 1910, gracias a su militancia con el Partido Liberal y su estrecha amistad con el Presidente de la República Ismael Montes. En 1928, llegó a ser propietario de las siguientes haciendas en Coripata, Santa Rosa, Dorado Grande, Coscoma, Anacurí, Chillamani, Tabacal, Auquisamaña, Marquiviri y Santa Bárbara. Los hacendados continuaron gozando de la servidumbre gratuita del *pongo* y la *mitani* y de tres días de trabajo de sus peones, una forma de neo- esclavismo que sólo terminó con la Ley de Reforma Agraria en 1953. (Angola 2010:191)

Si bien la actividad desarrollada durante la república se constituyó esencialmente en la agricultura, y el cultivo de coca, esto no impidió que los afrodescendientes desarrollaran otros oficios como así lo establecen las siguientes palabras: “Mi abuelo, aparte de tener sus tierras, también llevaba pan, llevaba hasta Santa Bárbara, repartiendo en carretilla llevaban los negritos. Pasaban el río, agarrados de una pita, varias veces se lo ha llevado el balay el río de Mururata. Lo que antes no había buey” (María Gaspar A. Caranavi, 20.06.13).

Por otro lado, así como se heredaron las estructuras sociales del período colonial, otro de los elementos heredados fueron los castigos, donde el incumplimiento a las obligaciones laborales, u

6 Como señala Angola (2010:190): “Se instaló el servicio de *pongo* y de *mitani* para las mujeres, los que tenían que cumplir de manera rotativa en la casa de la hacienda y para el mayordomo. La obligación del *pongo* era limpiar los corrales, dar forraje a los animales, alimentar a las gallinas y a los chanchos, llevar la leña, acarrear el agua, aprovisionar la despensa con los productos de la chacra. [...] La *mitani* se hacía cargo de la cocina”.

otros delitos traían consigo el maltrato hacia los peones. Como estrategias de resistencia, nuevamente se recurrió a la huida, las siguientes citas nos ayudan a identificar estos hechos de abuso:

Tenía su delito se iba a Tocaña y conseguía sus compañeros para robar sus cosas. Dejaba trabajo, y se iba con sus hijos y su mujer. Hacía reunir a toda la gente en la hacienda y el jilacata y mayordomo anunciaba a la gente. Nos vamos a reunir en la hacienda. Todos sabían que tenía su delito. Lo desnudaban y el jilacata y el mayordomo lo pegaban con látigo y el resto sabía que iba a pasar. (Ramón Barra. Mururata, 24.06.13).

Aquí, a las cuatro de la tarde ya se sabía, no lo avisaban. El patrón le llamaba aquí y toda la gente, al rededor, lo pelaban, peladito lo huasqueaban⁷ [azotaban]. Al ratero o al violador. Azote le daban, por arroba 200. Cien huascasos era una arroba, doscientos eran dos arrobos. (...) Como se cansaba, entonces el capataz le relevaba. El capataz y el huasqueador. El huasqueador también no te perdonaba. Si es tu compadre, igual tenía que huasquearte. Aunque sea el compadre, si no el patrón le quitaba la huasca y a él más le huasqueaba. (Alejandro Iriondo. Chijchipa, 23.06.13)

Los golpes continuos, y el abuso físico fueron las estrategias constantes empleadas primero por los amos en la colonia, y por los patrones durante la república. Las restricciones y el control del trabajo fueron las características desplegadas por los patrones. Así se tiene que durante este período los afrodescendientes tuvieron dificultades para acceder a la educación como lo esbozan los siguientes testimonios:

(..) y otra cosa que duele y nunca me voy a olvidar es que los que querían estudiar solo tenían la noche, por ejemplo mi papá había aprendido a leer y a escribir yendo a una casa particular para que le enseñen, mi mamá no sabía y como ella mucha gente no sabía, el patrón no le permitía, eso es lo que duele. Los que les enseñaban eran personas de buena voluntad que tenían más sensible su corazón y permitían que sus esclavos vengan a Micasí para que les enseñen, porque mi papá me decía que se hacía enseñar con un señor Lázaro Meneses, él tenía su pequeño terrenos y su casa

7 Huasquear: azotar

en Chicaloma también, a lado de sus casa. (Tito Barra. Chicaloma, 30.04.13)

Antes los patrones no querían que los afros aprendamos a leer ni a escribir, porque podían aprender los números, luego ver su romana y ver cuánto pesa lo que estás estregando el producto, si no conoces los números no saben cuánto están entregando su café, su coca o el producto que fuera. Los patrones se oponían por eso, para tener los productos que ellos quisieran y la cantidad que quieran, por ellos se oponían a que nuestros padres y abuelos aprendan a leer y a contar para que no puedan defenderse de los patrones. (Tito Barra. Chicaloma, 30.04.13)

La situación educativa de los ancestros se caracterizó durante el período republicano por la prohibición de los patrones que buscaron mantener a los abuelos y abuelas en el desconocimiento educativo, para así de esta manera, mantener las vendas frente a los abusos y los engaños cometidos por los patrones.⁸

En consecuencia, por todo lo expuesto podemos deducir que el período republicano sólo fue una extensión más del período colonial, donde el trabajo gratuito y el poder del ahora llamado “patrón” y no “amo” mantuvo las desigualdades sociales, económicas y educativas de los ancestros así lo señalan las palabras siguientes: “Pero la situación económica inestable, la dependencia frente a los

8 Es importante resaltar la influencia de las escuelas indígenas clandestinas que surgieron como estrategias de resistencia ante los abusos y prohibiciones de los patrones. Si bien estas escuelas surgieron de las iniciativas indígenas, estas se constituyeron en espacios alternativos de lucha y reivindicación de las clases explotadas, en este caso indígenas y afrodescendientes. Un hecho importante a ser resaltado en la década de los '70, es la influencia del katarismo como corriente de pensamiento político, que irradió a través del Manifiesto de Tiahuanaco (La Paz 30 julio 1973) varias ideas que calaron en la conciencia de los pueblos indígenas. Así se tiene como crítica al modelo educativo las siguientes palabras: “La Educación Rural ha sido una nueva forma (la más sutil) de dominación y anquilosamiento. Las Normales Rurales no son más que un sistema de lavado cerebral para los futuros maestros del campo. La enseñanza que se da es desarraigada tanto en lo que se enseña como en los que enseñan. Es ajena a nuestra realidad no sólo en la lengua, sino también en la historia, en los héroes, en los ideales y en los valores que transmite. (Manifiesto de Tiahuanaco. página web: <http://marianabruce.blogspot.com/2010/06/primer-manifiesto-de-tiahuanaco-1973.html>)

dueños de las haciendas y los rescatadores de coca, que afectaba a las familias de los libertos, influía también en el destino de los niños, nacidos en su mayoría ya libertos. Los niños, desde la edad de 10-12 años, figuraban como labradores” (Bridikhina 1995:94). En el siguiente acápite presentaremos los datos cronológicos que nos mostrarán la contradicción entre el marco legal, y la aplicación real de las disposiciones legales.

Situación jurídica durante la República: la abolición de la esclavitud en Bolivia.

Como ya se mencionó, con la fundación de la República se fue propiciando un escenario positivo para conseguir la ansiada “libertad” de los abuelos. Sin embargo, transitar el camino hacia ella tuvo muchos escollos. Uno de los principales obstáculos fueron las propias leyes. Aunque para el Libertador Simón Bolívar la esclavitud fue concebida como:

[...] era el supremo atentado contra las leyes y estaba seguro de que ningún boliviano consentiría “la más insigne violación de la dignidad humana. ¡Un hombre poseído por otro! ¡Un hombre propiedad! ¡Una imagen de Dios puesta al yugo como un bruto!”. Mantener ese estado de esclavitud al que había sido sometido el hombre de África “no podía concebirse sin el trastorno de los elementos del derecho; y sin la perversión más absoluta de las nociones del deber”. (Redactor de la Asamblea Constituyente del año 1826. Sesión extraordinaria del 16 de junio de 1826. La Paz 1917. La liberación fue saludada como un privilegio de la nueva república citado por Crespo 1977:167)

Pese a tan duras críticas emitidas por el Libertador Simón Bolívar, esto no detuvo las contradictorias disposiciones que fueron establecidas en la Constitución de 1826 y que otorgaban una libertad “condicionada” como a continuación podemos apreciar: “En el Capítulo 2°, artículo 10, de esa Carta, al reconocer para éstos la nacionalidad boliviana legislaba que todos los que hasta entonces habían sido esclavos “quedarán, de hecho, libres en el acto de publicarse esta Constitución” debiendo dictarse una ley que

determinase la indemnización que debían recibir en compensación los antiguos dueños” (Proyecto de Constitución para la República de Bolivia y discurso del Libertador, Arequipa, Imprenta del Gobierno. Año de 1826 citado por Crespo 1977:166).

De esta manera, podemos apreciar que desde los inicios de nuestra vida republicana, los “intereses” de las clases dominantes pusieron trabas para dejar en libertad a sus trabajadores. Es ilógico pensar en la “indemnización”⁹ que exigían los patrones luego de haber usufructuado con las vidas de los ancestros durante varias generaciones. Esto nos demuestra el contradictorio rol de las leyes, que más allá de salvaguardar los derechos de los nuevos ciudadanos, fueron empleadas para mantener las injusticias y desigualdades sociales y económicas de las clases dominantes. A continuación presentaremos un cuadro en el que se sintetiza las leyes establecidas en torno a la abolición de la esclavitud¹⁰. Dicho texto nos permitirá analizar los pasos que tuvieron que transitar los abuelos y abuelas afrobolivianos en la construcción de su libertad.

9 Con respecto esta indemnización, las palabras de Llanos y Soruco nos aclaran el nivel de contradicción e injusticia llevado a la realidad: “El (la) esclavo(a) tenía un precio medio de 300 pesos y considerando que el ganaba 30 pesos al año, la indemnización llegaría a pagar en 10 años, tiempo en el cual recién llegaría obtener su libertad, siempre y cuando sobreviviera. ¡Qué manera de abolir la esclavitud, verdad! (2004:61).

10 Algunos datos a ser considerados en torno a la abolición de la esclavitud en otras partes del mundo son los siguientes: “[...] en Dinamarca se suprime el tráfico, en 1802; en Inglaterra, en 1808; en Suecia en 1813, en Francia, en 1814 y en España en 1820, pero la trata ilegal perduró cuatro décadas más. Es decir, el auge esclavista en Cuba coincide con la abolición en otros países europeos (García 1992: 67).

Cuadro N° 7

Principales leyes relacionadas a la abolición de la esclavitud

Año	Características de la ley
1807	<p>Abolición de la esclavitud en Inglaterra y su influencia en Bolivia: En 1807 el parlamento inglés adoptó la gran decisión de abolir el tráfico. [...] Después siguió una ininterrumpida escala de liberaciones, como la del látigo, la feria dominical para la venta de la mercadería, y la libertad obligatoria de los esclavos domésticos y del campo, hasta llegar en 1833 a declarar ilegal el uso de la mano de obra esclava (Crespo 1977:178).</p> <p>La práctica fue prohibida a fines del siglo XVIII o, lo que es lo mismo, cuando la colonia terminaba. Fue en 1784, considerándose después de tres siglos en que fue empleada, como “opuesta a la humanidad”. Los instrumentos debían ser recogidos de las Cajas Reales o de cualquiera de las oficinas donde existieran e inutilizadas para “que nunca pueda usarse de ellas” (Contrato de venta de un esclavo de Alonso de Avalos. Registro de escrituras. Escribano Roque de Fuentes. La Paz, 2 de abril de 1825. LP. Mencionado por Crespo 1977:70-71).</p>
1813	<p>La Asamblea General Constituyente reunida desde los primeros días de 1813 [...] promulgó una ley que establecía la: “libertad de vientres”, prohibió la introducción de nuevos esclavos y adoptó varias medidas destinadas a la educación de los libertos. (Mitre, Historia de Belgrado, t. II, pág. 132 citado por Crespo 1977:164)</p>
1817	<p>En 1817, Inglaterra llegó a ajustar con España un tratado por el cual, mediando una indemnización de cuatrocientas mil libras esterlinas, este último país se comprometía a suprimir el tráfico (Crespo 1977:179).</p>
1821	<p>El ejército del general de San Martín habría de llevar hasta Perú el mismo ideario abolicionista, poniéndolo en práctica al proclamar en noviembre de 1821, en Lima, la libertad de los hijos que en lo futuro nacieran de madres esclavas, o sea de los que “hayan nacido y nacieren en el territorio del Perú desde el 28 de julio del presente año” (Crespo 1977:164).</p>
1825	<p>En 1825, Inglaterra y las provincias Unidas del Río de la Plata acordaron “prohibir a todas las personas que habitan en estas Provincias Unidas, o sujetas a su jurisdicción, en la manera más efectiva y mediante las leyes más solemnes, que tomen participación alguna en esa trata” (Crespo 1977:179).</p>

1826	<p>En la administración del Mariscal Antonio José de Sucre, primer mandatario del país en 1826 figurara “entablar la abolición del tráfico de esclavos de África declarando, de común acuerdo, a los traficantes incursos en el crimen de piratería convencional americana”. Corresponde hacer notar que se trataba de abolir el tráfico, pero no la esclavitud en sí (Crespo 1977:166).</p> <p>Por otra parte, la Constitución al establecer en su artículo 156 que “hadie ha nacido esclavo en Bolivia desde el 6 de agosto de 1825. Queda prohibida la introducción de esclavos en su territorio” (Salinas Mariaca Ramón: “Las Constituciones de Bolivia. Pág. 41 citado por Llanos y Soruco 2004:62).</p> <p>La ley prevista por la Constitución fue dictada poco después el 10 de diciembre del mismo año de 1826 y estableció que para hacer efectiva su libertad cada esclavo debía pagar a su propietario la cantidad en que éste lo hubiera comprado. Sin duda que para entonces, cuando ya habían indicios por muy lejanos que fueran todavía de la abolición, los precios habían disminuido; empero, el esclavo debía pagar por su libertad el valor original de compra que debió ser mucho más alto (Crespo 1977:168).</p>
1830	<p>(...) un decreto de 28 de febrero de 1830 admitía en sus consideraciones que la libertad reconocida a los esclavos “había alterado el orden de las familias, ha perjudicado notablemente a la agricultura de la República”, con perjuicios para todos, entre ellos los mismos esclavos, quienes se dedicaban ahora al ocio y la mendicidad (Crespo 1977: 170-171).</p>
1831	<p>Fue sancionada el 14 de agosto de 1831 [...] dice, son ciudadanos “los bolivianos casados, o mayores de 21 años que profesen alguna industria, ciencia o arte, sin sujeción a otro en clase de servicios domésticos” (Salinas Mariaca Ramón: “Las Constituciones de Bolivia. Pág. 41 citado por Llanos y Soruco 2004:62).</p> <p>Son así mismo libres los esclavos que hubiesen pisado el territorio boliviano con cualquier motivo, desde que se promulgó la Constitución de 1831, y los que en adelante lo pisen. (“Las Constituciones Bolivianas” Pág. 119 citado por Llanos y Soruco 2004:63)</p> <p>La Nueva Constitución Política sancionada el 14 de agosto de 1831, recogió con estudiada hipocresía los conceptos del decreto de 1830. Si bien daba a los esclavos la calidad de bolivianos al decir en su Capítulo 2º, artículo 10, que eran tales “Todos los nacidos en el territorio de Bolivia”, les negaba, por omisión la capacidad de ciudadanos puesto que limitaba esa categoría (Capítulo 3º, Artículo 12) a “los bolivianos casados, o mayores de veinte y un años, que profesen alguna industria, ciencia o arte, sin sujeción a otro en clase de sirviente doméstico”. (Crespo 1977:173)</p>

<p>1839</p>	<p>El mismo Poveda planteó las contradicciones que habían quedado sin aclaración en el Congreso de 1839 y que delataba la hipocresía de la actitud del Estado boliviano desde que, en 1830, el gobierno de Santa Cruz desvirtuara las normas liberadoras de la Constitución Bolivariana. Poveda dijo con toda claridad: "La esclavitud es tolerada en Bolivia y las leyes no han hecho más que señalar distintas épocas para que no puedan internarse esclavos, mientras tanto no sean abolido en su totalidad, pues si los dueños de los esclavos pueden venderlos dentro de la República porque la ley no se lo prohíbe, me parece muy contradictorio que se les imponga la pena de un pirata cuando los saquen para venderlos en el exterior. Es una anomalía imponer una pena a los que internan o extraen esclavos de la República y no imponerla a los que hacen este tráfico dentro de ella (Redactor de la Cámara de Representantes del año 1844. T. II, pág. 1081) citado por Crespo 1977:188).</p>
<p>1840</p>	<p>Tratado de Inglaterra y Bolivia para la abolición de la esclavitud: En una de las épocas más turbulentas del país, cuando el cuarto gobierno presidido por el general José Miguel de Velasco debía hacer frente en el campo interno a las facciones crucistas y ballivianista y a tender al mismo tiempo al peligro latente de una invasión peruana, a instancias del gobierno de Inglaterra se firmó en Sucre entre plenipotenciarios de los dos países un tratado para la abolición del tráfico, el 25 de septiembre de 1840. El negociador boliviano fue José María Linares y el británico Belford Hinton Wilson (Crespo 1977:180).</p>
<p>1843</p>	<p>Reforma Constitucional de 1843 Sancionada por Don José Ballivián, el 17 de junio de 1843, niega la calidad de ciudadano (a) a los (as) afrodescendientes, por cuanto establece que para tener esta condición, además de ser boliviano casado o tener más de 21 años, debería tener industria o profesar alguna ciencia o arte sin sujeción a otra persona en condición de sirviente doméstico (Llanos y Soruco 2004:62).</p> <p>La abolición de la esclavitud en la Constitución de 1843: 1843 Nuevo gobierno, nueva Constitución Política. En lo que se refería a la situación de los esclavos, la primera parte de su artículo 87 simplemente tenía una variante en su forma de redacción: "Son libres en Bolivia los nacidos de madre esclava desde el seis de agosto de mil ochocientos veinte y cinco, y los que en adelante nacieren". En su segundo párrafo incluía por primera vez la Constitución el beneficio de la libertad para los asilados: "Son asimismo libres los esclavos que hubieren pisado el territorio boliviano con cualquier motivo, desde que se promulgó la Constitución de mil ochocientos treinta y uno y los que en adelante lo pisaren" (Crespo 1977:186).</p>

<p>1844</p>	<p>El 11 de noviembre de 1844 El Congreso aprobó una ley de un solo artículo, que establecía la sanción de diez años de presidio para los bolivianos o extranjeros que bajo pabellón boliviano se dedicaran al tráfico de esclavos (Llanos y Soruco 2004:64). Ley de piratería En virtud al artículo 2º del Tratado firmado con Gran Bretaña el 1º de octubre de 1844, se presentó un proyecto de ley al Senado que calificaba como crimen de piratería el tráfico de esclavos (as) en Bolivia. Prohibía la venta de un (a) esclavo (a) en el exterior, bajo pena de “piratería”, pero por otro lado los (as) dueños de los esclavos (as) podían vender dentro de la República (Llanos y Soruco 2004:65).</p>
<p>1851</p>	<p>Marco legal establecido por Isidoro Belzu: Cuando en 1851 en el parlamento se puso a discusión en detalle el artículo 1º del proyecto de Constitución que decía: “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 1977:191) Hasta que llegó Belzu al gobierno, un hombre con ideas de hacer un gobierno popular y para las masas desposeídas, instruyó que se Reformara la Constitución, presentando para tal efecto un proyecto de Reforma, cuyo artículo 1º lo decía: “Todo hombre nace libre en Bolivia; todo hombre recupera su libertad al pisar el territorio, la esclavitud no existe ni puede existir en él” (Las Constituciones de Bolivia pág. 123 citado por Llanos y Soruco 2004:66)</p>
<p>1868</p>	<p>Libertad en la constitución del 26 de octubre de 1851 y 1868: Fue así que en la Constitución jurada el 26 de octubre de 1851, en el capítulo – “Del derecho público de los bolivianos”, quedó incorporado como su primer artículo el texto tal como fuera presentado originalmente (...). La Constitución Política de 1868, repitió también casi el mismo texto: “Sección 3º De los derechos y garantías. Art. 9. Todo hombre es libre en Bolivia: la esclavitud no existe ni puede existir en su territorio” (Crespo 1977:191)</p>
<p>1938</p>	<p>La Reforma Constitucional de G. Busch, sancionada el 30 de octubre de 1938 en su art. 5º no sólo ratifica la inexistencia de la esclavitud en Bolivia, sino que en la segunda parte, establece la abolición de todo tipo de servidumbre y que todo trabajo personal debe ser pagado de conformidad del que lo realiza. “Artículo 5º.- La esclavitud no existe en Bolivia. No se reconoce ningún género de servidumbre y nadie podrá ser obligado a presentar trabajos personales sin la justa retribución y sin su pleno consentimiento (Las Constituciones de Bolivia. Pág. 240 citado en Llanos y Soruco 2004:67).</p>

1952- 1953	Como producto de una movilización popular, de las demandas del Congreso Indigenal y de los proyectos políticos de los presidentes Villaruel y Busch, en 1952 estalla la Revolución Nacional y por fin se hace realidad la abolición del pongueaje y el mitanaje; además, se suprime el sistema de hacienda y se distribuye su tierra entre los expeones de la hacienda.
-------------------	---

Fuente: Tabla elaborada en base a la información: Crespo 1977, Llanos y Soruco 2004 y entrevistas realizadas en los trabajos de campo del equipo de investigación de FUNPROEIB Andes (septiembre de 2013)

Se identifica a través de la tabla elaborada que existieron muchas determinaciones jurídicas en el tránsito hacia la libertad. Inicialmente fue una corriente y determinación externa la que generó el marco legal de abolición. De esta manera Inglaterra lideró la deuda histórica con los ancestros. Sin embargo, las determinaciones tomadas en la nueva República de Bolivia tardaron en cuajar ya que se dieron modos para borrar con el codo lo que había escrito con la mano. Aquí nos referimos a ley de 1830 donde se “restituía la esclavitud” luego de haberla condenado en la constitución de 1826 argumentando que la libertad otorgada a los abuelos era perjudicial para el país y para ellos mismos.

A su vez, para completar el cuadro contradictorio e hipócrita de nuestras leyes, en la constitución de 1831 se negaba abiertamente la condición de ser ciudadanos al establecer que sólo podían ser ciudadanos aquellos que no presten “servicios domésticos” o que dependan de otros. Estas simples palabras cerraron las posibilidades de acceso a los derechos ciudadanos. Nuevamente los ancestros se encontraban viviendo en carne propia el peso de las cadenas sociales y legales bajo un marco legal contradictorio y manipulado por los grupos de poder de la época.

Por otro lado, pese a la firma del tratado de abolición de 1840, entre los representantes de Bolivia e Inglaterra, estas disposiciones se quedaron nuevamente en el papel. Así tuvieron que pasar alrededor de 26 años para que se viera un cambio, esto a través del marco legal establecido por el presidente en ejercicio Isidoro

Belzu en 1851. Sin embargo, esta situación tampoco se constituyó en el hecho definitivo de abolición ya que: "(...) Los libertos fueron rápidamente absorbidos por la hacienda ya que las leyes de abolición de la esclavitud no consideraron nunca la concesión de tierras y de otros instrumentos de producción a la población negra" (Sánchez 1999: 46). Por tanto, se puede establecer como hito histórico el período de 1952 y 1953 con la Reforma agraria donde los afrodescendientes experimentaron por primera vez hechos "reales" en torno a la abolición de la esclavitud como lo señalan los testimonios presentados en la parte final de la tabla, donde se tuvo el acceso real a las tierras que antes estuvieron en manos de los patronos y hacendados, es a partir de esta fecha donde todo tipo de trabajo realizado por nuestros ancestros debía de ser reconocido. La siguiente cita nos ayuda a clarificar lo expuesto:

La Revolución nacionalista de 1952 es un punto de ruptura importante y el inicio de nuevas formas de relacionamiento social, político, económico e identitario. Por un lado, estimuló la creación de nuevos mecanismos mediación política entre las comunidades y el Estado con la creación de organizaciones sindicales. En los Yungas se consolidaron muy pronto sindicatos mixtos de campesinos aymaras y negros, en los que priman criterios de clase antes que los criterios étnicos. La Reforma Agraria (1953) produjo un cambio importante en la situación de los colonos negros al convertirlos en pequeños propietarios parcelarios de las tierras que cultivaban. (Sánchez 1999:51)

Por todo lo expuesto, se puede concluir que la ruta hacia la libertad ha sido un camino lleno de escollos, burlas, negaciones y contradicciones históricas por parte de los marcos legales, las cuales no lograron apagar la llama de la ansiada libertad, ni borrar la historia ni las raíces de los ancestros, hasta lograr romper las cadenas de la esclavitud.

De esta manera, hemos concluido una parte de la historia de los ancestros que se caracteriza, como fue nuestro anhelo inicial, el de trazar rutas de encuentro, de reconocimiento y de retorno.

Para tal efecto se han rescatado los contenidos de los materiales bibliográficos, así como las voces de los ancestros que aún mantienen vivas sus raíces. Ahora nos tocará hacer el recorrido por la historia contemporánea que nos permitirá identificar nuestros logros actuales y nuestras proyecciones en un futuro cercano.



Población de Coraico en 1910
Gentileza José Luis Delgado



1. El Pueblo Afroboliviano y el Estado nacionalista. Periodo entre 1952 y 1985

1.1 Antecedentes generales

En el anterior capítulo se describió que durante la época colonial la ocupación de los yacimientos argentíferos del Cerro Rico de Potosí, por parte de la Corona Española, provocó que en la ciudad potosina se desatara un vertiginoso crecimiento económico y demográfico, y, por ende, un crecimiento en la demanda de bienes y servicios para satisfacer las necesidades materiales de la nueva metrópoli. Esto, a su vez, provocó que en los valles mesotérmicos de Cochabamba, Chuquisaca y Tarija y en la región subtropical de los Yungas de La Paz se desarrollasen algunos fenómenos significativos. El primero consistió en la consolidación de las haciendas como componentes esenciales en el circuito de la explotación minera; el segundo de ellos radicaba en la especialización productiva de las regiones; en este sentido, las zonas de Valle y Altiplano se constituyeron en proveedoras de papa, maíz, trigo, cebada y carne. En cambio, Yungas, por sus características climáticas, se constituyó en productora de coca, cítricos y café. El tercer y último fenómeno consistió en que el crecimiento de la demanda de alimentos y coca en Potosí determinara una mayor demanda de fuerza de trabajo en las nacientes haciendas o chacras.

En muchos casos, la demanda de trabajadores en las chacras o haciendas fue resuelta con la incorporación de *yanakunas*, es decir, de indígenas que habían huido del altiplano hacia los valles,

debido a los abusos que los encomenderos cometían contra los miembros del Ayllu¹. En otros casos, los hacendados o chacareros incorporaron entre su fuerza de trabajo a miembros de la población afro transplantada del África al Alto Perú. Es así que la presencia de esclavizados afros en los valles y en la región de los Yungas data ya desde los primeros años de la Colonia. Así, según Cajías (1997), existe documentación del siglo XVIII y de la primera década del siglo XIX que evidencia que desde principios de la época colonial los afroyungueños esclavizados se relacionaron con el cultivo de la coca, en las haciendas de sus dueños. Sin embargo, durante aquella época, la mayor parte de los afros esclavizados fue incorporada a la explotación y procesamiento de la plata. En este sentido, si bien por razones climáticas no se adaptaron al trabajo en el interior de las minas, sí fueron empleados en la fundición y acuñación de monedas de plata en la Casa de la Moneda en Potosí.

Otro tanto de la población esclavizada fue empleado en el trabajo doméstico. De este modo, los señores que gozaban de algún prestigio social y de estatus económico en los centros urbanos de la época, en particular en Potosí, poseían esclavizados afros que les servían de cocheros, cocineros, niñeras, amas de llave, entre otros. Así, aunque no es posible determinar el número de afros presentes en la Audiencia de Charcas, se calcula que para el siglo XVII la población afro era de 30.000, que para el Siglo XVIII en Potosí había 966 negros y mulatos, y en Mizque la población afro esclavizada llegaba a 2.000 (Cajías 1997: 13).

¹ De acuerdo a Albó (1984: 61), la población aymara y quechua aglutinada en el ayllu (organización social preincaica basada en el parentesco) estaba obligada a pagar un tributo monetario en favor de la Corona y a prestar un servicio minero obligatorio en favor del conquistador, denominado *mit'a*. En este último caso, los varones del ayllu estaban obligados a trabajar durante un año calendario, cada seis años, desde los 18 hasta los 50 años de edad, en las minas de plata de Potosí o en las de mercurio de Huancavelica. En todo caso, cabe mencionar que a partir de 1571 (año en que se oficializó la *mit'a*) hubo una disminución demográfica abrupta en los ayllus debido a que muchos indígenas morían en las minas o huían de sus comunidades hacia las chacras de los valles y los Yungas para librarse de tener que pagar insostenibles tasas tributarias e ir a la mina.

Posteriormente, esta población fue trasladada y revendida a los Yungas como producto de un acelerado decrecimiento demográfico, debido a que la altura (4060 m.s.n.m.) y el clima frígido de Potosí la diezmaron y la ocasionaron fuertes problemas de salud relacionados con la poliglobulia y la hemofilia “S”². Según Téllez (2012), el proceso de movilización de la población afro, desde Potosí a los Yungas, significó un profundo cambio en la historia de este pueblo:

Desde entonces, las futuras generaciones de los africanos y africanas cultivaron sus raíces en esta parte del territorio boliviano. Desde tiempos ancestrales estos territorios son habitados por los indígenas aymaras de vocación agrícola. Por la naturaleza histórica y numérica los africanos adoptan varios usos y costumbres de la cultura aymara. Sin embargo, los aymaras y los africanos están en condiciones de sometimiento ante los señores feudales de España y ambos experimentan el abuso y sobre explotación de su trabajo. Entonces, la migración de los africanos de las minas al sub-trópico de La Paz es un cambio de contexto cultural y de dueños, pero sus vidas siguen experimentando la esclavitud, aunque el clima es más propicio y las actividades agropecuarias les eran más familiares. (Téllez. 2012:7)

En este contexto, la llegada de los afrodescendientes a la región de los Yungas significó que ya desde tiempos coloniales los afrobolivianos se vincularan con la producción de la coca, y que ya desde aquellos tiempos compartieran una situación de dominación similar a la de los aymaras, aunque en situación jurídica distinta, pues durante casi tres siglos continuaron siendo esclavizados. Esto ocurrió, a pesar de que en 1825, Simón Bolívar se encargara de establecer la abolición de la esclavitud, pues y dado los criollos que

2 Según Criales Alcázar: “la hemoglobina “S”, también conocida como Falciformismo, Drepanocitosis o Sickle Cell Trait [...] es una variedad de hemoglobina anómala, que está entre la más común de las alteraciones hereditarias conocidas por el hombre. Es una variedad privativa de la raza negra del África [...] Cuando esa concentración [de hemoglobina “s”] es alta, digamos hasta un 90% en la sangre, el paciente sufre una anemia falciforme, que es muy grave y que apenas permite una sobrevida de 20 años [...] Concentraciones menores de 5-10-20% causan lo que se conoce como “crisis falciformes”, que se traducen en artralgias, dolores óseos por la formación de infartos en los huesos, especialmente en la cabeza del fémur, en la tibia, el húmero, etc.”. (1995: 75)

le sucedieron se aseguraron que la disolución legal de la esclavitud no fuera concretada, pues era contraria a sus intereses. Así, la mayor parte de los afros esclavizados continuaron viviendo en las ciudades, desempeñando tareas domésticas en las casas de sus señores. La otra parte continuó en los Yungas, realizando tareas agrícolas en las tierras de sus patrones.

De acuerdo a Pizarroso (1977), si bien durante la época colonial ya existía población afrodescendiente en los Yungas, la mayor parte de ella fue trasladada recién al finalizar este periodo o al iniciar la época republicana. En el mismo sentido, Cajías (1997) apunta que fue el dueño de la hacienda de Mururata, Marqués de Haro, quien internó por primera vez a un grupo significativo de esclavos a los Yungas, aunque ya había afros dispersos en la región. Pizarroso, por su parte, complementa que en el año 1830 el Presidente Andrés de Santa Cruz hizo traer a un grupo de esclavos del Perú, para que trabajasen en sus haciendas de los Yungas (1977:63).

Durante los siguientes cien años, los afrodescendientes continuaron siendo objeto de sometimiento y usufructo por parte de la oligarquía criolla, aunque en medio de ellos, en 1851, el gobierno del Presidente Manuel Isidoro Belzu intentó recuperar el sueño de Bolívar, promulgando la ley de abolición de la esclavitud. Esto generó que los afros esclavizados del área urbana abandonasen las ciudades para ir a residir en la costa peruana y el Brasil (Cajías 1997). De la presencia de afros en las ciudades sólo quedarían imágenes distorsionadas recreadas en las fiestas folclóricas de la población urbana. En los Yungas, la situación de dominación afro no se efectivizó pues continuaron siendo explotados por los dueños de las haciendas, debido a que el gobierno reconoció su libertad, pero no generó las condiciones mínimas para que éstos tuvieran acceso a la tierra en que vivían. Así, la privación en el acceso afro a la tierra se constituyó en el mecanismo que los dueños de las haciendas aprovecharon para retenerlos y someterlos nuevamente, pues los

integraron a la masa de peones repartiéndoles tierra y, así como a los colonos aymaras, los hicieron trabajar en las haciendas, como jornaleros o “mingas”. En algunos casos, inclusive, les permitieron generar sus propios ingresos monetarios con la venta de carbón, leña o madera. Sin embargo, debido a que estas actividades prosperaron, quienes tomaron las riendas de estas empresas fueron los propios patrones. Después de la Reforma Agraria, dichas actividades fueron retomadas por algunas familias afros convirtiéndolas hasta ahora en su principal fuente de sustento económico. En este sentido, uno de los miembros de la comunidad de Thaco explica lo siguiente:

De eso vivía la gente [de elaborar carbón]. Incluso, cuando vino [la Reforma] todo Huaricallo y Llojeta han comenzado a desmontar; y el carbón se ha puesto en su precio. Ponían en fanales. Íbamos manejando la mercadería hasta La Paz, en Ch'ipas [Redes hechas de cuero de oveja]. (Luis Bustillos, comunicación personal, Thaco, 28.04.13).

Por otro lado, pese a que la ley de abolición de la esclavitud determinó un cambio en las condiciones de trabajo, pues en teoría los afros ya eran libres, en la práctica esta situación no cambió sustancialmente, debido a que con la nueva ley los patrones no estaban obligados a brindar cobijo y alimentación a la gente que trabajaba para ellos, sino que ésta debía encargarse de hacerlo por su propia cuenta, entregando su trabajo gratuito en favor de la hacienda a cambio del acceso a algunas parcelas de tierra, bajo el sistema del colonato³. A este sistema de dominación se lo conoció con el nombre de servidumbre, y consistía en que los indígenas y los afrobolivianos brindaban su fuerza de trabajo gratuito en favor de

³ Según Silvia Rivera (2010:113): “El colonato es una relación de renta-trabajo por la cual, a cambio del acceso a la tierra (individual en sayañas y pegujales y/o colectiva en tierras comunes agrícolas o pastoriles), los campesinos subordinados a la hacienda deben trabajar un número variable de días en las tierras bajo control directo de la hacienda. Está relación de producción se combina con relaciones de explotación directamente herederas de la mita o séptima rural colonial, como es el caso del pongueaje o servicio gratuito de trabajo por turnos, que las familias de las haciendas estaban obligadas a prestar al patrón, y que los comunarios prestaban a las autoridades políticas y religiosas de los pueblos”

los dueños de las haciendas, a cambio del acceder, en calidad de préstamo, a algunas parcelas de tierra, destinadas a la provisión de alimentos de su propia familia.

Aunque hubo varios intentos de abolir la servidumbre, dicho sistema duraría hasta la revolución nacional del año 1952. Según Walter Sánchez:

Las condiciones de trabajo dentro de la hacienda, si bien variaron, siguieron siendo duras. Éstas se hallaban cruzadas por castigos y por una serie de obligaciones y rentas en trabajo, dinero y especies. Tal realidad generó muy pronto respuestas individuales como la huida de las haciendas y el hostigamiento a los hacendados en los caminos de los yungas y que serán estigmatizados a través del mito del Sambo Salvito, personaje (s) que causaban pavor entre los viajeros (Sánchez, 2001:3).

De este modo, los afros también desarrollaron estrategias de resistencia frente a la dominación de los hacendados. En algunos casos, las estrategias de resistencia a las duras condiciones de opresión a la que eran sujetos consistían en escapar de las haciendas o de hostigar furtivamente a los hacendados que sorprendían en los caminos; en otros casos, después que se dictó la ley de abolición de la esclavitud la resistencia se manifestó en la algarabía por su nueva situación jurídica, expresada en celebraciones con música, canto y baile (op. cit.). Dichas expresiones son rememoradas en las presentaciones públicas realizadas por los diversos grupos de saya actuales. Así, algunos de los versos que cantan dicen:

Isidoro Belzu bandera ganó,
Ganó la bandera del altar mayor.

Ahora, ya no es el tiempo de la esclavitud,
pa que trates a mi gente, con tanto rencor
pa que trates a mi gente, con tanto rencor.

De cualquier modo, desde que se dictó la abolición de la esclavitud (en 1851) hasta que estalló la Revolución Nacional (en 1952), los hacendados y su entorno lograron institucionalizar diversas estrategias de dominación para evitar el vaciamiento de sus haciendas y beneficiarse del trabajo gratuito de los afros. Algunas de ellas consistían en impedir que sus peones consiguieran su independencia económica y que, por el contrario, dependieran exclusivamente de la hacienda; para ello, por un lado, les impedían el acceso a una tierra propia y, por otro lado, les prestaban tierras cultivables, viviendas, víveres, herramientas y otros insumos, los que eran cobrados con trabajo gratuito y sometimiento absoluto a sus abusos. En este sentido, hacían que sus peones trabajasen gratuitamente hasta cuatro días por semana, los golpeaban y los echaban de la hacienda y sus hogares si infringían sus normas o no acataban sus órdenes. Todo reclamo era inútil, pues las autoridades locales y regionales eran parte del mismo circuito de explotación.

Con relación al vínculo entre los hacendados y las autoridades estatales, José Iriondo comenta:

Antes, el patrón hablaba con la policía: "Así, tengo [un peón], un mañudo es. Te voy a mandar con una carta y ese que te va a entregar la carta, a ese me lo vas a huasquear. (José Iriondo, comunicación personal, Chijchipa, 23.06.13)

En este sentido, las relaciones de parentesco entre los patrones de las haciendas, los funcionarios del Estado y el resto de la casta feudal que gobernaba el país, en el largo periodo liberal, terminaba de asegurar la situación de sujeción de la población afro. De hecho, el haberseles reconocido la libertad pero haberseles negado el derecho de acceder al principal recurso material que podría asegurar su independencia económica sólo perpetuó su condición de dominación, pues los llevó a continuar siendo peones en la tierra de sus antiguos amos.

En muchos casos, la servidumbre no sólo abarcaba el trabajo gratuito en favor de los dueños de las haciendas, sino también la subordinación absoluta ante su autoridad. Al respecto, Manuel Medina, antiguo habitante del pueblo de Coripata, rememoraba lo siguiente:

Este mayordomo Arteaga, malo era [...], de allá de la carretera a la hacienda, aquí tenía su casa en la pampa. Un comunario tenía que quedarse en la casa de hacienda, con una mujer, durante una semana. Entonces, cada fin de semana se venía este caballerito, a veces este caballerito se quedaba hasta las dos de la mañana [...] y el maldito este se aprovechaba de la mujer. Nadie tenía que decir una sola palabra, que el hombre se acostaba con la mujer. Si está sabiendo su esposo, que el mayordomo se ha aprovechado de su mujer, no tenía que decir nada, absolutamente nada. Si por algún caso, entre comunarios se charlaban: “Así este mayordomo de mi esposa se había aprovechado, esta noche. Si una palabrita ha llegado a sus oídos del mayordomo. Sin decirle nada, si es que ha llegado aliguito a sus oídos, que su marido está hablando. Al día siguiente, sin decir nada, llamaba a unos cuatro hombres, ustedes vayan a la casa de tal comunario, recojan sus camas, sus catres, todo lo que tiene pónganle al camino. (Manuel Medina, comunicación personal, Coripata, 19.08.13)

Hay que subrayar entonces, que además de trabajar gratuitamente durante tres o cuatro días a la semana en las tierras del patrón, las familias afros también debían concurrir a la casa del hacendado o a la casa de sus mayordomos con el fin de prestar servicios domésticos durante una semana. Dicho trabajo consistía en que el hombre debía encargarse del cuidado de los animales del corral, prestar la ayuda necesaria en los quehaceres del hogar y, en muchos casos, entregar sus propios alimentos para satisfacer la demanda alimenticia de la familia del patrón. Las mujeres, como *mitanis*⁴, debían realizar la limpieza de la casa, preparar los alimentos del hogar, lavar la ropa y cuidar a los hijos de los patrones. En estas circunstancias, estas últimas estaban sujetas a maltratos por parte de sus patrones y a violaciones por parte de sus patrones y sus mayordomos.

4 Sirviente permanente en la hacienda.

Las estrategias de dominación sobre la familia afroyungueña eran tan extremas que, además de los tres o cuatro días de trabajo gratuito en favor de su patrón y de trabajar periódicamente durante una semana en la casa de hacienda, cuando los peones tenían una buena cosecha también debían compartir sus productos con su patrón:

Hasta antes del 52, el mismo patrón les daba una parcela, en la que tenía que hacer producir. No olvidemos que tenían que trabajar tres días para el patrón y dos días para ellos. El patrón daba la semilla y si la producción de esos dos días era buena, tenían que volver a compartir con el patrón. (Edgar Vásquez, comunicación personal, Cochabamba, 28.10.13)

Hay que resaltar que la insuficiente mano de obra en las haciendas hacía que entre los hacendados se genere una suerte de competencia y rivalidad por hacer que nuevos peones se incorporasen a sus haciendas, ya sea para rellenar los espacios dejados por los peones expulsados, o simplemente por ampliar el área productiva de la hacienda.

Si esa semana ha hecho su delito y lunes es el primer día de la hacienda se escapaba a Santa Ana o a otro lugar. Se rogaba a ese patrón y ese mayordomo de esa hacienda le ayudaba con mula a traer todas sus cosas. Ya no iba a la hacienda ese lunes porque ya está yendo a otro lugar. (Ramón Barra, comunicación personal, Mururata, 24.06.13).

En este contexto, se observa que los patrones disputaban la mano de obra afro, debido a su mayor resistencia en el trabajo y que eran más dóciles que los indígenas. En algunos casos, como lo expresa el siguiente testimonio, para adornar su hacienda:

Antes, toditos los patrones querían tener un afro en su hacienda, porque trabajaban duro. Entre ellos se miraban, conquistaban también (a nuevos trabajadores) Digamos que yo soy muy buen trabajador, el patrón venía y decía: "Vente a mi hacienda, hagamos como esta noche, mandaba a toda su gente a recogerte en la noche, a media noche, que nadie vea. Toda su gente mandaba, venía aquí

y calladitos sacaban las cosas, después, cargaban mis mesas, mis bancos, todo lo que tenía la familia. En una hilera caminaban hasta llegar a su lugar. Llegabas allá, tenía una casa, así vacía, de lo que se ha ido el otro (el que se ha escapado o al que le han echado) ahí te metía. Sus cocales, su huerta, ahí te dejaban. Se competía entre los patrones por tener un afro. Como ahora, en el ejército todos quieren tener a un negrito, en la banda, porque a la banda que tiene un negro, uh, la gente está mirando, mira ese negro. (Ernesto Zabala, comunicación personal, Chijchipa, 23.06.13)

Un elemento importante con respecto a la relación de los hacendados, los afrodescendientes y los indígenas es que los primeros preferían contar con mano de obra afro, en lugar de la indígena. Además de que los afros hablaban el castellano, y los indígenas no; la baja autoestima y la cultura de subordinación de los afros los hacía más gobernables que sus vecinos aymaras. Un ejemplo de ello es que, en comunidades como Chijchipa o Mururata, los afros entregaban un día más de trabajo gratuito en favor de sus patrones, en comparación con sus vecinos aymaras. Con relación a esto, don Alejandro Iriondo explica lo siguiente:

[En] Mururata, San Joaquín y Tocaña, tres días [trabajaban] para ellos [los patrones], gratis, y los aymaras trabajaban solo dos días. Y mitani [que era el trabajo de servidumbre que las mujeres desempeñaban en las casas de hacienda] como peón, durante una semana y por turnos, según el número de habitantes. También eran esclavos los aymaras. Llegaron después de los afros. Pero ellos como arrenderos (arrendatario), como prestado, y los afros como peones. (Alejandro Iriondo, comunicación personal, Chijchipa, 25.06.13)

Por otro lado, el hecho de haber sido vinculados con la salud y la fortuna, únicamente acrecentaba su situación de dominación, pues confirmaba su carácter deshumanizado y exótico. Al respecto, si en los Yungas los patrones y los mayordomos se esforzaban por contar con afros entre sus peones; en las ciudades, el contar con servidumbre afro era símbolo de estatus y prestigio. Así, por ejemplo, es sabido que los barones del estaño, Simón I. Patiño y

Albina Rodríguez de Patiño, criaron a un niño afro con el fin de que les diera suerte, durante la primera mitad del siglo XX.

Se conoce que este niño, fue encontrado sentado en una piedra en la carretera, descalzo y con poca ropa por Simón I. Patiño, en uno de sus tantos viajes de Uncía-Potosí hacia Oruro, quien lo recoge y lo trae hasta Oruro. Se cuenta que de ahí en adelante, la suerte de Patiño cambió porque a partir de ese generoso acto, sus minas empiezan a producir con más fuerza, en particular la mina Juan del Valle que cambió de nombre a mina La Salvadora, en honor al niño mulato. (Periódico "La Patria". 19 de noviembre de 2010:6)

Por otra parte, también se sabe que el potentado minero reposaba los pies en la espalda de su criado afro, para enfrentar sus dolencias reumáticas. (Ángel Arancibia B., comunicación personal, guía turístico de la ex mansión de Patiño. Oruro, 30.12.13)



Escultura de "Salvador", niño afro sirviente de Simón Patiño



Niño Salvador a los pies del Varón del Estaño (Uncía, 1905)

Efectos de la Guerra del Chaco en el imaginario nacional

El episodio histórico que contribuiría estrechamente a la consolidación de la Revolución Nacional es sin duda la Guerra del Chaco, desarrollada entre Bolivia y Paraguay, entre 1932 y 1935, pues la contienda bélica desentrañó las profundas contradicciones internas y la heterogénea composición social, cultural y lingüística del país. De este modo, debido a que la mayor parte de quienes participaron en la guerra eran indígenas de área rural, constataron por vez primera que más allá del horizonte de las comunidades y las haciendas en las que vivían existían otros horizontes sociales, culturales y geográficos (Albó 1990). En cierto sentido, fue la primera vez que Bolivia se autoreconoció, se encontró a sí misma como una sociedad profundamente compleja y heterogénea, como un laberinto de realidades múltiples, con características sociales, culturales y lingüísticas diversas.

En este contexto, de acuerdo a Rivera (2010), la permanencia de una diversidad de gente conviviendo prolongadamente en una relativa democracia forzada, bajo el amparo de las trincheras, provocó que entre los bolivianos se desarrollase una conciencia crítica acerca de los problemas sociales no resueltos en el país (como fue el latifundio o la vigencia de un anacrónico sistema de servidumbre); que entre los criollos que participaron en las contiendas bélicas se desarrollaran sentimientos de simpatía hacia los indígenas con los que convivían, lo cual sería el germen del indigenismo en el país; que en esta diversidad étnica, pese a las diferencias, se desarrollase un sentimiento de pertenencia a un mismo país, y por ello surgiría en los siguientes años la demanda popular de justicia social para los pueblos indígenas y para el pueblo afro.

En el caso de los afros, quizá la principal razón por la que acudieron al llamado del país en el que vivían tenía que ver con su deseo de ganar ciudadanía; es decir, ganar el derecho a ser tratados

como iguales y acceder a los mismos derechos jurídicos, sociales y políticos de otros bolivianos. De acuerdo a Pérez:

Al igual que los originarios [...] los afrobolivianos también concurren en forma masiva y voluntaria a una guerra que ni siquiera era suya. Por citar a algunos abuelos de nuestro pueblo: Don Claudio Campos, el abuelo Cayetano Soza, don Pablo Cardón, Demetrio Barra, Daniel Deheza, Ángel Perlacios, don Alejandro Pinedo, Pablo Murga, Bernabé Valdez, Demetrio Peralta, Juan Pinto, Alejandro Zabala, don Pedro Andaverez, y otros que dejaron sus restos en las candentes arenas del Chaco, todos se llenaron de gloria para la posteridad combatiendo en aquellas celebres batallas como "Cañada Strongest", "Boquerón", "Gondra", "Aliwata – Kilometro 7", "Defensa de Villamontes", etc. (Pérez. 2012:1)

Si bien a su regreso, los excombatientes enfrentaron una rápida recomposición de los sistemas de dominación y las viejas estructuras de jerarquización social, la experiencia de haber acudido (voluntariamente o no) al llamado de una patria que iba más allá de sus comunidades y haciendas, de haber derramado su sangre en favor de su ciudadanía, permitiría que a la larga vayan madurando, entre los excombatientes, liderazgos orientados a la abolición definitiva del pongueaje y el mitanaje, el derecho a la tierra, la supresión de la hacienda y el acceso a los servicios públicos de salud y educación.

Por ello, aunque el sistema de servidumbre continuaría vigente hasta el año 1952, las secuelas de la Guerra del Chaco iban a socavar los cimientos del sistema de dominación colonial, pues además de las acciones del movimiento indígena, los criollos que habían luchado contra el enemigo, junto a indígenas y afrodescendientes, apoyaron los procesos de disolución de la servidumbre desarrollados por los sectores indígenas. Así, primero Germán Busch, en 1938, y luego Gualberto Villarroel, en 1945 (que durante la guerra convivieron con la población indígena y afrodescendiente), realizaron gestiones para abolir la servidumbre a la que eran sometidos los afrobolivianos. Así por ejemplo, mediante el Decreto Supremo N° 319, de 15 de mayo

de 1945, el gobierno populista de Villarroel dictaba las siguientes determinaciones:

Quedan abolidos los servicios del pongueaje y mitanaje. Art 2º. Asimismo, queda prohibido a las autoridades, ya sean administrativas, judiciales, eclesiásticas, provinciales, cantonales etc., obligar a los indígenas colonos, comunarios o residentes de ciudades y pueblos a prestar servicios gratuitos. Todo servicio debe ser efectuado voluntariamente y remunerado por su justo precio. Aquellas autoridades que infrinjan la presente disposición serán sancionadas con la destitución de su cargo. Artículo transitorio. Los pongos y mitanis en actual servicio quedan facultados para volver inmediatamente a sus domicilios, exigiendo viáticos a razón de Bs., 20 por día de viaje". (Bolivia. Anuario Administrativo de 1945., p. 552-553)

Lamentablemente, el costo de haber sancionado el decreto de abolición de la servidumbre, de haber auspiciado el histórico "Primer Congreso Indígena Boliviano" y de haber promulgado otras normas de corte populistas, fue muy alto, pues en 1946, en medio de un confuso suceso histórico, el Presidente Gualberto Villarroel fue asesinado por una turba organizada por empresarios mineros y por latifundistas. Sin embargo, el efecto de dichas medidas fue inmediato, pues los indígenas y los afros que participaron en el mencionado Congreso retornaron a sus comunidades llevando una nueva visión de país y de Estado, y la consigna de organizarse para exigir un pago justo al trabajo que desempeñan y luchar por el acceso a la tierra y la educación.

1.2. La revolución de 1952. Nuevos tratos sociales

Al igual que con los pueblos indígenas, la Revolución Nacional significó un quiebre en las relaciones del Estado y el Pueblo Afroboliviano, pues si en la colonia y la república el Estado fue sinónimo de subyugación y opresión para el pueblo afrodescendiente, a partir del 1952 este representó la posibilidad real de acceder a las prerrogativas de la modernidad, entre ellas a la ciudadanía. En este

contexto, además de nacionalizar las minas de estaño, de dictar la Reforma Agraria, de impulsar el sufragio universal y de sancionar la Reforma Educativa, el gobierno de la Revolución Nacional promovió la homogenización social y cultural de los bolivianos, bajo la lógica de que los indios debían civilizarse para contribuir con el desarrollo del país. De este modo, la incorporación al proyecto de sociedad nacional, propuesto por la casta dominante, constituía -en el imaginario afro- una oportunidad sin igual para acceder a lo que nunca tuvieron; es decir, al reconocimiento de sus derechos, a contar con tierra propia y a acceder a los servicios de salud y educación.

La Reforma Agraria fue promulgada por el Presidente Víctor Paz Estensoro, a través del Decreto Ley No. 3464, del 2 de agosto de 1953. De acuerdo a Jemio- Ergueta (1973: 6), los principales propósitos de este decreto ley fueron los siguientes:

- a) Proporcionar tierra labrantía a los labriegos que no la tienen o la poseen en grado insuficiente, expropiando para ello a los latifundistas que la detentan en exceso y disfrutan de una renta absoluta que no proviene de su trabajo ni de inversiones de capital suplementario; b) proscribir los servicios personales y gratuitos de carácter servidumbral, instituyendo el régimen de salario como única forma de pago al peón agrícola por su trabajo; c) reivindicar las tierras despojadas a las comunidades indígenas, valiéndose del fraude, la influencia política y la extorsión administrativa para convertir a aquéllas en cooperativas de producción; y d) conseguir la explotación racional e intensiva de la tierra a fin de lograr el autoabastecimiento alimenticio del país, otorgando créditos fáciles y accesibles a los campesinos y ejecutando un plan de mecanización de las labores agropecuarias.

En los Yungas, como veremos en los siguientes testimonios, la implementación de la Reforma Agraria fue paulatina, debido a los insuficientes canales de comunicación de la población afro con la ciudad de La Paz y a las acciones desmovilizadoras de los terratenientes, los cuales retrasaron la llegada de noticias sobre la revolución a sus haciendas. Para los afroyungueños, sin embargo,

los rumores generaron incertidumbre y mucha expectativa, lo cual duró hasta que los operadores políticos del Movimiento Nacionalista Revolucionario hicieron oficial la noticia, cuando llegaron a sus comunidades con el objetivo de expulsar a los dueños de las haciendas y de organizar sindicatos agrarios. Entre la población más antigua, dicho suceso es rememorado de la siguiente manera:

El mismo día de la revolución no han venido a sacar a los patrones, porque la gente no sabía. No había ni radio ni nada [para enterarnos]. El 52 era la revolución, aquí llegaría el 53, 54. Todavía ellos mantenían, esos mañudos no querían hacer saber. La gente no creía. No estaban conscientes todavía que eran libres. (Alejandro Iriondo, comunicación personal, Chijchipa, 25.06.13)

El MNR, el día que ha dado la libertad, ha hecho abrir los ojos de los campesinos. Ese día ya han roto la bandera de la esclavitud y ¿Quién sabía? nadie. [Los patrones] querían seguir con la esclavitud, querían que sigan trabajando para ellos, pero habían unos compañeros del MNR, su gente, de su partido y esos ya han ido a decir: “Alto, para que la gente no sea esclavo del patrón”. (Ramón Barra, comunicación personal, Mururata, 24.06.13)

Los han botado como a perros: “Váyase, carajo, váyase”. Ese rato ya no había boca, para decir nada. Y se han ido, hasta que murió el patrón grande. No llegó ya, ya no volvió nunca más. (Eduvina Tórrez, comunicación personal, Chijchipa, 22.03.13)

De hecho, en algunos casos, la salida de los patrones y la entrega de la tierra a la comunidad fue el producto de una conciliación verbal entre partes. Es por ello que en la actualidad los nietos y bisnietos de los antiguos patrones aún tienen pequeñas parcelas de tierra entre las comunidades campesinas. En otros casos, sin embargo, dichos procesos fueron el resultado de las acciones violentas de las comunidades afros, apoyadas por el partido de gobierno.

Por otro lado, la algarabía por la extinción del pongueaje y el *mitanaje* fue tan significativa que quedó marcada en la historia oral de las comunidades. Para ellas, la Reforma del 53 fue un ícono en la historia del Pueblo Afroliviano, puesto que no sólo le permitió

desligarse definitivamente de los patronos, sino también acceder a una tierra propia y a la libertad de tomar sus propias decisiones. De acuerdo a don Manuel, en su comunidad este acontecimiento fue vivido así:

Después de que la Reforma Agraria ha sido estida [dictada], la gente ha comenzado a desfilar por las calles, con alegría, viviendo al partido que trajo la libertad. Era ya un alboroto por todo, por ese sindicalismo que trajo encima, hubo desfiles, con banderas tricolores, y en todas las comunidades así, una alegría era, borracheras, alegrías [...]. (Manuel Medina, comunicación personal, Coripata, 19.08.13)

Asimismo, en palabras del historiador afroboliviano Juan Angola, además de determinar el acceso de los afros a la tierra, también determinó el reconocimiento de su derecho a elegir a las autoridades del gobierno y a la educación:

Después de 127 años de vida republicana, se escuchó en los discursos: “Son bolivianos todos los que hasta el día han sido esclavos”, “En Bolivia ya no existe esclavitud” y “Quedan abolidos los servicios de pongueaje y mitanaje”, determinándose la libertad de los afrodescendientes e indígenas, que se constituyeron en ciudadanos, con derecho a la tierra, al reconocimiento de su trabajo, al voto universal y a la educación. Definitivamente, se abrió el horizonte de la emancipación, desapareciendo las sombras de semi esclavitud”. (Angola, 2010: 193)

Porque en 1952 que ya se dicta la abolición definitiva de esclavitud, del pongueaje, del mitanazgo, tanto para indígenas como para afros, ya cuando comienzan a tener los derechos civiles de participación en voto, etc., ya con los derechos hechos y derechos [...] ya podían participar en el voto, ya podían tener acceso a las escuelas, porque antes no había acceso a la educación. (Juan Angola, comunicación personal, Dorado Chico, 03.09.13)

De este modo, la promulgación de la Reforma Agraria tuvo como efecto inmediato el cambio en la situación jurídica de los afrodescendientes, pues los transformó de colonos en pequeños propietarios de tierras agrícolas, lo cual significó que por primera vez en su vida este pueblo gozara de autonomía económica y de

independencia en la toma de sus decisiones. De acuerdo a Edgar Vásquez, la Reforma Agraria, el Voto Universal y la Reforma Educativa coadyuvaron a la transformación de la realidad del pueblo afro:

Uno de los pasos fundamentales para el pueblo afro, y quizás también para otros pueblos de Bolivia, fue la Revolución del 52'; porque con el 52' y con el acceso a la tierra, el pueblo afro comenzó a realizar trabajos [a trabajar por su propia cuenta] y por ende a ganar dinero. Pudieron dejar su condición de esclavos para ser libres. Un segundo paso que hemos conseguido es que ha conseguido ser parte del voto universal, los hombres y las mujeres. Y sobre todo el tema de la escolarización, puesto que los afrodescendientes han comenzado a ir a las escuelas. (Edgar Vásquez, comunicación personal, Cochabamba, 26.10.13)

Entre las lecturas de este proceso, es recurrente la percepción de que el acceso a la tierra permitió la generación de ingresos económicos, y que esto hizo que la familia afroyungueña adquiriera independencia en la toma de sus decisiones. Sin embargo, además de este logro material, se percibe también que el acceso al voto y a la educación consolidó el paso del Pueblo Afroboliviano hacia la ciudadanía. En el mismo sentido, Juan Angola explica que el proceso permitió que el pueblo afro comenzara a gozar de los derechos y los deberes de los ciudadanos bolivianos:

Porque en 1952 se dicta la abolición definitiva de esclavitud, del pongueaje, del mitanazgo, tanto para indígenas, como para afros, ya cuando comienzan a tener los derechos civiles de participación en voto, etc., ya con los derechos hechos y derechos, eran los deberes y derechos, como se dice de hecho y de derecho las personas. Ya podían participar en el voto, ya podían tener acceso a las escuelas, porque antes no había acceso a la educación. (Juan Angola, comunicación personal, Dorado Chico, 03.09.13)

Con respecto a la extensión de tierra a la que accedieron los afrobolivianos debemos señalar que ésta dependió del tamaño de la hacienda, del número de peones que habitaba en ella, de la

distribución de tierras antes de la llegada de la Reforma y de la inversión económica que cada familia hacía durante los procesos de medición y titulación de terrenos, por parte de los técnicos del Ministerio de Tierras. En este sentido, hay que subrayar que cuando llegó la Reforma Agraria, además de laborar en las tierras de hacienda, cada familia debía compartir con el patrón una parte de los productos obtenidos en las tierras que éste le prestaba con el fin de asegurar la manutención material de su familia. Después de la revolución, dependiendo del tamaño de la hacienda y del número de colonos que había en ella, los afrobolivianos llegaron a beneficiarse con entre dos y tres hectáreas por familia. Con respecto a esto, Ramón Barra explica lo siguiente:

Se han repartido lo que quieren. Algunos tienen dos hectáreas, algunos seis, nueve, gusto de cada uno era. En la esclavitud era por corte, pero después de la libertad ya se han extendido al modo que han querido. (Ramón Barra, comunicación personal, Mururata. 24.06.13)

Se debe destacar entonces que la Reforma Agraria consolidó y -en la mayoría de los casos- extendió la superficie a la que accedía cada familia. Por otra parte, como lo explica el entrevistado, la extensión titulada dependió del interés del jefe de familia y de sus posibilidades económicas, pues cada interesado debía cubrir el costo que representaba la demarcación de las parcelas. En todo caso, según lo explican los comunarios, este costo era mínimo.

De manera paralela a la implementación de la Ley de Reforma Agraria (en 1953), como ocurrió en otras zonas rurales del país, el gobierno de Víctor Paz Estensoro impulsó la conformación de sindicatos agrarios⁵ en los Yungas. Sin embargo, a diferencia de otras exhaciendas en el país, donde la población era homogénea,

⁵ En Bolivia, el sindicato agrario es una organización política manejada por la comunidad campesina, que tiene el claro objetivo de defender los intereses de sus afiliados y de regular la vida productiva y social de la comunidad, tanto internamente como externamente.

la coexistencia de peones aymaras y afrodescendientes en los Yungas requirió la conformación de sindicatos mixtos; es decir, de organizaciones políticas conformadas por afiliados aymaras y afrodescendientes. De acuerdo a doña Lidia Pinedo, inicialmente, la selección de los dirigentes en esta organización social se la hacía mediante elección, pero con el tiempo esto cambió y la conformación de la estructura de autoridades sindicales fue realizándose por rotación territorial, como en el sistema de cargos en el ayllu aymara. Con ello, todo miembro de la comunidad, al tener acceso a la tierra, debe asumir, durante un año calendario, alguno de los cargos del sindicato. Dicha responsabilidad no es optativa, sino obligatoria, y responde a la rotación de cargos entre los titulares o beneficiarios de una parcela de tierra. A continuación, la señora Inocencia Flores, de la comunidad de Coripata explica lo siguiente:

El sindicato es mixto y entran como secretarios según una lista de afiliados, es por turno de un año. Era antes con elección y ahora es por lista. No es por el terreno es por los afiliados que viven ahí. Son como 200 miembros. Si los jóvenes quieren trabajar entonces se afilian. Hasta los 60 años pueden ser partícipes, cuando pueden cumplir funciones. Ya han servido a la comunidad ya tienen que descansar. (Lidia Pinedo e Inocencia Flores, comunicación personal, Coripata, 17.06.13)

De este modo, el cambio en los criterios de elección de autoridades podría deberse a la fuerte influencia que ejerció la cultura aymara sobre la población afro o a que el número de afiliados en los sindicatos disminuyó gradualmente (como producto de la migración de los jóvenes o la muerte de los primeros titulares); el caso es que todas las familias de la comunidad deben participar en el sindicato y en las actividades que este organiza.

Con respecto a la relación entre la formación de sindicatos y la política cultural del Estado Nacionalista, hay que señalar que afros, aymaras y quechuas fueron reconocidos, sin distinción alguna, como campesinos. Con el uso de este término – que hace alusión a

la actividad económica de la población rural y que deja de lado sus características sociales, culturales y lingüísticas- el gobierno de la Revolución Nacional inició un proceso de homogenización social, cultural y lingüística de los bolivianos, con el fin de forjar una nueva ciudadanía (basada en la lengua castellana y la cultura criollo-mestiza), para que acompañe el ansiado proyecto de desarrollo socioeconómico del país. Como veremos más adelante, esta empresa homogeneizadora tratará de ser implementada mediante la escuela y sus profesores, merced al Código de la Educación Boliviana de 1955.

En este contexto, la difusión del Decreto de Reforma Agraria entre los pobladores de las exhaciendas, por parte del gobierno y su partido político, se desarrolló de manera simultánea al proceso de conformación de sindicatos agrarios. En la memoria oral se destaca que este proceso fue desarrollado en medio de la resistencia por parte de los patrones y de una marcada incertidumbre por parte de los ex colonos. Así, de acuerdo al testimonio recogido por Mónica Rey (1998), aun cuando las poblaciones afrobolivianas no terminaban de creer que se había promulgado la ley de Reforma Agraria, algunos vecinos de los pueblos comunicaron la noticia y ayudaron a que las comunidades se organizaran en los sindicatos:

Vino el señor Feliciano Velázquez, que era el peluquero del pueblo, y nos informó sobre la Reforma, todos estábamos sorprendidos, muchos no podían creer y de inmediato nombró los siguientes cargos: Secretario General, Secretario de Relaciones, de Justicia, de Actas, de Educación, de Hacienda y Secretario de Provincia Social (Citado en Rey 1998: 49).

En torno a este mismo episodio, Alejandro Iriondo, de la Comunidad de Chijchipa, explica que la salida de los dueños de sus haciendas fue el producto de las acciones de la comunidad, orientada por algunos simpatizantes del Movimiento Nacionalista Revolucionario. En este sentido, nuestro entrevistado explica:

Vino un sindicato y sacó a los patrones a patadas, encabezado por Feliciano Velásquez, aymara y no era sindicalista. Era muy poderoso y junto con algunos afros, Primitivo Torres, entre otros, y se quedaron abandonadas las haciendas y la gente se dio cuenta que ya eran libres; hasta en Tocaña pero se respetaba algunos lugares. (Alejandro Iriondo; comunicación personal, Tocaña, 23.03.13)

Debemos resaltar que entre las comunidades afroyungueñas la noticia de que se había sancionado una ley que prohibía la servidumbre, que anunciaba el fin de la hacienda y que oficializaba la distribución de las tierras de hacienda entre los peones que trabajaban en ella, equivalía a la llegada del fin de la esclavitud. Por ello, es comprensible que hubieran tardado en internalizar su nueva realidad y que hubiesen mantenido sin ocupar la casa de hacienda y las principales parcelas de sus ex patrones.

1.2.1 El acceso de los afroyungueños a la educación escolar

Si bien pocos años antes de la Revolución Nacional de 1952 fueron desarrollándose experiencias educativas en los centros poblados y en las áreas rurales de los Yungas -en cumplimiento al Decreto Supremo de 15 de mayo de 1945, según el cual los terratenientes tenían la obligación de abrir escuelas rurales para sus peones⁶- dichas experiencias fueron aisladas, sólo comprendían algunos cursos de primaria y casi exclusivamente estaban orientadas a la población mestiza; es decir, a los hijos de mayordomos, empleados, comerciantes y otros. En el caso de los hijos de los patrones, estos generalmente estudiaban en las ciudades o en los principales centros poblados de la región. Un testimonio relacionado con la importancia que los patrones daban a la educación de sus hijos y al rol de los peones afros con respecto a este proceso es presentado a continuación:

6 En rigor, mediante este decreto supremo, el Presidente Villarroel exigía que en el plazo de 60 días los propietarios de fundos rústicos, empresas agrícolas, mineras, industriales y gomíferas dieran cumplimiento al decreto supremo del 19 de agosto de 1936 (dictado por el ex Presidente Germán Buch). Dicho decreto determinaba que el sector empresarial asumiera la tarea de crear y sostener escuelas, denominadas rurales, en sus propiedades.

Para estudiar, ellos [los hijos de los patrones] se iban a Irupana y Chulumani. Yo me acuerdo bien que los hijos de este Reguerín, un hacendado, han estudiado en Chulumani; los hijos del Maticuri han estudiado en Irupana. Y para esos hijos que estaban estudiando en Irupana y Chillamani había unos chasquis negros que tenían que llevar a los niños y llevar todo su producto que podría necesitar a la escuela. El niño iba a la escuela así sueltito; nosotros teníamos que llevar sus cosas. Después, cuando tenían que volver había que recogerlos. (Tito Barra; comunicación personal, Chicaloma, 30.04.13)

En el contexto de la población afroyungueña, debido a su condición de subordinados; a que las clases se realizaban en horarios de trabajo; a que los padres de familia debían aportar económicamente para cubrir el sueldo de los maestros; y a que los hacendados los presionaban para que no asistan a la escuela, la presencia de niños afrodescendientes en las escuelas rurales casi era inexistente. En casos excepcionales, como lo demuestran los testimonios, algunas familias lograron que sus hijos salieran de las haciendas y que asistiesen a las escuelas de centros poblados como Coroico o Caranavi. Los enviaban ahí debido a que en estos lugares los niños estaban casi exentos de las amenazas de los patrones y el trato de sus maestros y compañeros era algo mejor que en sus comunidades. Con respecto a esto, un antiguo poblador del pueblo de Coripata sostiene lo siguiente:

Los patrones no saben querer que estudiemos ni que vayamos al cuartel: “¿Por qué al cuartel?! ¡Vaya a trabajar en la hacienda!” decían. “¿Quién va a trabajar los cicales de la hacienda?!”, hacían escapar a la gente. Por eso, aquí en Coripata, yo y mi hermano éramos. Mi hermano estaba en tercer curso, yo en segundo curso de primaria, éramos los únicos afros que estábamos en la escuela. Después, eran puros mestizos, no había del campo, solamente yo y mi hermano, de la raza negra. Éramos bien queridos nomás. (Manuel Medina, comunicación personal, Coripata, 19.08.13)

Como se puede advertir, el analfabetismo de la población afroyungueña fue bien aprovechado, y por ello sostenido, por parte de los pequeños grupos de poder feudal en la región. Así, debido a

que parte de los mecanismos coloniales de sujeción de la población afrodescendiente consistía en apropiarse de su fuerza de trabajo y de los escasos bienes materiales que sus peones producían; inventando deudas inexistentes o transacciones comerciales injustas y engañosas, el virtual acercamiento de la población afro a la tecnología de la escritura se hacía de manera clandestina. A continuación, uno de los miembros de la comunidad de Chicaloma nos relata la forma en que los patrones se beneficiaban con el analfabetismo de los afroyungueños:

Antes, los patrones no querían que los afros aprendamos a leer ni a escribir, porque podían aprender los números, luego ver su romana y ver cuánto pesa lo que estás entregando el producto. Si no conoces los números no saben cuánto están entregando su café, su coca o el producto que fuera. Los patrones se oponían por eso, para tener los productos que ellos quisieran y la cantidad que quieran, por ellos se oponían a que nuestros padres y abuelos aprendan a leer y a contar para que no puedan defenderse de los patrones. Eso ha sido su peor enemigo que no les han dado la oportunidad de leer y escribir para que no puedan defenderse, nosotros cuando hemos aprendido a leer y a escribir ya hemos parado a los que se han aprovechado de nuestros padres. Yo, les contaba la experiencia de don Froilán Ayllón, con mi mamá, porque mi papá estaba enfermo en la cama, mi mamá ha sido la que se ha batido con nosotros pero teníamos que ir a cosechar de lunes a viernes para ese señor Ayllón, que tenía su venta grande gracias al sacrificio que hacíamos nosotros, que éramos los trabajadores. Cuando yo iba donde ese señor le decía: “Dice mi mamá que me mande y me anote una libra de azúcar, una libra de fideo, una libra de harina”. Así, te daba, pero no te anotaba cuánto le pagabas ni cuánto le debías. Nunca, él venía solamente aquí, a la casa, sacaba el producto, él se pesaba, el hacía todo y se lo llevaba. Me acuerdo que se pesaba el cesto de coca 36 libras, así han ido engañando y teniendo ese señor varias casas en Chicaloma, cinco casas, aprovechándose que el precio de las casas con el tiempo también han ido subiendo y subiendo. (Tito Barra, comunicación personal, Chicaloma, 30.04.13)

Para la gente del Pueblo Afroboliviano, en ese momento, el acceso a la educación escolar, más que constituirse en un dispositivo de ascenso social, se constituía en la única vía para conocer sus

derechos y para dejar de ser objeto de engaño y abuso por parte de los patrones. De este modo, aunque no pudieron matricularse en la escuela, algunos afros desplegaban diversas estrategias para aprender las matemáticas y la lectoescritura básica. Algunas de ellas consistían en asistir intermitentemente a la escuela nocturna o convencer a sus amigos mestizos para que les enseñen en su tiempo libre:

En la hacienda era prohibido el estudio. No tenía que aprender el campesino a leer, sea indígena o afro. Había nocturno en las noches, pero era pocos los que tenían que saber leer. Por eso los mayores afros no saben leer. (Ramón Barra, comunicación personal, Mururata, 24.06.13)

Los que querían estudiar solo tenían la noche. Por ejemplo, mi papá había aprendido a leer y a escribir yendo a una casa particular, para que le enseñen, mi mamá no sabía; y como ella, mucha gente no sabía, el patrón no les permitía, eso es lo que duele. Los que les enseñaban eran personas de buena voluntad que tenían más sensible su corazón y permitían que los esclavos vengan [al pueblo de Chicaloma] para que les enseñen. (Tito Barra, comunicación personal, Chicaloma, 30.04.13)

A la escuela de Huancané, con mi hermano hemos ido ahí, aquí no había, esa escuela que te digo que había con el último mayordomo era mayormente para los blancos, solo unos cuantos negros había. (Teodomiro Arrascaita, comunicación personal, Colpar, 02.05.13)

La importancia de la educación escolar para el pueblo afro puede también advertirse en el hecho de que algunas comunidades construyeron sus propias escuelas rurales. En este sentido, tres de nuestros entrevistados afirman lo siguiente:

En Cañamina, último, cuando iba a terminar la hacienda, empezaron a haber escuelas y profesores que eran pagados por los padres de familia, ellos eran adventistas y eso era antes que llegue la Reforma Agraria. (Emiliano Pinedo, comunicación personal, Lujmani, 28.04.13)

Más o menos en 1947 o 48 se han construido una escuela en Thaco y esa escuelita ha hecho construir don Pastor Romero, después de eso ha pasado un tiempo y ya don Pastor ha caído en un accidente y me dejaron a mí para hacerme cargo de la escuela [...]. (Germán Salinas, comunicación personal, Laza, 29.04.13)

Con el tiempo, ya hemos visto que los niños sufrían [caminando desde Thaco hasta Laza], más iban a Laza. Hemos resuelto hacer una escuelita y en la escuelita no había el terreno y nos ha ofrecido don Ángel, que era un abuelo, un pedazo de terreno y el impulsor era don Pastor Romero, por eso la escuelita se llamaba Pinto Romero. Lo hemos hecho de paja, lo hemos inaugurado. (Luis Bustillos, comunicación personal, Comunidad Thaco, 28.04.13)

De este modo, podemos señalar que si bien poco antes de la Revolución Nacional se fueron creando escuelas rurales en algunas haciendas, ya sea por iniciativa de los patrones o de sus peones, dichas instituciones no recibieron el debido apoyo de los hacendados, como lo establecía la norma. Por el contrario, los hacendados ejercieron presión para que su servidumbre desista de ir a la escuela. Ante esto, algunos padres se esforzaron por enviar a sus hijos a los centros poblados, para alejarlos de los abusos de sus patrones y su entorno. En otros casos, la comunidad se organizó para hacer funcionar la escuela, encargándose de cubrir el sueldo y la alimentación de los maestros. En todo caso, en este periodo, la participación de niños afroyungueños en las escuelas rurales fue escasa y condicionada:

Yo no he crecido ni con mi madre, ni con mi padre, he crecido con otra gente por eso yo no sé ni leer ni escribir. Mi papá ha fallecido y ya otra gente nos ha criado a mis hermanos y a mí. Ya cuando yo era jovencito, recién nos hemos encontrado con mi madre, pero con los que vivía nunca me han puesto a la escuela, algunos tenían suerte de entrar pero otros no. (Emiliano Pinedo, comunicación personal, Lujmani, 28.04.13)

Como lo advertimos en el testimonio, la fragilidad de la economía afroyungueña obligaba a quienes no podían satisfacer las necesidades alimenticias de sus hijos a entregarlos a sus parientes

y amigos del pueblo y la ciudad, con la esperanza de que éstos se encarguen de alimentarlos y enviarlos a la escuela. Sin embargo, en muchos casos esto no sucedió nunca, pues aceptar criar a niños afros fue una estrategia que muchas familias aymaras emplearon para obtener mano de obra barata.

1.2.2 Expansión de la escuela hacia las comunidades rurales

Como en otras regiones de Bolivia, en el marco de la Revolución Nacional, el gobierno impulsó un proceso de revolución educativa mediante la ampliación de la cobertura escolar en el área rural. De este modo, en el marco del Código de la Educación Boliviana de 1955, en las capitales de provincia y en los cantones más poblados se crearon escuelas rurales. Sin embargo, dichas escuelas por lo general no contaban con los niveles completos de la educación regular; es decir, con preescolar, primario y secundario, ni con el número necesario de maestros.

Pese a todo, en los lugares en los que había escuela, los padres de familia se organizaron en torno a juntas de auxilio escolar, las cuales tenían como fin coadyuvar con la labor de los maestros y la escuela. En este sentido, además de colaborar con la refacción y la limpieza de la infraestructura escolar, las juntas de auxilio llegaron a responsabilizarse de la alimentación y la vivienda de los maestros. De manera complementaria al sindicato, la comunidad delegaba a algunos de sus miembros (denominados “oficios escolares”) para que se encargaran de asegurar la disciplina y la asistencia de los niños a la escuela:

El profesor no les *huasqueaba*. Los oficios escolares se encargaban de eso. Como alcaldes de educación, controlaban a los estudiantes, porque algunos [estudiantes] eran mañudos y no iban a la escuela. Ayudaban a los profesores. Elegidos eran como en un sindicato. (José Iriondo, comunicación personal, Chijchipa 23.06.13)

Por lo general, el insuficiente número de maestros normalistas y la falta de cursos superiores hicieron que algunos estudiantes repitieran más de una vez el último año existente en la escuela de su comunidad, o que debieran trasladarse hacia las comunidades vecinas para continuar sus estudios. Con el tiempo, dicha realidad iba a convertirse en un problema, ya que en el caso de las comunidades cercanas a la escuela esto iba a demandar que los estudiantes perdieran demasiado tiempo trasladándose desde y hacia sus hogares. En el caso de las escuelas alejadas, por su parte, la distancia entre la escuela y la comunidad requeriría que entre el lunes y el viernes los niños se quedasen a vivir en los poblados en los que se hallaban ubicadas las escuelas. En la mayoría de los casos, la demanda económica generada por la presencia de sus hijos en la escuela era insostenible para las familias afroyungueñas. En palabras de algunos comunarios, este problema determinó la conclusión de su proceso de escolarización:

Mi papá me hizo estudiar sólo hasta 4to de primaria, porque mi papá no tenía dinero; además que los lugares de estudio eran lejos y no podías conseguirte un cuarto en Irupana, para poder estar cerca de la escuela; porque se generaba un gasto para tus padres en el tema de la vivienda, la comida y otros. Es por esa razón que muchos nos hemos quedado por esos cursos nomas. (Natalio Pinedo, comunicación personal, Yábalo, 27.04.13)

Yo asistía a la escuela de Laza. Todos obligadamente íbamos a Laza. Ahí teníamos una profesora. Se llamaba Raquel Babón. Una señora muy capacitada que nos enseñaba. Yo hasta 4º de primaria nomás, más allá no he ido. Claro, ya sabía redactar oficios, cartas. La señora nos ha enseñado muy bien. (Luis Bustillos, comunicación personal, Thaco, 28.04.13)

Para entender la decisión de interrumpir la educación escolar de sus hijos, además de considerar la escasez de recursos económicos entre las familias afrobolivianas, también se debe tomar en cuenta que en aquel momento esta colectividad vivía sus primeros años de independencia; y que, al haber atravesado por fuertes procesos de

dominación física e ideológica, su autoestima aún estaba afectada. Por razones históricas, para los afros, la educación escolar principalmente se vinculaba con el acceso a la escritura y a la información relacionada con sus derechos, no así con la posibilidad de profesionalizarse o de ascender socialmente; que al tener un acceso restringido a la escuela (con distancias demasiado alejadas o con pocos cursos en ella) no se sentían motivados a insistir en que sus hijos concluyeran la escuela; asimismo, debido a que en aquel momento el aporte infantil en la reproducción de la economía familiar era necesario.

1.2.3 Las mujeres y la educación escolar

Con respecto a las mujeres y su acceso a la educación escolar, debemos señalar que, al igual que en otros aspectos de la vida social del Pueblo Afroboliviano, durante gran parte del siglo XX, las mujeres estaban relegadas a los ámbitos privados; es decir, a su hogar, a las chacras de sus familias y, periódicamente, a las casas de hacienda, para servir como empleadas domésticas. Cuando llegó la Reforma, este espacio desapareció, y las mujeres jóvenes pasaron al estricto cuidado de sus padres y sus familias, siendo la saya el único ámbito de encuentro con los hombres. No es de extrañarse entonces que décadas más tarde, cuando los grupos de saya iban en retroceso, fueron precisamente las mujeres quienes se encargaron de revitalizar estas fraternidades culturales como espacios públicos de interacción social y de construcción de una plataforma política.

Después de la Revolución Nacional, cuando los afrodescendientes obtuvieron su propia tierra, estas familias adoptaron la patrilocalidad⁷ como su principal patrón de asentamiento y sucesión hereditaria de la tierra. En este sentido, al momento de hacer la sucesión hereditaria de sus parcelas, salvo algunas excepciones, las familias afros la

⁷ Regla de residencia mediante la cual la esposa va a vivir a la casa del marido (Nanda: 1987:221).

distribuyeron únicamente entre sus hijos varones, teniendo las mujeres que migrar hacia la tierra y las comunidades de sus maridos, o en caso contrario ir a vivir a la tierra de quienes las contrataban. En sincronía con ello, muchos padres de familia creían que era inútil invertir demasiados recursos económicos en sus hijas, porque al llegar a la madurez se casarían y se irían a vivir a otras comunidades. Con esto, las viejas estructuras de dominación patriarcal fueron asumidas por los propios afros, porque ellos -al igual que sus vecinos aymaras- iban a someter a las mujeres a una clara dependencia material con respecto a la tierra y al trabajo de los hombres.

En este mismo sentido, entre las comunidades se creía que el acceso de las mujeres a la tecnología de la escritura les podría dar la herramienta apropiada para burlar la vigilancia de sus padres; es decir, para comunicarse secretamente con sus pretendientes. Con respecto a esto, algunos entrevistados expresan lo siguiente:

Hasta en las escuelas, a las mujeres les decían: “Las chicas para qué van a entrar, para que aprendan a hacer carta para sus chicos”. No es como ahora, antes a las mujeres no repartían títulos [de la tierra] y tampoco tenían derecho a la educación. Era una desventaja no saber leer, porque eran engañadas. No podías aspirar a un trabajo por no saber leer y escribir. (Lidia Pinedo e Inocencia Flores, comunicación personal, Coripata, 17.06.13)

Hasta el quinto [grado] había [en esta escuela] pero los que tenían posibilidad estudiaban hasta ese curso. Los demás: al trabajo. “¿Qué se gana con la escuela?” Los papás te mandan al trabajo, al menos a las mujeres, la mayoría no sabe leer. Hasta 3º grado, de ahí basta. Porque dice que [allí] van a aprender a hacer carta y van a enviar a sus novios, de eso hasta ahí nomás [les permitían estudiar]. (Ramón Barra, comunicación personal, Mururata, 24.06.13)

Los padres decían: “Que no vayan las chicas a la escuela” porque había ya mucha libertad. (Alejandro Iriondo, comunicación personal, Chijchipa, 25.06.13)

Como efecto de esta restricción educativa, las mujeres tardaron en aprender a ejercitar sus derechos constitucionales; se hizo más

vulnerable ante los abusos de sus parejas y los extraños; encontró limitaciones para desarrollar autonomía en su economía y en su participación política; y continuó con una visión limitada con respecto al lugar de los afros en el contexto boliviano. Sin embargo, pese a que de niñas no tuvieron la opción de alfabetizarse, algunas mujeres, como doña Josefina Barra, lograron ejercer cargos públicos y destacarse como buenas dirigentes y autoridades gubernamentales:

A mí, mis papás me han traído [a Caranavi] cuando tenía cuatro años. No sé cuánto tiempo ellos estaban aquí. Yo vivía con mi abuelita, después me trajeron a los cuatro años. No pude estudiar por razones equis, pero por lo menos aprendí unas cuantas letras y cuando ya era mujer me metí de dirigente. Ahí aprendí más a leer y escribir. (Josefina Barra. Caranavi, comunicación personal, 20.06.13)

El hecho de que se haya restringido la educación escolar a las mujeres, no limitó su deseo de aprender a leer y escribir. De este modo, en algunos casos, las mujeres afros aprovecharon su paso por instituciones públicas para alfabetizarse y participar en la vida política.

De todas formas, la sujeción social de las mujeres afrobolivianas irá disminuyendo gradualmente como producto del fortalecimiento del sistema económico de este pueblo (con el tránsito de la economía de subsistencia hacia la economía de mercado); del proceso de escolarización de la población y la renovación generacional; la promulgación de leyes y normas favorables a las mujeres; la convivencia del pueblo afro con el resto de la población boliviana; el ingreso de medios de comunicación; entre otros factores de cambio.

1.2.4 La migración y los mecanismos de desplazamiento territorial

Como se ha podido evidenciar, uno de los efectos de la Reforma Agraria de 1953 fue que al titular la tierra de la ex hacienda en favor de las familias afrobolivianas, se consolidó la ubicación física y

geográfica de este pueblo en la región de los Yungas de La Paz (Pérez 2010:9). Como sabemos, la región de los Yungas albergó al Pueblo Afroboliviano desde la época colonial, y la abolición de la esclavitud en 1851 determinó su desaparición de las ciudades capitales, producto de una rápida asimilación hacia la sociedad mestiza. Al respecto, el historiador Fernando Cajías expresa lo siguiente:

[Con] la libertad para los esclavos, los afrodescendientes abandonaron las ciudades. Se mestizaron, pero desaparecieron casi por completo de las ciudades. Se fueron algunos al Brasil, pero la gran mayoría se asentó en los Yungas. Entonces, durante mucho tiempo la población afro ha vivido, salvo alguna otra excepción, en los Yungas, y compartieron con el mundo aymara su calidad de peones de las haciendas. Ya no eran esclavos, pero eran peones de las haciendas y varios de ellos tomaron el apellido del hacendado. (Fernando Cajías, comunicación personal, La Paz. 5.09.13)

Sin embargo, la presencia de este pueblo en las ciudades quedó grabada en las representaciones folclóricas que la población indígena y mestiza hace de los afros, durante los carnavales y las fiestas patronales. En dichas danzas populares, como la morenada y los negritos o tundiquis se hace una representación exagerada de los rasgos físicos de los afrodescendientes, así como de los medios coloniales empleados para someterlos (como las cadenas y el cepo). Así por ejemplo, los bailarines de estos grupos se pintan la cara con hollín o con betún, agrandan los labios y los ojos con tinturas rojas y blancas, usan collares de naranjas, pendientes de uva, ropas coloridas y bicocas negras, simulando el cabello crespo y corto de los afrobolivianos.

En la actualidad, dichas representaciones son motivo de conflictos interétnicos entre la comunidad afroboliviana y la población indígena (aymara y quechua), por la visión racista y denigradora de los afros que expresan los indígenas -que son quienes mayoritariamente interpretan la danza de los negritos. A propósito de esto, en julio de 2014, el

Consejo Permanente Contra el Racismo y Discriminación emitió una resolución en la que exige eliminar actitudes discriminatorias, mofas, ridiculización y recreación de vejámenes esclavistas en la danza Tundiqui o Negritos en las entradas folklóricas, en unidades educativas y otros espacios culturales. Algunas de las reacciones de los afrobolivianos ante tales representaciones son denunciar públicamente la carga racista de estas danzas folclóricas; llevar sus grupos de saya a los mismos eventos en los que se presentan los negritos o los tundiquis, para que los espectadores constaten las diferencias entre unos y otros grupos, y sepan cuál es la danza afroboliviana; y enviar cartas formales para solicitar que los directivos de estos grupos eviten que los danzarines de su grupo se pinten los rostros durante las presentaciones folclóricas. Algunas de estas respuestas son menos sutiles, y van desde los insultos hasta los golpes. A propósito de ello, dos entrevistados comentan lo siguiente:

En carnavales, el 2007, nos hemos peleado con los negritos del socavón porque ellos estaban pintados con narices grandes, labios hinchados, feo, para nosotros era una burla. O acaso, cuando nosotros bailamos zampoñadas, sicureada o tarqueda nosotros nos pintamos de blanco, o nos vestimos con sus ponchos. Para nosotros era una burla. (Eddy Vásquez, comunicación personal, Caranavi, 18.06.13)

A mí me molesta que digan tundiqui, eso sí que me molesta. Vieras ¿Has visto, estaba el hombre así amarrado, así pintado su cara? Y decía "Saya afroboliviana". Nada que ver con lo que nosotros queremos reivindicar con nuestras ropas y todo lo demás. Viene un tipo y paf, lo friega. La Janeth, dice que en plena procesión se habían peleado, en la procesión de la virgencita, en la iglesia. La Janeth ha venido tan furiosa que yo le he hecho calmar y le he dicho: "Vamos a presentar una carta, expresándoles por qué no vamos a participar más". Vamos a participar sólo en devoción a la virgencita, nada que ver con la Asociación. (Leonor Inofuentes, comunicación personal, Caranavi, 16.08.13)

Respecto de la convivencia de este pueblo con el aymara, hay que distinguir dos momentos claramente distintos. El primero está

marcado por la solidaridad y la empatía interétnicas frente a los abusos de los hacendados; y el segundo por la competencia y rivalidad contemporánea. Con respecto a lo primero, debido a que ambos pueblos compartieron una similar situación de dominación, se desarrolló entre ambas un sentimiento de solidaridad ante la adversidad. Por ello, las generaciones de aymaras y de afrobolivianos que estuvieron bajo el dominio de la hacienda, así como sus descendientes, enriquecieron sus visiones y sus acervos culturales con los patrones culturales del otro pueblo. Por ello, aún hoy, los aymaras que crecieron junto a los afros emplean los términos “tío” o “tía” también para referirse a los ancianos de la comunidad afroboliviana. Asimismo, adquirieron el gusto por la música y la comida de este pueblo, e hicieron suyos, como parte de su identidad regional, los personajes afrobolivianos que destacaron en el fútbol nacional e internacional. Por su parte, los miembros del pueblo afro han adquirido hábitos culturales vinculados al pueblo aymara, tales como la religiosidad o la lengua. En ambos casos, aymaras y afros han adoptado la vestimenta occidental como parte de su propia cultura. Así, los hombres se apropiaron de los pantalones de vestir con tela delgada, camisa, chaleco y sombrero de lana; y las mujeres adoptaron la pollera, el sombrero bombín, los aretes y la manta, haciéndose trenzas en la parte posterior de la cabeza. Con respecto a la lengua, además del castellano, los afros adquirieron la lengua aymara con el fin de comunicarse con la población más numerosa en la región. Aún hoy, las generaciones más viejas aún se comunican en esta lengua indígena con sus vecinos aymaras, aunque entre ellos hablan en castellano. Por el contrario, los niños y los más jóvenes únicamente se comunican en castellano, habiéndose interrumpido los procesos de transmisión intergeneracional del aymara entre los afros.

Con respecto a la relación interétnica entre las generaciones actuales, con el paso del tiempo, y con la reciente llegada de una numerosa cantidad de inmigrantes provenientes del altiplano

andino, atraídos por el alza en el precio de la coca y por la presencia de una primera generación de inmigrantes aymaras y quechuas, se ha reconfigurado la composición sociocultural de las poblaciones con presencia afro. Con el paso del tiempo, las relaciones entre los afros y los aymaras ha ido cambiando y modificándose merced al desconocimiento que las nuevas generaciones de migrantes tienen con respecto a sus vecinos afros y a su cultura. En consecuencia, se ha podido evidenciar que la relación interétnica afroboliviano- aymara en algunos casos se ha debilitado, puesto que los afrobolivianos sienten que los nuevos grupos de migrantes aymaras y quechuas tienen actitudes negativas hacia sus atributos biológicos y sus características culturales. Sin embargo, hay que resaltar también que aunque es más frecuente que las mujeres afros formen su hogar con la gente mestiza de la ciudad, en algunos casos, también eligen a hombres indígenas, según dicen, porque son más fieles que los hombres de su propio pueblo.

Por otro lado, también se hace referencia a la consolidación de la ubicación geográfica de la población afroboliviana en la región de los Yungas. No obstante, cuando las parcelas de tierra dejaron de cubrir la demanda familiar -pues quienes la recibieron la heredaron a sus hijos, y estos a su vez a los suyos- devino un colapso económico entre las comunidades afrobolivianas; el cual ocasionó una creciente emigración de los jóvenes dentro y fuera de los Yungas, pues la tierra heredada era cada vez más pequeña y la familia y sus necesidades cada vez más grandes.

Otro factor que también incidió en la migración de afrobolivianos hacia las áreas de colonización y a las ciudades tiene que ver con el deterioro del sistema de minifundio en el área rural, y es que la sobreexplotación de la tierra, el abandono de tecnologías tradicionales de conservación de suelos y cultivos, la aparición de plagas y enfermedades—que principalmente afectaron a las plantaciones de cítricos y café- además del uso de pesticidas y

agroquímicos ocasionaron que durante las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado, las áreas agrícolas tradicionales entren en un franco proceso de disminución de su productividad y que las familias afroyungueñas enfrenten una fuerte crisis económica. Al respecto, don Tito Barra, de la comunidad afroyungueña de Chicaloma, explica lo siguiente:

Antes, la producción en Chicaloma estaba en base a la naranja y al café, todo había, palta [también]. Aquí había un patrón, el Reguerines, que tenían una huerta que producía por lo menos un millón de naranjas, un lindero [...] Ahora, eso ha quedado una inmensa pampa, está una pampa vacía... (Tito Barra, comunicación personal, Chicaloma, 30.04.13).

Según lo manifestado, podemos llegar a dos conclusiones: Por un lado, que la disminución de la productividad de la tierra no sólo determinó la reducción de la capacidad de alimentarse y de obtener ingresos económicos con la venta de la producción frutícola hacia las ciudades, sino que también limitó la posibilidad de acceder a ingresos económicos complementarios a los ingresos principales (ya sea en productos agrícolas o en dinero), mediante el jornaleo con los dueños de las propiedades vecinas. Por otro lado, al parecer, el progresivo proceso de erosión de la tierra afroyungueña es producto del reemplazo del café, la caña de azúcar y los cítricos por el cultivo de la hoja de coca; es decir, del paso de una economía basada en el policultivo a una economía basada en el monocultivo de la coca; así como de la implementación de paquetes tecnológicos implementados en el marco de la denominada Revolución Verde, desarrollada en Bolivia a partir de la segunda mitad del siglo XX⁸. De

8 Alrededor de los años sesenta y setenta del siglo XX, el Estado y las organizaciones no gubernamentales impulsaron el uso de agroquímicos (plaguicidas, fungicidas, fertilizantes y otros insumos químicos) para incrementar el rendimiento de la tierra y los volúmenes de producción, creyendo que así iban a desarrollar económicamente al área rural del país. Sin embargo, con el paso del tiempo, las comunidades campesinas evidenciaron que el éxito alcanzado con el uso de agroquímicos fue efímero, puesto que al cabo de pocos años sus parcelas habían perdido su vitalidad, hasta que se degradaron y erosionaron.

acuerdo a un entrevistado, los efectos de los productos químicos en la tierra fueron evidentes:

Ahora, las consecuencias estamos pagando nosotros. Antes fumigaban con puro DDT [Dicloro Difenil Tricloroetano]. Como ya no había los peones para que trabajen la tierra que era de los hacendados, obligatoriamente, por no trabajar, ellos lo que hacían era meterle herbicida, todo el tiempo, amarillando los dos días la yerba, eso ha afectado a las plantas, ellos ya no *chonteaban* (escarbaban) ni masían (sacar yerbas con las manos) por no pagar [...] En esos terrenos se ha agarrado y se ha removido y se ha puesto la papa, con esos abonos químicos, y sobre esa base se ha puesto las huertas y eso se ha llenado de microbios el terreno, vuelta han crecido lindas las naranjas y poco a poco se ha llegado secando. Parece que ese abono químico ha arruinado los terrenos. (Tito Barra. Chicaloma, comunicación personal, 01.05.13)

De este modo, a partir de los años 70' y con mayor claridad de los años 80' del siglo pasado, grupos de afrobolivianos comenzaron a desplazarse hacia otras regiones del país en busca de mejores oportunidades laborales y de una mejor calidad de vida. Entre los flujos migratorios desarrollados en los Yungas se pueden distinguir dos olas principales. La primera fue protagonizada por familias que se dirigieron hacia las áreas de colonización ubicadas en la región de Caranavi, Palos Blancos o Alto Beni, con el objetivo de acceder a la tierra fiscal ofertada por el Instituto Nacional de Colonización. La segunda consistió en que las generaciones más jóvenes de las comunidades yungueñas comenzaron a migrar hacia las ciudades de La Paz y Santa Cruz con el fin de buscar trabajo y acceder a la educación. A continuación, presentamos un testimonio en el que nuestra entrevistada resume el proceso de manera clara:

Sabemos que después de la Reforma Agraria todos los lugares que eran haciendas se han transformado en comunidades y donde había lo afro, hablamos donde habían gente afro esclavizada, esas poblaciones pasaron a ser de la población afro. Pero, a medida que han pasado los años, las familias se han ido multiplicando y las parcelas que han podido tener acceso cada familia, ha quedado pequeño, razón por ello en la década del 70 empieza a darse una

fuerte migración tanto al interior de la región, muchas familias han migrado hacia Caranavi, Alto Beni y otros sectores para hacer producir la tierra y los jóvenes han empezado a migrar en la década del 80 con mayor fuerza a las ciudades. (Mónica Rey, comunicación personal, La Paz, 10.08.13)

De acuerdo a la cita expuesta, podemos identificar dos procesos migratorios. El primero tiene como lugar de destino al área rural y a las ciudades intermedias, explícitamente pertenecientes a la región subtropical de los Yungas. El segundo, a las ciudades capitales de los departamentos.

1.2.5 Migración hacia nuevas áreas de colonización y a las ciudades intermedias

El primer flujo migratorio desarrollado después de la Revolución de 1952 se realizó dentro de la misma región de los Yungas y se dirigió hacia la zona de Alto Beni, Caranavi, Palos Blancos y la Amazonía beniana, producto de la apertura de caminos entre La Paz y Rurrenabaque y el proceso de colonización de tierras en el norte de La Paz y el suroeste del Beni, propiciado por el Instituto Nacional de Colonización. El Estado, a través de este instituto, distribuyó tierras fiscales, de manera gratuita, a quienes manifestaban el interés de trabajarlas e irse a vivir en ellas. Esto, y los rumores relacionados con la fertilidad de las áreas de colonización atrajeron a muchas familias afros, quienes dejaron sus comunidades natales para establecerse en la tierra entregada por el gobierno, junto a campesinos aymaras y quechuas provenientes del altiplano boliviano. De acuerdo a una dirigente afro de Caranavi:

Antiguamente, Caranavi era una zona productiva, por las tierras; Caranavi estaba en su producción de arroz, café, cítricos. Era, como mi mamá le llamaba: "El Paraíso". Lógico, aquí muy cerca era la zona minera, entonces era una tentación venir. Entonces, mis padres también tenían cuatro hijos, y para mantener a sus hijos tenían que trabajar, por la situación económica. (Maritza Pinto, comunicación personal, Caranavi, 20.06.13)

En el testimonio presentado puede advertirse que la población que se desplazó hacia las áreas de colonización tuvo mucha expectativa con respecto a fertilidad de la tierra ofertada por el gobierno, y que la política gubernamental de distribución de tierras se constituyó en una opción importante para la disminución de la presión que las familias campesinas ejercían sobre las tierras nor yungueñas. De este modo, algunos descendientes de la población que se benefició con la tierra de hacienda, durante la Reforma Agraria, con el paso de los años y el crecimiento familiar, tuvieron que migrar hacia las áreas de colonización para obtener su propia tierra. Al conseguirlo, esta población inicialmente se quedó a vivir en los lotes de tierra recibidos por el gobierno, pero poco a poco también establecieron su residencia en los centros poblados más cercanos. Es decir, durante el tiempo de mayor demanda de fuerza de trabajo en la producción de la coca, el café y el cacao, los adultos permanecían en las colonias, como han sido denominados los complejos agrícolas creados por el Instituto Nacional de Colonización; el resto del año se van a vivir a las ciudades intermedias de Caranavi, Irupana o Palos Blancos, junto a sus hijos. En estos espacios, en lugar de esperar a que los intermediarios lleguen a sus chacras para comprar sus productos, como sucedía antes, los productores tienen la opción de comercializarlos en los mercados locales o enviarlos a las ciudades, para que sus parientes los comercialicen. Asimismo, en estos poblados pueden contar con mayores y mejores servicios de educación, de salud y comunicación. En Caranavi, por ejemplo, existen tres colegios privados, tres colegios de convenio y trece colegios fiscales, además de servicio de Internet, telefonía móvil, electricidad y transporte interdepartamental.

En particular, la migración de los jóvenes hacia las ciudades se inicia con su desplazamiento periódico hacia los poblados concentrados, pues debido a que las escuelas de sus comunidades no cuentan con primaria y secundaria completas, deben inscribirse en los colegios de las poblaciones más cercanas. Para ello, en algunos casos

caminan desde sus comunidades hasta sus unidades educativas, entre una y más horas diarias, y en otros casos, cuando la distancia es muy grande, fijan su residencia temporal en los poblados, ya sea alquilando habitaciones en torno a sus colegios o inscribiéndose en las escuelas de internado.

En este último caso, es resaltante la labor desempeñada por el “Núcleo Escolar Rural Trinidad Pampa- Fe y Alegría”, ubicado en un antiguo cantón de Coripata, segunda sección municipal de la provincia Nor Yungas, en el departamento de La Paz. Dicho internado, creado en el año 1988, ha jugado un rol trascendental en la historia del pueblo afro, puesto que a través de éste y de las unidades educativas a él asociadas ha sido formada la mayoría de los actuales dirigentes del movimiento afro en el país. Aunque el trabajo esforzado de Fe y Alegría ha tenido importantes logros en la formación de recursos humanos, desarrollando e implementando una novedosa propuesta de educación alternativa para los niños y jóvenes campesinos, el alejamiento prolongado de sus hogares ha significado que muchos bachilleres decidan no retornar a sus comunidades de origen y en lugar de ello migrar a las ciudades, con el objetivo de continuar sus estudios superiores o de buscar empleo.

Por otro lado, como producto del desplazamiento de la población afroboliviana desde las áreas de colonización hacia las ciudades intermedias de Caranavi, Palos Blancos o Irupana se han desatado problemas de convivencia interétnica con la población aymara, la cual paulatinamente ha ido diseminándose en la región y a su paso ganando hegemonía económica y política. Dichos problemas, al parecer, radican en que la población afro ha comenzado a disputarle importantes espacios económicos a los aymaras, pues ambas poblaciones compiten por la venta de la hoja de coca, frutales y café, en los mercados locales. Como producto de ello, la población afrodescendiente continuamente es víctima de insultos y discriminación racial por parte de algunos miembros de

los poblados concentrados, los cuales han desarrollado modos sutiles para expresar su visión jerárquica de la realidad y contener la participación social de los afros en los espacios públicos. A continuación, presentamos algunos testimonios relacionados con la discriminación racial en las ciudades intermedias:

Nos sentimos discriminados. No nos respetan ni con la ley. Desde el fondo siempre tratan de decirnos negro. Eso no me gusta. Entonces ¿para qué son esas leyes? Seguimos en la misma cosa. Papel es papel. En la realidad no surge. En la ciudad hay más cuidado. En las provincias se ríen cuando reclamas. (Josefina Barra, comunicación personal, Caranavi, 20.06.13)

A mí, me molesta que me digan “negra”, y no me gusta que me digan negra. A uno de los afros que le digan “afro”, ya, que le digan, pero los profesores se refieren así. A la negra, la negra, la negra. A eso hay que decir “alto”, eso nosotros deberíamos presentar, y que por favor hacer que nuestra cultura se respete. (Leonor Ino Fuentes, comunicación personal, Caranavi, 16.08.13)

Pero hasta los profesores les dicen “negro zambo” a los alumnos. El otro día, mi hijito que tiene siete años, que no sabe a qué raza étnica pertenece, no sabe, él es un alumno más de la escuela, con esa idea iba a la escuela, pero como es más grandecito, es alto mi hijito, se había ido adelante. Entonces, los chiquitos dice que le estaban diciendo: “Negro anda atrás, negro anda atrás, y dice que el profesor le había dicho: “Negro zambo, anda atrás”. Y ¿quién me ha venido a decir?: otra profesora. Yo voy, porque le habían llevado a la dirección, porque le había pegado a su amiguito. Yo voy a qué ha pasado. Y yo ya sabía lo que ha pasado. Y le digo: ¿Profe, qué ha pasado? El profesor me dice: “Tu hijo está muy agresivo, ¿qué está pasando?”, pero yo quería saber ¿por qué mi hijo se ha portado agresivo? Mi hijo se ha puesto a llorar y me decía: “Mami, no me vas a pegar”. Pero quiero saber qué ha pasado. “Mi compañero me ha dicho zambo, por eso le he pegado”. Yo soy negro ¿no ve? mami, yo no soy zambo. Ahí, yo le he dicho a la profesora: “profesora yo no le voy a reñir, ni siquiera le voy a preguntar por qué está en la Dirección. Al contrario, le voy a felicitar a mi hijo, porque aquí en este colegio lo están discriminando. Porque si no, yo voy a tener que enseñarle a mi hijo a que les diga: indiecito, aymarita. (Maritza Pinto, comunicación personal, Caranavi, 16.08.13)

Cabe observar que no existe un único estrato social desde el que se practica el racismo, pues campesinos, comerciantes y profesionales mestizos e indígenas protagonizan actos de discriminación hacia la población afroboliviana. En este contexto, el sector de la población afrodescendiente que parece ser más vulnerable es la niñez, puesto que los niños se encuentran sujetos ante el poder que la escuela les da a sus maestros. En este caso, el maltrato que algunos sufren tanto de sus compañeros como de sus maestros, es una limitación para el desarrollo de sus capacidades psíquicas y cognitivas.

En consecuencia, una estrategia para hacer frente a la discriminación racial de la que son víctimas, además de superar su condición minoritaria en contextos mayoritariamente aymaras, ha consistido en la conformación de comunidades culturales de saya, organizadas por los jóvenes, con el fin de impulsar procesos de empoderamiento social y político en el Pueblo Afroboliviano.

1.2.6 Migración hacia las ciudades

A partir de los años 1970, y con más fuerza de la década de 1980 como producto de la migración de un numeroso grupo de jóvenes afrodescendientes hacia las ciudades de La Paz, Santa Cruz, Chuquisaca y Cochabamba, el Pueblo Afroboliviano reapareció entre la diversidad social, cultural y lingüística presente en el área urbana, pues además del rastro que como colectivo humano dejó en el imaginario indígena, como se observa en las representaciones folclóricas, durante la época republicana casi desaparecieron de la vida social urbana.

Vale aclarar que hasta ese momento, producto de las políticas de integración desarrolladas por el Estado, a partir de la Revolución del 1952, las comunidades afrobolivianas asumieron plenamente su ciudadanía y su pertenencia a la nación boliviana; por ello, cuando decidieron irse a las ciudades, muchos jóvenes afros creyeron que esforzándose podrían conseguir el ansiado progreso,

publicitado, entre otros actores, por la escuela. Sin embargo, a su llegada a la ciudad, encontraron a una sociedad marcadamente racista y profundamente estratificada; es decir, jerarquizada en función a criterios de clase, género y pertenencia étnica. En el caso afroboliviano, la combinación entre la pobreza, las características fenotípicas afrodescendientes y la procedencia rural, además de la pervivencia de prejuicios coloniales hacia este pueblo, hizo que el resto de la población boliviana lo ubique entre los estratos más bajos de la sociedad. De acuerdo a una entrevistada:

Aquí 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 Constitución Política del Estado. Lo otro, que la sociedad en sí no sabía de la existencia de la población afro, y el otro, en el tema de la educación. (Mónica Rey, comunicación personal; La Paz, 10.08.13)

De este modo, fue saliendo de sus comunidades de origen que la población afroboliviana constató que el Estado y la sociedad bolivianos los ignoraba por completo. Asimismo, que a diferencia de otros grupos étnicos en Bolivia, los afrobolivianos se encontraban fragmentados y no contaban con una organización y un proyecto político propio. De este modo, a diferencia de los aymaras y los quechuas, el Pueblo Afroboliviano no había logrado organizarse en torno a proyectos políticos relacionados con economía, educación, lengua o cultura, sino más bien se encontraba disperso entre el conjunto de la población campesina que habitaba en los Yungas. Hay que señalar que hasta el año 2011, año en que se fundó el Concejo Nacional del Pueblo Afroboliviano, este pueblo estuvo representado por los aymaras, mediante el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu.

En este sentido, cuando algunos llegaron a las ciudades, se desconectaron completamente de su matriz comunitaria, con el

objetivo de adaptarse lo más rápido posible a la sociedad que los recibía. En otros casos, sin embargo, debido a que la migración fue parte de una estrategia de subsistencia familiar, retornaban periódicamente a sus comunidades y enviaban remesas mensuales para apoyar a sus parientes.

Jóvenes de Mururata entre las décadas 1950 y 1960



FOTO: Gentileza José Luis Delgado

De acuerdo a Rey, los destinos de la migración variaron entre una década y otra. Así, durante los años 70 y 80 del siglo pasado, un significativo grupo de afroyungueños migró hacia las ciudades de La

Paz y Santa Cruz, producto de la cercanía entre sus comunidades y la ciudad de La Paz, en el primer caso, y del auge económico de la capital del oriente boliviano, en el segundo caso. Durante los años 1990, La Paz continuó siendo el principal lugar de destino de la migración. Sin embargo, debido a la falta de oportunidades, Cochabamba y Santa Cruz también se constituyeron en destinos de la migración, pues muchos de quienes habían salido hacia la ciudad de La Paz, se fueron hacia tierras bajas con la esperanza de encontrar mejores oportunidades. De acuerdo a dos activistas del movimiento:

Hay mucha gente que se ha ido en los 80', especialmente a Santa Cruz. Muchos son comerciantes y mujeres siguen trabajando como domésticas. Se van porque es mucho trabajo la siembra y poco remunerado. (Lidia Pinedo; Inocencia Flores, comunicación personal, Coripata, 17.06.13)

Después, también se dio otro tipo de migración, ya de ciudad a ciudad. Buena cantidad del grupo que habíamos iniciado un tiempo por tema de trabajos han migrado a Santa Cruz y los que han ido a Santa Cruz y han conformado también ahí la organización con todos los residentes yungueños, los del norte y los del sur en Santa Cruz. Después se ha ido multiplicando. A Cochabamba lo mismo y así a los otros departamentos. (Mónica Rey, comunicación personal, La Paz, 10.08.13)

El último periodo, entre la década de 1990 y 2000, estuvo caracterizado porque los jóvenes que fueron saliendo bachilleres en los internados de los centros poblados, fueron migrando hacia las ciudades y hacia el exterior del país con el objetivo de realizar estudios superiores. A continuación presentamos el testimonio de una de las dirigentes del movimiento afroboliviano en Caranavi:

Hasta el año 96, más o menos, si salías bachiller: sí o sí tenías que ir a hacer tus estudios superiores a la ciudad. Y, el que ya salía se acostumbraba en el frío y se quedaba, ya profesional, se quedaba. Ahora, al que no le gustaba, volvía y no acababa los estudios. Pero sí o sí tenías que salir. (Maritza Pinto, comunicación personal, Caranavi, 20.06.13)

Puede observarse cómo la salida de los estudiantes hacia las ciudades parece obligatoria, puesto que sólo en las ciudades podían seguir sus estudios superiores. Después de haber concluido su profesionalización, y de haber radicado varios años en las ciudades, los jóvenes son enganchados definitivamente por los centros urbanos mediante su articulación al mercado laboral urbano. En este sentido, los migrantes retornan a sus comunidades únicamente para las fiestas patronales y en vacaciones.

En el ámbito boliviano, durante los años 1970, un grupo de jóvenes aymaras del departamento de La Paz, principalmente articulado a la Universidad Mayor de San Andrés, interpeló el carácter colonial y excluyente del Estado proponiendo la recuperación de su identidad étnica, y de su memoria larga (en términos de Rivera, 2010), en detrimento de la denominación de campesino que, habiendo sido empleada en el contexto de la Revolución Nacional, homogeneizaba a la población indígena del país. Con el tiempo, dicho discurso fue asumido como parte fundamental de la tesis política de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que de modo resumido proclamaba la identidad nacional de quechuas, aymaras y tupiguaraní, y sostenía que la lucha de campesinos e indígenas no sólo era económica, sino sobre todo cultural. Más tarde, la tesis fue ampliada con la incorporación del término plurinacional, que hace referencia a la coexistencia de diversas naciones indígenas en el Estado boliviano. De acuerdo a la tesis Política, de 1983, la CSUTCB expresaba lo siguiente:

No queremos parches ni reformas parciales, queremos una liberación definitiva y la construcción de una sociedad plurinacional, que manteniendo la unidad del Estado, combine y desarrolle la diversidad de las naciones aymara, quechwa, tupiguaraní y de todas las que la integran. No puede haber una verdadera liberación si no se respeta la diversidad plurinacional de nuestro país y las diversas formas de autogobierno de nuestros pueblos. (En: Rivera 2010: 242)

Posteriormente, a través de diversas marchas desde oriente hacia occidente, los pueblos indígenas de tierras bajas, que sistemáticamente sufrieron la expropiación y la destrucción de su territorio, demandaron el respeto a su territorio y a su capacidad de autogobernarse. Esta lucha sería el germen de la convocatoria a la Asamblea Constituyente y de la aprobación de la nueva Constitución Política del Estado.

2. El Pueblo Afroboliviano en el periodo neoliberal (1985-2005)

La implementación del modelo neoliberal en el país acentuó la situación de exclusión, marginalidad y subalternidad de los grupos étnicos, y entre ellos a la población afroboliviana. Si bien la década de los setenta y el primer lustro de los ochenta la población afrodescendiente, especialmente la más joven, comenzó a migrar hacia las ciudades, como producto del crecimiento vegetativo y del insuficiente terreno fértil para sostener a toda la familia, la aplicación del ajuste estructural en Bolivia generó mayor desequilibrio entre pobres y ricos, y provocó que la migración hacia las ciudades se multiplicara. De este modo, en este periodo se privatiza la economía boliviana (se deja en manos del capital privado la tarea de regular los precios del mercado); se transfiere al capital extranjero las principales empresas del Estado; se asume el despido masivo de trabajadores en los centros mineros (que entre otras cosas constituía un mercado seguro para la coca y los productos agrícolas producidos por los afrobolivianos); se liberalizan las relaciones laborales (quitando al Estado la capacidad de intervenir en entre el empresariado y sus obreros); se quitan los subsidios que el Estado daba a los pequeños productores, tanto en asistencia técnica como en financiera, así como en inversión pública. De acuerdo a Nele Marien (2002), los impactos que tuvo el neoliberalismo en la economía campesina fueron determinantes en la reducción de sus ingresos económicos y en el paulatino empobrecimiento de los indígenas. Así, la politóloga explica que en sólo 20 años (1981-2001) las importaciones oficiales

de alimentos se cuadruplicaron y que esto deterioró la relación económica entre el campo y la ciudad. En palabras de Marien:

...mientras que los precios de los productos al consumidor se cuadruplicaron en el periodo 87-2000, los precios de los productos campesinos sólo se duplicaron. Ello significó que el productor solamente podía comprar la mitad de los productos que adquiría en un inicio, vendiendo la misma cantidad de productos agrícolas. Aún con un incremento ligero de la producción, el valor bruto de ésta disminuyó en un 40 por ciento. (2002: 4)

De este modo, los altos índices de pobreza rural durante esta época neoliberal constituyen un indicador de que las políticas que se implementaron en el país, a partir de 1985, afectaron principalmente a los productores indígenas y afrodescendientes. En este caso, la apertura de las fronteras a los productos agrícolas provenientes de las empresas transnacionales provocó que los pequeños productores ingresen a una injusta competencia de precios, puesto que el bajo rendimiento de sus pequeñas parcelas no podía compararse con el rendimiento alcanzado por la agroindustria transnacional, la que además de hacer fuertes inversiones tecnológicas en su rubro contaban con una infraestructura caminera adecuada para las exigencias del mercado liberal. Para los indígenas y los afroyungueños, la única oportunidad de sobrevivencia fue la de subsistir en base a su propia producción familiar y complementar sus ingresos vendiendo su fuerza de trabajo en las ciudades.

En este contexto, de profundas contradicciones económicas entre el campo y la ciudad y de marcadas relaciones de discriminación racial hacia la población indígena, las comunidades afroyungueñas comenzaron a confinar sus expresiones culturales a lo más profundo del ámbito privado, llegando al extremo de dejar de ejecutar su patrimonio oral y musical. De este modo, la danza de la saya, como principal marcador de la identidad étnica afroyungueña, sufrió un proceso de debilitamiento cultural debido a que los adultos percibieron que si dejaban de interpretarla podrían disminuir los

actos de discriminación a los que eran sujetos y podían mejorar su acceso a fuentes laborales. De acuerdo a nuestros entrevistados:

La saya se perdió porque la gente se perdió y no quería. Tenía vergüenza. Ya no quería bailar y cantar. Hasta ahora mismo, aquí en Chijchipa, sigue manteniendo, aquí no, muy mezclado es por [la predominancia de] los aymaras. La gente ya se ha ido y [se han casado con] mujeres blancas, [por eso] de la saya no quieren saber. (Ramón Barra, comunicación personal, Mururata, 24.06.13)

Sin embargo, en el proceso cultural de olvido voluntario y de homogenización forzada, en los preámbulos de la época neoliberal, surgió una iniciativa que iba a cambiar el curso de la historia del Pueblo Afroboliviano, se trató de un proceso de revitalización de la saya iniciado por los estudiantes y los maestros de tercero intermedio del Colegio coroiqueño “Guerrilleros Lanza”, el año 1983. Así, con el objetivo de promocionar la música y la danza de la saya, además de promover el turismo en la fiesta patronal de Coroico, profesores y estudiantes realizaron una presentación pública de esta danza, el 20 de octubre de 1983. Dicha experiencia sería replicada en los siguientes años, generando mucha expectativa entre los participantes de festividad de la Virgen del Carmen, patrona de la localidad de Coroico. De acuerdo a Reymunda Rey, citada por Delgado (2003:17):

Nosotros, de cuantos años estamos haciendo renacer la saya, la saya ya estaba perdida, si no bailaban en el colegio Guerrilleros Lanza, el año 1983, ya no podíamos recordarnos. Nuestros padres han muerto casi todos, el resto que quedó casi son cinco nomás, los que eran de la saya, ellos siempre nos dicen: “sigan adelante, no se desmayen”, esa cultura de nuestros padres tenemos que hacerla revivir más mejor que ellos todavía. Hay unas piezas, unos temas que ellos han dejado, nosotros estamos cambiando sus maneras de cantar que ellos tenían, pero yo creo que estos jóvenes van a ser igual, la misma cosa, yo no digo que va a ser igual la cultura, hay un poco de temor con que se pierda del todo, porque los jóvenes, yo veo, hasta la música disco están volviendo a lo pasado, ahora. En cuanto a la saya, ha cambiado mucho, el cantar ya no lo cantamos explicado. Todo era: “andí voy a ir”. Ahora, nosotros decimos: “dónde”.

Como lo explica doña Reymunda, la interpretación de la saya por parte de la generación más joven ha sufrido modificaciones en la forma que ella conocía como tradicional; sin embargo, como ella misma lo advierte, aquello era preferible, pues se corría el riesgo de perderla para siempre. Por su parte, hay que anotar que la decisión de dejar de interpretar la saya (como producto de la discriminación que ejercían los indígenas y los mestizos sobre ellos) hizo que toda una generación desconozca detalles de su coreografía, de su vestimenta y de su forma de interpretarla. Por ello, la iniciativa del colegio permitió que al interior de las comunidades afroyungueñas se genere un proceso de revitalización cultural, pues ante el éxito logrado por la primera presentación, con el paso de los años, la participación de jóvenes afrodescendientes en la danza fue creciendo y el grupo fue ganando prestigio tanto al interior como al exterior de Coroico.

Cabe resaltar que quienes participaron en la experiencia de recuperación de la saya en el colegio “Guerrilleros Lanza”, también fueron actores protagónicos en la gestación del Movimiento Cultural Afroboliviano (Rey 1988), que fue el pilar que ayudaría a aminorar los efectos de asimilación forzada a la que estuvo sujeta la población que migró hacia las ciudades y los principales centros poblados en las provincias.

Así, a fines de los años ochenta del siglo pasado, una gran cantidad de jóvenes afroyungueños de Chicaloma, Colpar, Chillamani, Cala Cala, Coscoma, Dorado Chico, Tocaña, Mururata y Chijchipa había migrado a las ciudades, residiendo, entre otros lugares, en El Alto, Villa Fátima y Villa El Carmen, en La Paz, y San Julián, el Plan 3000 y el barrio “La Cuchilla”, en Santa Cruz.

En algunos casos, la baja autoestima de los jóvenes migrantes, el desconocimiento generalizado de la existencia de esta población en Bolivia y la presión social que ejercía la población urbana ante

las marcas de la identidad étnica afroboliviana, obligaron a que muchos jóvenes negaran su identidad afroboliviana y desplegaran diversas estrategias para tratar de mimetizarse entre los estudiantes afrobrasileños que llegaron a las ciudades de Santa Cruz, Cochabamba y La Paz, con el fin de realizar carreras universitarias. De acuerdo a nuestros entrevistados:

En Santa Cruz, los afros prefieren identificarse como colombianos o como brasileños. Les daba vergüenza. Muchos tienen vergüenza ser yungueños. Mis primas siempre se han hecho pasar como extranjeras, menos bolivianas. (Grupo focal. Afrobolivianos en Cochabamba. 29.06.13)

De acuerdo Érica Duarte, dirigente de CONAFRO, esta etapa en la historia del Pueblo Afroboliviano puede explicarse por las siguientes razones:

En parte, se puede culpar porque ha sido la falta de respeto que la gente nos ha dado a nosotros, como afros, y por eso quizás la gente, lamentablemente en Bolivia, más importancia le dan a un afro que ha llegado del Brasil, lo respetan, más que un afro que ha llegado de los Yungas, yo pienso que somos lo mismo. Si podemos hablar "Ah, por el color" eso es mentira, porque eso es lo que yo hasta el momento he podido palpar, porque cuando entras a una tienda y te ve bien vestida y hablando otro idioma, te hablan bien y te reciben bien, y te atienden; pero si entras con una señora afro o de pollera, quizá no bien vestida, pero sí, con dinerito, para entrar a comprar a esa tienda, [igual] no te atienden, te ignoran y lamentablemente sufrimos de eso. Por eso es que la gente citadina prefiere ignorar sus raíces, prefiere no decir que son de los Yungas y eso es algo triste. Eso es algo que a mí me ha tocado vivir y sé que muchos están viviendo en ese momento eso. (Érica Duarte, comunicación personal, Cochabamba, 19.08.13)

Más allá de subrayar la fragilidad de la identidad étnica afroyungueña, durante este periodo, cabe resaltar que la llegada de un conjunto numeroso de estudiantes afrobrasileños a las ciudades de Santa Cruz y Cochabamba, a partir de la década de 1990, ha provocado que en la sociedad boliviana se desarrolle una paulatina apertura hacia la negritud extranjera. Dicha apertura, entre otros factores,

generada porque la conducta económica de los inmigrantes se asemeja al de la clase media alta boliviana⁹, ha sido aprovechada por algunos jóvenes afroyungueños, quienes con el fin de escapar a la discriminación de la que fueron objeto en las ciudades han preferido simular ser brasileños o colombianos. De este modo, cuando los primeros migrantes llegaron a la ciudad aún no habían desarrollado las redes de solidaridad necesarias para facilitar su adaptación en el área urbana. Por ello, ante la continua discriminación racial y económica sufrida en las ciudades, muchos jóvenes afrobolivianos negociaron su identidad étnica y su pertenencia a Bolivia, para pasar desapercibidos entre la población extranjera y así conseguir ascender, aunque sea temporalmente, en la estratificación social.

Sin embargo, como posteriormente lo aclaran los entrevistados, la paulatina construcción del proyecto político afroboliviano, impulsado principalmente por los residentes afroyungueños en las ciudades, hizo que muchos de ellos rectificaran sus actitudes identitarias para asumir su auto-pertenencia étnica, y en algunos casos, que se convirtieran en activistas políticos de su pueblo. A continuación, presentamos algunos ejemplos de lo citado:

Tanta era la insistencia que nos invitaban a la saya, que fuimos y cuando llegamos a la saya fue como despertar, y un momento donde nuestro espejo se ha desempañado y hemos visto de qué color y raza éramos. Hemos asumido que éramos afros y lo primero que hicieron fue decirnos tía y hermana. Es una manera de respetar nuestra cultura decirnos tía, tío. Hasta mi esposo ha asumido eso. Desde eso de la saya hemos empezado a querer. (Érica Duarte. En grupo focal con afrobolivianos de Cochabamba, 29.06.13)

9 En las ciudades de Cochabamba y Santa Cruz, que son receptoras de la mayoría de los estudiantes brasileños, esta población tiene prestigio de gozar de mayor confort y estatus de vida que los estudiantes bolivianos. Según uno de los entrevistados: “ingresan a las universidades más costosas, alquilan departamentos amoblados y en zonas residenciales, compran víveres y ropas en supermercados, retornan a su país para fin de año y ahí rifan [venden en precios muy bajos] sus cosas. Como su moneda es una de las más fuertes en Sud América...” (Adolfo Cabrera. Cochabamba, 10.10.13).

Mi mamá no quería saber nada de la saya, porque decía que era perder el tiempo. No quería que yo me meta a esas cosas. Yo, de lejos nomás les miraba. Claro, me gustaba, además que siempre me he sentido sola, aquí en La Paz, entre pura gente blanca. Por eso me llamaba la atención, después, me han invitado, he comenzado a ir, he conocido a otras chicas, me ha gustado. Ahora, ya digo con orgullo: "Soy afroboliviana". (Nicolasa Nogales, comunicación personal, Cañamina, 26.04.13)

En este sentido, la cada vez mayor presencia de afrobolivianos en las ciudades hizo que, por un lado, quienes pertenecen a este pueblo tengan la oportunidad de encontrarse, reproducir sus identidades étnicas y la vida social de sus comunidades en los espacios urbanos; y por el otro, que la población citadina vaya percatándose y acostumbrándose a la presencia afroboliviana, como parte del mosaico pluricultural del país.

Un pasaje significativo en la historia organizativa del Pueblo Afroboliviano fue que durante un breve tiempo la directora de un grupo de ballet paceño, la señora Rosario Carranza, intentó articular a su grupo de danza estilizada a algunos de los jóvenes afroyungueños residentes en La Paz. Aunque esto sirvió para consolidar al grupo de saya en La Paz, con el tiempo, los jóvenes que habían participado de esta experiencia decidieron independizarse y consolidar su propia organización cultural y presentar su propio espectáculo de saya. De acuerdo a nuestro entrevistado, este acontecimiento se desarrolló de la siguiente manera:

Se reúnen los jóvenes y cuestión de un grupo de amigos, de familiares, y todo eso, con la idea de organizarse, gracias a una señora, la señora Charo Carranza, que vivía por San Pedro. La intención de ella era formar un ballet, porque vio lindas chicas, jóvenes, con un físico hermoso, si se puede decir, entonces ella dijo: Yo aquí armo un ballet, en La Paz, en la zona de San Pedro, para la música clásica, la música de concierto, todo eso. Pero surge ya la otra idea de tocar lo que es la saya. Se decide formar un grupo, sin la señora. (David Rodríguez, comunicación personal, Caranavi, 19.06.13)

Así, en las ciudades, los jóvenes migrantes comenzaron a encontrarse y a organizarse en torno a su origen yungueño y a la danza de la saya; este fue el caso de quienes a partir de 1988 organizaron el Movimiento Cultural Saya Afroboliviano (MOCUSABOL). Entre los fines que motivaron la organización de los afrobolivianos podrían destacarse los siguientes: a) evidenciar la presencia del pueblo afrodescendiente en el espectro étnico de Bolivia; b) difundir su patrimonio cultural entre la población urbana; c) contrarrestar los estereotipos negativos relacionados a los afrobolivianos; y d) concitar la reflexión pública en torno a las problemáticas de este pueblo (MOCUSABOL 2003).

Así, los afrobolivianos en contextos urbanos comenzaron a organizarse y a participar en fiestas, ceremonias, matrimonios, entradas folclóricas y otros eventos públicos en las ciudades, con el objetivo de reivindicar la presencia del pueblo afro en el país y de recaudar fondos económicos para sus miembros. Esto hizo que se generen dos tipos de respuesta entre los espectadores. Por un lado, que la población urbana tuviera curiosidad e interés por conocer al Pueblo Afroboliviano y su cultura. Asimismo, que sus prejuicios se fueran desvaneciendo a la luz del contacto con la otredad. Por otro lado, que la población afrodescendiente que se hallaba en las ciudades, y que hasta ese momento no se había integrado al grupo, comenzara a despertar un sentimiento de pertenencia a este grupo étnico. En este sentido, los activistas urbanos hicieron de la saya un elemento cohesionador de la población afroyungueña en espacios urbanos, y un ámbito de interacción social propicio para la reproducción de esta identidad étnica.

De modo simultáneo a sus presentaciones públicas, durante esta época, los participantes de los grupos de saya y los intelectuales afros comenzaron a visitar las comunidades del área rural con el fin de recuperar la memoria oral de su pueblo, y aprender más en torno a las danzas afrobolivianas. En este grupo se hallaban jóvenes que habían crecido y estudiado en el área rural, pero también jóvenes

que habían salido de sus comunidades cuando sólo eran niños, y que no habían tenido la vivencia comunitaria ni la experiencia de ver o participar en las danzas tradicionales. De acuerdo a Mónica Rey, dirigente del pueblo afro en Bolivia, debido a que en las comunidades rurales las danzas ancestrales atravesaban por un periodo de debilitamiento cultural, y su práctica se realizaba en ámbitos privados, la recuperación de letras de canciones, melodías y vestuarios se realizó en base a la memoria oral de la gente más antigua de su pueblo. En palabras de Rey:

Hemos tenido que recuperar de los mayores. Esas prácticas, eso de la saya ya no había...La mayor parte de las informaciones era: "Dice que antes era así", "Dice que antes... dice, dice". [Entonces ¿se ha recuperado?] Eso es uno de nuestros logros. Yo digo: "Generalmente, cuando tú emprendes una lucha, no logras ver los resultados". Yo tuve la dicha de ver los resultados. Porque hoy en día estos niños de la nueva generación no tienen la idea de que ya no se hacía eso. Entonces es como si siempre se hubiera hecho, ya muchos han nacido sobre eso, tú tienes la idea de que todo ha desaparecido, y como que hay prácticas que han desaparecido. (Mónica Rey, comunicación personal, Tocaña, 23.03.13)

Como lo explica la activista, la revitalización de la saya fue una empresa asumida por los jóvenes, quienes desde su visión política se esforzaron porque los adultos les ayudaran a recuperar su patrimonio cultural. A continuación, ella nos brinda más detalles de esta negociación intergeneracional por la recuperación de sus expresiones culturales:

Nos ha costado convencer hasta a los mayores por este tema. Les hemos dicho que: "Vamos a hacer una organización", "Vamos a trabajar en esto", "Vamos a recuperar". Los otros decían: "Ay no". Tenían el temor que esa cuestión cultural de nuevo sea ridiculizada, que lo que nosotros vamos a hacer la sociedad lo tome para burla, y todo, como era antes. Entonces, era como: "Mejor nos mantendremos nomás en el anonimato, y no despertamos de nuevo el racismo y la discriminación, nos mantenemos así. Nosotros hemos dicho: "No, nosotros queremos luchar contra eso". (Mónica Rey, comunicación personal, Tocaña, 23.03.13)

Según Rey, los jóvenes que habían tenido la experiencia de salir de sus comunidades y de construir una imagen más amplia del mundo exterior, al retornar a ellas se enfrentaron a la persistencia de viejos esquemas coloniales internalizados por su propio pueblo. En estos esquemas, al parecer, el equilibrio social con los indígenas y los mestizos se había logrado gracias a que los afros dejaron de manifestar públicamente su cultura, y consecuentemente, cualquier ruptura del orden establecido amenazaba la paz que ellos habían logrado con este sacrificio. Sin embargo, conscientes de que el origen de la discriminación no estaba en ellos, sino en la gente que la practicaba, los jóvenes perseveraron en su proyecto de revitalización cultural y de empoderamiento de su pueblo, empleando la saya como un instrumento de denuncia pública y una estrategia de lucha política pacífica.

Tío Manuel Barra (+). Mentor de los jóvenes que iniciaron el movimiento de revitalización étnica del Pueblo Afroboliviano



FOTO: Anónima. Gentileza José Luis Delgado

En el ámbito urbano, el grupo continuó reuniéndose y siguió participado en diversos eventos culturales en la ciudad de La Paz, por

ello, el Dr. Fernando Cajías, que como investigador entabló un fuerte compromiso personal con el Pueblo Afroboliviano, y que en ese momento ejercía el cargo de Prefecto del Departamento de La Paz, decidió patrocinar económicamente la participación de este grupo en el Festival Internacional de la Cultura, realizado en Sucre, el año 1990:

De ahí, don Fernando Cajías de la Vega, ve y observa y dice que va a apoyar a los afros. Después invita a los jóvenes, a los que eran residentes en La Paz, les invita para que podamos organizar más el grupo afroboliviano. Se empezó con la familia Pinedo, la familia Medina y la familia Gutiérrez. Luego invitaron a otros amigos y ahí me integré ya el año 90. Ya cuando se tiene que ir, cuando llega don Fernando Cajías de la Vega, se hace una organización mejor ya. Con los de Tocaña más se hace una pequeña demostración, se puede decir en el "Tambo Quirquincho". Más antes de eso nace la idea de don Fernando, de apoyar al festival internacional "Sucre 90". Más se hace conocer lo que es la saya y ahí, a partir de eso ya se va con el nombre de AFRO, gracias a una letra de una canción de don Vicente Gemio, mi papá. (David Rodríguez, comunicación personal. Caranavi, 19.06.13)

En consecuencia, la estrategia de los jóvenes tuvo mucho éxito, puesto que la gente en las ciudades comenzó a asumir con entusiasmo la presencia de esta comunidad en el país, llegando incluso a imitarlos formando fraternidades y grupos de saya en entradas folclóricas. Lo particular de estas presentaciones es que a diferencia de los tundiquis o negritos, la interpretación de estas danzas ya no se hace pintándose el rostro y mofándose de los rasgos fenotípicos de los afros, sino copiando la vestimenta, los pasos y las canciones que la comunidad afro ha elegido como parte de su identidad étnica. Esto constituye un avance significativo en la lucha del pueblo afro, puesto que la población boliviana ha comenzado a desmontar sus prejuicios, a interpelar las representaciones que los grupos folclóricos hacen del Pueblo Afroboliviano y a mirar a los miembros de este pueblo como ellos han querido que los vean.

Un hecho fundamental en la construcción del proyecto político del Pueblo Afroboliviano fue la realización, en 1991, de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (CMCR), conocida como la Conferencia de Durban (Sudáfrica). Fue a partir de este evento, y del conjunto de reuniones preparativas, que se abordó la necesidad de reconocer la presencia y aporte de los afrodescendientes, además de diagnosticar y combatir la discriminación de la que son objeto (Martínez 2012: 30).

Aunque luego retomaremos el tema de las propuestas afrobolivianas para la elaboración de la nueva carta magna, vale señalar que antes de la instalación de la Asamblea Constituyente, líderes y dirigentes de las diferentes comunidades afros organizaron diversos encuentros y talleres de sensibilización y construcción de propuestas, entre las poblaciones afrobolivianas, con el fin de promover su inclusión en la nueva Constitución Política del Estado.

Además de plantear la inclusión del Pueblo Afroboliviano y de sus propuestas en la nueva Constitución Política del Estado, los dirigentes afrobolivianos consiguieron que el Consejo Departamental de La Paz declare como “Patrimonio Cultural Inmaterial a los afrobolivianos que forman parte de los tesoros humanos vivos asentados en las provincias de Sud Yungas y Nor Yungas del Departamento de La Paz”, el dos de abril de 2004 y que el Consejo Municipal de la ciudad de La Paz declare como “Patrimonio Histórico, Cultural e Intangible del Departamento de La Paz a la danza “la saya” pertenece a la cultura afroboliviana”, el diez de abril de 2007.

La paulatina transformación del contexto nacional, y sobre todo internacional, permitió que algunos líderes que -entre otros- impulsaron el proceso de reivindicación afroboliviana fundaran sus propias instituciones no gubernamentales, con el fin de captar recursos de la cooperación internacional y desarrollar procesos de

fortalecimiento sociocultural. En este sentido, después de haber implementado proyectos de desarrollo junto a MOCUSABOL, uno de los miembros de esta organización creó el Centro Afroboliviano para el Desarrollo Integral Comunitario (CADIC). De acuerdo a su portal web, el objetivo del CADIC es:

...promover el empoderamiento del pueblo Afroboliviano, fortaleciendo su identidad étnico-cultural a través de su formación educativa, política y sociocultural, buscando el relacionamiento con el Gobierno, Sociedad Civil y Organizaciones Internacionales generando acciones que contribuyan al desarrollo en sus comunidades” (<http://www.cadic.org.bo/#>).

Como logros, podemos subrayar que esta organización no gubernamental impulsó la conformación de grupos de saya en Colpar, Naranjani, Yabatac, Coripata y Caranavi y que se constituyó en la plataforma institucional desde la que se promovió que su fundador, Jorge Medina, pueda ingresar en la Asamblea Legislativa Plurinacional¹⁰.

Con respecto a la relación entre las comunidades afrobolivianas (rurales y urbanas) y los líderes que antes de la conformación de CONAFRO se atribuían la representación de todo el pueblo afroboliviano, podemos deducir que estuvo signada por la desconfianza. En este sentido, la falta de mecanismos claros de elección, el desconocimiento del rol que estos cumplían en su representación y de los beneficios que conseguían a su nombre, hicieron que la autoridad de estos dirigentes no tenga legitimidad social.

De acuerdo a un estudio hecho por Spedding (2009:429-470), el discurso que habitualmente planteaban los activistas e intelectuales

10 En diciembre de 2009, como parte de la circunscripción especial indígena originario campesina de La Paz, Jorge Medina es elegido como diputado de la Asamblea Plurinacional de Bolivia. Esta sería la primera vez en la historia del país que un afroboliviano ingresa en el Congreso boliviano.

del movimiento afroboliviano ha tomado para sí el discurso reivindicativo de países en los que sí hubo procesos de segregación racial, como Estados Unidos, pero que en Bolivia no llegó a manifestarse. Asimismo, que generalmente este discurso busca respaldo en expresiones de discriminación fundadas en diferencias de clase, más que en diferencias de raza. Por ello, explica que estas expresiones son características de las relaciones de poder que los grupos dominantes ejercen contra cualquier otro grupo dominado, sea este afro, o no.

Otro elemento que subraya Spedding, y que fue corroborado en la investigación de campo, es que debido a que los afros que habitan en los Yungas priorizan su identidad de clase (es decir su identidad campesina) antes que su identidad étnica (afro), no se muestran muy ansiosos por participar políticamente en organizaciones de índole étnica y por el contrario, toda su actividad política se circunscribe al sindicato agrario y a la Asociación de Productores de Coca (ADEPCOCA), que organizaron junto a los aymaras. Como grupo, en particular, el principal reclamo que tienen se vincula con que el Estado y la sociedad boliviana reconozcan la presencia histórica del Pueblo Afroboliviano y su aporte a la realidad nacional. Al respecto, la investigadora explica lo siguiente:

Las demandas del Pueblo Afroboliviano, al menos desde la perspectiva de los afros que viven en Yungas, responden precisamente a esta ignorancia: exigen ser “reconocidos” y mencionados en los textos escolares sobre la historia y sociedad boliviana, para que los demás se den cuenta de su presencia. El hecho de que esta ignorancia se haga evidente sólo cuando se sale de los Yungas, o cuando se encuentra personas de otras regiones allí, puede explicar por qué la mayoría de los afroyungueños que permanecen en las provincias tiene poco interés en esta agitación y prefieren dedicarse a trabajar en sus cicales... (Spedding 2009:457)

Por otro lado, también se crearon instituciones orientadas hacia el estudio y reflexión de la realidad afroboliviana. Así, el año 2006 se creó la Fundación de Afrodescendientes “Pedro Andavez Peralta”

(FUNDAFRO), que, de acuerdo a sus representantes, tenía y tiene el objetivo de rescatar la memoria histórica del Pueblo Afroboliviano. Su presidente es el historiador afroboliviano Juan Angola, quien junto a miembros de su pueblo ha realizado un conjunto de investigaciones históricas y lingüísticas para recuperar la tradición oral y promover la construcción de una historia, pero desde adentro. Dicho material se constituye un valioso aporte documental hecho desde y para el mismo pueblo, el cual sin duda contribuirá a los procesos de empoderamiento social, político y educativo de la población afroboliviana.

En el contexto nacional, también se crean organizaciones culturales afrobolivianas tales como: 1) el Centro de Residentes Yungueños de Santa Cruz (el año 1998), que más tarde se divide en la Asociación Afroboliviana para el Desarrollo (ASO-UAFROD) y la Comunidad Afroboliviana de Santa Cruz (CABOLS), en 2010; 2) Mauchi, Residentes Afrodescendientes Cochabamba, en 2002; 3) Comunidad Afro Cochabamba, en 2010; 4) Organización Integral Afroboliviana (ORISABOL), en 1998; y Tambor Mayor, en 2011, estas últimas en La Paz. La característica común en estas organizaciones es que todas ellas realizan presentaciones públicas de la saya como una estrategia de integración de la comunidad afroboliviana y una forma de promoción de su patrimonio cultural. Asimismo, como lo señalamos anteriormente, todas rebasan el ámbito artístico para asumir tareas relacionadas con el fortalecimiento social, político, educativo y económico de su pueblo.

El Rey Afro

Un elemento significativo en la historia del Pueblo Afroboliviano es que a principios de los noventa del siglo pasado, Julio Pinedo, habitante de la comunidad de Mururata, fue reconocido como descendiente directo de Bonifacio Pinedo, de quien la población afrodescendiente de Nor Yungas afirmaba que descendía del rey de

una tribu de Senegal. Aunque esto no ha sido confirmado, como parte del conocimiento popular se sabe que al finalizar la época colonial trajeron a Bolivia a uno de los últimos contingentes de esclavizados provenientes del África. En este grupo, que fue llevado hacia los Yungas para trabajar en la hacienda del Marques de Pinedo, se hallaba el hijo de un rey africano; al verlo cuando se bañaba sus compañeros reconocieron en él los signos con los que en el África se marcaba a los miembros de la realeza, se trataba del príncipe Uchicho, de origen Kikongo.

Según uno de los habitantes de Mururata, Ramón Barra, en aquella época el Príncipe fue reconocido como el “Rey de los negros” y a partir de esto su comunidad decidió pedir al Marques que exonere al príncipe de todo trabajo y que le entregue un pedazo de tierra, a cambio cada uno de los miembros de su poblado incrementaría media hora laboral a cada jornada de trabajo. El dueño de la hacienda aceptó y le otorgó reconocimiento público. Asimismo, afirman que antes de morir en el África, su padre envió su corona y su capa, para que coronaran a su hijo como el Rey de los Afros. Desde aquel tiempo, cada Pascua la comunidad de Mururata celebraba una fiesta en honor al Rey de los afros, evento en el que rendían homenaje a su autoridad real y escuchaban sus consejos. Para ello, el Rey se vestía con su capa y su corona para presenciar la misa que se celebraba en la capilla de Mururata, en honor a San Benito. Después de esto, el Rey era llevado en andas, escoltado por un grupo de mujeres que entonaban canciones relacionadas con el acontecimiento. Antes que la fiesta general inicie, el Rey bailaba la zemba, cogiendo un mortero para pelar arroz, y luego brindaba un discurso relacionado con la fiesta. En consecuencia, como otros roles comunitarios, el rol de Rey de los afros estuvo relacionado con la Iglesia Católica y fue estrictamente simbólico.

Al parecer, hasta que Martín Careaga, nuevo dueño de la hacienda de Mururata, decidió apoyar el proceso de etnogénesis afroboliviana es

decir, el proceso de re-invencción de la identidad étnica afroboliviana mediante la recuperación de la tradición oral vinculada al rey, la figura simbólica de éste fue decayendo. De este modo, Careaga, quien había desarrollado simpatía con el Pueblo Afroboliviano, el año 1992 gestionó que la prefectura del departamento de La Paz corone al nieto del último rey afrodescendiente, Bonifacio Pinedo, como el nuevo rey del Pueblo Afroboliviano. En todo caso, el reconocimiento que este año hace la Prefectura de La Paz a la figura del rey más allá de ser simbólica contribuye a fortalecer el proceso de empoderamiento político e identitario del movimiento afro y a potenciar el turismo en la región, pues como lo veremos en los comentarios de la investigadora Lioba Rossbach de Olmos (2007: 180), este pasaje histórico genera mucho interés a nivel nacional e internacional:

En los últimos años ha cobrado nueva actualidad este antiguo rey con la intención de crear una propia tradición afroboliviana. En 1992 se coronó al nieto del susodicho rey, de nombre Julio Pinedo, como su sucesor (Garrison 1999: 283). El propietario de una hacienda del lugar de apellido Cariaga (Medina 2004: 125) quien trabaja en el sector turístico del país y quien tiene simpatía con sus vecinos afrobolivianos impulsó la entronización con mucho entusiasmo. Posiblemente se encontró con una corriente favorable entre los bolivianos negros quienes a su vez estaban justamente a punto de iniciar el plan de revitalizar su cultura. Dada la imposibilidad que haya habido un rey hereditario al estilo africano en las Yungas de La Paz lo que existe es el interesante caso de un “invento de tradición” que (re)crea una institución cultural que nunca existió como tal pero que sí satisface deseos actuales de una cultura propia digna de un reconocimiento amplio.

En cuanto a don Julio Pinedo, el reconocimiento de rey de los afros no generó grandes cambios, excepto porque eventualmente es invitado para participar en los eventos oficiales de las organizaciones políticas del pueblo afro, además de recibir ocasionalmente la visita de investigadores y turistas, los cuales tienen la oportunidad de ver fotografías, recortes de periódico y las ropas del rey, en un improvisado

museo instalado en la sala de la casa de don Julio. Además de esto, don Julio continúa realizando las tareas que desempeñó toda su vida; es decir, dedicarse a la producción agrícola. De acuerdo a uno de nuestros entrevistados:

Siempre se sabía que era nieto del rey, porque los mayores decían que el Julio Pinedo era hijo de Bonifacio. Su vestimenta dice que está en el museo. Hemos visto su vestimenta, intocable ya. Muy viejito ya. Solo nos ha mostrado en una bandeja. Era como colado su capa tenía hasta abajo y dice cuando era la fiesta San Benito dice que iba. Tenía su corona su bastón de mando y su manto. Dice que iba regando plata que hacía cambiar por monedas de 10 centavos y la gente recogía esa plata. Yo no he visto, así he oído. Igual trabajaba que nosotros. A él no le huasqueaban porque era nieto del rey, pero él más claro ha visto porque él es el más mayor. Debe estar por sus 73. En el 92 tenía 50 años. No tenía ningún privilegio hasta ahora. (Ramón Barra, comunicación personal, Mururata, 24.06.13)

3. El Pueblo Afroboliviano y el Estado Plurinacional de Bolivia

La lucha indígena por lograr que el Estado sea incluyente y abierto a la diversidad social y cultural de la población boliviana hizo que luego de un crítico periodo de convulsión social: primero, que un sector campesino del trópico de Cochabamba articulara las demandas de todo el movimiento indígena (vinculadas principalmente a la protección de los recursos naturales y a la descolonización del Estado) asumiendo la hegemonía política del país; y segundo, que lograra que el dirigente máximo de este sector cocalero, Evo Morales Ayma, asumiera la presidencia del país, el año 2006. En este contexto, como producto de la agitación social, Morales convoca a un proceso constituyente para equilibrar las relaciones de poder entre los bolivianos elaborando una nueva Carta Magna.

Miembro del Pueblo Afroboliviano con wiphala



FOTO: Anónima. Gentileza José Luis Delgado

De este modo, en agosto de 2006, la Asamblea Constituyente nació a la historia boliviana marcada con la presencia de una diversidad de representantes provenientes de los diferentes pueblos indígenas de Bolivia. Lamentablemente, debido a la aún reinante estructura institucional colonial, dicha diversidad no contó con la participación de asambleístas afrobolivianos. Sin embargo, como lo veremos a continuación, los afrobolivianos se las arreglaron para que su voz fuera escuchada y que sus propuestas fueran tomadas en cuenta

por la Asamblea Constituyente. De acuerdo a uno de los actores protagónicos en este proceso:

Yo he vivido tres meses en Sucre. Emilio, Modesto y yo, nos hemos quedado [a vivir en Sucre]. Había gente que cuando se les convocaba iba de aquí. Era estar día y noche en la Constitución. Tenías que hacer incidencia y hacer el seguimiento sin sueldos. (Javier Pinto Yábaló, comunicación personal, 20.06.13)

Así, de acuerdo a quienes se trasladaron indefinidamente a la capital del país, para presentar las propuestas del Pueblo Afroboliviano, se desplegaron diversas estrategias para que el pueblo fuese visualizado y para que sus planteamientos fuesen escuchados e incorporados en la nueva Constitución. En este sentido, como puede advertirse en adelante, el instrumento que hizo posible que los activistas consigan su propósito fue la danza y la música de la saya:

Ha empezado la saya. Eso ha sido la clave que realmente nos ha sacado a la luz, empezaron tal vez a recordar nuestras músicas y nuestras danzas, que es algo importante, es la saya. Por eso ha sido el palco también que a los constituyentes les hemos engañado en Sucre. Han pensado que nosotros estábamos viniendo a bailar la saya, nos han recibido en ese colegio con aplausos, hasta la policía nos ha dado campo para que como era la inauguración, han pensado que nosotros estábamos yendo a hacerlos bailar a los asambleístas, a los constituyentes, pero llegamos, entramos, ahí adentro bailamos pero [luego] ya no nos hemos querido salir de ahí adentro, ya les hemos engañado, nos hemos plantado ahí, porque hemos ido ya con nuestros documentos, sabíamos cuántas mesas va a haber, entonces cada uno nos hemos empezado a circular para dar nuestras propuestas. (Alejandro Iriondo, comunicación personal, La Paz, 23.08.13)

De acuerdo a la lectura hecha por Mónica Rey, la estrategia que tuvo el movimiento afroboliviano en este proceso fue la de emplear su patrimonio cultural como un instrumento de interacción política con la sociedad boliviana y su Asamblea Constituyente:

Los tambores para nosotros han sido los que nos han ayudado a multiplicarnos, han sido los multiplicadores de nuestras voces, porque nosotros no somos una población muy grande ni mayoritaria,

para nuestra lucha tampoco podíamos salir y hacer manifestaciones de protesta, para hacernos escuchar. Hemos hecho con aquello que nos han dejado nuestros ancestros (Mónica Rey, comunicación personal, La Paz, 10.08.13)

Previamente, los activistas del movimiento cultural realizaron intensas jornadas de debate al interior de las comunidades afroyungueñas, con el fin de identificar problemáticas, recoger sugerencias y consensuar propuestas. De acuerdo a la sistematización de propuestas hecha por la Representación Presidencial para la Asamblea Constituyente REPAC (2006: 7-8), entre las principales acciones que los activistas afros realizaron con el fin de elaborar una propuesta consolidada para la Asamblea Constituyente pueden señalarse las siguientes:

- El Pre diálogo Nacional Afroboliviano - Bolivia Productiva
- Encuentro de Mujeres Rurales Afrobolivianas para su Participación en la Asamblea Constituyente
- El III Encuentro Nacional Intercultural de Jóvenes
- Talleres a nivel nacional sobre la Asamblea Constituyente con la población afroboliviana.
- Intercambio Juvenil de Cultura y Música a nivel nacional

Como producto de ello, el movimiento afroboliviano llevó una propuesta consolidada ante la Asamblea Constituyente. Entre lo más resaltante de esta propuesta puede destacarse lo siguiente: derechos individuales y colectivos reconocidos jurídicamente; derecho a la autodeterminación; derecho a practicar libremente su identidad cultural, sus creencias religiosas y su cosmovisión; derecho a la libre determinación territorial; derecho a ser incluidos en las instituciones del Estado; derecho a la protección de sus lugares sagrados; al reconocimiento y la práctica de su medicina tradicional; derechos a vivir en un medio ambiente sano; derecho a la propiedad intelectual colectiva; derecho a que su historia sea incorporada en

el currículo nacional; derecho a la consulta; el derecho a normativas que contribuyan a superar la discriminación; derecho a la formación técnica, entre otras (Martínez. 2012).

De este modo, la nueva Constitución Política del Estado, aprobada en enero de 2009, recupera las propuestas planteadas por el Pueblo Afroboliviano, en particular aquellas que tienen que ver con el reconocimiento de los derechos colectivos. Así, en su artículo primero la nueva carta magna define lo siguiente:

Artículo 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.

En este sentido, a diferencia de la anterior Constitución, que precisaba que Bolivia era multiétnica y pluricultural, la nueva Constitución reconoce a la diversidad de pueblos que habitan en el país como a naciones, es decir como sujetos políticos con capacidad de ejercer derechos colectivos, en un Estado política, económica, jurídica, cultural y lingüísticamente plural.

Por otro lado, al definir lo que es la nación boliviana el nuevo texto constitucional toma en cuenta al Pueblo Afroboliviano, como parte de ella, junto a los demás actores históricos, entre ellos, los indígenas, a quienes denomina como “indígena originario campesinos”. De este modo, en el artículo 3 del texto constitucional esto se define así:

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.

De acuerdo al historiador Juan Angola, el reconocimiento oficial de su pueblo tiene que ver, además de lo ya mencionado, con los procesos de movilización espontánea de gente desde los Yungas hacia las ciudades, como puede verse a continuación:

Recién el actual Estado plurinacional comienza a reconocer que también había tenido identidad africana, que hasta esa época eran desconocidos porque estaban sub terrados allá en los yungas, entonces comienza a aperturarse de los Yungas a las áreas urbanas... (Juan Angola, comunicación personal, Dorado Chico, 03.09.13)

Por su parte, en el artículo referido a los derechos específicos del Pueblo Afroboliviano se advierte una ambigüedad terminológica al sugerir que existen ámbitos en los que este pueblo no cuenta con los mismos derechos que los pueblos indígena originario campesinos. De este modo, el mencionado artículo expresa lo siguiente:

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 indígena originario campesinos.

Con respecto a la imprecisión de la frase: “en todo lo que corresponda”, presumimos que esto tiene que ver con el tema de la territorialidad, lo cual es un requisito básico para que los pueblos exijan el reconocimiento legal a la propiedad colectiva de la tierra que tradicionalmente habitaron. En este caso, debido a que el Pueblo Afroboliviano fue tempranamente trasplantado desde Potosí y el Perú hacia la región de los Yungas, y que como producto de ello cohabitó en la región de los Yungas junto a los aymaras, podría demandar que el Estado reconozca oficialmente su propiedad sobre el territorio que tradicionalmente ocupó.

Por otro lado, en el inciso II del Artículo 100 de la misma Constitución, se reconoce el derecho del Pueblo Afroboliviano, como pasa con los otros pueblos, a que sus conocimientos y su patrimonio cultural sean protegidos por el Estado, mediante el registro de su propiedad intelectual.

Asimismo, el Artículo 395 de la Constitución hace referencia al derecho de los afrobolivianos a obtener tierras fiscales, mediante

procesos de dotación de tierra dirigidos por el Estado. De esta manera, el artículo citado explica que:

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

Esto es significativo, puesto que una de las secuelas de la esclavitud y luego de la servidumbre a la que fueron sometidos, a nuestro parecer, incidieron en la percepción que los ex colonos afros tuvieron con respecto a la tierra necesaria para sostener a su familia, lo cual determinó -durante los procesos de titulación de tierras desarrollados por la Reforma Agraria (de 1953)- que obtengan menores extensiones de tierra que sus vecinos aymaras. Asimismo, esta percepción aparentemente influyó para que a la larga, también a diferencia de los aymaras, fueran perdiendo la poca tierra a la que accedieron durante esta Reforma. Aunque no hay estudios sobre este tema, los testimonios señalan que el origen de la insuficiente tenencia de tierra y de otros bienes, por parte de las familias afrobolivianas, está en el “conformismo de los afrobolivianos”. Al contrario de esto, creemos que además de las secuelas de la esclavitud, mantenidas en la memoria oral, existen barreras estructurales que condicionan el desarrollo socioeconómico de los y las afrobolivianas.

Con respecto a que las mujeres sean priorizadas en los procesos de distribución de tierras fiscales, creemos que esto contribuirá al mejor ejercicio de los derechos por parte de las mujeres. Al respecto, hay que mencionar que hasta antes de la promulgación de la ley de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria (el año 2006), los campesinos no estaban obligados a incluir a las mujeres en los

procesos de sucesión hereditaria de la tierra. Por este motivo, por lo general las mujeres estaban limitadas en su acceso a la tierra, y con ello limitadas en su desarrollo social y económico.

4. Conformación del Concejo Nacional Afroboliviano (CONAFRO)

Con el fin de articular el trabajo de las diferentes organizaciones culturales, tanto en la ciudad como en el campo, el grupo de jóvenes que había impulsado todo el proceso revitalizador de la población afroboliviana, mediante diferentes asociaciones culturales en La Paz, Cochabamba y Santa Cruz, el 2 y 3 de septiembre de 2011, se realizó el primer Congreso Nacional del Pueblo Afroboliviano, que contó con la participación de representantes de las diferentes comunidades afrodescendientes de Bolivia. Además del Ministerio de Educación, el evento fue financiado por algunas de sus principales líderes, quienes no escatimaron esfuerzos para concretar el sueño de crear una organización matriz. De acuerdo a su primer secretario ejecutivo de CONAFRO, Omar Barra, algunos antecedentes de esta organización fueron los siguientes:

A partir del 2009, nosotros nos hemos empezado a reunir de las diferentes organizaciones que hay más que todo aquí en La Paz, como ser MOCUSABOL, ORISABOL, de Tocaña, de FUNDAFRO, de las otras organizaciones que tenemos aquí en La Paz, y con ellos hacíamos reuniones para poder conformar lo que es el CONAFRO (Omar Barra, Secretario Ejecutivo de CONAFRO, comunicación personal, La Paz, 10.08.13)

Según uno de sus dirigentes, el objetivo de CONAFRO tiene que ver con la necesidad de independizarse de terceros actores y desarrollar autonomía en su gestión institucional y en la toma de decisiones. En este sentido, Ballivián explica lo siguiente:

¿Cuál es el objetivo del CONAFRO?, como decía, particularmente, es que el Pueblo Afroboliviano tenga voz propia, a la hora de presentar algunas de sus necesidades, a las instancias que correspondientes y creo que [a partir de ello] entramos en una lógica de hablar ahora

nosotros con voz propia, ya no utilizando intermediarios, y creo que en eso sí podríamos marcar la diferencia (Juan Carlos Ballivián, Secretario de Economía y Finanzas, Comunicación personal, La Paz, 10.08.13)

Las declaraciones del dirigente afroboliviano tienen especial importancia, puesto que se trata de una propuesta política de los jóvenes, muchos de los cuales ya residen en las ciudades, hacia los afros de todo el país, particularmente hacia las comunidades rurales que comparten instituciones políticas con los aymaras. En el caso de la nueva organización, al ser de carácter étnica, asume como base a la población que se encuentra dispersa entre las diferentes comunidades campesinas de área rural y aquella que se encuentra articulada a las organizaciones culturales de las ciudades. Por ello, los mecanismos coercitivos para asegurar el cumplimiento de las determinaciones orgánicas y la participación en las actividades planificadas por la institución aún son frágiles, puesto que dependen estrechamente de la voluntad y el compromiso de los integrantes de la organización.

Por otro lado, hay que recordar que como población minoritaria en una región mayoritariamente aymara, los afrobolivianos de los Yungas tuvieron que adecuar su participación política al sistema político de este pueblo. En este sentido, si bien algunos afros llegaron a ser autoridades en las organizaciones aymaras, tuvieron que hacerlo en las condiciones que sus vecinos lo exigían. Así por ejemplo, se puede mencionar que los representantes afrobolivianos que llegaron a ocupar cargos ejecutivos en el Consejo Nacional de Ayllus Marcas del Qullasuyu (CONAMAQ) fueron denominados *Tata Mallkus* y *Mama Tallas* (cargos que son parte de la estructura de autoridades del ayllu aymara).

Por otro lado, la convivencia de dos pueblos en una misma estructura política no ha significado que entre ambos se hayan resuelto problemas históricos. Así, cuando se habla del derecho al territorio, los aymaras demandan que los afros no hablen de este

tema, porque ellos no son originarios de este país. Así, de acuerdo a una de las dirigentes del Pueblo Afroboliviano:

Los aymaras dicen cuando están en el CONAMAQ: ¿De qué territorio hablan si ustedes son un pueblo sin territorio? No tenemos territorio en Bolivia, tenemos territorio allá, pero tenemos derechos por haber nacido en Bolivia y con la Reforma nos dieron ya tierras, pero no territorio. A partir del 53 nos dijeron que la tierra es para quien la trabajara. (Maritza Rodríguez. Caranavi, 16.08.13)

La creación del CONAFRO significó un distanciamiento entre ambos pueblos, puesto que por un lado CONAMAQ percibe que la creación de una organización exclusivamente afroboliviana está generando la división entre ambos pueblos, y por la otra que las comunidades afrobolivianas sienten que la conformación de CONAFRO era necesaria, puesto que se cansaron que el otro pueblo los utilice y decida por ellos.

Con respecto al proceso de consolidación de CONAFRO, una de sus impulsoras explica lo siguiente:

Si bien empezamos con la organización y después se ha ido multiplicando y ya te he ido explicando las razones, tema de las migraciones y se ha ido multiplicando y se ha llevado la vivencia y se han multiplicado las organizaciones. Hemos ido llegando a una etapa donde hemos dicho dentro de éstas organizaciones “Bueno ahora dentro de este proceso tenemos que tener una voz que nos represente a todos estos grupos que hemos ido surgiendo y sobre todo que represente a las comunidades si no que sea el portavoz de las comunidades yungueñas”. Y es así que se ha ido trabajando la idea, más o menos desde 2009, la idea de conformar un ente matriz, una organización matriz a nivel nacional. (Mónica Rey. La Paz, 10.08.13)

En el primer Congreso del Pueblo Afroboliviano, además del CONAFRO, entre otras secretarías, se creó la Secretaría de Educación, que se denominó Consejo Educativo del Pueblo Afroboliviano (CEPA). Esta decisión se debió a que la coyuntura de profundas transformaciones en el Estado, particularmente de transformaciones en el sistema educativo, requiere que el Pueblo

Afroboliviano se articule al trabajo que ha venido realizando la Coordinadora Nacional Comunitaria de los CEPOs (CNC–CEPOs). Por ello, la primera misión del CEPA fue la elaboración de una propuesta de currículo específico para la región afroyungueña.

Otro logro, del CONAFRO, fue que el Ministerio de Educación aprobara el Currículo regionalizado del Pueblo Afroboliviano, y en este marco que inaugurara el Instituto Plurinacional de Lengua y Cultura del Pueblo Afroboliviano, el cual estará encargado de impulsar la generación de políticas culturales, educativas y lingüísticas en favor de su pueblo. Para ello, el nuevo Instituto cuenta con la participación de técnicos cuyos salarios son cubiertos por el Estado.

En esta perspectiva, los integrantes de las comunidades culturales, que son parte de CONAFRO, en sus presentaciones públicas, denuncian el marcado racismo que los indígenas y mestizos que participan en las entradas folclóricas expresan al exagerar los rasgos fenotípicos del grupo afrodescendiente en las danzas que denominan como “tundiqui”. Por ello, se esfuerzan por participar en las principales fiestas para desmitificar dichas representaciones racistas. Asimismo, interpelan el desconocimiento que los grupos de música folclórica manifiestan al confundir al ritmo del caporal con la música de saya. Al respecto, algunas letras de las canciones que los grupos culturales cantan dicen lo siguiente:

Después de quinientos años no me vayas a cambiar, el bello ritmo de saya por ritmo de caporal. Los Kjarkas están confundiendo la saya y el caporal, lo que ahora están escuchando es saya original. (Javier Pinto, comunicación personal, Yábaló, 27.04.13)

De acuerdo a los impulsores de este movimiento cultural, no se interpela el hecho de que los no afros quieran representar a los afros, sino que al hacerlo reproduzcan estereotipos coloniales que los indígenas y los mestizos tenían acerca de la negritud. Al respecto, un miembro de la comunidad afroboliviana de Yabatac explica lo siguiente:

En cuanto a los negritos del socavón de Oruro no les estamos diciendo que no bailen, pero si lo hacen que lo hagan sin pintarse la cara, ni hacerse la burla de los afros, porque cuando nosotros bailamos su danza no estamos pintándonos la cara y burlándonos de su baile; ellos se hacen la burla con unas caretas de negros con los labios bien grandes, con aretes hasta en la nariz, eso es una burla. Y el tema de la ropa, con bolados grandes es del caporal, era la vestimenta del capataz, pero no era grande, los bolados que tenía su vestimenta, fueron ellos quienes lo estilizaron e innovaron la ropa del caporal, en Sucre y Potosí. (Natalio Pinedo, comunicación personal, Yábaló, 27.04.13)

En este sentido, las acciones de los activistas afrobolivianos ha logrado que sus conciudadanos no afros comiencen a tomar conciencia acerca de sus prejuicios y sus inconductas sociales; así también, que al interior del propio pueblo se inicie un proceso de fortalecimiento de su autoestima, por lo que las comunidades se han constituido en instituciones articuladoras de la identidad afroboliviana.

Un elemento significativo para el Pueblo Afroboliviano tiene que ver con la realización del Censo Nacional de Población y Vivienda, el año 2012, a cargo del Instituto Nacional de Población y Vivienda. De este modo, así como la promulgación de la nueva Constitución Política del Estado, que reconoce formalmente al Pueblo Afroboliviano, este evento marcó un cambio en las relaciones entre el Estado, el resto de la sociedad boliviana y este pueblo, pues a diferencia de los anteriores censos, en los que no se lo tomaba en cuenta, en este censo se registró la pertenencia étnica a este pueblo. Hay que señalar que para ello, las comunidades culturales y políticas afro bolivianas realizaron una campaña de autoafirmación identitaria en todo el país, bajo el eslogan: “Yo soy afro ¿y tú?”

De este modo, de acuerdo a los datos oficiales, la población afroboliviana que se autoidentificó como miembro del Pueblo Afroboliviano alcanza a 22,777 personas, de las cuales 12,086 son hombres y 10,691son mujeres (INE 2012). Esto demuestra que

después de los pueblos quechua, aymara, chiquitano, guaraní y mojeño, el Pueblo Afroboliviano es uno de los más numerosos en el país. Esta novedosa noticia, que según los dirigentes de CONAFRO está lejos de describir la realidad, porque existiría una numerosa población que no fue adecuadamente censada, es un argumento sólido para que CONAFRO exija del Estado mayor atención a las necesidades del Pueblo Afroboliviano y el cumplimiento de todos sus derechos, tanto individuales como colectivos.

Cuadro N° 8
Directiva del Concejo Nacional Afroboliviano (CONAFRO)
2011-2013

Nombres	Cargos
Omar Barra	Secretario Ejecutivo Nacional
Alejandro Iriondo Edgar Vásquez Mónica Medina	Consejo Educativo del Pueblo Afroboliviano (CEPA)
Juan Carlos Ballivián	Secretario de Economía y Finanzas
Fortunata Medina Florencia Flores	Secretarias de Producción
Irene Torres	Secretaria de Tierra y Territorio
Desiderio Vásquez	Secretario Justicia y Derechos Humanos
Javier Pinto	Secretario de Salud y Deportes
Mónica Rey	Secretaria de Comunicación y Relaciones Internacionales
Erika Duarte	Secretaria de Genero y Generacional
Diego Ballivian	Secretario de Cultura y Turismo

FUENTE: Libro de actas del CONAFRO (Cochabamba, agosto de 2013).

Cuadro N° 9

Directiva del Concejo Nacional Afroboliviano (CONAFRO) 2013-2015

Cargos	Nombres
Secretario Ejecutivo Nacional	Juan Carlos Ballivián Vásquez
Subsecretario Ejecutivo Nacional	Javier Pinto Salinas
Secretaría de Educación	Alejandro Iriondo Iriondo Nenrry Vázquez Rey Fortunata Medina Pinedo
Secretaría de Salud Y Deportes	Edgar Gemio Zabala
Secretaría de Economía y Finanzas	Wendy Pérez Salinas
Secretaría de Justicia y DDHH	Jaime Medina Pinedo
Secretaría de Tierra y Territorio	Desiderio Vásquez
Secretaría de Cultura y Turismo	Lorena Barra Barra Carla Peralta Hinojosa
Secretaría de Producción	Nora Gemio Zabala Sandy Pinto Salazar
Secretaría Género Generacional	Erika Duarte Pérez Adela Pinto María Teresa Calisaya de Escobar
Secretaría de Comunicación y Relaciones Internacionales	Mónica Rey Gutiérrez Lilian Paredes José Luis Delgado

FUENTE: Libro de actas del CONAFRO (Cochabamba, agosto de 2013).

4.1 CONAFRO, su lucha y sus desafíos

Desde su creación, CONAFRO fue asumido como un instrumento político, que además de permitir que el Pueblo Afroboliviano participe

en el diseño e implementación de políticas públicas en el país, que permitió concentrar las demandas de la población afroboliviana del área rural y el área urbana, para articularlas a un proyecto político integral favorable.

En este sentido, desde el movimiento afroboliviano urbano y rural, activistas como Mónica Rey, Nenrry Vásquez, Juan Carlos Ballivián, Juan Angola, entre otros, impulsaron la articulación de todas las comunidades culturales en el país, llegando a costear inclusive parte de los gastos erogados en los congresos, con el fin asegurar la mayor participación social posible. Entre los actores que no son parte del Pueblo Afroboliviano, pero que se comprometieron con su empoderamiento educativo y la conformación de su órgano matriz se encuentra Walter Gutiérrez, quien desde el Consejo Educativo Aymara (CEA) y luego desde el Ministerio de Educación contribuyó con la realización de los congresos y talleres internos de CONAFRO.

Entre las acciones que CONAFRO impulsó desde un principio se encuentra el acercamiento a las instituciones del Estado y la sociedad civil, estableciendo convenios y acuerdos interinstitucionales con el fin de conseguir su consolidación y canalizar el apoyo a los miembros del Pueblo Afroboliviano. En este sentido, se puede destacar sus convenios con el Ministerio de Educación y las alcaldías, entre ellos el convenio que CONAFRO y su secretaría educativa, denominada Consejo Educativo del Pueblo Afroboliviano, suscribieron con la Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad (FUNPROEIB Andes), lo cual permitió que entre los años 2013 y 2014 se implemente un proyecto de fortalecimiento técnico, institucional y político de estas organizaciones.

En este marco, se ha conseguido el equipamiento de dos oficinas, una en La Paz y otra en Cochabamba, la apertura de su página web, la realización de talleres de capacitación políticos entre las comunidades rurales y urbanas del país, elaboración de materiales

didácticos y la presente investigación de la realidad histórica, cultural y económica del pueblo afroboliviano, entre otras acciones.

También se puede destacar que tanto CONAFRO como sus miembros han mantenido una política de no tolerancia al racismo, impulsando procesos de reflexión colectiva, elaborando propuestas de políticas públicas y denunciando todo acto de discriminación hacia su pueblo.

Un paso importante en el ejercicio del derecho del Pueblo Afroboliviano a participar en la estructura estatal y en el diseño de políticas públicas tiene que ver con la presencia de miembros de este pueblo en las diferentes instancias gubernamentales. De este modo, como parte de su estrategia de empoderamiento de su pueblo, CONAFRO ha conseguido que muchos de sus miembros ingresen y sean actores protagónicos en diferentes instancias gubernamentales, tales como ministerios, alcaldías y gobernaciones. Sólo por ejemplificar esto podemos referirnos a Damiana Coronel, Asambleísta Departamental de La Paz, y a Mónica Rey, exdirectora de la Dirección de Defensa del Consumidor, del Viceministerio de Comercio Interno y Exportaciones, quienes a la par de ser autoridades estatales no han dejado de trabajar orgánicamente junto a CONAFRO.

De este modo, la estrategia de garantizar la participación y representación nacional, departamental y local, de manera orgánica y legítima, en instancias de toma de decisiones políticas, se ha constituido en una de las principales tácticas para, por un lado, lograr el fortalecimiento y la integración del Pueblo Afroboliviano, y por el otro, asegurar que las demandas y necesidades de su pueblo sean consideradas en los órganos de gobierno.

Finalmente, con el fin de identificar las acciones prioritarias y concretar la visión de CONAFRO, se ha procedido a la elaboración de un diagnóstico de la realidad afroboliviana y a la elaboración de

un Plan Estratégico que oriente el trabajo del siguiente quinquenio, 2014 y 2019. Los principales desafíos de este periodo podrían resumirse de la siguiente manera:

- Fortalecer orgánicamente a CONAFRO y conseguir su amplia participación en la vida política del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Fortalecer política y técnicamente a las dirigencias nacionales y locales.
- Ampliar el acceso y la permanencia de los afrobolivianos en las instituciones educativas regulares y de educación superior.
- Asegurar el goce de los derechos individuales y colectivos de los afrobolivianos.
- Impulsar el cumplimiento de principios y valores democráticos entre las comunidades afrobolivianas.
- Generar mecanismos que permitan la renovación de liderazgos y la participación de todas y todos los afrobolivianos en las estructuras políticas de CONAFRO y del Estado, sin discriminación de clase y género.
- Contribuir a la construcción de una sociedad intercultural, sin racismo ni discriminación.
- Conseguir mayor inclusión y participación de las y los afrobolivianos en instancias de toma de decisiones políticas.

- Conseguir la seguridad alimentaria y superar los problemas de salud de las y los afrobolivianos.
- Conseguir la implementación de proyectos de fortalecimiento cultural y desarrollo económico para la población afroboliviana.

A manera de conclusión podríamos señalar que en la actualidad la presencia y el aporte del Pueblo Afroboliviano en la historia de nuestro país son innegables. Asimismo, que para el resto del país, la construcción del Estado Plurinacional no podría imaginarse sin la participación de este pueblo, puesto que los afrobolivianos han ganado el derecho a que su visión, su cultura, sus propuestas y sus demandas sean tomadas en cuenta. En este sentido, aunque en la lucha por lograr mayor participación política y cumplimiento de todos los derechos colectivos aún falta mucho, desde su creación, el Concejo Nacional Afroboliviano ha dado pasos agigantados, logrando el reconocimiento nacional e internacional.



Foto: Anónima. Gentileza Juan Carlos Ballivián

Mayra Iveth Ponce Vargas,

Juan Carlos Ballivian y Martín Miguel Ballivian

1. El Pueblo Afroboliviano

Si pedimos a la gente de otras culturas bolivianas que imagine el territorio donde viven los afrobolivianos y luego plasmen en un dibujo cómo los perciben, les aseguramos que ninguna de las personas se aproximaría a la realidad. Todavía muchos desconocen sobre la presencia afro en Bolivia, así como los desafíos a los que día a día este pueblo se enfrenta.

Las provincias Nor Yungas, Sud Yungas, Inquisivi, y Caranavi del departamento de La Paz han sido espacios donde históricamente se ha trasladado a los afrobolivianos para que trabajen dentro de un sistema de explotación. La tiranía dentro las haciendas han provocado que gran parte de la riqueza cultural traída del África quede subsumida y sin más alternativa de manera que este grupo adquiera elementos culturales de sus ex patrones (españoles) y de sus vecinos aymaras. Este sistema de interrelaciones sociales y culturales en medio de luchas y resistencias ha significado para los afrodescendientes aprender a negociar con las otras sociedades y asumir el desafío de no perder sus raíces africanas.

A continuación, Juan Angola reflexiona sobre el sometimiento de la cultura africana en el tiempo de la hacienda:

Si por lo menos una vez al año en la región yungueña se habrían producido encuentros musicales, celebraciones y rituales libres de la opresión; en la actualidad gozaríamos de una fuerza identitaria cultural y no estaríamos tan alejados de África. Por ende, nos encontraríamos en otro nivel de pluri-multiculturalidad. (Angola, 2003:37)

Si bien los afrobolivianos no han podido conservar toda su riqueza cultural, como lo han añorado desde siempre, recordar y reconstruir ciertas prácticas culturales al interior de las comunidades y fuera de ellas, ha posibilitado que en los últimos años el Pueblo Afroboliviano inicie un proceso de fortalecimiento identitario y cultural dentro de las comunidades y en los diferentes departamentos de Bolivia, donde se tiene la presencia de los afrobolivianos.

El ser afroboliviano

El término negro o negra era utilizado por los ingleses, portugueses y españoles, para hacer referencia a los africanos que fueron esclavizados. Para una mayoría de los africanos, el término negro denotaba la desvalorización de las personas, pero, para la mayoría de los esclavistas era la forma más común de llamar a los descendientes de los africanos.

Abolida la esclavitud, los afrodescendientes iniciaron un proceso de lucha contra el racismo y la discriminación. Es así que el 2001, en la Conferencia Mundial de Durban se cambió el denominativo de negro por afrodescendiente.

Entramos negros y salimos afrodescendientes, el movimiento acuñó el término de afrodescendiente como una nueva identidad política con el propósito de incluir a las personas de descendencia africana de todos los colores y a pesar de una infinidad de diferencias. El término afrodescendiente, gestado y negociado por las redes transnacionales del movimiento negro en América Latina, fue adoptado posteriormente por la ONU, por ONGs, y por organizaciones internacionales de diversa índole, desde la Fundación Ford hasta el Banco Mundial [...] (Lao-Montes, 2009:223-224)

Apartir de este acontecimiento, el término afrodescendiente en Bolivia fue asumido como una forma de expresar la pertenencia cultural africana. El 2009, con el reconocimiento de los afrodescendientes dentro la nueva Constitución Política del Estado y su reconocimiento como un Pueblo que es parte del Estado Plurinacional de Bolivia,

los afrodescendientes se reconocieron como afrobolivianos, una palabra que hace referencia a sus raíces africanas y su pertenencia al Estado boliviano.

El abuelo Alejandro Barra exterioriza que el afroboliviano dice las cosas de frente, es sincero y honesto, al denunciar y reivindicar sus inquietudes; “No somos conflictivos, sino muy inteligentes” (La Paz, 16.05.13)

La sinceridad a la que hace referencia el abuelo Barra es practicada por los jóvenes, niños y adultos, entre afrobolivianos y miembros de otras culturas. Decir las cosas como son y al estilo que caracteriza a este pueblo no implica conflicto, más bien entrar en una dinámica de respeto al otro y de reconocerse como afrobolivianos.

Entre las características sobresalientes de los afrobolivianos, la principal de ellas es la alegría expresada por hombres y mujeres, dentro las comunidades y fuera de ellas. Estando en las comunidades, la alegría que comparten abuelos, adultos, jóvenes y niños contagia a quien llega a visitarlos. De este modo, de acuerdo al diario de una de las investigadoras:

Quando tienes la oportunidad de estar en medio de afrobolivianos (as), ellos hacen que te llenes de alegría porque hacen que te sientas parte de ellos. Aunque no tengas sangre africana en las venas, estando entre ellos jamás estás triste, cantas, ríes, juegas y disfrutas de la alegría de cada uno de los que conforman la familia afroboliviana (Cuaderno de campo de Mayra Ponce 05.05.13)

Además de la alegría que se transmite en las comunidades y en cada uno de los lugares donde están los afrobolivianos, destaca el espíritu emprendedor y de lucha que hay en cada uno de ellos. Ninguno se da por vencido fácilmente. Así por ejemplo, en las comunidades sale a relucir la capacidad del trabajo codo a codo; entre afros e indígenas, con un espíritu integrador; porque el afroboliviano no rechaza al otro, más bien lo acoge y lo respeta, como a continuación señala Teodomiro Arrascaita:

Acá no se debe discriminar, diciendo yo soy “negro” tú eres “indio”, la cosa es saber trabajar. Antes también íbamos de aquí a Coripata a confraternizar, ahora con el puente que estamos haciendo aquí abajo [en el río Tamanpaya] semanal vamos a Coripata (Teodomiro Arrascaita, comunicación personal, Colpar, 03.05.13)

De igual forma, los afrobolivianos no huyen a la adversidad, son luchadores, como destaca Florencia Blanco:

Me separé de mi marido cuando mi hijo menor tenía siete añitos, ahora él tiene veintinueve. Para qué vas a vivir pues hija con un hombre que vos tienes que criar, donde vos tienes que ser hombre y mujer en la casa, pa qué..., [él] tomaba semanas y yo trabajando. Todavía me tiraba golpes y yo trabajaba como hombre. Eso me ha afectado a los nervios. Ahora, a diario cosecho coca, de siete de la mañana hasta la una de la tarde. (Florencia Blanco, comunicación personal, Laza, 02.05.13)

En este testimonio resalta la figura de una mujer luchadora que a pesar de no tener el apoyo de su esposo supo salir adelante. Los hombres maduros y los jóvenes también se consideran personas luchadoras, porque a partir de cada una de las actividades que realizan contribuyen a forjar un futuro mejor para los afrobolivianos, donde la vida sea más agradable.

1.1 Hombres y mujeres afrobolivianos

La mujer afroboliviana siempre afronta las adversidades, no retrocede ni teme a los desafíos de la vida; es luchadora y nunca está triste, porque para ellas el estar siempre alegres posibilita la atracción de energías positivas.

La mujer afro siempre se caracteriza por ser fuerte en esta región, somos de una cultura sociable. Mi madre es luchadora y siempre nos ha enseñado el bien y no el mal. Ella siempre ha querido el bien para nosotros (Abel Pinedo Ballivian, comunicación personal, Coripata, 04.05.13)

La fuerza de la mujer afroboliviana sobresale en el trabajo que realizan cada día, en la forma como sobrellevan los problemas y

las adversidades. La mujer afroboliviana no se muestra vencida ni derrotada, siempre está dispuesta a seguir luchando. Cae, pero se levanta con más fuerza.

Otra de las características que la mujer afroboliviana tiene es la fortaleza. Así, de acuerdo a don Alejandro Barra:

La mujer afro es una mujer atractiva, valiente, trabajadora e imponente; es la base de la familia, por su capacidad organizativa. Ellas, animan a los varones a desarrollar determinados emprendimientos de vida (Alejandro Barra, comunicación personal, Chijchipa, 14.05.13)

Las características de las afrobolivianas muestran a mujeres convencidas de que el Pueblo Afroboliviano puede ser mejor cada día. Al igual que ellas, los hombres afrobolivianos apuestan por un pueblo unido y fortalecido a través del aporte que cada hombre y mujer hace.

En este sentido, a continuación destacamos algunas características del hombre afroboliviano, según su autopercepción:

El hombre afro se caracteriza por ser trabajador, alegre y querendón de su cultura. (Abel Pinedo Ballivian, comunicación personal, Cala Cala, 04.05.13)

Los hombres afrobolivianos son fuertes, imponentes, trabajadores, guapos físicamente, les gusta estar siempre alegres y sobre todo llevar en alto el ser afrobolivianos. (Mariana Medina, comunicación personal, Cerro Grade, Santa Cruz, 19.06.13)

Algunas particularidades del hombre afroboliviano coinciden con las de las mujeres, situación que resulta favorable al momento de trabajar, decidir hacia dónde ir y establecer qué se quiere lograr.

1.2 La familia afroboliviana

La familia afroboliviana es de tipo nuclear y patrilocal, pues, después de la Reforma Agraria, la pareja que contraía matrimonio dejaba las casas de sus padres y formaba un nuevo hogar, construyendo su propia vivienda en un lugar heredado por el padre del varón.

Generalmente, las casas afrobolivianas se construían en medio de los huertos, utilizando principalmente paja y adobe, como se manifiesta a continuación:

La construcción de casas, en primera instancia, era de tapial o adobe, con techo de paja a dos aguas. Hasta parte de la década de los años 60, se seguía edificando este tipo de vivienda. El dueño, con ayuda de algunos vecinos preparaba los cimientos y levantaba las paredes; luego, acopiaba la paja cerda de calidad muy fina y el lunq'u, paja gruesa, palos para las viguetas y la caña hueca para las tranquilas. Una vez listos los materiales, la mayoría de los hombres de la comunidad acudían al techado. (Angola 2010:201)

Otra de las características del proceso de construcción de la vivienda es explicada a continuación:

Generalmente, en las casas, el padre construía la **patilla**¹, donde descansaba a la llegada de la jornada de trabajo y ofrecía reposo a los visitantes. A los lados del patio estaba la cocina y el gallinero; y para cerrar, en la parte opuesta, estaba la **guaracha**², que era otro sitio de descanso. Un poco apartado de la casa, por lo general, a unos ocho metros, estaba el horno (Angola 2003:55)

Concluida la construcción de la casa, los esposos esperaban la llegada de sus hijos. Las mujeres atendiendo los consejos y recomendaciones de las abuelas y de las parteras, se preparaban para ser madres. De igual forma, el hombre, a través de su trabajo y el apoyo a su esposa, demostraba que sería un padre responsable.

Hasta hace algunos años, cuando los centros de salud eran escasos, los partos se realizaban en las casas de las mujeres gestantes, con la asistencia de una partera o con la ayuda de un familiar, generalmente la madre. Cuando nacía el bebé, el esposo de la mujer que dio a luz se encargaba de cortar el cordón umbilical

1 Asiento de adobe que se armaba en el frontis de la casa.

2 *Chapapa* que se construía en base a palos y cañahuecas. El que se construía dentro la casa era utilizada como una cama común y la que estaba ubicada en el patio servía para el descanso después de la jornada de trabajo.

de su hijo (a), de manera que este acto se constituía en el símbolo de unidad entre el padre y sus hijos.

A medida que los hijos crecían, los padres enseñaban a sus hijos las normas y los valores establecidos dentro de la familia y la comunidad. Los hijos casi estaban obligados a cumplir y aprender cada una de las enseñanzas que los padres y los abuelos les impartían. No era posible que los hijos pusieran excusas ni resistencia a lo establecido por los padres, sin embargo, el hijo que osaba desobedecer a sus padres e incumplir las normas era reprendido y castigado por sus padres o por cualquier adulto de su comunidad que hubiera sido testigo de la falta cometida.

Generalmente, los abuelos de la comunidad podían reprender a los niños y jóvenes, aunque sus padres no estuvieran presentes. Los padres, enterados de las faltas recordaban a sus hijos los valores y las reglas establecidas en su comunidad azotándoles con el chicote. Por ello, uno de los abuelos de Caranavi considera que el látigo era el instrumento que servía para corregir a los hijos:

La educación nos ha valido el respeto, porque a nosotros nuestros padres no nos han criado así nomás por criar [...] La medicina de nosotros ha sido el látigo. No solo los padres le castigaban a uno, te castigaba otra persona mayor también porque no le has saludado (Eloy Barra. Caranavi, 19.06.13)

Una buena educación de los padres a los hijos posibilitaría en adelante el fortalecimiento de la familia, así como el surgimiento de un espíritu de lucha y de unidad entre los miembros de la familia y su comunidad. Para los afrobolivianos, es imprescindible el apoyo mutuo en momentos de trabajo, de alegría e incluso de desgracia. “Hoy por mí, mañana por ti” es un lema que practicaban grandes y pequeños y que hoy en día todavía perdura a pesar del transcurrir de los años.

Entre los afrobolivianos, aun sin tener vínculos consanguíneos con las personas mayores de la comunidad, jóvenes y niños emplean los términos tío o tía para dirigirse a ellos. Esta es la forma en que los jóvenes, niños e incluso los adultos expresan su respeto a las personas mayores de su propio pueblo.

Indagando en torno al uso de la palabra tío o tía en América latina encontramos lo siguiente:

El término tío (a) ha sido utilizado dentro de algunas comunidades y pueblos de América para dirigirse a una persona mayor con respeto. Los denominativos “señor”- “don” eran permitidas solo en el vocabulario de personas de status social alto. (<http://tradicionclasica.blogspot.com>)

Durante la época colonial y republicana, al interior de las comunidades yungueñas, el uso de los términos tío o tía era común tanto para afrobolivianos como para indígenas, pues esto denotaba respeto hacia las personas mayores. De igual forma, utilizaban los denominativos señor, señora, don o doña para dirigirse a sus patrones o a la gente mestiza, expresando su autoreconocimiento de subalternos.

Aunque en la literatura antropológica no se ha profundizado en torno al uso de estas categorías de parentesco propias de la sociedad occidental, en el caso de los indígenas aymaras la apropiación de esta palabra tiene su correlato en la forma en que se organiza y estructura la sociedad andina. En ella, la familia se caracterizó por ser extensa, y porque el mantenimiento de lazos consanguíneos entre los miembros de un ayllu permitía que el grupo se mantuviera cohesionado.

En el caso de la comunidad afro, podría tratarse de una estrategia social para diferenciar la función que en el grupo cumplen los adultos, ya que están encargados de ejercer control social sobre la conducta de los miembros, de brindar consejos a los más jóvenes, de contribuir con la transmisión de valores éticos y salvaguardar la tradición oral de su pueblo. Por ello, es comprensible que entre las

comunidades afrobolivianas, los ancianos y los adultos gocen de mayor prestigio social que las nuevas generaciones.

Hoy en día, los términos tío o tía continúan siendo empleados por el Pueblo Afroboliviano, tanto al interior de las comunidades campesinas como fuera de ellas. En este sentido, incluso aquellos que migraron hacia las ciudades no dejan de referirse con estos términos a quienes consideran que por la edad tienen una jerarquía más alta que la suya.

Hay que resaltar que en las ciudades, el empleo de los términos tío o tía se constituye en un marcador de identidad, de manera que permite identificar a quienes aún se consideran parte de la comunidad, y a quienes han olvidado sus raíces. De acuerdo al comentario de Nenrry Vásquez:

Ah, olvídate si en la ciudad tú vez a una persona mayor y no le dices tío. Has muerto para tu comunidad. Cuando vayas por allá, la misma gente te va a reclamar: ¿Ya no te crees parte del pueblo? (Comunicación personal 31.01.13)

1.3 Comunidades

En Bolivia, la región denominada “Los Yungas ha sido el espacio donde históricamente se ha trasladado a los afrodescendientes en calidad de esclavos. Actualmente, ciertas comunidades yungueñas son los únicos lugares en Bolivia donde existe una población afroboliviana agrupada. Aun así, no suele haber comunidades íntegramente pobladas por afrobolivianos” (Spedding 2009:448).

De acuerdo a lo señalado, evidenciamos que en las regiones Nor Yungas, Sud Yungas, Inquisivi y Caranavi no se encuentran poblaciones afrobolivianas netas, sin embargo, hay un número importante de esta población en cada una de estas regiones. Así por ejemplo, en las comunidades de Tocaña, Mururata y Chijchipa de la región Nor Yungas, destaca la presencia de los afrobolivianos frente a la población quechua y aymara que habita la región.

Debido a que la población afroboliviana no fue considerada en los Censos de Población y Vivienda anteriores al 2001, no se tiene datos demográficos que permitan saber cuántos afrobolivianos hay en cada región y comunidad de los Yungas. Si bien los datos del Censo realizado el 2012 revelan que la población afroboliviana llega a un número de 16.329 personas (8.785 hombres y 7.544 mujeres) aún no se puede determinar si hay mayor población de afrobolivianos en las comunidades rurales de los Yungas o más bien en las ciudades de Cochabamba, Chuquisaca, Santa Cruz y La Paz, lugares donde jóvenes y personas de edad media se establecieron desde la década de los años 70 con el deseo de superarse.

Centrándonos en las características del territorio y las comunidades afroyungueñas podemos señalar que:

Las provincias de Nor Yungas, Sud Yungas e Inquisivi, el área histórica de asentamiento afrodescendiente, conforman un territorio de topografía dispar, tramado en numerosas quebradas por donde corren ríos e innumerables arroyos, matizado por exuberante floresta y variada fauna con una temperatura que alcanza los 30°C, y ubicado a una altura de entre 1.200 y 2.400 m.s.n.m. (Angola 2010:185)

A lo señalado añadimos que el denominativo Yungas es equivalente a “tierras cálidas” (Pérez: 2012: 02) o región con bosques de tipo tropical, y condiciones climáticas favorables para la producción agrícola, principalmente de coca, café y cítricos.

Cada una de las comunidades afrobolivianas tiene características singulares. Sin embargo lo que destaca en cada una de ellas es la producción de coca. En comunidades como Chijchipa, Mururata, Chicaloma y otras más, aún se preservan las antiguas casas de hacienda. En cambio, en otras comunidades estas viviendas fueron deshabitadas y abandonadas.

Son innegables los aportes culturales, sociales, políticos y económicos de los afrobolivianos en las comunidades de los Yungas; por ello, se debe destacar que en la actualidad, los afrobolivianos

junto a quechuas y aymaras de las comunidades yungueñas se organizan a través de los sindicatos agrarios. Se debe resaltar sin embargo que los afrobolivianos también están organizados a través de comunidades culturales, lo cual les permite coordinar con representantes de su organización matriz, el Concejo Nacional Afroboliviano (CONAFRO). Esto, del mismo modo, estar en contacto con las organizaciones culturales que se encuentran en las ciudades de La Paz, Cochabamba, Santa Cruz y Sucre.

2. Sabidurías y prácticas respecto a la tierra y la producción

2.1 Coca

Según cuentan los abuelos de las diferentes comunidades yungueñas, la producción de coca es una de las actividades productivas que marcó la historia de los afrobolivianos. La producción de coca en la región de los Yungas ha sido una de las principales actividades económicas que posibilitó grandes ganancias para los dueños de las haciendas. Los afrodescendientes en su condición de esclavizados tuvieron que aprender de los aymaras el sistema de producción y recolección de la coca.

Los afrodescendientes, por su parte, enseñaron a los indígenas sobre la producción de cítricos, café, arroz, caña de azúcar y otras especies más que trajeron del África.

De los recuerdos que giran en torno a los cocaleros, la tierra y los acullicos destacamos lo siguiente.

Armado de los wachos

Entre los adultos de las comunidades afroyungueñas consideran que el armado de los wachos³ implica recordar las enseñanzas de sus padres ya que este sistema de producción de coca es considerado

3 Surco de tres metros de longitud aproximadamente donde crecen las plantas de coca.

una compleja tecnología de trabajo, la cual implica un sistema de conocimientos relacionados al trabajo con la tierra, el desarrollo de habilidades lingüísticas, la valentía y el coraje.

Cuando cavamos, por ejemplo, escogemos todas las piedras y separamos de la tierra. Las piedras sirven para poner encima de la tierra que queda abajo, cosa que cuando llueve el agua pasa ahí abajo y se mantiene la humedad de la tierra. Cuando se hace un surco en la zanja, primero se mete toda la piedra que has sacado, se acomoda biencito y luego con esa tierra fresquita se forra, es como si lo estaquearas (Tito Barra, comunicación personal, Chicaloma, 01.05.13)

El sistema de construcción de los *wachos*, con la ayuda de herramientas como la paleta y la chonta, da paso a una siguiente actividad que es la plantada. Para esta actividad se requiere que los plantines que se encuentran en los almacigos tengan una altura aproximada de 12 cm. de manera que después de ser plantados en las zanjas estos sean resistentes.

Los wachos





FOTO: Gilber Torrez Perez

Los wachos

Más allá de considerar a los *wachos* como el resultado de una o varias jornadas de trabajo, verlos y estar sobre ellos permite poner en escena las anécdotas y vivencias de la gente mayor. Dichos espacios constituían ámbitos en los cuales la comunidad podía controlar el potencial de violencia entre jóvenes de uno y otro grupo, y muchas veces entre el Pueblo Afroboliviano y la comunidad aymara, con la que se compartía la situación de servidumbre ante los patrones criollos. Con respecto a esto, a continuación veremos algunas características del trabajo y el armado de los *wachos*:

Para hacer los *wachos*, se reúnen hombres trabajadores de la misma comunidad y de otras comunidades más. La finalidad del dueño del cocal, al contratar gente de diferentes lugares, era hacerlos competir; es decir, convertir el trabajo en una actividad diferente de tal forma que trabajar resulte algo divertido, menos cansador y todos brinden

lo mejor en lo que les correspondía hacer. En las jornadas de trabajo, el objetivo de todos era avanzar la mayor cantidad de *wachos*, para llegar a la punta y demostrar quién es el mejor trabajador. El hombre más fuerte era llevado en alto la comunidad a la que representaba (Juan Carlos Ballivián. La Paz, 24.08.13)

Los cocales, además de ser espacios de dominación y resistencia frente a los patrones, se convertían en escenarios ideales para que hombres y mujeres entren en una etapa de cortejo. Los hombres usaban como herramienta de conquista la fuerza y el coraje en el trabajo; en cambio, las mujeres, se apostaban en la cima de los *wachos*, copleaban y ponían al descubierto atributos y destrezas que incitaban a que los hombres terminen su trabajo de prisa. Las mujeres, a través de sus cantos y sus movimientos sensuales, decían a los hombres: “Miren lo que tienen en frente... háganse merecedores de estas mujeres” Así, los hombres hacían un buen trabajo, pero de manera mucho más ágil.

A medida que los hombres avanzaban hacia la cima, la competencia era mayor, ya sea por tener a la mujer más bella o por demostrar que uno es mejor que el otro. Los ganadores en el armado de los *wachos* obligaban a los demás a reconocer el triunfo y asumir la derrota; lo cual implicaba renunciar a las mujeres, reconocerse como subalternos y tratar con respeto al vencedor de la contienda. Sin embargo, en muchas ocasiones, asumir la derrota y la humillación por parte de los ganadores, al celebrar su triunfo, desataba una pelea entre grupos. El trabajo realizado se desplomaba y en este mismo escenario se generaban nuevos desafíos entre contrincantes.

Zanjeo una alternativa para la producción de coca

Considerando que la construcción de *wachos* de plantada (como se llama a las antiguas terrazas hechas con canales y paredes de piedra) implica mucha dedicación y trabajo en equipo, los dueños de las parcelas comenzaron a trabajar de manera individual, reemplazándolas por zanjas de tierra; así, debido a que el zanjeo

se constituyó en una alternativa fácil y rápida para la producción de coca, cuando se termina la etapa de zanjeo y trasplantar la coca se pasa a un periodo de trabajo permanente que implica realizar la limpieza del área, de manera que las plantas de coca crezcan sin ser perturbadas por la maleza. Tito Barra, brinda otros datos relacionados a los *wachos*:

En un día se puede hacer 15 filas de zanjeo, en cambio yo puedo hacer tres [*wachos*] pero plantado. La diferencia es que el que ha hecho 15 [zanjas] baja 10 veces a su cocal, en cambio yo bajo sólo uno porque con los *wachos* no sale yerba, lo planchamos con la paleteada. En cambio, el que hace solo zanjeo la tierra sigue suelta y al trabajar incluso se va destrozando. La plantada de coca con la paleteada te aguanta por lo menos 40 años. (Tito Barra, comunicación personal, Chicaloma, 01.05.13)

En las provincias de los Yungas se puede apreciar una numerosa cantidad de plantaciones de coca. Sin embargo, en pocas ocasiones puede advertirse la vigencia del sistema de plantación a través de los *wachos* por plantada, porque la mayoría de los productores de coca –sean afrobolivianos o indígenas- han optado por producir la coca usando *wachos* de zanjas. En ellas, las plantas crecen en un terreno suelto y no dejan de producir ni lucir el color de sus hojas. De acuerdo a Juan Carlos Ballivián:

El zanjeo es un sistema más eficiente de conservación de suelos que la plantada, y en ambos sistemas la forma y orientación de los *wachos* es horizontal. En la plantada remueves toda la tierra, mezclándola totalmente para luego amasar los *wachos*, y se construyen de abajo hacia arriba; es decir, se comienza del pie del terreno. Las plantas de coca son colocadas al mismo tiempo que se construyen los *wachos*, usando como protección al cogollo de los plátanos, por mientras se construye el *wacho* de arriba (Juan Carlos Ballivián, comunicación personal, Tocaña, 01.09.14)

De este modo, en el sistema de zanjeo se va formando una especie de gradas, pero con surcos profundos a lo largo del *wacho*, de arriba hacia abajo del terreno. Es ahí donde se colocan las plantas de coca en el periodo de lluvia.

Hombres y mujeres en el cocal

Dependiendo de la actividad prevista para el trabajo en el cocal, hombres y mujeres, e incluso niños, tienen una tarea específica que cumplir. Considerando el género y la edad, cada quién cumple una función. Así por ejemplo, Eloy Barra recuerda que desde el tiempo de las haciendas la comunidad trabajó organizadamente. En este sentido, a continuación dice al respecto:

Las mujercitas tenían que trabajar a lado de su mamá, y los varoncitos a lado de su papá. Los hombres deben desyerbar aquí y las mujeres más allá; aparte, aparte había que trabajar. Ahora, cuando se va a la cosecha de la hoja de coca, las mujeres van yendo adelante, cosechando coca, los hombres están limpiando con *chontío* atrás, así era o si no, nos ponen a los hombres adelante limpiando. Cuando el cocal está yerboso, la coca tiene que quedar así limpio. Las mujeres empiezan a cosechar y los hombres empiezan a limpiar, si está *chumi*; si no está *chumi*, otro trabajo tenemos que hacer, pero aparte. Llega las diez y tienes un aculli, llega las doce y hasta la una, había que comer rápido, había que llevar su tapeque, había que llevarse la merienda seca, para que se coma en el trabajo (Eloy Barra, comunicación personal, Caranavi, 18.07.13)

La cosecha de coca es una actividad que hoy realizan hombres, mujeres e incluso niños de diferentes edades. Para tener una idea más clara de lo que implica trabajar en el cocal, presentamos una observación realizada en la comunidad de Thaco:

Alrededor de las 4:30 de la mañana, la tía Zenaida se levanta, comenta que este día trabajaría para pagar ayni. Antes de salir de la casa prepara el desayuno y el almuerzo [fiambre] para el medio día. Esta primera etapa de trabajo en ocasiones suele ser más dura si la mujer además de ser esposa, es madre, ello implica que además de atender las exigencias del marido y de los hijos debe tener todo organizado para cuando cada uno de los miembros de la familia se disponga a salir al trabajo o a la escuela. (Cuaderno de campo, Mayra Ponce, 29.04. 13)

Considerando las grandes distancias que existen entre las viviendas y los cocal, la caminata hacia el lugar de trabajo

la inician comúnmente los hombres que llevan consigo las herramientas necesarias para cumplir con la responsabilidad del día. Posteriormente, la mujer envía a los hijos a la escuela y luego, al igual que su esposo e hijos, inicia su recorrido cargando su *qipñ*⁴ con agua y comida para merendar al medio día. Entre las familias afroyungueñas, el fiambre o tapeque generalmente es una ración seca compuesta por puti de plátano y walusa (*Xanthosoma sagittifolium*) cocidos en agua acompañada de un trozo de carne o charque de llama.

Para tener una idea clara de lo que implica trabajar en el cocal, a continuación presentamos un cuadro que resume las tareas que hombres y mujeres realizan cada día:

⁴ Los afrobolivianos se apropiaron de este término quechua- para referirse al atado de tela o aguayo que las mujeres llevan en la espalda para trasladar comida, herramientas de trabajo u otros objetos pesados hacia sus trabajos.

Cuadro N° 10**Descripción de una jornada de trabajo de la familia afroboliviana**

Hrs.	Actividad	Responsables
4:00	Despertar	Mamá
4:30	Preparado de desayuno y fiambre	Mamá e hijas
5:00	Desayuno	Todos
5:30	El padre y los hijos cargados de sus herramientas de trabajo (en algunos casos con sus fumigadoras) caminan rumbo al cocal	Padre e hijos
6:00	La madre y sus hijas caminan rumbo al cocal	Madre e hijas
7:00	El padre trabaja con el <i>chontío</i> , desyerbe del cocal, preparado de la tierra y otros.	Padre e hijos, y si el trabajo es en <i>ayni</i> , están los amigos, parientes, vecinos, peones que perciben un sueldo o retribución en especie.
7:00	Las mujeres trabajan en el desyerbe, la cosecha de coca y otros.	Madre, hijas y otras mujeres que pueden ser vecinas, personas voluntarias, familiares, amigos, trabajadoras contratadas que perciben remuneración en especie o económica.
10:00	<i>Acull'i</i>	Hombres y mujeres
10:30	Continúa el trabajo	Hombres y mujeres
13:00	Hora de almuerzo, donde se comparte el tapeque.	Hombres y mujeres
13:30	Continúa el trabajo en el cocal	Hombres y mujeres trabajan en sus actividades respectivas.
17:00	Retorno a casa	Hombres y mujeres se van juntos
19:00	Llegada a casa	
19:30	Se sirve café o una infusión de sultana para las buenas noches	Mamá e hijas

Fuente: Elaboración propia en base a diario de campo de Mayra Ponce (Nor Yungas, septiembre 2013)

Los niños y jóvenes, de manera voluntaria, una vez que terminan sus actividades escolares se dirigen hacia los cocaleros para ayudar a sus padres. Los más jóvenes trabajan en los cocaleros donde hay retribución económica, lo cual posibilita el ingreso de recursos económicos para su autosustento o para apoyar a su familia.

En el caso de quienes, por la avanzada edad, ya no pueden caminar largas distancias para llegar hasta los cocaleros grandes, con la ayuda de sus hijos u otros comunarios crean pequeños cultivos de coca cercanos a sus hogares. Según estos abuelos: “Si uno no trabaja, entonces se enferma”. En este sentido, el abuelo Germán Salinas y su hijo comentan lo siguiente:

Mayra: Tío... ¿y por qué ha ido a trabajar si está delicado de salud?

Tío: ¿Quién me va a dar pues si no trabajo...?

Hijo: Si no trabaja peor se va a enfermar pues.

Tío: Si, eso es bien sabido.

De cualquier forma, los abuelos siempre están trabajando, si no es en el cocal, trabajan en sus huertos, cultivando frutas o café. En algunos casos, dichos productos son puestos a la venta y en otros son utilizados para el consumo propio.

Apreciaciones de los productores, compradores y vendedores respecto a la coca

La cosecha de la coca se realiza con la ayuda de la *mitiña*⁵. Una vez recogidas las hojas se vacían a un costal denominado *saca*⁶ hecho de lana de oveja o de llama. Actualmente este costal está siendo reemplazado por bolsas plásticas que sirven para trasladar la coca

5 Especie de mandil de cintura que las mujeres se colocan para recoger las hojas de coca.

6 Costal elaborado con lana de oveja o de llama que antiguamente utilizaban para depositar la coca recién cosechada. Actualmente, “la saca” se ha transformado en cobija o frazada usada por algunos para abrigarse.

fresca hasta los *cachis*⁷, donde la esparcen y la hacen secar con la ayuda de los rayos del sol. Al terminar este proceso, disponen que la coca atraviese por el *matachado*⁸, posteriormente la prensan y empaacan en tambores de 45 libras. Finalmente, trasladan la producción total hacia los poblados más cercanos o hacia el Mercado de la coca, ubicado en “Villa Fátima”, en la ciudad de La Paz.

Entre las personas que practican el acullico, vendedores y compradores de coca de diferentes regiones del país, es común la afirmación de que “la coca paceña es la mejor del país”. Indagando al respecto, los productores atribuyen todas las cualidades y la exquisitez de la coca yungueña al sistema de producción, es decir, a que se cultiva en terrenos empinados, a las características de la tierra, al cuidado de las plantas y al clima de la región.

Aunque el trabajo en los cocales de los Yungas pareciera ser un trabajo fácil, hombres y mujeres consideran que esta actividad es para gente valiente y de mucho coraje. Lo mencionado puede evidenciarse en el siguiente testimonio:

El sembradío de la hoja de coca es para gente macha, hombres de verdad, no es como en el caso del Chapare, donde todo es plano, lo chaquean, lo queman, lo plantan y en seis meses ya están cosechando. En cambio aquí no es así, por el mismo terreno (Juan Emeterio Jáuregui, comunicación personal, Chicaloma, 01.05.13)

Las características del terreno obligan a que los productores utilicen diferentes herramientas de trabajo. Entre ellas, podemos citar a la chonta de boca ancha; chonta de plantar; *yaurichonta*; paleta, cuchillo; picota y *huaywa*. Cada una de estas herramientas cumple un rol específico en las manos de quienes día a día, en el afán de

7 Es una superficie rectangular de tamaño variado que está revestida con piedra laja y se encuentra rodeada de una muralla de adobe. El color negro de la piedra laja contribuye a que la coca que se echa sobre ella seque rápidamente.

8 Proceso que permite el ablandamiento de la hojas de coca de manera que al ser trasladadas para la venta no se rompa ni se destruce.

cuidar sus cocales, tratan de obtener un producto de buena calidad y de conseguir ingresos económicos, trabajando con esmero y dedicación; aunque el calor, los mosquitos y las condiciones de trabajo no sean las mejores.

Quienes disfrutan de las hojas de coca, a través del acullico, las infusiones, los licores y otros, dentro y fuera la región de los Yungas, pueden confirmar o tratar de refutar el hecho de que la coca yungueña sea la mejor, sin embargo, lo que no está en discusión es que detrás de cada hoja de coca producida en las comunidades afroyungueñas hay cientos de historias y recuerdos que perduran en la memoria de abuelos, jóvenes y niños.

Uso de agroquímicos en la producción agrícola

La demanda de coca yungueña, generada en los mercados de los diferentes departamentos del país, ha provocado que los productores busquen alternativas tecnológicas para producir más en menor tiempo. Así, lo abuelos dicen que antes se cosechaba la coca hasta cuatro veces al año y que hoy en día, con el uso y abuso de los agroquímicos se logra cosechar hasta seis veces al año. Así, uno de los abuelos de la comunidad de Laza expresa lo siguiente:

Le apuran mucho a la planta, lo fumigan, lo riegan y el problema es que la gente usa herbicida. Eso mismo yo les digo... sigan poniendo así... Pero de aquí a unos 5 años esa tierra ya no va a servir para nada; con eso, están matando, están quemando la tierra, con el herbicida, todo por flojera a trabajar, eso meten a la coca, incluso a los cafetales, está serio el caso. Acá, la coca se saca desde dos *takis*, tres *takis*, según lo que uno trabaja es. (German Salinas, comunicación personal, Laza, 02.05.13)

Según cuentan los abuelos de las diferentes regiones de los Yungas, cuando terminó el tiempo de las haciendas, los patrones quedaron sin peones; por tanto, sin mano de obra para el trabajo de la tierra. Ante esta circunstancia, los patrones, por no pagar a los peones, empezaron a utilizar el DDT, para que a través de un proceso

químico destruya la maleza de los terrenos. Desde entonces, este producto se convirtió en una alternativa de desyerbe que reemplazó a los instrumentos de trabajo y a las personas. Hoy, según relata Tito Barra, las nuevas generaciones están pagando las consecuencias del abuso de herbicidas y otros químicos en la producción, porque la tierra ha perdido sus nutrientes y ahora es inservible para la producción.

2.2 Café

Un producto apetecido tanto en las comunidades como en las ciudades es el café yungueño. Sin embargo, con el paulatino aumento en el precio de la coca y las continuas plagas que azotan al café, entre las comunidades yungueñas, el cultivo de café se ha ido reemplazado por el de la coca, que a diferencia del primero genera mejores ingresos económicos y requiere menos inversión tecnológica. En este sentido, las constantes plagas y enfermedades en los cafetales y el daño que sufre la tierra, con el uso de insecticidas y otros agroquímicos, ha hecho que la mayoría de los productores se dediquen a la producción de la coca, por lo cual han ido eliminando las plantas del café.

Peladora de café



En aquellos lugares en los que aún poseen algunos cafetales, como una forma de control orgánico, los productores de la región recurrieron a la cría de avispas colombianas, de manera que éstas les ayuden a exterminar a la “broca”, una de las plagas más comunes entre las plantaciones del café.

Las mujeres que desde hace años trabajaron entre las plantaciones del café coinciden al decir que nunca se ha reconocido económicamente el trabajo de aquellos que trabajaron y siguen trabajando en medio de los granos de café. Por ello, con el transcurrir de los años, los cafetaleros han preferido realizar actividades agrícolas que les permiten generar mayores ganancias y un trabajo más liviano. En la actualidad, dentro las comunidades con presencia de afrobolivianos (as), las familias cuentan con pequeños cafetales,

cuyos frutos son aprovechados para preparar infusiones de sultana y café destilado, de manera que cada miembro de la familia degusta estos preparados como parte de su desayuno y cena diarios.

En medio del deleite de estos productos y aún en el trabajo, la gente mayor recuerda los cafetales de las comunidades, hace muchos años atrás. Aquellos días, de arduo trabajo, en tiempos de hacienda, que regresan a la mente cuando la *mitiña* es prendida a la cintura, los granos son tostados y molidos en piedras antiguas.

Antiguamente, el proceso de convertir el fruto de café en un producto terminado era un arte especialmente practicado por las mujeres, las cuales ponían en práctica todas sus habilidades y sus destrezas físicas al pelar, secar, tostar y moler el café, de manera que lograban conseguir sabores incomparables. Así por ejemplo, una comunaria de Caranavi relata acerca de cómo se procesaba este producto:

Luego de pelar [el café], se lava y hay que hacer secar. Después, se tuesta y se muele en piedra, así como en el batán. Ahora, también se puede moler en máquina, pero antes se molía en batán, así salía más rico. En la máquina ya se pierde, incluso el sabor y el olor. En batán es más difícil pero es más rico (Eduvina Torres, comunicación personal, Caranavi, 19.06.13)

Con el pasar de los años y con el ingreso de nuevas tecnologías de procesamiento del café, como la peladora o la moledora, los que conservaron sus cafetales reemplazaron la elaboración del café de casa por el café industrial, lo cual significa que ahora sólo venden granos de café pelado a las empresas cafeteras instaladas en los Yungas. De alguna manera, el incremento en el poder adquisitivo de las familias productoras (provocado por la subida de los precios de la coca) ha provocado que muchos opten por comprar café instantáneo, aunque su sabor y su calidad no logren superar al café yungueño.

2.3 Caña de azúcar

Para los abuelos, de manera particular, la producción de la caña de azúcar fue una actividad muy dura en tiempos de la hacienda. Hoy, la producción agrícola sólo sirve para el consumo familiar. Los recuerdos y las historias en torno al trapiche y aquellos cañaverales retornan a la mente de la gente más antigua, cuando en las comunidades se prepara el guarapo de caña *caspada*⁹ y se comparte un traguito en el *aculli* o en una reunión con los amigos.

Emiliano Pinedo, un abuelo de la comunidad de Lujmani, recuerda sus años de juventud entre los cañaverales y la fábrica de alcohol, en la región de Inquisivi. De esta manera, el anciano narra algunas de sus experiencias:

[En la fábrica de alcohol] había que trabajar con un aparato grande, con leña y bagazo, eso bota el humo arriba y con puro vapor se trabaja. De ahí también se sacaba guarapo y con el vapor se despacha hacia arriba, con unas escaleras grandes que ha hecho hacer el dueño, y luego eso se va por tuberías, con aparato grande con tubos gruesos y acá tengo otro aparato que con llave se alimenta agua. Esas máquinas ya lo haiga destrozado la gente nueva, pero el trapiche debe seguir. El patrón lo ha destrozado la fábrica de alcohol, incluso las tinas, todo lo ha destrozado, había tinas de 5 mil, de 10 mil litros, de mil litros habían tinas de estaño para poner el alcohol, eso lo ha destruido el patrón, para vender las máquinas pieza, por pieza porque era de estaño (Emiliano Pinedo, comunicación personal, Lujmani, 28.04.13)

En la comunidad de Cañamina, la gente recuerda que la fábrica de alcohol funcionaba hasta antes de la Reforma Agraria de 1952. Dicen que esta fábrica fue una fuente de perdición para los hombres que además de ser explotados, se hacían dependientes del alcohol. Las horas de trabajo no eran remuneradas, sino, sólo compensadas con el alcohol que los trabajadores consumían para hacer más llevaderas sus jornadas laborales de explotación.

9 Caña re quemada

En la región de Cañamina, la fábrica de alcohol tenía el nombre de “Osito”, su cierre fue el fin de la explotación de los afrobolivianos. Sin embargo, los dueños de las fábricas huyeron cuando llegó la Reforma Agraria, por temor a las represalias de los que fueron explotados durante años. De este modo, antes de su partida los ex patrones destruyeron toda la infraestructura y los objetos que había en ella, dejando a los afrobolivianos y a todos aquellos que trabajaron por años sin la oportunidad de retomar el trabajo, pero en libertad.

Por otro lado, las comunidades afroyunqueñas antiguamente plantaban caña de azúcar con el fin de llevarlas a las ciudades y comercializarla los primeros días de noviembre, que era cuando en estos días se recordaba la fiesta de Todos Santos. En dicha fiesta, la caña de azúcar se empleaba para colgar los alimentos agrícolas que se ponían en honor a los difuntos.

2.4 Cítricos

Cuando hacemos referencia a los cítricos de la región de los Yungas, recordamos la historia de cómo los afroyunqueños ayudaron a diversificar la producción de cultivos, y con ello a regenerar las propiedades de la tierra. Al respecto, Juan Angola (2010:193) señala que cuando los afrobolivianos fueron trasladados hasta los Yungas, introdujeron la producción de caña de azúcar, *walusa*, plátano, arroz, racacha, frejoles, maní, maíz, café, tabaco, *cítricos* y otros productos tropicales que los indígenas desconocían.

De esta manera, se puede evidenciar el aporte de los afrodescendientes en la producción agrícola de la región. Asimismo, la convivencia de afrobolivianos y aymaras, especialmente en la región de los Yungas, ha posibilitado la difusión de un conjunto de conocimientos agrícolas relacionados a la producción de cítricos y otros productos que poco a poco fueron abasteciendo a las grandes ciudades de Bolivia.

Aunque los niveles de producción de cítricos y otros productos de la región de los Yungas se han ido modificando, con el pasar de los años, en los mercados de las diferentes ciudades del país todavía se espera la fruta yungueña debido a su sabor y calidad.

En la comunidad de Chicaloma, cuando aún estaba vigente la hacienda, se producía grandes cantidades de naranjas, las cuales exclusivamente estaban destinadas a la comercialización. Así, en una producción habitual, alrededor de 80 mil naranjas eran trasladadas desde una hacienda hasta los tambos¹⁰ de la ciudad de La Paz. En este sistema, los patrones se beneficiaban con todas las ganancias de la venta, mientras que los afrobolivianos continuaban trabajando sin remuneración alguna.

Pasada la época de la hacienda y una vez que los afrobolivianos se convirtieron en dueños de la tierra que antes pertenecía a los patrones, empezaron a producir cítricos, además de otros productos agrícolas, lo cual les permitió generar ingresos económicos gracias a su comercialización en los mercados de la ciudad de La Paz. De esta manera, los que ahora son jóvenes, rememoran sus vivencias infantiles en torno a la producción de cítricos en sus comunidades. En este sentido, uno de los entrevistados cuenta lo siguiente:

Cuando cosechábamos naranjas, mandarinas, limas, toronjas, para la venta, nuestros padres alquilaban un camión para que ahí saquen toda la fruta de la comunidad. Llegaba el camión y ahí se amontonaba los saquillos de fruta, y también los dueños. En algunos casos iba a vender el papá y la mamá; en otros, solo iba la mamá con uno de los hijos, para que ayude a cuidar la fruta en el tambo. La venta de los productos era generalmente por mayor, o al raleo, y de madrugada. Los pequeños, que acompañábamos a nuestras mamás, veíamos a la gente que negociaba con nuestros padres; los autos, el dinero en grandes o pequeñas cantidades y sobre todo el trato injusto de los compradores hacia nuestra gente. (Juan Carlos Ballivián, comunicación personal, La Paz, 17.08.13)

10 Palabra de origen quechua que viene de “tampu”. Ahora es un establecimiento destinado al acopio de fruta para la venta al por mayor y menor.

En este sentido, la producción y el comercio de cítricos pasaron a ser actividades económicas que desarrollaron los afrobolivianos durante muchos años. La obtención de recursos económicos permitió mejorar las condiciones de vida dentro las comunidades afrobolivianas. En la actualidad, la producción y la comercialización de cítricos han sido desplazadas por el de la coca, que, como lo dijimos, permite mayores ganancias para los agricultores.

En la actualidad, la producción de cítricos, al igual que de café, fue reemplazada casi completamente por la producción de la hoja de coca. Entre otros factores, el cambio fue originado por la presencia de enfermedades y plagas; porque los árboles fueron envejeciendo y no fueron reemplazados por otros nuevos; porque los suelos fueron cansándose y la producción fue disminuyendo; porque las vías de comunicación dificultaban el transporte de productos frescos; y porque los precios de la coca fueron subiendo y los precios de la fruta y el café fueron bajando.

2.5 Plátanos

Sin lugar a dudas la producción de una variedad de plátanos y bananos en los Yungas ha posibilitado que este se constituya en un elemento básico para la alimentación de las familias afrobolivianas y otros habitantes de la región.

Entre las variedades más comunes de plátanos y bananos tenemos a los siguientes:

Variedad de plátanos



Enano



Guayaquil



Guineo



Plátano de freir (puti)

Desde hace años atrás, el “enano”, como se le conoce localmente, ha servido como ingrediente esencial en las comidas afrobolivianas. Asimismo, el plátano de freír ha sido considerado un producto estratégico en la economía, porque les permite generar ingresos económicos adicionales a los que provienen de la coca. Aunque las otras variedades de plátano tienen una producción más escasa, estas son utilizadas para el autoconsumo y para la venta en los mercados de las comunidades y los municipios aledaños. Incluso, algunas personas han optado por establecer tiendas comunales donde comercializan las diferentes variedades de plátano, aunque en pequeñas cantidades.

2.6 Cacao

Los agricultores afrobolivianos que se dedican a la producción del cacao secan y fermentan los granos de este producto sobre los cachis; luego, si el producto está destinado a la venta se traslada a los municipios de Coroico o Caranavi, dos zonas en las que se destaca el comercio del este producto, en comparación con otras regiones de los Yungas.

Los productores de Caranavi y Alto Beni, que no siempre son afrobolivianos, están afiliados a una red de cooperativas que les permite la venta de materia prima a la agroindustria chocolatera llamada “El Ceibo”, que se encarga de industrializar la materia prima y comercializarla en el mercado interno y externo del país.

Al igual que en el caso del café y los cítricos, aunque en el pasado la producción de cacao fue una de las más importantes para las comunidades afroyungueñas, la falta de renovación de los árboles y su paulatino envejecimiento determinaron que esta sea reemplazada por la coca. Así, para las comunidades, la producción de cacao y de sus derivados, tales como la chicha de cacao, solo queda como un recuerdo del ayer.

2.7 Yuca

En la región de los Yungas encontramos tres variedades de yuca (rosada, amarilla y blanca). Unas sirven para el consumo familiar y otras para la venta. Este producto es un ingrediente básico en las comidas de la región y su comercialización se realiza tanto en pequeñas tiendas comunales como a través de los revendedores, los que trasladan el producto hasta los centros de abasto de las ciudades de La Paz, Cochabamba, Oruro y Sucre.

El tiempo de producción de la yuca va desde los tres, seis y doce meses, dependiendo de la variedad que las familias han optado por plantar. Asimismo, la variedad de yuca determina si el producto sale a la venta o se queda para el autoconsumo. De acuerdo a una observación hecha en una comunidad yungueña:

En las comunidades visitadas y de acuerdo a las comidas que preparábamos junto a nuestros tíos afrobolivianos, la yuca que usábamos comúnmente era blanca y en algunos casos amarilla. La cosecha de yuca se hacía en los huertos de la casa. Cuando no había yuca se cosechaba walusa (Cuaderno de campo Mayra Ponce 20.06.13)

La yuca que se produce en la región de los Yungas es uno de los ingredientes básicos de la comida afroboliviana. Aunque la producción de yuca no es en gran escala, los pequeños productores intercambian este y otros productos con los que obtienen las comunidades del altiplano.

2.8 Walusa

La walusa es un tubérculo similar a la papa o a la yuca, la cual tradicionalmente ha sido parte fundamental de la cadena alimentaria del Pueblo Afroboliviano. Así, muchos recuerdan las comidas, el café y la infusión de sultana acompañadas con *puti* de enano, yuca o *walusa*.

Los abuelos recuerdan por ejemplo que antiguamente la forma de preservación de la *walusa* que se cosechaba era a través de los *cayus* o *taltas*¹¹, una especie de fosas de adobe construidas en el interior de la cocina. Juan Angola (2003:56) añade que este sistema de preservación del producto era también una forma de acopio de la producción. En este sentido, haciendo referencia a la *walusa*, Juan señala que dentro los *cayus* se echaban una cama de *walusa*, luego se cubría con una capa de tierra y este proceso se repetía cuantas veces fuera necesario hasta llenar la fosa. Finalmente, cuando el depósito estaba lleno se remataba con la *talta* superior que servía de cama. La construcción de estos depósitos al interior de la cocina permitía que además de la *walusa*, otros productos, como la yuca, se mantengan frescos y bien conservados.

2.9 Jamaschipeke - jamachipeke

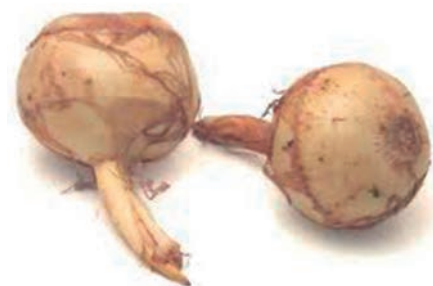
El *jamaschischepeke* o "*maranta arundinacea*" es una especie botánica peculiar de la región de los Yungas. Estos tubérculos son ricos en almidón, similar al de la papa.

Dentro este marco, veamos algunas características sobre la producción y el uso del *jamachipeke* en las comunidades afroyungueñas:

El *jamaschipeke* es un tubérculo que se reproduce de manera natural en las huertas de las casas. Cuando las plantas se secan es el momento indicado para la cosecha. Se inicia con el cavado del terreno y posteriormente se procede a recoger los tubérculos que tienen una forma redondeada (Juan Carlos Ballivián. La Paz, 20.09.13)

11 Construcción de adobe, cuyas paredes internas estaban recubiertas con hojas secas de plátano y servía para depositar la *walusa*.

Tubérculo y harina de jamaschipeke



Fuente: <http://www.agroterra.com/p/almidón>

Aun cuando los agricultores tratan de recoger la mayor cantidad de *jamaschipeke* del terreno, una parte de este cultivo queda escondida en la tierra. De manera que la parte que queda enterrada, inicia un nuevo proceso de reproducción y crecimiento, sin necesidad de que los agricultores procedan a la siembra de esta especie.

Es importante señalar que las familias afrobolivianas utilizan el almidón de este tubérculo para preparar bizcochuelos para la fiesta de Todos Santos.

2.10 Madera para el carbón

La producción de carbón actualmente se constituye para los afrobolivianos en una alternativa más para generar ingresos económicos. Los que se dedican a esta actividad dicen que la materia prima la consiguen a través del podado de sus árboles frutales y la limpieza que hacen de sus terrenos. Algunos abuelos consideran que en su vejez es más fácil reunir madera para hacer carbón que realizar otras actividades agrícolas.

En la región de Sud Yungas los fabricantes de carbón usan por ejemplo la madera de mango, vilca y colo. Árboles que se encuentran en las huertas de las casas y a lo largo de los terrenos ya que la región se caracteriza por la producción de mangos.

A partir de la experiencia de quienes aún hoy continúan con la tradición de elaborar carbón, como una estrategia económica, a continuación veremos algunas características de este proceso:

Se pone la madera de mango, colo y otros tipos más dentro el hoyo que se prepara para hacer el carbón. Posteriormente, se hecha tierra sobre las maderas y se deja así tapado. Después, por un hueco se mete madera y carbón encendidos para que quemen la leña. Cuando el humo es blanquito y empieza a salir hacia arriba, significa que el fuego ha tomado. Se deja cocer y después de un día el humo se vuelve azul, luego transparente, y sale un producto como alquitrán. Después de que pasa toda la humareda se destapa el hoyo y la leña, ya está convertida en carbón. Se deja enfriar y luego se embolsa para la venta (Emiliano Pinedo, comunicación personal, Lujmani, 28.04.13)

La producción del carbón se ha convertido en una actividad alternativa para algunas familias afrobolivianas, porque les permite generar ingresos económicos seguros. Para ellos, hacer carbón no significa talar árboles sino preservar, de manera que la madera empleada en la elaboración del carbón sale del podado de las plantas y la limpieza de los terrenos.

Después de haber examinado algunos relatos relacionados a la producción agrícola en el territorio afroboliviano, pasamos a ver otro elemento importante de la cultura de este pueblo. Hablamos de un legado de sabores, fragancias y colores africanos que son un aporte importante en la gastronomía de Bolivia y el mundo.

3. Gastronomía

Con la llegada de los afrodescendientes a las diferentes regiones de Sud América y otros países del continente americano se ha

posibilitado la expansión de la cultura africana. En los países de Sud América, por ejemplo, muchos elementos culturales como la comida, la música, los ritos y otros más han sido apropiados por hombres y mujeres de diferentes culturas, edades y clases sociales.

En países como Colombia, Chile, Perú, Ecuador y Bolivia, tomando las palabras de Xavier Domingo (1984:95), la cultura no sería lo que es sin el aporte africano; religiones, música, poesía, leyendas y arte culinario afro marcaron profundamente las naciones. Considerando estas palabras pasemos a ver algunos de los legados históricos y culturales de la gastronomía, que dejaron aquellos que antecedieron a los que hoy permanecen dispersos en diferentes países.

3.1 La sazón en las comidas

Además de aportar con un conjunto de conocimientos relacionados con el cultivo de alimentos agrícolas, los africanos que llegaron al continente contribuyeron con una serie de conocimientos relacionados a la elaboración de alimentos. Con ello le dieron el aderezo y la sazón adecuada a cada una de las comidas. Como diría Bernardo Roca Rey: los afros le dieron sabor, color y ritmo a la comida latina. (La comida afroperuana citado por Olivas, 2009 art.13.html)

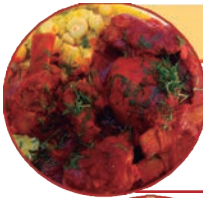
A pesar que desde la colonia, la estructura social en el país impedía que los afrodescendientes tuvieran acceso a la carne y a otros alimentos, los ancestros se las ingeniaron para desarrollar un complejo sistema de conocimientos relacionados con el arte culinario. Así por ejemplo, a partir de las vísceras, despreciadas por los criollos y los mestizos, los afrobolivianos crearon un conjunto de preparados como el mondongo, la fritanga, los anticuchos, el cau- cau, y muchos que de acuerdo a los diferentes países tienen denominativos diferentes.

3.2 Sabor afro en Bolivia

A través de la comida, que no siempre se basó en menudencias, muchas mujeres y hombres afrodescendientes se ganaron el título de cocineros y, de alguna manera, un mejor trato por parte de sus patrones (Edgar Vásquez. Cochabamba, 12.11.13)

Entre las comidas que tradicionalmente se preparan y que son del gusto afroboliviano podemos mencionar a las siguientes:

Comidas que el Pueblo Afroboliviano habría exportado a otras regiones del país



Mondongo

Carne de cerdo cocinada en ají colorado y va acompañada con mote de maíz blanco.



Anticuchos

Corazones de res cocinados a la brasa y se los acompaña con papa y salsa de maní.



Chicharón de cerdo

Carne de cerdo sazonada con diferentes especias y va acompañada de mote blanco, papas y en algunos casos plátano cocido.



Patasca

Caldo de cabeza de chancho desmenuzada que se acompaña con mote y cebolla verde.

Si bien no tenemos pruebas de que los platos antes mencionados fueron un aporte africano, entre los afrobolivianos se sabe que estas comidas nacieron en las comunidades afrodescendientes y que se propagaron por todo el país mediante un proceso de difusión. Según los activistas, una prueba de ello es que en comunidades afrodescendientes de países vecinos estas son comidas típicas de su pueblo. Así, cada población boliviana le habría dado sus propios aportes y particularidades, pero la esencia y la herencia africana no se han perdido.

En lo que respecta a las bebidas de antaño, destacamos una de las favoritas de los afrodescendientes, nos referimos al guarapo de caña de azúcar. Dicho brebaje es mencionado en algunos escritos del siglo XIX, como se indica a continuación:

La bebida favorita de los negros y en particular de los bozales fue el guarapo. Tschudi, antropólogo suizo del siglo XIX dice que se preparaba con el jugo fermentado de la caña de azúcar; en tanto que Manuel A. Fuentes, escritor peruano del mismo siglo, señala que esta bebida era producto de los residuos del jugo de la caña dulce y que se distinguían dos clases: el guarapito dulce, destinado al bello sexo negro [femenino], y el achichadito que por más vigoroso era preferido por el sexo fuerte [masculino] del mismo color (Olivas, 2009 art.13.html)

Testimonios de los pobladores de la región de los Yungas dan cuenta acerca del proceso de elaboración del guarapo, que dicho sea de paso –según los ancianos- es el mismo desde hace siglos. En este sentido, comparando la forma en que el guarapo se preparaba durante la colonia, en el Perú y en Bolivia, encontramos algunas similitudes.

Los afrodescendientes de ambos países usaban el término de *guarapo*, para referirse al jugo hecho con caña requemada y destilada. Lo que para los afroperuanos era el guarapito dulce, para los afrobolivianos era el guarapito sin macerar. El achichadito, que decían los afroperuanos era el jugo de caña macerado; en cambio

para los afrobolivianos el achichadito no era más que el guarapo macerado.

Apartir de estos datos podríamos afirmar que el guarapo es una bebida muy antigua, inventada o preparada por los afrodescendientes, en los casos del Perú y Bolivia. Asimismo, es preciso señalar que el guarapo de la región de los Yungas se prepara con la ayuda de la *chucana*, que es un embudo hecho con palos y hojas de plátano. En la parte más delgada esta herramienta tiene un filtro empleado para destilar el jugo de caña mezclado con agua y algunas especias. Una vez terminado el proceso de destilación, el jugo de caña es depositado en tinajas de arcilla en las que entra en un proceso de fermentación durante tres días.

3.3 Bebidas y comidas típicas del pueblo afroyungueño

Bebidas que se consumen entre las comunidades afroyungueñas

YUNGUEÑITO¹²



TUMBA NEGRO¹³



12 Una bebida elaborada en base a cítricos, caña de azúcar y alcohol.

13 El ingrediente principal es la caña de azúcar y el alcohol.

CULIPI¹⁴



INFUSIÓN DE SULTANA



CAFÉ DESTILADO



CHOCOLATE CALIENTE



¹⁴ Se conoce como culipi al alcohol mezclado con agua natural.

Comidas típicas de las comunidades yungueñas

AJÍ DE RACACHA



Racacha sancochada y sazonada con especias. Se sirve con arroz blanco, chuleta de cerdo y puti de plátano.

SOPA DE ISPI



Contiene pescado seco, arroz y caldo.

PUTI DE ENANO



Plátano verde o maduro que se cocina en agua. Un buen acompañante para todas las comidas.

PA'PI DE PEJERREY



Pescado que se cocina y se seca en piedra.

EMPANADAS DE QUESO



Empanadas cocinadas en hornos de barro.

FRITOS DE SARDINA



Sardinas rebozadas con huevo. Se sirve con arroz blanco, yuca o walusa

ENSALADA CON SARDINA



Sardina en salsa de tomate acompañada con ensalada de pepino, lechuga, cebolla y tomate.

LLAJWA DE LIMA TOMATE



Lima tomate molida con ají. Un preparado que acompaña a todas las comidas.

CALDO DE CHALONA



Sopa reconstituyente elaborada en base a charque de oveja y arroz.

Además de lo ya mencionado, hay otros platos denominados comida de casa y platos especiales. En el primer caso, se trata de la comida que habitualmente es preparada por los afrobolivianos para sus hogares. En el segundo caso, se trata de la comida que preparan cuando llega una fiesta. Según los abuelos, además de la comida de fiesta y de las preparaciones comunes se encuentra la comida para las visitas, que se prepara con lo mejor que tienen en su casa. De este modo, una de las mujeres de la comunidad de Tocaña recuerda que los abuelos enseñaban que “a las visitas siempre se da lo mejor”; decían “ofrece al visitante la mejor comida y bebida para que se vaya contento” De esta forma, la “comida para los visitantes” frecuentemente consistía en un plato de *puti* acompañado de charque de carne de res o cordero. En la mayoría de los casos, esto era lo mejor que había para invitar a los visitantes.

Para las fiestas comunales, patronales o familiares, nunca faltaba el *culipi*, un preparado de alcohol con un poco de agua. Asimismo, para dichos acontecimientos las personas mayores de la comunidad preparaban guarapo y otras bebidas en base a frutas. Esto se puede evidenciar en el siguiente testimonio:

En las fiestas se tomaba antes el culipi, el alcoholcito, no había ni cerveza, ni whiskies, nada de eso; se hacía guarapo macerado nomás que es más traicionero. Después, también se escurría el jugo de frutas, naranja, toronja y se enterraba en un lugarcito de tierra de la casa, para que fermente y se macere. Eso se tomaba y todos quedábamos contentos (Segundina Gemio, comunicación personal, Tocaña, 05.05.13)

Durante las fiestas, además de la bebida, era común que entre los invitados compartieran su coca y sus cigarrillos. También era frecuente que para preparar la comida los adultos vayan hacia los principales centros poblados con el objetivo de adquirir los insumos que no había en las comunidades. En el caso de Tocaña, Mururata y Chijchipa, el “pueblo de Coroico” era el lugar donde los afrobolivianos se abastecían de carne, abarrotes, verduras y otros víveres. Cada

uno de los productos adquiridos era aprovechado por las mujeres, para preparar aquellos platos característicos en los fogones y en los hornos de barro de las viviendas afrobolivianas.

4. Expresiones culturales

4.1 Vestimenta



Si bien la actual vestimenta empleada por los afrobolivianos ha perdido ya sus rasgos africanos, como producto del largo proceso de dominación al que fueron sometidos, y al prolongado contacto con la población aymara, esta ha ido desarrollando un proceso similar al de la comunidad aymara yungueña. En este sentido, la vestimenta que aún hoy en día es usada por las mujeres mayores de las comunidades rurales, principalmente en la región de Nor Yungas, son prendas

que en algún momento fusionaron elementos andinos con españoles. Así, hasta ahora lucen elegantes polleras largas, blusas de manga larga, manta, sombrero de bombín, zapatos de charol o abarcas de goma. Los varones, por su parte, visten camisas de manga larga y sombreros para cubrirse del sol, pantalón de tela de bayeta y abarcas.

En el caso de los jóvenes, la tradición de vestir con ropa aymara ha cambiado, de manera que tanto en las ciudades como en el campo, las generaciones recientes han tomado a la ropa occidental

como suya. Sin embargo, a diferencia de los jóvenes aymaras, que también han comenzado a abandonar la tradicional ropa de pollera (que además de ser muy costosa se constituye en una marca de identidad indígena), la ropa que emplean los jóvenes afrobolivianos va fusionando diversos colores y diseños, entre jeans, soleras, faldas y un sin fin de ropa proveniente de los mercados más cercanos. En este sentido, la estrecha relación que los jóvenes afros de comunidad sostienen con la ciudad ha hecho que adopten la moda de la clase media urbana.

Por otro lado, debido a un reciente proceso de etnogénesis, desarrollado en el Pueblo Afroboliviano, muchas y muchos dirigentes han comenzado a adoptar vestuarios provenientes del África, influidos por sus recientes contactos con aquel continente y con poblaciones afrodescendientes de América Latina. Así, llevan pañoletas de algodón cubriendo sus cabezas, blusas y faldas coloridas, o con motivos africanos. Al parecer, por la influencia que este grupo ha ganado entre los jóvenes del pueblo, este tipo de ropa se está propagando tanto en el campo como en la ciudad.

Detalles y aportes en la vestimenta de la saya

Con respecto a los trajes de baile, si hay algo que ha diferenciado a la vestimenta afroboliviana con respecto a la que emplean aymaras y mestizos es el colorido y el ingenio al momento de confeccionar los trajes que utilizan para bailar saya. Así, las ropas afros se caracterizan por ser de color blanco y son adornadas con cintas de color verde, turquesa, fucsia, amarillo, morado, azul y otras tonalidades fuertes. Hay que señalar que como producto de una imposición, por parte de la Corona Española, la ropa empleada por la población afrodescendiente tenía otras características:

Las mujeres vestían con blusas, mantas y faldellines anchos de bayeta. Los hombres con camisa de tocuyo y pantalón de bayeta, poncho, sombrero y ojotas. (Bridikhina 1995:80)

Cuando los afrodescendientes que habitaban en la Villa Imperial de Potosí fueron trasladados a otras regiones más cálidas de Bolivia, las telas de tocuyo y bayeta con que hombres y mujeres se vestían fueron reemplazadas por otras de algodón. A pesar de este cambio, la influencia española e indígena aún sobresale en los diseños de los trajes que usan los afrobolivianos.

La vestimenta que nos identifica



Algunas señoras de la comunidad de Tocaña relatan que la ropa española y andina que tuvieron que usar los afrobolivianos no los distinguía de los aymaras o de otro pueblo. A partir de la práctica de la saya fuera de las comunidades afrobolivianas surge la idea de hacer un traje que identifique al Pueblo Afroboliviano. La ausencia de telas de colores en los mercados próximos a las comunidades

con presencia afroboliviana hizo que hombres y mujeres opten por usar telas blancas o de color crema para la confección de sus trajes. Asimismo, el colorido que se daba a los trajes, a través del bordado, fue complementado y hoy casi reemplazado por cintas de colores. De acuerdo a nuestros entrevistados, los colores de las cintas tienen significados concretos. En este sentido, la señora Segundina, de la comunidad de Tocaña, afirma lo siguiente:

Los colores que adornan los trajes tienen sus significados. El verde, por ejemplo, representa el paisaje de los yungas; el rojo: la sangre que han derramado nuestros antepasados; el amarillo representa la fuerza que tenemos los afrobolivianos en resistencia al sol; el color blanco, que es la mayor parte de nuestros trajes, representa la pureza y el valor del hombre y la mujer afrobolivianos (Segundina Gemio. Tocaña, 05.05.13)

Roberto Zabala complementa la afirmación diciendo que “las cintas rojas del pecho de las mujeres y de los hombres representan el espíritu alegre del afroboliviano, su buen corazón, pero también el coraje y la valentía que tienen para defender los derechos de todo un pueblo” (Chijchipa, 23.06.13). Cabe señalar que si bien la mayoría de las comunidades han asumido una vestimenta similar, en algunas comunidades todavía se mantienen algunas particularidades afros, como es el caso de Chicaloma. Con respecto a esto, Mónica Rey sostiene que:

La influencia de la población criolla, mestiza y aymara hizo que las blusas, camisas, polleras y pantalones de Chicaloma no lleven ningún diseño en particular. En este lugar, la blusa de las mujeres es de color rojo, liso; sus polleras de color crema y menos abultadas, siendo originales los sombreros de paja. Finalmente, dice que los de esta comunidad atribuyen estas características de su vestimenta a sus tatarabuelos y abuelos. (Rey 1998:71)

En consecuencia, hay que subrayar que el prolongado contacto que algunas comunidades afroyungueñas tuvieron con la población aymara, criolla o mestiza, ha hecho que sus prendas de vestir

adquieran características particulares, y que a través del tiempo se constituyan en elementos diferenciadores de su identidad regional.

4.2 Instrumentos

Los instrumentos que se usan para hacer la música de la saya, la *semba*, los *wayños* y los otros ritmos característicos de los afrobolivianos son: 1) El tambor mayor, que simboliza la autoridad entre las demás cajas. Este, es el encargado de dirigir a los *requintos* o cajas más pequeñas; 2) La caja, que apoya al tambor mayor, o asentador, es el tambor menor, o cambiador, que se caracteriza por ser más pequeño en relación al tambor mayor; y 3) El *gangingo*, es la caja más pequeña y destaca por su sonido singular al igual que la *cuancha*, un trozo de bambú en uno de los lados, los cuales, al momento de rasparlas dan el ritmo y marcan el paso de los bailarines. El palo que sirve para tocar la *cuancha* está hecho de colo¹⁵ Cada uno de los instrumentos mencionados cumple un rol importante al momento de hacer la música afroboliviana. La calidad del sonido depende de la forma cómo se ha elaborado cada uno de ellos.

Cajas afrobolivianas



En tiempos pasados, las cajas eran fabricadas utilizando troncas afectadas por termitas u otro tipo de insectos. La parte dañada de

15 Planta que se caracteriza porque su madera es muy dura y resistente al ataque de las termitas u otros insectos dañinos para la madera.

la tronca era vaciada con mayor facilidad por aquellos que quisieran fabricar sus cajas. El hecho de no contar con herramientas suficientes para fabricar las cajas, obligaba a los afrobolivianos a buscar troncas pre trabajadas por algún tipo de insecto. (Juan Carlos Ballivián, comunicación personal, La Paz, 10.10. 13)

Una vez que la base de la caja estaba lista, se procedía a forrar la parte superior e inferior, utilizando cuero de oveja o de chivo. En algunos casos, se empleaban cueros de animales del monte. Terminado el proceso de tesar el cuero y asegurar la caja con sogas, el dueño cogía su caja y se trasladaba hasta las hoyadas para que se temple como indica un abuelo de Chillamani:

Mucho antes, nuestros ancestros dicen que iban a dejar las cajas a las hoyadas. Ahí dice que los demonios agarraban la jaucaña¹⁶ y empezaban a tocar, así bonito, y ya nomás dice que la caja lo dejaba bien templadito. Ese sonido que le daban los demonios cuando templaban la caja dicen que era bien bonito (Manuel Medina, comunicación personal, Chillamani, 03.05.13)

Sin duda, antes, el proceso de fabricación de las cajas implicaba un proceso de creatividad y astucia que llevaba mucho tiempo. Hoy, el uso de herramientas modernas y el establecimiento de barracas dentro y fuera las comunidades han posibilitado acortar tiempos en la fabricación de las cajas. Cabe señalar, sin embargo, que el forrado de estos instrumentos aún se lo realiza utilizando cuero de chivo y de oveja; así también, algunos jóvenes y adultos continúan templando sus cajas en las hoyadas.

16 Palo pequeño que sirve para tocar la caja. La punta que golpea está forrada con lana, retazos de trapo y es adornada con bordados a los costados.

Cuancha, cascabeles y las cajas



FOTOS: Anónimas. Gentileza: Juan Carlos Ballivián

La fotografía del lado izquierdo muestra a la *cuancha*, que es un instrumento hecho de tacuara, en el que las ranuras permiten el rasqueteo. Por otra parte, los cascabeles -hechos de cobre- son empleados por los hombres quienes los ponen debajo de sus rodillas. Los mismos son utilizados por los guías del grupo para desarrollar el baile de la saya, como se observa en la fotografía de la derecha. Antiguamente, las mujeres utilizaban la matraca para dar ritmo al baile ya que marcaba los pasos de los danzarines.

4.3 La saya

La saya, como manifestación cultural, como reivindicación, como mecanismo de resistencia y visibilización, es el medio a través del cual los afrobolivianos expresan sus sentimientos, denuncian su opresión y reclaman sus derechos. La saya, a pesar de haber sufrido modificaciones a través de los años, no ha perdido su esencia ni su riqueza:

Letra y canto

La letra de la saya, en palabras de Mónica Rey, es “una poesía”; poesía de aquellos que inspirados en las vivencias, el contacto con la naturaleza y la realidad en la que viven, plasman en sus deseos, anhelos, sentimientos y pensamientos. En este sentido, la mayoría de las composiciones poéticas utilizadas en la saya tienen como característica el estar compuestas por conceptos propios de los afrobolivianos. Este aspecto posibilita que las canciones sean un arte de expresión oral utilizado por los afrobolivianos como un medio de comunicación y exteriorización de sus sentimientos.

La poesía que se convierte en canto y luego en canción posibilita que a través de la voz, se transmita información a los otros (espectadores). Asimismo, que se desarrolle un proceso comunicacional entre aquellos que son parte de la saya afroboliviana.

A propósito del proceso comunicacional encarnado en la saya, Juan Carlos Ballivián explica lo siguiente:

La saya inicia con una introducción denominada Isidoro Belzu¹⁷, ésta, a la vez tiene dos partes, la primera comienza con el canto de un varón, y en la segunda, el varón es acompañado de una mujer. Posteriormente, la persona que inició comienza una canción que normalmente refleja el contexto en el que se desarrolla la actividad u ocasión y la *cuancha* solo interviene durante los coros. En una tercera fase, el canto es acompañado por un coro¹⁸ de hombres y mujeres. Las mujeres hacen la voz grave y los varones la voz baja que contrastan en coro de voces. Terminado el coro comienza **la copla** que es interpretada de manera individual por un hombre o una mujer. Esta acción permite volver a comenzar el coro las veces que vean conveniente los cantantes o que la situación amerite. Aunque la saya sigue un orden en algunas regiones de Sur Yungas, difiere en su interpretación y canto. (Juan Carlos Ballivián, Comunicación personal, La Paz, 08.08.13)

17 Este estribillo se utiliza solamente para iniciar una canción.

18 El coro es dividido en dos. Uno de varones y otro de mujeres, cada cual a su turno complementan la canción.

Otra característica que destaca en el desarrollo del canto es el contrapunteo¹⁹. Según los afrobolivianos, este elemento le da mayor fuerza y energía al canto de hombres y mujeres. Con el fin de visualizar lo anteriormente señalado, a continuación presentamos un fragmento de una letra de saya:

Todo es de fruta
Café y coca
El lugar donde vivimos
Se llama Coroico (bis)

Copla varones:

Esta caja que yo toco
Tiene boca y sabe hablar
Solo los ojos le faltan
Para ayudarme a llorar
De nuestra cultura
Hemos traído la saya
Pueblo boliviano (bis)

Copla mujeres:

Saucecito palma verde
Color de mi cautiverio
Hallarás quién te merezca
Y no quién te quiera tanto

(Vicente Gemio, Tocaña)

Música

La música de la saya afroboliviana se caracteriza por su ritmo contagioso. El canto que se fusiona con el sonido de los instrumentos musicales de percusión evidencia la presencia de descendientes africanos en Bolivia. Asimismo, el sonar de las cajas evoca a cada uno de los que son parte de la cultura afroboliviana y los reúne de manera simbólica con sus antepasados. De esta manera, una

¹⁹ Una característica de los cantos y la instrumentalización afrobolivianos en la saya, mauchi, baile de tierra entre los que podemos mencionar.

afroboliviana manifiesta sus sentimientos al escuchar el sonido de las cajas:

Basta que uno escuche una saya o alguien lo cante ya estoy ahí. La saya es algo que me emociona y nos emociona a todos los que somos afrobolivianos porque la saya es algo que somos nosotros, lo llevamos aquí dentro. Ni bien suena una caja, ya nosotros estamos ahí, alma, corazón, vida y espíritu (Silvia Pinedo, comunicación personal, Caranavi, 18.06.13)

Similares sentimientos se encuentran entre los jóvenes, los ancianos y los niños que viven en las comunidades yungueñas y fuera de ellas. Para los afrobolivianos, la saya es su música, alegría para el alma y esperanza para el corazón, porque este ritmo recuerda a los ancestros y anima a seguir adelante a los que se proyectan en un futuro.

Con referencia a los instrumentos utilizados, podemos mencionar al tambor mayor, que representa la autoridad frente a los demás instrumentos; el tambor menor, que mantiene la sintonía con el tambor mayor; el gangingo, que modera la comunicación entre el tambor mayor y el tambor menor; la cuancha, que marca el paso de los bailarines y da vida a la saya; las matracas, que eran utilizadas por las mujeres y entraban en sintonía con la cuancha; finalmente, los cascabeles, que llevados en las piernas de las personas mayores (chicoteros) intensificaban el ritmo de la música.

Baile

Entre los elementos que destacan en el baile de la saya afroboliviana están los movimientos sensuales de las caderas al ritmo de la música. Así también Mónica Rey destaca:

En la danza de la saya cobra relevancia el movimiento pasístico y corporal rítmico producidos por la fuerza expresiva del mensaje de la saya que interactúa de tal forma que conduce a la configuración de todos los recursos artísticos, psicológicos y corporales. (Rey: 1998:65)

A mayor emoción y alegría en la interpretación musical de la saya, mayor es la fuerza que adquiere el baile. En este entendido, es preciso señalar que el fortalecimiento de la saya, en tanto expresión de baile y música, empezó en los años 80', cuando los jóvenes le dieron mayor agilidad y más movimiento. Así, una de las entrevistadas señala lo siguiente:

La saya que bailamos ahora los jóvenes también tiene el acompañamiento de los mayores; nuestros tíos y tías. Esto que bailamos ahora es la saya de la juventud. Nosotros, los jóvenes, le hemos dado más ritmo y más dinamismo a la música, a nuestros pasos, a todo. La saya de antes era más pausada, la de ahora es más ágil, así como se dice... "más de afros", porque tiene más vida cuando movemos todo el esqueleto. Hombres y mujeres, grandes y pequeños, bailamos la saya, porque nos recuerda a nuestros ancestros del África y nuestros orígenes (Gladis Zalles, comunicación personal. Caranavi, 19.06.13).

La saya y cada uno de los elementos ligados a ella han sido un medio de resistencia en la época colonial. Una herramienta de auto identificación y reconocimiento de la cultura afroboliviana en los años 90'. Hoy, se constituye en un instrumento de lucha y de reconocimiento de los derechos de todo un pueblo ante la sociedad y el Estado bolivianos.

4.4 Zemba

La zemba es una danza ceremonial de origen africano actualmente practicada por los afrobolivianos. Entre sus características destacan el baile en pareja (hombre y mujer) donde los movimientos y el ritmo de la música son mecanismos a través de los cuales los danzarines evocan la fertilidad de la tierra y de todos los seres vivos. Así, el canto y los tambores, tocados por varios hombres sentados, destacan aspectos de la vida en pareja, el enamoramiento y el diario vivir en las comunidades. Así por ejemplo, algunos versos de la siguiente letra evidencian lo antes mencionado:

Mayordomo de la Vega
 Por qué mató a su mujer
 Por qué le encontró poniendo
 Su palito en su lugar hay...
 Hay leru le, hay leru le

Hay leru le, zamba de mi mayoral
 Aquí estoy, aquí me tienes
 Aquí me verás llorando
 Istirando mi pescuezo
 Sapitos en la laguna ¡hay!

Algunas canciones en el baile de tierra eran de advertencia, otras de orientación y de crítica sobre aspectos actuales de la vida en pareja. La sátira en este tipo de música posibilitaba que cada uno reflexionara sobre su propia vida. Las ocurrencias y las vivencias del día a día también son plasmadas en esta danza ceremonial de manera que al bailar e interpretar la letra se posibilita una identificación cultural y social por parte de los afrobolivianos.

4.5 Baile de tierra (matrimonio negro) y el huayño negro

Para los la gente mayor, el baile de tierra y el huayño eran músicas que generalmente se interpretaban en los matrimonios y los actos especiales del Pueblo Afroboliviano. La característica principal del baile de tierra era que durante su ejecución los participantes hacían contrapunteos; es decir, improvisaban letras que aludían a alguno de los participantes en particular. Éste, al sentirse interpelado respondía cantando otra letra improvisada. Esta música iniciaba con un pequeño redoble de cajas ejecutadas con las manos, por parte de grupos de varones sentados.

Cuando esta música se ejecutaban de manera individual los compositores hacían referencia a la realidad que vivía su pueblo. Cuando esta música se ejecutaba en grupo, se empleaba para controlar el orden social o para burlarse de algún enemigo coyuntural.

Vale decir que en muchas ocasiones el contrapunteo terminaba en un enfrentamiento físico entre los cantantes. Luego, a través de una transición y aceleración del ritmo con las mismas cajas el baile de tierra se enganchaba con el huaño. El baile de tierra se ejecutaba en parejas de hombres y mujeres, en acto formal y serio, acompañado por pañuelos blancos. Ya en el huaño se deja atrás el formalismo del baile de tierra y se dispone a recorrer por toda la fiesta animando a que la gente se sume a las columnas de bailarines que también iban cantando.

En la región de Coroico, se cuenta que luego de la ceremonia nupcial, la gente que acompañaba al nuevo matrimonio iba bailando huaño hasta la comunidad de los novios, mientras que los jinetes, montados en mulas y empleando sillas especiales, bajaban y subían los cerros. Después de la saya, la interpretación de esta música aún es una de las más practicadas durante los festejos de los afrobolivianos. Sin embargo, en la actualidad esta música tiene características diferentes, pues la gente ha dejado de improvisar y se ha conformado la interpretación de canciones antiguas.

Considerando las particularidades de cada ritmo, tanto en la música como en la danza, a continuación presentamos la letra de una de las composiciones:

Título: Apuesto que yo me voy (Baile de Tierra)

Apuesto que yo me voy

Para no volver

Apuesto que yo me voy

Para no volver

De mi triste vida, zamba

Para qué preguntas

Tengo mi zamba de lima

Mi negrita es Orureña

Mi negrita es Orureña
 Para que todos se admiren

Suenan tambores para huayño

Título: Raymundita se está casando (Huayño)

 Ahora que dice doña Antonia
 La Raymundita se está casando
 Hay caray la Raymundita se está casando (bis)
 Llévalo nomás Santiago a Raymundita
 Llévalo nomás contento para que te tienda la cama
 Llévalo nomás con paciencia para que te tienda la cama

 Hay laray laray lalálaray lalaralalala
 Hay laray laray lalálaray lalaralalala

 Ahora que dice doña Antonia
 La Raymundita se está casando

Así, en la interpretación del baile de tierra y el huayño destaca las voces de mujeres y hombres que, a través del canto, relatan lo cotidiano de la vida. Así también, exteriorizan sus sentimientos y sus pensamientos respecto a las personas y la vida. Los tambores afrobolivianos que entran en sincronía con las voces de los afrodescendientes realzan el ritmo afro y marcan la diferencia entre el huayño que practican quechuas y aymaras en diferentes contextos y ocasiones.

Refiriéndonos a la música afroboliviana vemos que el canto y el uso de los tambores han sido los instrumentos comunicacionales utilizados como medio de expresión e identificación cultural en el transcurrir de los años. Actualmente, los afrobolivianos usan sus cajas, sus voces y su ritmo para generar espacios de encuentro y reencuentro con los suyos; asimismo, son instrumentos que emplean para promover la unidad y concretar sus políticas dentro y fuera del Estado Plurinacional de Bolivia.

5. Ritos y costumbres

5.1 Matrimonio



Hace años, había dos formas de contraer matrimonio, una de manera voluntaria, cuando el hombre y la mujer estaban enamorados, y la otra era por decisión de los padres, en muchos casos incitados los patrones de la hacienda de donde un hombre y una mujer llegaban a ser esposos aún sin conocerse. Para estas dos formas de unión se seguía una serie de rituales y actividades que tenían relación con el mundo aymara.

Antiguamente, en las comunidades no había una etapa específica para el enamoramiento. El abuelo Manuel Medina, de la comunidad de Chilamani, recuerda que “con tanto trabajo que tenían los jóvenes y los padres se olvidaban hasta de los cumpleaños”. En algunas

ocasiones, sin embargo, era oportuno que hombres y mujeres llevaran adelante sus planes de conquista y cortejo en el desarrollo de las fiestas. De acuerdo a Juan Carlos Ballivián:

Los procesos de enamoramiento eran muy románticos, según me contaba mi mamá; cuando un hombre tenía interés en una mujer le hacía entregar un presente con su mejor amiga y si ella aceptaba el procedimiento continuaba, dándole varios regalos que inclusive consistían en golosinas y biscochos envueltos en pañuelos, hasta llegar a la cita. El enamoramiento normalmente se lo hacía en secreto (Juan Carlos Ballivián, comunicación personal. La Paz, 1.09.14)

Maritza Pinto, activista del movimiento afro en Caranavi, recuerda algunos detalles sobre el enamoramiento en las comunidades y describe algunas características:

Cuando dos jóvenes se enamoraban, el hombre tenía la obligación de avisar a un "tío mayor"²⁰ que se enamoró, luego, esta persona mayor se dirigía al padre del joven para decirle: "Me ha dicho Juanito que quiere casarse con Juanita" entonces el padre llamaba a su hijo y luego de una serie de preguntas, el padre accedía a organizar una vista a la familia de la novia de sus hijo para entrar en acuerdo y organizar el matrimonio (Maritza Pinto, comunicación personal. Caranavi, 19.06.13)

De esta manera, los padres del joven tenían el deber de avisar a los padres de la novia que sus hijos estaban enamorados y que querían contraer matrimonio. Generalmente, la familia de la mujer reprobaba la idea de matrimonio en la primera visita. En esta ocasión se desarrollaban una serie de discusiones que al final terminaban en la planificación de una segunda reunión denominada **sart'asi**²¹.

En el *sart'asi*, era común que los padres del novio rindieran pleitesías a la familia de la novia. Sin embargo, en este proceso de negociación

20 Familiar o amigo que al haber alcanzado la edad de adulta es considerado una persona sabia y a la cual se debe respetar.

21 *Sart'asi* conocido por los aymaras como *sart'aña*, un acto donde la familia del joven enamorado rinde honores a la familia de la enamorada.

entre familias, los novios no podían presentarse, sino hasta que sus padres soliciten su presencia. El siguiente testimonio brinda algunos otros datos respecto a la pedida de mano:

A las once de la noche empezaban a hablar entre las dos familias, luego se ponían de acuerdo los padres y les llamaban al chico y a la chica. El novio se hincaba al papá de la novia y la novia al papá del novio para pedir perdón (Segundina Gemio, comunicación personal, Tocaña, 04.05.13)

Pedir perdón consistía en que el hombre y la mujer, de rodillas y con la cabeza agachada, suplicaban a sus padres que los excusaran por haber mantenido relaciones amorosas sin su consentimiento. Los padres escuchaban las súplicas de sus hijos pero antes de concederles el perdón los reprendían, los golpeaban e insultaban. Los novios, hasta conseguir que estos y sus familiares mayores los perdonasen debían permanecer callados, escuchando los reclamos y los consejos. A este respecto se tiene el siguiente testimonio:

El hombre debía pasar de rodillas ante cada uno de los familiares de la novia. La novia hacía lo mismo ante la familia del hombre y luego cada cual debía perdonarse de cada uno de sus familiares. Cuando se perdonaban ambas familias preguntaban ¿sabe remendá?, ¿sabe lavá?, ¿sabe cuánto cuesta?, ¿sabe hacé chontío?, ¿sabé plantá?, calladito hombre y mujé calladito... no contestan. Jalan oreja, jala cabello y no debe dicí nada hasta que les perdonen (Eduvina Torres. Caranavi, comunicación personal. 05.08.13)

Finalmente, cuando los padres perdonaban a sus hijos recién comenzaba la fiesta. Este era el momento oportuno para sacar la comida, el *culipi*, y todo lo que los padres del novio habían llevado a la casa de la novia, para celebrar la ocasión. Al respecto, Maritza comenta lo siguiente:

Ahí, cuando ya estaban perdonados, metían culipi, guarapo, cerveza, charque, puti, todo. Ahí ya los vestían también a los novios, con ropa nueva, de color blanco; y se fijaba la fecha de casamiento (Maritza Pinto, Caranavi, 05.08.13)

De esta manera, en medio de alegría y festejo, terminaba el *sart'asi*. Posteriormente, los novios se disponían a coordinar los preparativos de la boda.

En el caso de los matrimonios que eran arreglados por los padres, los nuevos esposos se reconocían como novios recién en la pedida de mano. A los patrones les convenía tener mujeres jóvenes entre sus peones, así podían negociar su matrimonio con varones de otras haciendas, con el compromiso de que al consumarse el matrimonio la nueva familia se quedaría a trabajar en su hacienda; para ello, el patrón les entregaba una parcela de tierra y una casa en calidad de préstamo. Aquí, el hombre y la mujer no podían oponerse exitosamente a la voluntad de sus padres, puesto que en este entonces era socialmente aceptado que los padres decidieran sobre el futuro conyugal de sus hijos. Así como en el matrimonio voluntario en el matrimonio pactado los novios pedían perdón a sus padres y a cada uno de sus familiares; y no les quedaba más opción que cumplir lo pactado entre los padres, como se muestra a continuación:

-Florencia: Antes ni siquiera se podía enamorar, los padres nomás escogían a tu marido, ellos te entregaban al hombre. Ay mamita... cómo me han entregado sin que yo lo conozca, dice que charlaban entre los padres y ya te entregaban. La mujer no podía decir nada, nada siempre podía decir.

-Mayra: ¿la mujer no podía escapar para no casarse?

-Florencia: Qué vas a escapar pues si tus padres ya han charlado, ay no... Ahora quién va aguantar pues eso, la mujer ahora lo manda al carajo y se va. (Florencia Cardón, comunicación personal. Laza, 29.04.13)

De este modo, hombre y mujer, aun en desacuerdo con la pareja que les tocó, se casaban por temor y respeto hacia sus padres. Con el pasar de los años, esta forma de contraer matrimonio ha cambiado al interior de las comunidades afroyungueñas. Hoy en día, hombres

y mujeres afrobolivianos son libres de casarse, convivir con sus parejas o llevar una vida de solteros.

Los que contraían matrimonio tenían que estar representados por un padrino mayor (un personaje del pueblo) y por un padrino chico, o padrino de aros, que era parte de la comunidad. Cumplido este requisito, los novios, junto a sus padrinos, organizaban la celebración del matrimonio.

Los abuelos de las comunidades de Tocaña, Mururata y Chijchipa cuentan que la ceremonia del matrimonio generalmente se realizaba en la iglesia del pueblo:

Los matrimonios se hacían los días jueves y a las nueve de la mañana en el Pueblo de Coroico. Para esto se alistaban tocadores, padrinos y toda la comunidad. Los novios tenían que ir desde aquí [Tocaña] montados en mulas ensilladas y adornadas para estar hasta las tres de la tarde en Coroico, en la casa o en el local que ha contratado el padrino grande. Después de eso, la novia de blanco, la madrina de rosado, el novio de terno y los padrinos también, bajaban con los tocadores con baile de tierra hasta llegar a Tocaña donde la fiesta continúa con los tocadores que se encargaban de componer temitas acordes al día del padrino o de la novia o del novio (Segundina Gemio, comunicación escolar, Tocaña, 05.05.13)

Generalmente, la fiesta de matrimonio se extendía a lo largo de tres a cuatro días. El día de la boda correspondía que el padrino grande cubriera los gastos de la ceremonia, música, alimentación y bebida para todos los asistentes; el segundo día, los gastos corrían a cargo del padrino chico; el tercer día era responsabilidad de los padres del novio; y el cuarto día era costado por los padres de la novia. De acuerdo a la señora Segundina:

Para la fiesta era común preparar sopa de fideo para el medio, después arroz blanco con guiso de carne. Antes no había eso de cocinar lechón. Para el otro día en la mañana tomaban su café y tipo diez de las mañana comían ensalada con sardina y su puticito. Para tomar todo era alcohol y yungueñito, antes no se conocía wiski, ni cerveza. La gente tocaba sus cajas, jugaban, bailaban y los novios

servían trago (Segundina Gemio, comunicación personal, Tocaña, 05.05.13)

Concluidos los días de fiesta, la mujer se instalaba en la casa del esposo hasta que construyeran su vivienda. Era costumbre también que pasados los días de festejo, que el marido fuera a la casa de su “ara padrino” a pedirle que aliste un terreno para realizar la cavada y plantada de coca. En esta actividad, el ahijado retribuía a su padrino por los gastos realizados en la boda. Para este cometido, el ahijado reunía a una gran cantidad de jóvenes para que le colaborasen en el trabajo. El padrino, por su parte, alistaba coca, cigarro, alcohol y fiambre²², para atender a los trabajadores voluntarios. Por lo general, las jornadas de trabajo se convertían en espacios de risa, competencia y alegría, finalizando luego con una gran reunión en la casa del padrino.

5.2 Ceremonia fúnebre

Cuando una persona de la comunidad fallecía, se anunciaba sobre el suceso a través de los pregoneros. Ellos eran jóvenes que subiendo a los cerros anunciaban el fallecimiento de una persona. En el caso de las comunidades que contaban con un campanario, el repique de las campanas era otro medio de comunicación que anunciaba sobre lo acontecido.

Aunque los afrobolivianos buscaban formas de comunicarse entre sí y de difundir lo que acontecía entre una y otra comunidad, sus estrategias no siempre eran efectivas. Así por ejemplo, en algunas ocasiones la información se distorsionaba y no siempre llegaba hasta los destinatarios. A continuación, nuestro entrevistado narra la forma en que se generaban confusiones en torno a la comunicación con gritos:

Antes, si llegaba la información a todos: amén. Si no llegaba, o llegaba mal, también. La gente antes se comunicaba a puro grito nomás, uno gritaba de una comunidad: “Se ha muerto”. El otro responde: “¿Quién se muerto?”. “Ha muerto el fulanita”. Y los de

22 Comida del medio día.

la otra comunidad, a veces escuchaban mal el nombre del que ha muerto, hacían morir a otros porque la información les ha llegado mal. La familia doliente por su cuenta para comunicar su desgracia salía a llorar a la loma. Si ha fallecido una persona a la media noche, a la media noche salían y luego recién se iban a su casa (Manuel Medina, comunicación personal, Chillamani, 03.05.13)

El acto de avisar con gritos acerca del fallecimiento de una persona era común entre las comunidades. Las personas que recibían la noticia formaban una cadena de comunicación a gritos que iba de cocal en cocal y de comunidad en comunidad. De igual forma, cuando la gente escuchaba repicar las campanas, decía: “Las campanas están doblando; alguien ha fallecido” y sin necesidad de saber con exactitud el nombre del que ha fallecido la gente se preparaba para asistir al velorio (Eduvina Torres, comunicación personal, 19.06. 13)

En sus casas, enterados del fallecimiento, los comunarios preparaban trozos de leña, coca, enano (una variedad de plátano) y otros bienes para la familia doliente. Cada uno de los aportes de los comunarios servía para preparar y distribuir alimentos a la gente que participaba en el velorio y el entierro. En este sentido, el historiador Juan Angola (2003:87) explica lo siguiente:

La concurrencia [a la casa de la familia doliente] era masiva, llevaban aportes consistentes en coca, cigarros, alcohol, leña y otros. Y el fiscal era el que dirigía las oraciones durante el velorio.

Por otro lado, hay que mencionar que hasta la fecha, la costumbre es que tanto los hombres como las mujeres que acompañan a los dolientes vistan con ropa oscura o de color negro, lo cual significa que están de luto. Así también, el fiscal, o responsable de guiar las oraciones en la comunidad, prepara una serie de oraciones y canciones para interpretarlas durante el velorio y el entierro. Por su parte, los dolientes, y quienes se hacen presentes en la casa doliente, cantan y elevaban sus oraciones para que el alma del difunto se vaya en paz. A continuación, Mario Contreras, de la comunidad de Micasi, señala lo siguiente:

Dulce Jesús mío mira con piedad a un alma perdida por cumplir mortal.

San Pedro y San Pablo, mira este cuerpo, cuánto herido está. Cinco mil azotes que me dio el señor (Citado por Angola 2003:91)

De acuerdo a nuestros entrevistados, la mencionada oración tiene el nombre de “dulce”, se repite a lo largo del velorio y del entierro.

Cuando el velorio concluye, un grupo de hombres carga el ataúd, la familia doliente y los acompañantes se dirigen al cementerio, elevando oraciones y cantos; cuando el cuerpo del difunto ingresa al camposanto, familiares y voluntarios empiezan a repartir *culipi* (alcohol mezclado con agua natural), coca y cigarro entre los asistentes²³. Otro grupo de hombres inspecciona la fosa para el entierro; las mujeres de la comunidad ponen sus aguayos en el suelo, los extienden y echan coca, cigarros y lejía, con el fin de que los asistentes aculliquen en señal de acompañamiento al difunto y su familia, antes que se proceda al entierro final. A propósito de ello, a continuación presentamos un fragmento del diario de campo de una de las investigadoras:

Cuando se procede a sepultar el ataúd, el fiscal se ubica en la cabecera de la fosa, para guiar las oraciones. Los familiares más cercanos se agarran de las manos; flores multicolores caen sobre el ataúd hasta que la fosa queda cubierta por completo. Posteriormente uno de los familiares planta una cruz de madera a la cabecera de donde fue enterrado el difunto y encienden velas. Fuera del campo santo, la familia doliente recibe el pésame. Finalmente, al salir del cementerio, de regreso a la comunidad, o a la casa, los hombres adultos que no son familiares cercanos, tomados de las manos empiezan a entonar el “mauchi”. Una ceremonia fúnebre que se ejecuta bajando y subiendo las manos mientras se canta (cuaderno de campo, Mayra Ponce)

23 El alcohol y coca que se reparte entre los asistentes es gracias a la contribución de los mismos. Ellos entregan el alcohol, la coca y los cigarros a la familia doliente y esta a los despenseros en el mismo cementerio. (Ballivián, La Paz, 17.06.2014)

El *mauchi* es un ritual funerario de origen africano (Rey: 1998:184) que los afrobolivianos practican cuando una persona mayor o una persona casada fallece, para los niños se canta el Dulce.

Su práctica es frecuente en la comunidad de Tocaña, donde gracias a personas mayores como el abuelo Manuel Barra, uno de los últimos fiscales afrobolivianos, se ha preservado. El abuelo Manuel ejecutaba las ceremonias y rituales durante las actividades de Todos los Santos, en fallecimientos y en entierros, transmitiendo sus conocimientos en la práctica. Existe gente afroboliviana de varias comunidades de los Yungas que jamás han presenciado la ceremonia del *mauchi* y desconocen su práctica y sagrado significado. (Juan Carlos Ballivián, Comunicación personal. La Paz, 10.10.2013)

Con respecto al origen y al significado de la palabra *mauchi*, Mónica Rey, investigadora social proveniente de la comunidad de Santa Ana, explica lo siguiente:

La voz *mauchi* se refiere a la tierra en su sentido absoluto. Voz compuesta por *maque* es el prefijo kikongo que indica la pertenencia; *uchi* es la deformación de *unsi* que significa dentro de la tierra: U, dentro y *nsi*: tierra. (Rey 1998:188)

Aquellos que practican el *mauchi* saben el significado de cada una de las palabras que se entonan durante el desarrollo del canto. Las frases que componen la letra del *mauchi* son una mezcla de palabras en castellano con sonidos de la lengua kikongo, (Rey, 1998) como se puede evidenciar a continuación:



Cuadro Nº 11 Canto del mauchi

Mauchi... mauchi	Repiquen señores, repiquen señores
Candambira mauchi	Repiquen por Dios
Candambira mauchi	Repiquen señores, repiquen señores
Candambira...	Repiquen por Dios
Ni subi ni baja	Ohhhh ohhhh
Ni subi ni baja	Mauchi
Hay subiré...	Ohhhh ohhhh
Quién a ver si no hay señor	Andando, andando, caminando
A ese pobre desgraciado	Andando, andando, caminando
Hay wawá, para voz ya se acabó	Ni subi ni baja ni subi ni baja hay subire
Wanda wanda we, Wanda we	Repiquen señores, repiquen señores
Curi Wanda we	Repiquen por Dios
Cuando suenen las campanas	Repiquen señores, repiquen señores
No pregunten quién se ha muerto	Repiquen por Dios
Hay wawa para voz ya se acabó	Goro... mauchin ...goro
Goro... mauchin ...goro	Mauchi
Mauchi	Tata di hueso tá quedando
Mauchi mauchi...	Mamá di hueso tá quedando
Candambira mauchi,	Los cóndor grande tán pasando
Cambira mauchi	Los cóndor chico tan pasando
Cadambira	Cuando doblen las campanas
Cuando doblen las campanas	No pregunten quién se ha muerto...
No pregunten quién se ha muerto	Hay guagua, para voz ya se acabó
Hay wawa para voz ya se acabó	Quien hay si no hay ser yo
wuanda wuanda hue	Ese pobre desgraciado
Curi Wanda hue	Hay wawa, para voz ya se acabó
wuanda wuanda hue huanda hue	Huanda huanda hue
wuanda wuanda hue	Morí wuandahue (bis) [...]
Se quemó la casa, se quemó la casa	Siquiera con las campanas
De San Juan de Dios	Felipe
Se quemó la casa, se quemó la casa	Siquiera con las campanas
De San Juan de Dios	Y así con todos los nombres de la familia doliente.

Fuente: Elaboración propia en base a observación del ritual *mauchi* (Mururata, junio 2013)

Según nuestras observaciones y los testimonios, la ceremonia del *mauchi* es ejecutada exclusivamente por hombres mayores, mientras que las mujeres *jacucean*, es decir, reproducen un relato oral de las últimas vivencias que tuvo la persona antes de fallecer. Así, el ritual continúa, entre llanto y tristeza, durante el entierro y al retorno a la casa de los dolientes. Al caminar hacia la casa doliente, quienes realizan el ritual del *mauchi* cantan tomados de la mano detrás de la multitud. A medio camino, la multitud descansa mientras acullica, fuma y bebe, sentada alrededor de la coca y el cigarro.

Mauchi



Ceremonia del mauchi



Bajando del cementerio



El canto de los hombres que expresa dolor

Según Edevina Torres: “El canto expresa el dolor de aquellos que quedaron en la tierra y la pena del difunto al dejar a su familia y a sus amigos en la tierra” (comunicación personal, Caranavi, 18.06.13). Transcurridos ocho días desde el fallecimiento de la persona, la familia doliente organiza la celebración de una misa para el difunto, como narra uno de los abuelos:

Era común que la gente espere los ocho días para hacer una misa. Ocho días, tenía que permanecer la viuda tapado la cabeza con velo negro. Decían que esos ocho días el alma del que ha fallecido sigue caminando porque el que muere todavía no está consciente de que ha muerto; después de que han pasado estos días recién se consideraba muerto porque los ojos del que está sepultado dice que han reventando. Yo he aprendido siempre que cuando alguien se muere hay que enlutarse, si era familiar todo el año tenían que llevar ropa negra (Manuel Medina, comunicación personal. Chillamani, 03.05.13)

De este modo, entre los afrobolivianos, la muerte de un ser querido implica que quienes quedan en la tierra recuerden el sentido de la vida. Así también, que recuerden a los que ya partieron, mediante una serie de rituales que son realizados a través de los años.

5.3 Fiesta comunal

Una de las características de las fiestas comunales con presencia de afrobolivianos es su música y su danza, las cuales se imponen frente a otras melodías y movimientos.

Los abuelos recuerdan que cuando eran jóvenes, las fiestas comunales se realizaban durante las noches, que era cuando los afrobolivianos se reunían para tocar las cajas. Para los aymaras y quechuas, en cambio, que vivían generalmente en la parte alta de la comunidad, las fiestas se realizaban con música y danza andina ejecutada con zampoñadas, sicureadas y tarqueadas. Estas celebraciones y festejos intracomunitarios, que realizaban afrobolivianos y andinos por separado, demostraban cierta división cultural, pero, con el pasar de los años, ambas culturas se fueron integrando. Como evidencia de lo anteriormente narrado presentamos el siguiente testimonio:

[...] Antes, en las fiestas no había un solo blanco en medio de nosotros, pué puro afro bailábamos. Esos lo que decíamos tatito²⁴ también bailaban como una tropa aparte, pero su música de ellos, tarqueada, sicuriada, vistius bailaban en Chijchipa. Nosotros bailábamos saya, que hemos aprendido a bailar mirando nomás a los más mayor, dice que desde más antes, desde nuestro cacahuara²⁵ dice que han bailado saya (Eduvina Torres, comunicación personal. Caranavi, 13.08.13)

Hoy en día, sin olvidar su música y su danza, los afrobolivianos disfrutan de ritmos y movimientos andinos ejecutados por sus vecinos indígenas, durante las fiestas patronales. Asimismo, los aymaras que viven dentro de las comunidades mixtas dan muestra de su apego por la cultura afroboliviana, lo cual se manifiesta en su activa participación cuando sus hermanos afros ejecutan la danza de la saya. Hay que señalar también que en las comunidades

24 Denominativo que se les da a las personas de la cultura aymara.

25 Una forma de referirse a sus antepasados.

con presencia de afrobolivianos se desarrollan fiestas donde se fusionan elementos culturales antiguos con otros modernos, que son introducidos por los jóvenes de la cultura afroboliviana.

Con respecto al proceso festivo vivido en las fiestas patronales, a continuación presentamos algunas de las características sobresalientes de la víspera que es la que da inicio a la fiesta y genera un gran movimiento preparatorio en la comunidad. Algunos miembros del pueblo alistan sus trajes de baile y sus instrumentos musicales para ejecutarlos durante la fiesta. Otros, por su parte, se organizan para vender golosinas, comida e incluso bebidas calientes, para la noche; al movimiento de los comunarios se suman los visitantes, que generalmente son los residentes en la ciudad y otros familiares, asimismo, turistas y músicos que se hacen presentes en la fiesta por encargo del preste²⁶, de manera que sean los responsables de animar la fiesta.

Para esta celebración hay un grupo de mujeres que se encarga de preparar los alimentos de los familiares de los prestes, los músicos y los invitados especiales. En general, los vecinos y los residentes en áreas urbanas acuden a los hogares de sus familiares. La gente que llega como turista lleva consigo sus propios alimentos o los adquieren en los puntos de venta instalados en torno al lugar de fiesta. Sin embargo, en muchas comunidades, las familias anfitrionas organizan la preparación de alimentos para distribuirlos de manera gratuita a los visitantes ocasionales y a los miembros de comunidades aledañas. Esta forma de acogimiento es el modo que tienen los afros de establecer relaciones con los extraños, al decir: “hoy te atiendo bien para que mañana no me cierres las puertas de tu casa”.

Por otra parte, a través de las fiestas hemos podido evidenciar que entre la comunidad afroboliviana de área rural se han internalizado

26 Pasantes o padrinos que se encargan de los gastos de comida, bebida, música y otros en los días de fiesta.

mecanismos de solidaridad económica propios del pueblo aymara, como es el *ayni*, además que comparten las mismas redes de reciprocidad y complementariedad social. En este sentido, cuando una familia afro asume el padrinazgo de una fiesta comunal, cuenta con el apoyo económico de algunos de sus vecinos aymaras, los cuales les entregan, en calidad de préstamo, determinada cantidad de bienes (sea en alimento, bebida o dinero) o servicios (por ejemplo como cocineros) para ayudar a disminuir el esfuerzo de los pasantes. Estos bienes y servicios podrán ser devueltos cuando sus vecinos asuman una responsabilidad similar. Esto se puede evidenciar en la siguiente conversación:

Wendy: Estoy llevando estas cajas de cerveza para el presterío, es que el año pasado mi hijo era lo que se dice pasante y los prestes de ahora le han ayudado con dos cajas, ahora este año yo estoy devolviendo las dos cajas con que le han ayudado a mi hijo.

Mayra: Si por alguna razón no puedo devolver las dos cajas de cerveza que me dieron como ayuda ¿qué pasa?

Wendy: Si no puedes devolver con lo que te han ayudado, hablas con el preste y de acuerdo a lo que le falta puedes llevar verdura, puti, carne o lo que tengas en tu huerto, pero siempre hay que devolver la ayuda que nos han dado.

Mayra: En el caso extremo que no tengas dinero y lo que tienes en tu huerto solo alcance para la familia ¿qué se hace?

Wendy: En ese caso aunque de cocinera tienes que ir a trabajá, no puedes no pagá esa es una deuda que tienes con la otra persona. Si no retribuyes en otra que necesites la gente ya no te da nada (Chijchipa, 20.09.13)

De este modo, el sentido de reciprocidad es un principio que se practica entre los comunarios y amigos yungueños. Las personas mayores, a modo de dar ejemplo a los más jóvenes, llevan sus aportes para ayudar a los prestes (como se les denomina a quienes erogan el costo de la fiesta). Algunos llevan bebidas, verduras, abarrotes, alcohol, coca y otros productos que podrían hacer falta

para la fiesta. Los jóvenes de la comunidad, por su parte, dan su aporte a través de la música y la danza afroboliviana. Unos tocan sus instrumentos musicales y otros bailan, alegrando a los participantes de la fiesta, impulsando procesos de autoreconocimiento identitario de los afrobolivianos con su cultura.

5.4 Fiesta de la Cruz

En la comunidad de Chicaloma destacan aspectos interesantes sobre el desarrollo de la Fiesta de la Cruz. De acuerdo a Tito Barra:

La Fiesta de la Cruz se practica desde hace unos 20 años atrás en la región y cada 3 de mayo va creciendo más y más. Este año le tocó recibir la cruz a mi comunidad. El párroco invita a los catequistas, voluntarios y dice: ¿Qué comunidad quiere recibir la cruz? Entonces, la comunidad que quiere se presenta y dice: “Nosotros vamos a recibir para el año”. Agarran su cruz y se lo llevan a su comunidad (Tito Barra, comunicación personal, Chicaloma, 01.05.13)

A pesar que la “Fiesta de la Cruz” no es propia de región de los Yungas y se celebra en diferentes departamentos y comunidades de Bolivia, las comunidades con presencia afroboliviana le han dado características singulares. Al margen de ser una fiesta católica, donde entra en juego la fe de las personas; esta celebración posibilita el encuentro de un pueblo con su cultura.

Cuando la comunidad de Chuwila ha recibido la cruz, preparó el ajtapi [comida colectiva] para todas las comunidades visitantes. Se han organizado por familias. Dicen por ejemplo: estas 10 familias atienden a esta comunidad, estas otras 10 a la otra comunidad; así se organizan y luego se lleva la cruz al cerro más alto de la comunidad recordando la pasión y muerte de Cristo en El Calvario. Esa es una costumbre de Semana Santa que practicamos en Irupana, Chulumani y Coripata (Tito Barra, comunicación personal, Chicaloma, 01.05.13)

Por otro lado, Teodomiro Arrascaita dice que en comunidades como Colpar, Cruz Loma o Naranjani también celebran la “Fiesta de la Cruz”, para lo cual los creyentes tienen la costumbre de vestir a una

cruz de madera. A propósito de esto, nuestro entrevistado narra lo siguiente:

Primero, a la cruz se le viste con una tela blanca entera, así entero, y después se pone como una cinta roja más angosta. Así se viste a la cruz de blanco y rojo. Después de vestir a la cruz se hacen sahumerios, reunión con unos tragos y la música en la comunidad [...] (Teodomiro Arrascaita, comunicación personal. Colpar, 30.04.13)

La Fiesta de la Cruz, además de ser una fiesta religiosa es considerada la fiesta de la integración, donde se fortalecen los lazos de hermandad entre afrobolivianos y se promueve la convivencia intercultural y el respeto mutuo entre miembros de otras culturas.

5.5 Carnavales

Entre los recuerdos de su juventud, el abuelo Manuel Medina hace referencia al carnaval como a una celebración donde la gente acostumbraba *cainear*; es decir, donde obligatoriamente toda la comunidad debía descansar. Para ello, las familias colocaban banderas blancas en sus casas, como símbolo de que se celebraba el carnaval. Al respecto, don Manuel narra otros datos importantes:

Lunes, martes y miércoles de carnaval eran días muy respetados por nuestra gente. Era sagrado que esos días nadie trabaje. Si por alguna razón a alguien se le ocurría trabajar, por ejemplo el lunes, la gente decía que ponía en peligro su vida, al año siguiente ese mismo día podía fallecer. Hasta ahora se mantiene la costumbre de no trabajar más bien festejar y challar en esos días dentro las comunidades. Antiguamente estos días de carnaval la gente introducía cosas y animales bajo la tierra como una forma de pago a la tierra que le ha brindado alimento y cuidado en el transcurso del año (Manuel Medina, comunicación personal, Chillamani, 03.05.13)

El entierro de gallinas y otros objetos dentro las casas y en los terrenos significaba un pedido de vida y el pago que hombres y mujeres hacían a la tierra por los beneficios recibidos en el transcurso del año. Este acto de gratitud a la tierra, por lo general, era supervisado por los curanderos de las comunidades. En Chillamani, por ejemplo,

el acompañamiento de los chamanes a los rituales familiares se desarrollaba de la siguiente forma:

El curandero Leandro Pinedo, conocido como “el brujo de la comunidad”, enterraba gallinas como ofrenda a la tierra y decía: “vas a cuidar a la gente que vive en esta casa, al año también en este tiempo igualito te van a dar de comer”. Después de estas palabras, montaba su burrito y se iba a visitar a otras familias (Manuel Medina, comunicación personal. Chillamani, 03.05.13)

De este modo, la celebración del carnaval se desarrollaba con características similares en otras comunidades más. Al igual que en otras celebraciones, los afrobolivianos se reunían en algunas casas y terrenos para compartir comida y bebida al son de la caja y las coplas que los caracterizaba.

5.6 Religiosidad

De acuerdo a los testimonios recogidos entre los pobladores de las comunidades afrobolivianas, a continuación presentamos una síntesis de los conocimientos religiosos y los rituales practicados en la actualidad. Debido a la carencia de fuentes documentales que expliquen el origen de dichas concepciones religiosas en el pueblo estudiado, presumimos que dichos patrones culturales son el producto del prolongado contacto de los afrobolivianos tanto con pueblos andinos como con los pueblos amazónicos

El canto del pijmo

Cuando esta ave canta tres veces significa que te irá muy mal en el día. Si canta una sola vez no se cumple lo que deseas, además, llueve y se moja la coca.

Cacareo de la gallina del monte

Cuando se escucha cacarear a la gallina del monte, los afrobolivianos saben que la lluvia se aproxima. El cacareo de esta ave es un indicador de la llegada de lluvia.

Canto del koto

El canto de esta ave significa para quién lo escucha mal agüero. Un mal presagio que anuncia la muerte de un familiar o una persona cercana al que escucha el canto del koto.

El tío

Es un espíritu maligno que se lleva las almas de los niños. Este construye su casa en el árbol de acuayaca y se manifiesta a las personas a través de gritos, llanto y voces.

El duende del cuñuri o ceiba

De acuerdo a los testimonios de ancianos y jóvenes, el duende es un hombre pequeño que según a la persona que se presenta cambia de aspecto. Así manifiestan que a los niños se presenta en forma de niño y a los mayores en forma de una persona adulta. Todo con el fin de robar sus almas y dejar a sus víctimas sin vida.

El ajayu

Según los entrevistados, el ajayu es la forma como se refieren al alma que posee cada persona. Afirman que cuando una persona se asusta, el ajayu sale del cuerpo y provoca enfermedad y por consiguiente la muerte en caso de que el curandero no logre hacer que alma regrese al cuerpo de su dueño.

Permiso al dueño de la tierra o ser espiritual

Los afrobolivianos guardan respeto a la tierra donde trabajan. Ellos manifiestan que la tierra tiene su dueño; por ello, antes de empezar a trabajar, piden permiso al dueño de la tierra ofreciéndole un poco de alcohol. Si no se pide permiso, la gente cae enferma e incluso llega a fallecer.

Mal de tierra

Es una enfermedad provocada por el dueño de la tierra. Este mal se manifiesta a través de heridas en todo el cuerpo, dolores musculares y deformaciones que causan la muerte si el enfermo no es asistido por un curandero.

Permiso al dueño de los árboles

Los afrobolivianos también hacen referencia a un dueño de los árboles. Por ello, antes de tumbarlos piden permiso de manera que el árbol no les caiga encima y les provoque la muerte.

Muyutuma

Es el nombre con el cual los afrobolivianos se refieren a la serpiente coral. La aparición de este animal en algún lugar de la casa anuncia la muerte de alguno de los miembros de la familia.

Horas malas

Aunque algunas concepciones religiosas vienen atravesando por un proceso de debilitamiento cultural, a causa de la difusión de la cultura occidental entre las comunidades rurales, las horas malas consisten en periodos de tiempo considerados maléficos para las personas. Así, éstas son las tres de la mañana y casi siempre una hora después de que las mujeres se levantaban para preparar el desayuno y el almuerzo para llevar al trabajo. Según una de las entrevistadas:

Cuando la mamá veía que sus hijas estaban en edad de reemplazar a la madre en sus quehaceres diarios, la mamá despertaba a las tres de la mañana a sus hijas y ella volvía a la cama. Las hijas se tenían que quedar solas en las horas malas y siempre daba miedo. Todo se escucha a esa hora y es siempre bien pesadito porque dicen que desde las tres de la mañana el diablo aprovechaba para hacer sus maldades (Teodora. Chijchipa, comunicación personal, 21.06.13)

Cuando los padres iban al cocal junto a sus hijos aprovechaban para enseñarles sobre el cuidado que debían tener en torno a las horas malas, tanto de día como de noche.

A propósito, algunos jóvenes y algunos niños que se dirigían al cocal después de terminar el colegio narran sobre apariciones en el camino. Así dos entrevistadas indican lo siguiente:

En el camino, donde hay cruces de gente que ha fallecido en accidentes, siempre te aparecen personas paradas en la cruz. Dice que siempre andan sus almas, dice que cuando vas con tu mula, hacen cansar a la mula, para que pares y los mires. Así me ha pasado, miras a la gente, llegas al lugar y no hay nada, avanzas un poquito, te das la vuelta y ahí están bien parados en la cruz. Así es en el lugar de las cruces, incluso sin que sean horas malas igual te aparecen las almas (Segundina Angola, comunicación personal, Coripata, 03.05.13)

Era común que los padres y los abuelos recomiendan también a sus hijos que no levanten dinero, comida, ni cualquier objeto que pudieran encontrar en el camino. Decían que otra gente ha utilizado esos objetos y el dinero para pagar sus deudas con la tierra y con las almas en pena. Si le quitas a la tierra, ella te castiga. Si le quitas a las almas, peor te matan (Teodomiro Arrascaita, comunicación personal, Colpar, 02.05. 13)

Una serie de relatos y experiencias sobre las malas horas, cuentos, creencias mitos y otros pueden ser recuperados de cada una de las personas que viven en las comunidades. Asimismo, para los jóvenes, es importante valorar cada una de las enseñanzas y las recomendaciones de los padres y la gente mayor de las comunidades. Ellos, desde su experiencia, dan los lineamientos para enfrentar lo desconocido y resolver situaciones adversas que se presentan en la vida.

Significado de los sueños



Soñar con gente buena da mala suerte. Soñar con gente mala es suerte.

Soñar que la movilidad pisa a un perro negro es señal que tendrás un accidente.



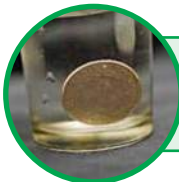
Soñar con un espejo significa traición.



Soñar con fuego significa el inicio de problemas



Soñar con agua y plata significa la llegada del frío.



6. Salud

En las comunidades con presencia de afrobolivianos se acostumbra utilizar la medicina tradicional para la cura de enfermedades. La medicina alternativa se caracteriza por utilizar una serie de terapias y preparados en base a yerbas, minerales y otros insumos que las personas adquieren a través del contacto con la naturaleza. Aquellos hombres y mujeres, concedores de las enfermedades,

la naturaleza y su medicina, han contribuido a la mejora de la salud humana a través de sus conocimientos.

Medicinas en el huerto



En la mayoría de las comunidades afroyungueñas no se cuenta con centros de salud ni con postas médicas. Los hospitales que se encuentran en los municipios de Sud Yungas, Nor Yungas, Inquisivi y Caranavi no se tienen suficientes médicos para que realicen atenciones a la gente de las comunidades; asimismo, no todos los médicos son especialistas y por ello desconocen tratamientos respecto a los problemas de salud que aquejan a los afrobolivianos. Son estas razones, y otras más, las que obligan a la gente a buscar en la medicina tradicional la forma de enfrentar sus problemas de salud.

Enfermedades y medicinas

A continuación, presentamos una lista de las enfermedades y las dolencias más frecuentes en las comunidades afroyungueñas, así como las medicinas y los preparados curativos elaborados en base a plantas y otros productos naturales que se encuentran dentro y fuera las comunidades.

Cuadro N° 12

Medicinas usadas por los afroyungueños

Enfermedad/ dolencia	Medicina	Preparación
Dolor de cabeza	Ácido de la cáscara de la naranja	Raspa la cáscara de naranja, distribuye el producto sobre dos papeles pequeños; coloca la ralladura a los costados de la frente hasta que el dolor desaparezca.
Impotencia sexual	Ajo macho	Raspa el ajo, mezcla con un poco de agua caliente y toma tres veces al día.
Hemorragia nasal	Monedas antiguas	Coloca tres monedas antiguas en la frente; dos en los laterales y uno al frente. Amárralas con un pañuelo y duerme con ellas.
Dolores menstruales	Manzanilla	Realizar lavados con agua de manzanilla
Infecciones estomacales y fiebre	Raíz de <i>itapallo</i>	Machaca la raíz, deja hervir 10 minutos y bebe como mate hasta curar la infección.
Fiebre Dolor de estómago	Raíz de <i>kolo muni</i>	Realiza un mate con la raíz de <i>kolo muni</i> y bebe cuando esté caliente o tibio.
Presión alta y dolor de cabeza	Sultana	Prepara una infusión de sultana y bebe cuantas veces puedas en el día y en la noche.
Dolor de hueso y resfrió	Morachirca	Martaja la mora, hierva por unos minutos y bebe como mate.
Dolor de o inflamación de riñones	Hojas de achiote/ achiwete y cola de caballo	Realiza una infusión con las hojas de achiwete y los tallos de cola de caballo. Bebe tres veces al día hasta lograr mejoría.
Tranquilizante	Caña- caña Hojas de <i>itapallo</i>	Pon a hervir las hojas de <i>itapallo</i> junto a la caña- caña y bebe esta preparación como refresco.
Vesícula	<i>Qhela</i>	Licúa la <i>qhela</i> , exprime medio limón y toma el preparado como mate.
Para cicatrizar heridas e inflamación de riñones	Sangre de grado	Lava las heridas con la infusión de sangre de grado una vez por día.
Gastritis, diabetes y debilitamiento del cabello	Sábila	Ralla la pulpa de la sábila, mezcla con agua hervida, agrega un poco de miel y bebe tres veces al día.

Sinusitis	<i>Tamata</i>	Hierve la <i>tamata</i> y lava la nariz en ella repetidas veces durante el día.
Dolor de oído	Congona	Calienta las hojas y deja caer tres gotas de savia al oído.
Gusanera	<i>Charara</i>	Realiza una infusión con la <i>charara</i> y bebe en ayunas por dos días.
Cólicos	Matico - <i>kara</i> llantén	Prepara una infusión con las hojas de matico y con el <i>kara</i> llantén. Bebe en ayunas durante 5 días.
Identifica toda aquella enfermedad que aqueja al hombre	Millo	Amarra con millo a la persona enferma, espera 6 horas y luego lleva el millo al curandero para que identifique la enfermedad y busque las medicinas.
Diabetes, dolor de estómago.	Coca	Prepara una infusión de las hojas de coca o <i>pijcha</i> (mastica) coca una vez al día.
Aire	Cuerno de venado	Calienta el cuerno de venado en el fuego, raspa y coloca sobre la parte afectada.
Fracturas, huesos rotos	Hiel de vaca	Cocina la hiel de vaca con <i>mapachilca</i> , iliaca suelda con suelda, zarza parrilla, chuño, <i>wayruru</i> , chirca, incienso, copal, alcohol y un poco de orín hasta que quede como liga. Deja entibiar y coloca sobre la parte afectada acomodando el hueso.
Quemaduras	Plátano maduro	Ralla el plátano maduro y coloca sobre la quemadura.
Gusanera	<i>Paucú</i> y pepa de papaya	Muele las pepas de papaya, agrega hojas de <i>paucú</i> , prepara una infusión y toma tres veces al día.
Picadura de la víbora	Raíz de papaya y waco, hiel de jochi, cilandro.	Muele la raíz de papaya junto con el waco. Separa el jugo de las raíces y las hojas. Bebe el jugo extraído, coloca las raíces y las hojas molidas sobre la picadura mezclada con un poco de alcohol para que absorba el veneno.
Cualquier tipo de afección.	Tamata ⁵	Guarda el orín en una o más botellas de plástico y deja fermentar.

Fuente: Elaboración propia en base a entrevistas realizadas a Florencia Cardón, Manuel Medina, Teodomiro Arrascaita, Germán Salinas y Tito Barra (Los Yungas, abril 2013).

Entre las medicinas empleadas en los Yungas, unas sirven para curar enfermedades causadas por contagio, entre ellas bacterias y virus, otras se utilizan para curar dolencias relacionadas con la magia, entre ellas por la tierra y los espíritus. De acuerdo a la abuela Angélica Pinedo, especialista en medicina ancestral:

A un joven extranjero he curado, le he hecho calmar sus pies de la tembladera. Él pensaba que tenía reumatismo, porque no podía caminar. Él, seguramente, haya dormido en un lugar malo. Para curarle he tenido que buscar “piedra awicha”; unas piedras antiguas que agarran a la gente cuando duermen en un mal lugar. Eso se cura dando de comer a la Pachamama, si no das de comer a la Pachamama, ni los doctores van a poder curar. En la comunidad, la gente constantemente le tiene que dar algoito a la piedra awicha, no hay que molestarle ni golpearlo. Gente antigua dice que es. La gente que se volvió piedra, eso debe ser. La gente de aquí conoce, ya son amigos (Angélica Pinedo, comunicación personal, Tocaña, 2006)

Como indica la abuela Angélica, identificar la enfermedad y buscar la cura en la naturaleza requiere poner en práctica los conocimientos respecto a la medicina ancestral. Como ella, los más ancianos de las comunidades explican que aquellos conocimientos que los padres y los abuelos transmiten a sus hijos perdurarán en el tiempo si es que se los pone en práctica y se asegura su transmisión de una generación a otra.

En el siguiente testimonio vemos algunas estrategias que usa la gente mayor para no perder sus conocimientos respecto a la medicina tradicional:

Hay muchas yerbas y muchos secretos de la medicina. Aquí, en la comunidad, casi solo los viejos nomás sabemos de nuestras medicinas; es que a los jóvenes ya no les gusta aprender sobre la tamata²⁷, ni las yerbitas medicinales. Nosotros los viejos seguimos yendo a los lugares donde están las medicinas, eso es importante para recordarse de lo que nuestros padres nos han enseñado. A veces a nuestros hijos les decimos esto es para curar tal cosa este

27 Orín fermentado.

otro para esto, pero se olvidan, no le dan importancia. Ahora a mi hijo que vive conmigo le digo que anote los nombres de las medicinas, para qué sirve y como se usa porque ahora de todo lo que sabía poco me acuerdo y si no le digo que anote ya esos conocimientos se pierden. (Elma Salinas, comunicación personal, Yábaló, 28.04.13)

Como se puede advertir, al interior de las comunidades rurales, los abuelos afrobolivianos se resisten a olvidar sus conocimientos sobre la medicina natural; por ello, algunos han tomado la decisión de registrar sus conocimientos pidiendo que sus hijos u otros parientes escriban en torno a sus conocimientos medicinales. Según intuyen, esta es la forma más segura de que el patrimonio de su pueblo no se pierda y que se asegure la transmisión intergeneracional del conocimiento tradicional. Sin embargo, habrá que decir que como está sucediendo en muchos pueblos étnicos, la influencia de la sociedad occidental está haciendo que los jóvenes afros se sientan interesados por adoptar los patrones culturales occidentales y abandonar su propia tradición cultural.

7. Relaciones interétnicas en el Pueblo Afroboliviano

Con la Reforma Agraria de 1953, las tierras de los hacendados de la región de los Yungas pasaron a manos de los indígenas y los afrobolivianos. Con ello, los afrobolivianos que trabajaron en calidad de esclavos y luego como peones de las haciendas, se constituyeron en dueños de la tierra en la que trabajaban.

La falta de inversión tecnológica en la propiedad agraria, la sequía y el achicamiento de la parcela campesina dio lugar a que una gran cantidad de población indígena, principalmente del altiplano, se desplace hacia el territorio yungueño, con el fin de acceder a mayores y mejores cantidades de tierra. Así, los migrantes de las regiones más frías del departamento de La Paz y de otras partes del altiplano y los valles llegaron a las comunidades yungueñas para dedicarse a la plantación y el cultivo de la hoja de coca. Aquellos que lograron instalarse en las comunidades con presencia de afrobolivianos se

ubicaron, junto a los antiguos indígenas, en la parte más alta de la comunidad (situación que hoy en día continúa). Los afrobolivianos, por su parte, han preferido mantenerse situados en la parte baja de las comunidades, ya que en esta zona el clima es mucho más cálido.

Las migraciones de aymaras y quechuas a las comunidades yungueñas con presencia afroboliviana han engrandecido la diferencia demográfica en favor de la población aymara y quechua. Esta situación ha provocado que emerja un nuevo panorama interétnico, pues si bien los afrobolivianos y los aymaras más antiguos compartieron una misma situación de dominación, por parte de la población criollo-mestiza, por lo cual desarrollaron relaciones armónicas, los migrantes llegaron con prejuicios y estereotipos negativos con respecto a los afrobolivianos. Sin embargo, este punto será tratado más adelante.

Por otra parte, así como los indígenas de tierras altas iniciaron procesos de movilización de un espacio a otro, en busca de tierras fértiles; los afrobolivianos también iniciaron un proceso de desplazamiento dentro su mismo territorio y fuera de él. Unos se trasladaron de una comunidad a otra dentro la región yungueña; otros, se dirigieron hacia las tierras bajas del Beni, donde aprendieron a convivir con los pueblos lecos, mosetenes y otros de tierras bajas. Finalmente, los jóvenes iniciaron un proceso migratorio diferente, es decir, ellos ya no buscaron mejores tierras para la producción, sino mejores oportunidades de vida y de trabajo. Por ello, se movilizaron hacia las ciudades capitales y otros países del exterior.

7.1 Afrobolivianos, aymaras y quechuas en los Yungas

Tomando como referencia las comunidades mixtas, formadas por afrobolivianos y aymaras, veremos algunos aspectos relacionados a las relaciones interétnicas entre estos dos pueblos:

Cuando preguntamos a los abuelos respecto a las relaciones de los afros con los aymaras ellos nos dijeron lo siguiente:

En las comunidades se conoce a tres tipos de aymaras: Los aymaras peones; aquellos que trabajaron junto con los afrodescendientes para los patrones de las haciendas. Luego están los aymaras reformistas, aquellos que llegaron a las comunidades yungueñas previo a la Reforma Agraria y posterior a ella. Finalmente se encuentra a los aymaras vaivén, aquellos que van y vienen a las comunidades en busca de más tierras y más ganancias a través de la producción y el cultivo de coca (NN²⁸, comunicación personal, Mururata 05.05.13)

Si bien la entrevista anterior no señala de manera explícita cómo son las relaciones entre afros y aymaras, el entrevistado señala a tres tipos de aymaras. Unos que tuvieron que trabajar en igualdad de condiciones junto a los afrobolivianos dentro las haciendas; otros, que estando disconformes con lo que tenían buscaron mecanismos para acceder a más tierras y a más recursos económicos; y los últimos, que se van a las ciudades y luego retornan en busca de nuevas tierras.

Indagando un poco más respecto a las percepciones de los afrobolivianos sobre los aymaras, una de nuestras entrevistadas explica lo siguiente:

Uh, más antes, cuando vivía por Coroico, siempre los aymaras nos discriminaban pué. Ellos nos decían “negros” y nosotros les decíamos “tatitos”. Esos de negra no te bajaban, ellos han llegado a nuestras comunidades buscando tierras. Ellos se creían mejores que nosotros y aunque no era cierto, las mujeres calladas nomás nos andábamos porque si discutíamos era pelea nomás, era discutir nomás. (Rufina Torres, comunicación personal, Caranavi, 19.06.13)

Con respecto a las relaciones que se establecieron entre los afrobolivianos y los aymaras, durante la época de la hacienda, las diferencias sociales y culturales entre el pueblo aymara y el afroboliviano provocaron que se establecieran relaciones de

28 El entrevistado pidió reservar su identidad.

conflicto subyacente. Así, aunque los aymaras estaban seguros de ser superiores a los afrobolivianos, éstos estaban seguros de no ser inferiores a los indígenas.

Así, los aymaras llegaron a ubicarse en los sectores más altos de las comunidades. En cambio los afrobolivianos, en su lógica de vivir tranquilos, se establecieron en la parte baja de las comunidades. La división entre los de arriba y los de abajo finalmente es simbólica, porque ambas poblaciones circulan libremente por los diferentes espacios comunales, aunque ocasionalmente se desarrollan peleas, riñas y rivalidades entre miembros de los dos pueblos. Las mujeres afrobolivianas, por su lado, prefieren no pelear con las mujeres aymaras, más bien tratan de apaciguar los problemas.

Es importante señalar que entre ambos pueblos se desarrolló un mecanismo cultural de control del potencial de violencia. En este sentido, durante las jornadas laborales, los jóvenes de uno y otro pueblo lanzaban el desafío de avanzar más rápido y mejor en las tareas agrícolas. Cuando esto no funcionaba, la competencia se transformaba en un desafío cuerpo a cuerpo. El vencedor ganaba respeto del vencido y también el respeto de su pueblo. De acuerdo a un miembro del pueblo de Caranavi:

Más antes para hacernos respetar con los aymaras era trompeadura y la pateadura nomás. Ahí los hombres demostrábamos quién era mejor que el otro. Generalmente los afros vencíamos, por eso nos hemos ganado el respeto de los aymaras hasta ahora dentro las comunidades. Ya con eso no nos podían decir ese tal y ese cual. La cosa era demostrarlo (Eloy Barra, comunicación personal, Caranavi, 20.06.13)

Así también, Alejandro Iriondo destaca lo siguiente:

Antes esos tatitos que vivían en nuestras comunidades siempre querían tener más tierra que nosotros. Ellos nos decían negros, esclavos, así nos trataban además de humillarnos siempre ellos querían tener más tierra que nosotros. Eso nosotros ya no podíamos permitir. Puñete y trompeadura empezaba ya nomás. Siempre

perdían y cuando les desafiábamos en las plantadas se rendían.
Siempre los afros les hemos ganado. (Chijchipa, 22.08.13)

En la actualidad, si bien los afrobolivianos saben que no vale la pena vivir peleando, deben enfrentarse diariamente a expresiones de discriminación por parte de los aymaras. Por ello, a pesar de que ahora hay mayor tolerancia entre uno y otro pueblo, el conflicto por la tenencia de tierras y la igualdad de oportunidades no ha cesado. Esto se ha intensificado con la llegada de nuevos migrantes aymaras a las comunidades mixtas, los cuales llegan en busca de nuevas tierras para el cultivo de la coca, y así acumular recursos económicos. En su afán de conservar sus tierras, los afros muchas veces tienen que enfrentarse físicamente con los nuevos migrantes indígenas, para que respeten sus tierras.

Al presente, los aymaras y los afrobolivianos de las comunidades mixtas consideran que sus relaciones sociales son relativamente buenas, porque hay un pasado histórico que los une. Por otro lado, la tolerancia cultural entre un pueblo y el otro se evidencia en el uso de la lengua como medio de comunicación. Los afrobolivianos aprendieron aymara. Así también, los aymaras aprendieron la variedad dialectal del castellano afroboliviano, una mezcla del castellano con palabras africanas. Aunque existen muchos otros elementos que comparten ambas culturas, los afrobolivianos luchan por ser reconocidos como un pueblo diferente, por ello, piden a la sociedad y a las instancias correspondientes, igualdad de oportunidades, acceso a la educación, salud, y mejores condiciones de vida para los que se quedaron en las comunidades de los Yungas y aquellos que buscando mejores oportunidades de vida se desplegaron a lo largo del territorio boliviano.

7.2 Los afrobolivianos en contextos urbanos

Un aspecto importante a destacar es la migración de jóvenes afrobolivianos en la década de los 1970. La idea de los padres era

enviar a sus hijos a la ciudad de La Paz para que continuaran sus estudios en el nivel secundario y salieran bachilleres. Los jóvenes, influidos por el mito del éxito urbano, y con la idea de estudiar mientras trabajan, se establecieron en los sectores periféricos de La Paz; sin embargo, el contacto con las culturas urbanas les mostró que la vida de ciudad no se asemejaba a la de la comunidad y con la idea de no defraudar a sus padres y demostrarse a sí mismos que podían prosperar, hicieron frente a los malos tratos, la humillación y la discriminación de la sociedad urbana.

Juan Angola (2010:212) hace referencia a los procesos migratorios de los afrobolivianos hacia las ciudades y destaca su presencia en barrios y zonas de la urbe paceña como son Villa Fátima y Villa el Carmen. Así también destaca la presencia afro en el barrio “La Cuchilla” del departamento Santa Cruz donde se establecieron los migrantes de las comunidades de Chicaloma, Colpar, Chillamani, Cala Cala, Coscoma, Dorado Chico, Tocaña, Mururata y Chijchipa.

Aunque no ha sido fácil que los afrobolivianos se reencuentren unos con otros en las ciudades, estos buscaron mecanismos para reagruparse e identificarse como afrobolivianos; así, una de las estrategias que logró reunir a los afrobolivianos que estaban dispersos en las ciudades fue la conformación de organizaciones culturales de afrobolivianos en los departamentos de La Paz, Cochabamba, Santa Cruz y Sucre, como se puede evidenciar en el testimonio que hace referencia a la organización de los afrobolivianos en la ciudad de La Paz:

En las ciudades, a partir de 1988, en particular en la ciudad de La Paz y por medio de la organización del Movimiento Cultural Saya Afroboliviana (MOCUSABOL), liderada por mujeres afrobolivianas, a través de las cajas y voces, los afrobolivianos comenzaron a identificar a la comunidad con su propia cultura y a contar su historia a la sociedad con voz propia (Angola 2010:214).

La organización de los afrobolivianos en las ciudades se puede interpretar como el inicio de la lucha por los derechos y la unidad. Aquellos que estaban dispersos, pronto empezaron a reconocerse como parientes y hermanos. Aunque muchos de los hombres y mujeres que se reencontraron no tenían lazos consanguíneos pronto se reconocieron como hermanos. El reencuentro cultural entre jóvenes, mayores y niños en las ciudades permitió que cada uno de los afrobolivianos recordara sus orígenes, su historia y los objetivos con los que habían salido de sus comunidades. Pronto empezaron a escucharse las cajas y las voces de los afrobolivianos. La saya se constituyó en una herramienta de presentación de los afrobolivianos al país y al mundo. Así también, con la esperanza de que sus derechos y su cultura sean reconocidos por la sociedad y el Estado.

La organización de los afrobolivianos que inició liderada por los jóvenes ciudadanos se extendió hacia las comunidades, de manera que esa unidad lograda entre jóvenes se repita también entre adultos, ancianos y niños que permanecían en las comunidades.

De esta manera, la reorganización de los afrobolivianos tuvo las siguientes características:

Hemos empezado a reunirnos los afrobolivianos de los diferentes departamentos de Bolivia y para hacer fuerza hemos regresado a las comunidades para que nuestros padres y abuelos se unan a la lucha de los jóvenes. El objetivo ya no era solo unirnos sino también iniciar una lucha constante por nuestro reconocimiento. Éramos invisibles, no existíamos como afrobolivianos en ningún lugar de Bolivia y la estrategia que usamos para mostrarnos al mundo fue nuestra música y la danza de la saya afroboliviana (Raymundo Nova, comunicación personal, La Paz, 06.09.13)

La organización de los afrobolivianos se tradujo en una lucha constante y permanente. Un deseo y una obsesión para demostrar a los que los habían discriminado durante mucho tiempo que no

eran menos y podían gozar de los mismos derechos y beneficios que otros pueblos indígenas de Bolivia.

El primer paso y el más importante para los afrobolivianos era ser reconocidos dentro la nueva Constitución Política del Estado y a partir de ello iniciar una serie de acciones que les permitan gozar de beneficios y derechos.

Una de las mujeres que participó en el proceso de lucha, junto a jóvenes y algunos adultos de las ciudades y las comunidades, dice al respecto:

Ya organizados en las comunidades y en las ciudades hemos luchado primero para entrar dentro la Constitución y ser reconocidos como afrobolivianos. El 2006 se ha empezado a elaborar la nueva Constitución Política del Estado en Sucre y dijimos ésta es nuestra oportunidad, aquí es donde más debemos luchar aquí hay que demostrar a los pueblos que nos discriminan que no somos sólo el negro o la negra sino un pueblo unido. De esta manera la lucha se ha masificado, hemos ido a Santa Cruz, Sucre, La Paz, Coroico y todas las comunidades siempre acompañados de nuestras cajas, exponiendo nuestras propuestas políticas para la nueva Constitución Política del Estado (Leonor Ino fuentes, comunicación personal, Caranavi, 19.06.13)

En la memoria de los abuelos que lucharon para ser reconocidos dentro la NCPE quedan frases como estas: ¿“para qué quieren entrar en la Constitución”? “quédense así nomás” “ustedes no tienen por qué reclamar”, “ustedes son negros nomás”. Expresiones que salían de las voces de aquellos pueblos con los que habían aprendido a convivir durante muchos años. Estremecidos con estas palabras y teniendo mayores elementos para luchar con más fuerza, El 7 de febrero del 2009, y contra todo pronóstico, la nueva Constitución Política del Estado reconoce que el Pueblo Afroboliviano tiene los mismos derechos económicos, sociales, políticos y culturales que los demás pueblos indígenas originarios y campesinos que conforman el Estado Plurinacional de Bolivia.

El reconocimiento de los afrobolivianos en cuatro artículos de la nueva Constitución Política del Estado y la identificación de los jóvenes con su cultura han posibilitado que los demás pueblos indígenas y la sociedad en su conjunto reconozcan la existencia del Pueblo Afroboliviano. Y, aunque este reconocimiento es un paso importante, no es suficiente porque la desigualdad, la discriminación y los prejuicios hacia hombres y mujeres afrobolivianos continúan provocando altercados con otros pueblos y culturas. Asimismo, estas situaciones de discriminación y desigualdad social instan a los afrobolivianos a no cesar en su lucha por lograr mejores oportunidades sociales, económicas y políticas para todo el pueblo.

8. Educación

8.1 Enseñanzas y aprendizajes en la familia y en la comunidad

Para algunos jóvenes y aun para los adultos de hoy, la educación que los padres impartían antes era muy estricta. El mal comportamiento de los hijos era sancionado con el rigor de las normas establecidas en la familia y en la comunidad. Generalmente, los abuelos recomendaban a sus hijos no ser flojos, más bien voluntariosos para cumplir con el trabajo y así ganarse el respeto de la gente; de igual forma, las abuelas encargaban a sus hijas que cuiden muy bien a sus hijos y les enseñen cada una de las normas y reglas que establecían. Si un hijo olvidaba las enseñanzas de la madre, o del padre, las personas mayores de la comunidad se encargaban de recordar las buenas costumbres, a punta de látigo, como dicen ellos.

Respeto a los mayores

Generalmente, cuando los padres recibían la visita de un amigo o un forastero, los hijos debían estar lejos del lugar donde conversaban las personas mayores y permanecer en silencio. Este diálogo entre personas mayores no debía ser interrumpido por los hijos, porque era una falta de respeto que tendría su sanción respectiva.

Así Damiana Zalles recuerda estos momentos:

Cuando tus papás están conversando entre ellos o con otras personas uno nunca tenía que acercarse. Mi papá nos decía: “¿Qué están escuchando?, gente mayor está hablando” ellos están charlando y tú tienes que caminar lejos. Si te aparecías por ahí te latigueaban, te pegaban pué. “Voz quédate entonces, yo voy a salí”, así te decían y tú ya te imaginabas lo que te iba a pasar después. El papá se salía, te deja con la persona que estaba charlando, te da un sopapo en tú boca y desde ahí digo no....Yo no voy a charlá con gente mayó, no voy a escuchá (comunicación personal, Caranavi, 18.06.13)

Cuando los hijos incumplían las reglas establecidas dentro la familia, algunos padres daban castigos más severos que otros, pero el método de sancionar para corregir a los hijos se mantenía. Los hijos que eran castigados por sus padres, no podían decir nada, sólo aceptar el castigo y permanecer callados.

Generalmente, los padres utilizaban chicotes de cuero para castigar a sus hijos. Un solo latigazo era necesario para perpetuar a los hijos las reglas y obligaciones que debían cumplir; sin embargo, los padres castigaban a sus hijos con “dos huascasos”; uno era para que el hijo recuerde la falta cometida y el otro, era como una advertencia de lo que podía pasar si el hijo intentaba desobedecer nuevamente.

De esta forma un breve diálogo que ilustra acerca de los castigos con chicote:

Maritza: Esos chicotes con lo que te castigan los padres eran de cuero y te pelaban el cuero. Esos te sacaban el cuero.

Juana: Eran como víboras, así grueso de dos puntas. Sá, sá, te daban en la espalda y te sacaban el cuero.

Maritza: Una vez mi mamá me ha dado con ese chicote, qué dolor... y me preguntaba todavía ¿te duele? Si mamita, le decía y ella me respondía “si te doliera obedecerías”. Desde esa vez cuando me decía voy a agarrar mi chicote... Ya mamita, ya mamita nomás decía.

Gladis: *Tía, y por qué te preguntaban tus papás si duele cuando te pegan si saben pué que duele.*

Juana: Cuando te fuerteaban²⁹ igual que a ustedes nos dolía. Igualito al hombre y a la mujer nos daban.

¿Parece que estás llorando? Así te decían y aunque uno está muriendo de dolor no responde nada, callado nomás tiene que estar.

En las comunidades yungueñas los padres de familia han visto al castigo y al maltrato físico como una forma de educar a los hijos. De igual forma los hijos han comprendido erradamente que “los padres educan así a sus descendientes”. Sin embargo, hoy en día se ha podido evidenciar que el maltrato y los golpes utilizados por los padres para “enseñar a sus hijos” provocan que los que han sido “educados” o más bien maltratados, sean años más tarde personas violentas, incapaces de defenderse, con baja autoestima y reproductores del maltrato. Si bien los padres de familia de las comunidades no consideraban las repercusiones negativas de la violencia física y psicológica hacia sus hijos hasta hace algunos años atrás, hoy es posible cambiar esto y desarrollar procesos educativos diferentes, de manera que, educar signifique transmisión y recepción de conocimientos en el marco del respeto y la tolerancia, donde padres e hijos se retroalimenten de su cultura y no haya la necesidad de imponer miedo ni sanciones drásticas como son los latigazos u otro tipo de sanciones.

Los saludos

Antiguamente los saludos a las personas mayores se realizaban con las manos cruzadas y sacando el sombrero. Estas acciones eran formas de mostrar el respeto hacia los mayores pero a la vez era una forma de continuar con la colonialidad, donde se reproducía una jerarquía de poder donde el más fuerte imponía al más débil.

A continuación un ejemplo donde destaca la importancia de los saludos y sus particularidades:

²⁹ Sinónimo de pegar a una persona utilizando un látigo.

Los padres llegaban a la casa y saludaban a las personas mayores con las manos cruzadas y sacándose el sombrero. Si por alguna razón uno olvidaba el saludo, debería volver al camino, entrar, y empezar a saludar a los mayores hasta llegar a los menores. Si el hijo a pesar de las recomendaciones y los buenos ejemplos que le daban sus padres olvidaba los saludos, los padres lo llamaban con cariño y le decían despacito “ven a ver hijito”... ¿acaso tus padres no te han enseñado a saludar? y ahí empezaba la *huasca* (Manuel Medina, comunicación personal, Chillamani, 03.05.13)

Los padres no permitían que sus hijos olvidasen ni incumplieran las normas de respeto ni de responsabilidad que fueron establecidas dentro la familia, por ello cada olvido o cada falta que los hijos cometían tenía sus sanciones.

Obediencia y buen trato

Era común que los padres de familia al llegar a su casa, después de haber trabajado pidieran a sus hijos un poco de agua para beber. Los hijos sin hacer el menor gesto de desagrado, cogían agua en una vasija y se la entregaban a sus padres para que bebieran. Similar escena se repetía cuando llegaban visitas a la casa y pedían a los hijos un poco de brasa para encender su cigarro.

Así relata Eloy Barra:

Si alguna persona mayor llega como vista a tu casa y te dice: “A ver hija, anda a traerme fuego para prender mi cigarro”. Tú tienes que ir a buscar fuego del fogón de la cocina. Cuando llegas con el fuego puesto en el cogollo de plátano, bien parado en su adelante con las manos cruzadas, y sacado la caspa³⁰ tienes que esperar que el que te ha pedido la brasa prenda su cigarro. Cuando te dice: Gracias hijo”. Recién te puedes mover y te vas lejos (Caranavi, 19.06.13)

Era una regla que los hijos estén predispuestos por si al padre o a las visitas se le ofrecía alguna cosa. Así también era una norma que en la casa nunca faltase agua ni brasa en el fogón. Los hijos eran

30 Según el tío Eloy Barra, se decía caspa al sombrero que la persona llevaba en la cabeza.

los responsables de mantener las tinajas llenas de agua; la esposa y las hijas eran quienes garantizaban que siempre hubiera brasa encendida para encender el cigarro y el fogón en el momento que se requería.

Responsabilidad y agilidad

Los padres para controlar que sus hijos fueran y volvieran de prisa con el encargo que les dieron sus padres, agarraban una piedra, escupían en ella y decían al hijo: “tienes que ir y volver rápido, porque si la saliva de la piedra se seca llevas *huasca* por haber tardado más de la cuenta”. Con esta recomendación los hijos iban corriendo y regresaban corriendo, no podían distraerse ni detenerse en el camino porque se retrasaban y los padres los castigaban.

Una experiencia al respecto es la siguiente:

Quando yo era pequeñito, mi mamá o mi papá sabían decirme “estoy escupiendo en esta piedrita, tienes que volver antes de que se seque, si vuelves cuando está seco te meto tu huasca”. Esto era como una amenaza para los hijos y encima la mamá te encargaba para que compres de la tienda. No había como olvidarse nada, por eso todo el camino había que ir repitiendo arroz, fideo, pan, fosforo [...] porque si te olvidabas lo que tenías que comprar y encima se secaba la saliva disimuladamente tu papá o tu mamá te agarran y ya nomás te metían cuera y no había como escapar (Manuel Medina. Chillamani, comunicación personal, 03.05.13)

Quando los hijos llegaban a la casa con demora, los padres los esperaban, cogían las cosas que le encargaron y se iban. Ese momento el hijo pensaría, “mi padre se ha olvidado de mi castigo” pero, era todo lo contrario, el papá esperaba el momento preciso para instituir el castigo. Generalmente, los padres reprendían a sus hijos por la noche o de madrugada de manera que en la comunidad no se enterasen que el padre regañaba al hijo. El hijo que estaba en falta no podía hacer ni decir nada al recibir el castigo de sus padres que se traducía en cuerazos como indica el abuelo Manuel.

El temor que los niños y los jóvenes les tenían a los latigazos hacía que las mujeres, y los hombres hicieran las cosas de manera correcta y de prisa. Así una de las mujeres también recuerda lo que le tocó con la piedrita y los castigos.

Más antes mi mamá me decía “vamos a ver que no vuelvas antes que se seque la saliva de la piedrita” con eso nomás yo iba pué saltando, saltando por el camino, por todo lado, hasta pisando víbora sabía correr. Había que ir corriendo y volvé corriendo. Eso no era chiste, tardabas y tus padres te daban tus fuetazos ese rato o sino cuando estabas durmiendo (Rufina Torres, comunicación personal, 19.06.13)

Las características del terreno accidentado y empinado en las comunidades no era impedimento para que jóvenes y niños acelerasen el paso. Con el pasar de los años la costumbre de ir y volver de prisa antes que la piedra se seque se ha ido perdiendo; sin embargo, los padres y los jóvenes de hoy no han perdido la agilidad, aunque en algunas comunidades se encuentran carros y minibuses que facilitan el transporte de unos y de otros.

8.2 Escuela

Desde 1540, la Real Audiencia de Charcas, y principalmente la Villa Imperial de Potosí, fueron testigos de la explotación a los afrodescendientes. Aquellos que llegaron en calidad de esclavos trajeron consigo una diversidad lingüística proveniente del África; sin embargo, no tuvieron la posibilidad de utilizar y desarrollar ninguna de sus lenguas nativas. El contexto de la época y las condiciones en las que llegaron inicialmente a lo que hoy es Potosí, los obligó a buscar formas de adquirir el castellano e intentar comunicarse entre sí y los esclavistas. Las posibilidades de comunicación y de aprendizaje eran limitadas, por tanto, en la lógica de los esclavistas no estaba el que un esclavo aprendiera al menos elementos básicos de la lectoescritura.

De acuerdo a (Angola: 2013) las extremas condiciones de trabajo fueron elevando los índices de mortalidad de los afrodescendientes, por ello, como una forma de recuperar el capital invertido, los españoles decidieron movilizar a sus esclavos hacia las regiones más cálidas de la Real Audiencia de Charcas. Así, una gran parte de este grupo humano fue vendido a los dueños de las haciendas de la región de los Yungas, para que trabajen en la producción de caña, café, cítricos y principalmente la coca,

Aunque no es posible precisar la cantidad de afrodescendientes que fueron esclavizados en la región de los Yungas, en 1830 el presidente Andrés de Santa Cruz importó ochenta familias de afrodescendientes de los puertos del Perú para sus haciendas en Coroico Viejo (Angola 2010:186 citando a Morales 1929:23)

La más grande importación de esclavizados en grupo a la región. Fueron instalados en las comunidades de Mururata, Chijchipa y Tocaña (Angola 2010:186)

La llegada de afrodescendientes a las haciendas de los Yungas sólo significó que este grupo fuera explotado en un nuevo contexto ambiental. Para ello, los patrones establecieron complejos sistemas de explotación laboral y mecanismos de control para que hombres y mujeres afrobolivianos no aprendan a leer ni a escribir, de manera que no cuestionen las decisiones de los patrones.

En 1851, 26 años después de la creación de la República de Bolivia el Presidente Manuel Isidoro Belzu, como gobierno popular proclamó la abolición de la esclavitud en el territorio de la República de Bolivia. De esta manera el Art. 1ro dice: "Todo hombre nace libre en Bolivia; todo hombre recupera su libertad al pisar el territorio, la esclavitud no existe ni puede existir en él" (Téllez: 2009:2)

Tal fenómeno [abolición de la esclavitud 1951] no afectó a los Yungas paceños porque los hacendados lograron evitar la pérdida de mano de obra esclava, incorporando a los negros a la masa de peones [...] (Bridikhina 1997:56)

Para entonces los afrobolivianos pasaron a ser considerados peones de las haciendas; no tenían derechos ni siquiera posibilidad alguna de mejorar sus condiciones de vida. En este panorama, una vez más, solo a los hijos de los patrones se les permitía asistir a las escuelas de adoctrinamiento y colonización. (Bolivia 2008:10) Los afrodescendientes, por su parte, sólo se limitaban a obedecer los mandatos de sus patrones y cumplir con el trabajo establecido. Así, el sistema de explotación se desarrolló al interior de las haciendas por más de un siglo, hasta que los afrodescendientes, cansados de ser explotados, buscaron mecanismos para aprender elementos básicos de las matemáticas y la lectoescritura, herramientas que les permitirían hacer frente al sistema de dominación.

A continuación uno de los testimonios complementa lo anteriormente señalado:

Dice que incluso los patrones no querían que nuestros abuelos y nuestros padres aprendan los números ni las letras. Mucho antes de 1955 y más antes de la Reforma Agraria era un delito para nosotros los afros queramos aprender a leer y a escribir. Los patrones dicen que te huasqueaban, no te dejaban y no te dejan siempre que aprendas. Pero nuestros padres dice que decían "si no sabes leer ni escribir, fácil te engañan". Por eso para no seguir siendo explotados ni abusados algunos poco a poco han aprendido a leer y a escribir de ocultas del patrón y dice que si el patrón te encontraba te pegaba incluso hasta matarte. (Eduvina Torres. Caranavi, comunicación personal, 18.06.13)

Tomando como referencia las palabras anteriores y recordando que a finales del siglo XIX y principios del XX se desarrollaron experiencias de educación clandestina en algunos pueblos indígenas de Bolivia. El Pueblo Afroboliviano no quedó al margen de esta experiencia aunque su contexto social y cultural en relación a los otros pueblos indígenas era diferente.

Nosotros, los afros queríamos aprender, pero no nos permitían. Sólo aquellas personas de corazón sensible permitían que sus esclavos vengan a Micasí para que les enseñen. Otros se hacían enseñar con un señor Lázaro Meneses, él se brindaba a enseñar de ocultas a

esas personas que querían superarse pero generalmente era difícil que aprendamos así libremente. Mi papá, por ejemplo, iba de ocultas por las noches para que aprenda a leer y a escribir. (Tito Barra, comunicación personal, Chicaloma, 01.05.13)

Este dato es un insumo más para evidenciar la presencia de las escuelas clandestinas en la región de los Yungas. Debido a que ellas funcionaban contra la voluntad de los patrones. Algunos abuelos recuerdan que aquellos que eran descubiertos aprendiendo por las noches eran azotados en el cachi de la hacienda, es decir en el patio en que se secaba la coca. Allí muchos perdieron la vida por desobedecer al patrón y por tratar de aprender para hacer frente al sistema de dominación al que estaban sometidos. Aunque no se sabe mucho sobre las experiencias de las escuelas ambulantes e indígenas en la región yungueña, sabemos acerca de las escuelas clandestinas y que por 1940 se establecieron escuelas en lo que ahora son los municipios de Irupana y Chulumani, donde estudiaban los hijos de los patrones. De esta manera podemos ver que la educación formal empieza a introducirse en la región yungueña para los hijos de los hacendados. Y es solamente después de la revolución de 1952 y de la promulgación del Código de la Educación Boliviana, en 1955, que la escuela se extiende a más zonas rurales de los Yungas y muchos otros de Bolivia. La política educativa basada en los principios de la Revolución Nacional de 1952 impuso nuevos valores culturales que iban en contra de la cultura afroboliviana, aymara y quechua de los Yungas.

El sistema educativo que se desarrolló desde 1955 hasta antes de la Reforma Educativa de 1994 separó la educación urbana de la rural. Como resultado de estos procesos, en el área rural hubo niños que se avergonzaban de su cultura y su lengua indígena. Este sistema de educación fue sin lugar a dudas incoherente para muchos pueblos y especialmente para los afrobolivianos que al igual que los quechuas y los aymaras fueron obligados a aprender la lengua castellana, a olvidar sus valores y a negar su cultura.

Con la Reforma Educativa 1994 y con la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe, los estudiantes quechuas, aymaras y guaraníes empezaron a revalorar su cultura y recordar la lengua indígena que sus padres les habían enseñado. En el caso de los afrobolivianos no ocurrió nada parecido, más al contrario, entraron en un proceso de asimilación de la cultura aymara por estar en contacto con este pueblo.

Entre otras características de la educación en las comunidades, los padres destacan:

Nosotros teníamos la idea de que sólo los hombres podían estudiar en la escuela. Las mujeres no podían ir porque los padres decían “para qué quiere ir a la escuela, qué va hacer ahí”. mujé tiene que quedá en casa, así ti decían. Algunas mujeres motín eran, igual de ocultas se iban a la escuela y después los papás saben waqueá (Damiana Salles, comunicación personal, 16.06.13)

Si bien las mujeres estaban prohibidas de asistir a las escuelas había muchas otras cosas injustas que incluso los padres y los estudiantes no borran de su mente. Los profesores por ejemplo, no conocían la realidad económica ni cultural de las comunidades afrobolivianas y entre varias cosas exigían un uniforme al cual los estudiantes no estaban acostumbrados. “Sin uniforme no entran” decían los profesores y a pesar de que mucha gente no contaba con recursos económicos adquiría los uniformes con tal de que sus hijos estudien.

Una de las señoras recuerda también que:

Antes, los padres cocinábamos cada día para el profesor. Nos turnábamos por días para atenderlo porque enseñaba a nuestros hijos. Cuando llegaban las doce del mediodía, el profesor ya sabía dónde tenía que ir a comé. Cosa buena teníamos que prepará, carne de pollo te exigían, carne fresca para ellos. Mientras que nosotros comíamos nuestro puti con sardina nomás (Eduvina Torres, comunicación personal, Caranavi, 18.06.13)

Aunque la Reforma Educativa de 1994 no fue muy bien comprendida por los profesores y los padres de familia a lo largo de sus años de implementación es preciso destacar dos aspectos importantes:

- Ley 1565 reconoce legalmente a los Consejos Educativos de los Pueblos Originarios como órganos de participación social en Bolivia. Cuya función era participar en la formulación e implementación de políticas educativas a nivel nacional, departamental y distrital enmarcadas en la educación intercultural bilingüe (Ley de Reforma Educativa, 1994)
- Los CEPOs se constituyen en promotores de cambios a través de sus propuestas educativas. Interpelaron el modelo neoliberal del Estado-Nación homogeneizador y plantearon la creación de un Estado Plurinacional con un sistema educativo descolonizador, intracultural, intercultural y plurilingüe.

Aunque los afrobolivianos no participaron en la reconfiguración del nuevo sistema educativo y del modelo de Estado, junto a otras naciones indígenas, llamadas también originarias, las propuestas educativas elaboradas por los CEPOs y el Bloque Educativo Indígena fueron incorporadas en la nueva Constitución Política del Estado y posteriormente en la Ley de Educación Avelino Siñani - Elizardo Pérez. Una vez que los afrobolivianos son reconocidos oficialmente como miembros del Estado Plurinacional de Bolivia, se organizan para crear su organización matriz (CONAFRO) y su consejo educativo (CEPA), con el fin de que el Pueblo Afroboliviano esté representado a nivel nacional y se una a los consejos educativos de Bolivia.

Es importante destacar que el año 2011, el Pueblo Afroboliviano logró unirse a los Consejos Educativos de los Pueblos Originarios de Bolivia (CEPOs). Asimismo, que en el marco de la nueva Ley de Educación “Avelino Siñani – Elizardo Pérez” los afrobolivianos empezaron a recoger conocimientos y saberes propios dentro y fuera

sus comunidades de manera que estos sirvan como insumo para la elaboración de su currículo regionalizado y los planes y programas educativos que deben ser implementados en las escuelas con afluencia de estudiantes afrobolivianos.

Percepciones sobre la educación

Al preguntar a los estudiantes si les gusta ir a la escuela ellos responden generalmente “no me gusta mucho” y la justificación que dan son las distancias de comunidad a comunidad que tienen que recorrer a pie; unos días acompañados del sol y otros de la lluvia.

Niños de Chicaloma y Laza



Cuando preguntamos a los profesores si les gustaba la escuela donde trabajaban muchos coincidieron al responder “aquí nos han mandado, sufrimos también”. La explicación al sufrimiento está en que profesores y directores están lejos de sus familias, no hay transporte y carecen de muchos servicios básicos.

A continuación presentamos algunos relatos de los maestros haciendo referencia a sus condiciones de trabajo:

Nosotros, como profesores, sufrimos por el transporte sobre todo. A veces tenemos que llegar a pie porque no hay movilidad ni para los profesores ni para los estudiantes, hay que llegar dándose modos. Los profesores, aquí vivimos en una construcción antigua, la cocina

es en el mismo cuarto, y las condiciones no son adecuadas. Los materiales que tenemos los profesores damos también para la escuela porque la alcaldía no da ni un solo papel bond. La situación es esa y los profesores tenemos que ver las formas de conseguir materiales para enseñar a los alumnos. Los padres no cuentan con suficientes recursos económicos, por lo tanto, los estudiantes no tienen materiales. Yo sé cómo persona del altiplano que para estudiar se pasan situaciones difíciles pero no queda otro más que tolerar y hacer esfuerzos, para eso nos hemos formado (Prof. S.M. comunicación personal,, Sud Yungas, 03.05.13)

A partir de este testimonio y otros que veremos más adelante se puede afirmar que el trabajo de los profesores en las escuelas de las comunidades yungueñas “es sacrificado”. Atravesan dificultades para llegar y salir de la comunidad, no tienen acceso a servicios básicos y tienen que adaptarse a las condiciones de vida en la comunidad (el clima, la alimentación, la cultura). Aunque los escenarios sociales, culturales y económicos no son los mejores para desarrollar procesos de enseñanza y de aprendizaje dentro el aula, los profesores señalan que no les queda más que usar su ingenio para salir adelante en junto a los estudiantes en las escuelas. Se evidencia también una consciencia social respecto a las limitaciones que hay en escuelas rurales, por ello, algunos buscan estrategias para hacer de la educación rural una práctica más placentera, donde estudiantes y profesores se sientan contentos con lo aprendido y lo enseñado.

Recuperando las opiniones de los estudiantes afrobolivianos que asisten a las escuelas comunales veremos algunos comentarios respecto a los profesores, sus compañeros de curso, la infraestructura de las escuelas y la relación entre estudiantes:

Niño 1: A la escuela entramos a las ocho de la mañana pero nos levantamos a las seis. En ayudar en la casa, bañarse, cambiarse, desayunar preparar la merienda casi una hora tardamos y una hora se camina, incluso más, pero vamos corriendo (Colpar, 03.05.13)

Niña 2: Los profesores de la escuela son buenos pero siempre puntuales quieren que lleguemos. Los de Thaco en grupo venimos

y salimos siete de la mañana máximos. Otros vienen de más arriba, tardan y se hacen reñir por llegar tarde (Laza, 29.04.13)

Niño 3: Mi escuela es bonita, es grande ahí estudiamos con otros niños, hay aymaras también. Unos cuantos son mis amigos y otros no, ellos nos dicen negro y sabemos pelear (Mururata, 04.05.13)

Niña 4: También sus papás les dicen que nos digan negro, los profesores antes se reían pero ahora les riñen a los que nos dicen negro (Cañamina, 27.04.13)

En las intervenciones de los niños aparecen tres temas importantes que son: el horario de ingreso a la escuela, lo cual va ligado a las distancias entre sus hogares y la escuela; las relaciones interétnicas entre niños afros y aymaras; finalmente, la discriminación que sufren los estudiantes afrobolivianos tanto por sus compañeros como por sus profesores.

Así, los estudiantes recorren largas distancias, pero además agregan que antes de su recorrido matinal deben levantarse temprano, ayudar a sus padres en las actividades domésticas y en el preparado de su merienda, que será la única comida del día. Muchas veces, los profesores exigen puntualidad, pero además el uso de uniformes limpios. Considerando el recorrido y los lugares por donde los estudiantes trajinan diariamente se puede afirmar que es casi imposible que los estudiantes lleguen pulcros a la escuela porque el camino además de ser de tierra es muy accidentado.

Analizando las opiniones de los actores educativos de las diferentes poblaciones yungueñas, se pudo observar que algunos de los niños aymaras tienden a llamar “negros” a los afrobolivianos. El objetivo, según comentan, es hacerlos enojar para que luego se entablen peleas y que sus compañeros ganen apuestas. Por ello, en algunas escuelas, por ejemplo en las comunidades de Laza y Colpar, los maestros tomaron la iniciativa de socializar la ley contra el racismo y toda forma de discriminación, con el fin de que los estudiantes reflexionen sobre sus actitudes y su comportamiento. En estos casos, las acciones de los maestros provocaron que entre

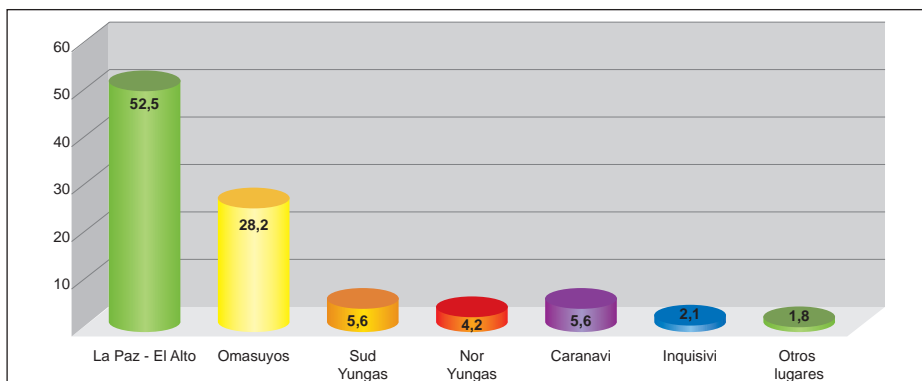
los estudiantes afrobolivianos se tomara conciencia acerca de su situación de discriminación, lo cual se concreta en las denuncias que habitualmente les plantean a sus maestros, así por ejemplo, algunos niños dicen: “Me está discriminado”, “discriminación” “te voy hacer castigar con el profe porque me estás discriminando”.

De este modo, si bien en algunas escuelas se está reflexionando acerca de la discriminación y el respeto al otro, en escuelas en las que este tema no ha sido asumido, continúan vestigios de la discriminación, lo cual se expresa en la recurrencia de peleas interétnicas.

Profesores

De acuerdo a los datos oficiales, la mayoría de los maestros que trabajan en unidades educativas yungueñas, y con presencia afroboliviana, son aymaras. Así, el 80,7% de los profesores son de procedencia paceña y se identifican como aymaras. El 17% son profesores afrobolivianos y el 1,8% son profesores de otras culturas (Angola 2011:248).

Cuadro Nº 13
Profesores y unidades educativas



Fuente: Elaboración propia en base a Angola 2011:248 y Ministerio de Educación 2011

En los principales centros poblados de las provincias, y más aún en las comunidades, la oferta académica en educación superior es limitada, lo cual puede explicar la presencia de profesores cuya procedencia es mayormente de La Paz y El Alto. De acuerdo a los datos del “Diagnóstico de la educación en los Yungas” (Ministerio de Educación, 2011), los únicos municipios que cuentan con la carrera de Ciencias de la Educación a nivel licenciatura son Chulumani (Sud Yungas) y Coroico (Nor Yungas). Los que estudian para ser educadores y para obtener el título de licenciatura en Ciencias de la Educación generalmente buscan trabajo fuera de la comunidad; es decir, en las ciudades, de manera que su profesión les permita acceder a mejores cargos, una buena remuneración económica y mayor prestigio académico.

La presencia del 17, 5% de los profesores afrobolivianos que se encuentran distribuidos en las comunidades de Chulumani, Caranavi y Coroico es un indicador de que en el Pueblo Afroboliviano hay profesionales en el área educativa y aunque sean una minoría pueden empezar a desarrollar acciones para difundir y profundizar aspectos importantes de la cultura afroboliviana entre las unidades educativas yungueñas.



A continuación presentamos un cuadro que resume la oferta académica en algunos municipios de los Yungas:

Cuadro N° 14

Instituciones de formación superior en la región de los Yungas

Municipios	Nombre	Tipo	Carreras	Nivel Académico
Irupana	Unidad desconcentrada (UMSA)	Estatal	<ul style="list-style-type: none"> • Zootecnia • Veterinaria • Agropecuaria 	Técnico superior
Chulumani	Unidad desconcentrada (UMSA)	Estatal	<ul style="list-style-type: none"> • Turismo • Ciencias de la Educación • Zootecnia • Veterinaria • Agropecuaria 	Técnico superior
Coroico	Universidad Católica Carmen Pampa	Privada	<ul style="list-style-type: none"> • Ciencias de la Educación • Enfermería • Agronomía 	Licenciatura
			<ul style="list-style-type: none"> • Turismo rural 	Técnico Superior
Caranavi	Universidad Privada Bolivariana	Privada	<ul style="list-style-type: none"> • Ciencias de la Educación • Informática 	Licenciatura
	Instituto Nacional de Estudios Superiores Caranavi	Estatal	<ul style="list-style-type: none"> • Agronomía • Enfermería 	Técnico Superior
	Instituto Tecnológico	Estatal	<ul style="list-style-type: none"> • Informática • Agropecuaria • Zootecnia • Veterinaria 	Técnico Superior

Fuente: Elaboración propia en base a "Diagnóstico de la educación en los Yungas" (Ministerio de Educación, 2011)

Haciendo referencia a los profesores que trabajan en las comunidades yungueñas hemos podido observar un apego irrenunciable a su cultura y a sus comunidades de origen. Este dato es corroborado por los siguientes testimonios:

Profesor 1: Yo como profesor vengo de la Provincia Omasuyos, de las orillas del Lago Titicaca y soy orgullo de ser aymara (Laza, 29.04.13)

Profesor 2: Yo también soy aymara y me siento orgullo de ser hablar aymara y comer chuño (Laza, 29.04.13)

Profesor 3: Aunque a veces nos tratan como indio, yo soy aymara y vengo de El Alto. Los profesores puro indio nomás son, así dicen los padres y nosotros les decimos que nos iremos cuando alguno de los afros sea profesor en la comunidad (Colpar, 02.05. 13)

Profesor 4: No nos peleamos por los cargos, pero si no hay afrobolivianos igual tenemos que enseñar. Aunque los afros están acostumbrados a otro tipo de vida en comparación a los profesores, tenemos que enseñar nomás aunque con llamas y vicuñas (Coripata, 03.05. 13)

De acuerdo a estos testimonios podemos inferir que muchos maestros están conscientes de que al provenir de regiones ajenas a los Yungas desconocen a realidad local, y que esto puede ser un impedimento para el desarrollo de una enseñanza eficaz. Por ello argumentan que mientras no existan suficientes maestros afrobolivianos, su presencia aun es necesaria. Así uno de los profesores recalca “tenemos que enseñar nomás aunque con llamas y vicuñas” y aunque este sólo es un ejemplo de muchos otros, los docentes enseñan utilizando su cultura como medio de transmisión efectiva, aunque están conscientes de que no es lo mejor porque sus aulas no sólo están compuestas por niños aymaras, sino también por niños afrobolivianos, los cuales tienen dificultad para comprender el lenguaje hispano de la cultura aymara.

De este modo, aunque algunos maestros se esfuercen por incorporar los temas culturales afrobolivianos al currículo, ellos tienen limitaciones con respecto al conocimiento de la cultura, la historia y la lengua afroboliviana. En la mayoría de los casos, sin embargo,

se constata que no muestran interés por asumir este problema y por ello mantienen la defensa de su origen étnico:

Los profesores aymaras estando en otro tipo de contexto deberíamos sentirnos mal pero mantenemos en alto la cultura. Desde el Ministerio de Educación y la Distrital recibimos capacitaciones que fortalecen nuestra cultura. En el caso de la implementación de los currículos regionalizados por ejemplo ya hemos sido capacitados como aymaras. En el caso de los afros no ha habido nada, no sabemos si hay avances en su currículo, qué cosas tenemos que aprender y cómo tenemos que implementar (SC comunicación personal, Sud Yungas, 02.05.13)

De este modo, los profesores manifiestan que ante la falta de textos escolares y de otros materiales didácticos relacionados con la cultura afroboliviana están limitados en su capacidad de promover una enseñanza culturalmente pertinente para la población afroboliviana. Por ello, señalan que sin los conocimientos necesarios no pueden trabajar utilizando elementos culturales relacionados con los afrobolivianos.

Por otra parte, hay que señalar que a través del Consejo Educativo del Pueblo Afroboliviano (CEPA), el pueblo afro ya cuenta con su propio currículo regionalizado. Aunque dicho documento fue elaborado a través de un largo proceso de investigación y validación por parte de los activistas del movimiento afro, lamentablemente aún no ha sido socializado entre los profesores de las comunidades. Por ello, aún no ha podido ser implementado en las escuelas con población afroboliviana.

A la pregunta de si el profesor enseña en torno a la cultura afroboliviana, los entrevistados manifiestan lo siguiente:

Da pena decirlo pero no hay enseñanza sobre los afros. Los profesores somos de otra cultura y por eso no enseñamos nada de ellos, así nada, Lo único que hacemos es incentivar a que los niños afros enseñen a sus compañeros aymaras la saya. Eso es lo único, después nada (S.V. comunicación personal, Nor Yungas 04.05.13)

Así también señala una de las profesoras de Sud Yungas:

Si los propios afros no hablan de su cultura no pueden esperar que los profesores si lo hagamos. Preguntamos a los estudiantes una que otra cosita pero no es suficiente, necesitamos libros, necesitamos información sobre este pueblo (G.V. comunicación personal, 02.05.13)

Los profesores coinciden al afirmar que su procedencia cultural y su desconocimiento sobre la cultura afroboliviana son factores que limitan el abordaje de los conocimientos de los afrobolivianos en la escuela; lo que a su vez dificulta mucho más la diversificación curricular. En síntesis, los docentes que trabajan en las escuelas de la región de los Yungas por lo general desconocen sobre la cultura afroboliviana. A pesar que muchos de ellos trabajan en el lugar por mucho tiempo aún se muestran indiferentes en aprender sobre la cultura afroboliviana.

Estudiantes

Aunque los profesores no lo manifestaron, los niños y niñas afrobolivianas en algunas regiones expresan orgullo por su cultura a través del canto y la fabricación de instrumentos musicales característicos de la cultura afroboliviana. Así por ejemplo, en la escuela fiscal de Colpar constatamos la presencia de niños y niñas afrobolivianas que cuando se les preguntó con qué cultura se identifican ellos respondieron que se identificaban con los afros. Para mayor detalle presentamos un diálogo que se desarrolló con un grupo de estudiantes afrobolivianos en el momento del recreo.

Mayra: ¿Quiénes son afrobolivianos?... A ver, levanten las manos

Niños: Yo, yo, yo, él también es... yo, y yo (Así los estudiantes de manera desordenada y espontánea se identifican como afrobolivianos)

Mayra: ¿Y cómo puedo saber que son afros? Tal vez alguno de ustedes me está mintiendo.

Niña1: No pues eso es fácil... por el cabello así churco.

Niño 2: Somos más morenos los hombres y las mujeres son más

lindas [...]

Niño 3: Ah y porque sabemos cantar y bailar saya

Niño 4: Además los profesores dicen que somos mejores deportistas.

Mayra: Muy bien... entonces quiero que me demuestren que son afros ¿pueden cantar un pedacito de una canción?

Niño 5: Sabemos... podemos cantar... A ver quién va empezar, cantaremos "Si yo fuera presidente".

Conjunto de niños: Si yo fuera presidente... (Los niños cantan entusiasmados, llaman la atención de los profesores y los otros estudiantes que juegan en el patio) (Niños Colpar, 02.05.13)

La experiencia de escuchar cantar a los estudiantes e identificarse como afrobolivianos con alegría, y de manera espontánea, llena de satisfacción a quien los mira, los escucha y los motiva a practicar aspectos importantes de su cultura. A través de la visita a los estudiantes y profesores en las unidades educativas de Nor Yungas, Sud Yungas, Inquisivi y Caranavi pudimos evidenciar que los niños no sienten temor al decir que son afrobolivianos, ellos llevan su cultura en alto, por ello cuando los profesores dicen que "los niños no dicen casi nada de su cultura" es cuestionable. Tal vez el hecho de que los profesores estén aferrados a su cultura y entren en contacto con niños aymaras hacen que su cultura se imponga frente a la de los afrobolivianos. Las observaciones realizadas en algunas aulas de las unidades educativas permiten identificar un número reducido de estudiantes afrobolivianos y una mayor población estudiantil aymara.

Cuadro N° 15

Porcentaje de estudiantes afrobolivianos de acuerdo a municipios

Municipio	Unidades Educativas	Varones	Mujeres	Total	% estudiantes afrobolivianos
Irupana	52	1.993	1.809	3.802	2 %
Chulumani	42	2.041	2.011	4.052	1,4%
Coripata	36	2.121	2.023	4.144	2%

Coroico	39	2.007	1.920	3.927	2, 3%
Caranavi	185	7.613	7.485	15.098	0, 3 %

Fuente: Ministerio de Educación (2010)

El cuadro evidencia un porcentaje de apenas un 8% de estudiantes afrobolivianos distribuidos en 354 unidades educativas correspondientes a 5 municipios de la región de los Yungas. La respuesta que padres de familia y profesores de las escuelas citadas dan con respecto al pequeño porcentaje de niños afrobolivianos puede advertirse en el testimonio que presentamos a continuación:

Una mayoría de las unidades educativas sólo tienen hasta cuarto básico, después los padres se los llevan a sus hijos a otras comunidades para que sigan estudiando. La mayoría de los padres de familia y sobre todo afros, han optado por llevárselos a sus hijos para que estudien en La Paz, dicen que allá la educación es mejor y que ya tienen otros hijos y familiares con quienes se quedan para que estudien (S.G. comunicación personal, Nor Yungas 05.05.13)

A través de los trabajos de campo y las vistas a las escuelas se ha podido evidenciar que en las comunidades rurales no se cuentan con escuelas que ofrezcan cursos superiores al sexto grado. Estas limitaciones de niveles y maestros provocan que los padres de familia trasladen a sus hijos a escuelas de los principales centros poblados y principalmente en las ciudades. La ausencia de materiales didácticos y la poca innovación en cuanto a metodologías de enseñanza han provocado también que los estudiantes se sientan desmotivados de continuar estudiando en las escuelas y colegios de las comunidades. Por ello, cuando los padres dicen que “falta todo en las escuelas” se incluyen la falta de conocimiento de los profesores respecto a metodologías de enseñanza dentro y fuera las aulas. Al respecto, una madre de familia señala lo siguiente:

En las escuelas y si por algún milagro hay colegio en la comunidad faltan materiales, faltan libros, faltan sillas, faltan profesores, muchas

cosas faltan. Incluso ya falta voluntad de los padres para mandar a sus hijos a estas escuelitas. Ahora los padres prefieren mandar a sus hijos para que estudien en La Paz. (Rufina Torres, comunicación personal, Caranavi, 19.06.13)

En este sentido, una vez que los estudiantes concluyen el sexto grado, ellos mismos piden a sus padres que los lleven a La Paz, para continuar sus estudios en un colegio que les permita salir bachilleres. En la mente de los estudiantes que desean estudiar en La Paz hay aulas equipadas, buenos docentes, libros de todos los tamaños y colores que según ellos pueden ayudarles a ser personas más educadas y tener mayores ventajas de estudiar en la universidad. Los padres, por su cuenta, dicen que la ventaja de enviar a sus hijos para que estudien en La Paz es que tienen mayores posibilidades de que concluyan sus estudios, porque los profesores y la situación en la que viven les motivan a migrar. A propósito, a continuación presentamos un fragmento de una entrevista en la que un joven afroyungueño expresa el significado de estudiar en la ciudad:

Yo quisiera estudiar fuera de mi comunidad porque dicen que en la ciudad se aprende más. Los colegios, los profesores dicen que son mejores de los que tenemos en la comunidad. Yo preferiría estudiar en La Paz porque eso me permitiría después tener una profesión, establecerme en la ciudad, tener un trabajo que me solvete a mí y a mi familia que se quedaría en la comunidad (Abel Ballivian, comunicación personal, Coripata, 03.05.13)

En la forma de pensar y de proyectarse de los jóvenes a futuro, la comunidad queda relegada a un último lugar. Para los estudiantes de las comunidades está claro que para progresar es necesario salir de la comunidad, luego alcanzar el bachillerato, ingresar a la universidad, conseguir su título profesional, establecerse en la ciudad y empezar a generar ingresos económicos que les permitan mejores condiciones de vida para ayudar a su familia, en su comunidad.

Niños en escuela de Sud Yungas



Dificultades

Una de las preocupaciones de los profesores es que la cultura afroboliviana se está perdiendo porque se está yendo con los estudiantes que migran y pierden su identidad cultural. Uno de los profesores de Coripata dice por ejemplo:

Antes, en las comunidades se veía harto afro, pero ahora lo que sucede es que muchos niños y jóvenes se van a La Paz a estudiar o a trabajar. Los que salen ya no vuelven. Al salirse de las comunidades ellos están perdiendo su cultura y están haciendo que se pierda también la cultura del sector, ya no hay afros para enseñar, solo aymaras. A veces uno se pregunta qué es lo que está pasando, y es fácil responder, desde los más pequeñitos se están yendo a la ciudad, al exterior, están mezclando su raza y ya no regresan. Ahora, en las comunidades se ve que los afros están de salida y los aymaras de llegada. Los aymaras están invadiendo las comunidades solo por la coca, solo por el oro verde (Profesor Miguel Ángel Loayza, comunicación personal, Coripata, 03.05.13)

Las razones que los estudiantes, los padres de familia y los profesores han expuesto para que niños y jóvenes cambien la educación en las

escuelas de las comunidades por otra de las ciudades tienen que ver básicamente con tres factores: baja calidad educativa (no hay innovación ni motivación por parte de los profesores); estudiantes desmotivados (falta de materiales didácticos, escaso mobiliario); y la ausencia de primaria y secundaria completas. Esto provoca, según los entrevistados, que los estudiantes protagonicen el vaciamiento de las comunidades y el éxodo hacia las ciudades.

Si bien es cierto que en la presencia afroboliviana viene atravesando por un proceso de disminución en las escuelas yungueñas, esto no debe ser una justificación para que los profesores consideren a los pocos niños afrobolivianos como si fueran aymaras. Por ello, urge que el currículo regionalizado del Pueblo Afroboliviano sea socializado entre los profesores. Asimismo, se requiere que las autoridades educativas resuelvan el problema de la carencia de grados entre las unidades educativas de la región; que se resuelva la deficiencia de mobiliario y de infraestructura, y que se asuman nuevas acciones para que los profesores emprendan innovaciones pedagógicas e investigaciones sobre la realidad local para que se pase de una educación deficiente a una eficiente.

8.3 Educación superior

Entre las alternativas que los jóvenes afrobolivianos tienen para acceder a la educación superior están las unidades desconcentradas de la Universidad Mayor de San Andrés, en los municipios de Irupana, Chulumani, Coroico y Caranavi. El grado académico que otorga la universidad a los estudiantes que ingresan a las carreras de zootecnia, veterinaria, agropecuaria, turismo y ciencias de la educación es de técnico superior. Además de estas posibilidades de acceso a la educación superior están las universidades privadas de los municipios de Coroico y Caranavi. En esta última, la Universidad Privada Bolivariana ofrece las carreras de ciencias de la educación e informática a nivel de licenciatura. Por otro lado,

la Unidad Académica Campesina Carmen Pampa (Coroico) cuenta con el respaldo académico de la Universidad Católica Boliviana por lo que los estudiantes tienen la posibilidad de titularse a nivel de licenciatura en las carreras que oferta.

De acuerdo al Director de “Carmen Pampa”, esta casa de estudios superiores cuenta con un número significativo de estudiantes de diferentes culturas. Entre ellos, los afrobolivianos cuya procedencia son las comunidades y los municipios de la región (<http://www.uac-cp.edu.bo/>)

Además de la oferta académica que los estudiantes tienen en los municipios de los Yungas, hoy en día, algunos bachilleres tienen la ventaja de estudiar una carrera a nivel de licenciatura y de manera gratuita en alguna de las universidades privadas de Bolivia gracias a las “becas solidaridad”.

Las negociaciones entre el Viceministerio de Educación Superior y la Asociación de Universidades Privadas de Bolivia (ANUP) posibilitaron la otorgación de becas de estudio a estudiantes bolivianos de escasos recursos económicos. Con estas negociaciones, el 2009 se inició con la implementación de las “Becas Solidaridad” donde alrededor de 2.468 estudiantes de escasos recursos económicos y de procedencia indígena – campesina y afroboliviana pudieron ingresar a las universidades privadas en condición de becarios quedando eximidos del pago de matrícula y las mensualidades en las carreras que ofertaron estas universidades para esta población (Boletín informativo trimestral EDUCAPRO, enero a marzo, 2008).

Es importante señalar que las becas solidaridad se han convertido en una alternativa de estudio para los jóvenes que quieren estudiar en la ciudad. Asimismo, hay que destacar que estas becas han contribuido en la diversificación de profesionales afrobolivianos, es decir, estas universidades no han restringido el acceso de los estudiantes a solo ciertas carreras. Esta libertad y la amplia gama de carreras han permitido también que los bachilleres se sientan motivados y asuman el desafío de concluir sus estudios de manera positiva.

Actualmente, se tiene a estudiantes afrobolivianos en diferentes carreras de las universidades privadas de La Paz, Santa Cruz y Cochabamba. Es labor del CONAFRO gestionar estas “Becas Solidaridad” cada año y lograr que al menos 15 bachilleres afrobolivianos se beneficien con estas becas cada año.

En el caso de los bachilleres que no logran beneficiarse con las “becas solidaridad” estos postulan a las universidades públicas, buscan alternativas de becas en el exterior, se dedican a la carrera militar o también a la práctica del fútbol profesional.

Entre las percepciones de los padres respecto a la profesionalización de sus hijos tenemos:

A los padres nos alegra que los hijos estudien y tengan una profesión para que vivan mejor. Aunque ahora los viejos nomás estamos quedando en la comunidad, es una alegría que nuestros hijos ya tengan su profesión, algunos que son médicos están trabajando aquí también, otros ya no han regresado. Son médicos, otros odontólogos, abogados, comunicadores, de todo hay ahora, por eso es importante seguir incentivando a nuestros hijos aunque sea para que estudien afuera y saquen a delante al Pueblo Afroboliviano (Manuel Medina, comunicación personal, Coripata, 03.05. 13)

Para los padres es importante que los jóvenes estudien y alcancen una profesión. El abuelo Manuel manifiesta que es una alegría ver a los hijos profesionales. Ahora para ellos ya no importa mucho donde estudien, lo que importa es la profesión, tener profesionales para que a través de sus conocimientos y su formación profesional saquen adelante al pueblo. Ahora para los padres y los abuelos sacar adelante al pueblo no solo significa trabajar la tierra, sino también trabajar los conocimientos de manera que a través de ellos se muestre una nueva imagen del Pueblo Afroboliviano. Un pueblo que no quedó reducido a las comunidades yungueñas sino más bien se expandió fuera de las fronteras para llevar su cultura y sus conocimientos a diferentes espacios sociales, académicos, políticos y económicos.

Así también un padre de familia que tiene la satisfacción de tener hijos profesionales en diferentes áreas, señala respecto al tipo de profesionales que hacen falta en las comunidades:

Aunque yo ya tengo a todos mis hijos profesionales, ellos trabajan en la ciudad. Ahora la mayoría de las mujeres están escogiendo para sus estudios medicina y eso me agrada, después se están metiendo a derecho también porque dice que se gana plata fácil. La política casi no. Lo primero que yo pediría para la comunidad es tener una carrera de agronomía, necesitamos profesionales acá que nos ayuden a recuperar nuestro suelo, nuestras plantas, lo primero que pediría eso, agrónomos y medicina para tener gente que nos cure aquí mismo (Tito Barra. comunicación personal, Chicaloma, 01.05.13).

Para este comunario, y padre de familia es positivo el hecho de que los hijos estudien y obtengan una profesión. Le agrada el hecho de que las mujeres quieran ser médicos, y otros jóvenes abogados. Lo que si señala y es el reclamo de muchos otros comunarios, es la presencia de profesionales afrobolivianos en las comunidades. Hombres y mujeres que se interesen por ejemplo en recuperar la productividad de la tierra, mejorar la calidad de los productos y así las condiciones de vida dentro las comunidades.

Otro aspecto en el cual el entrevistado hace énfasis es la demanda de médicos para las comunidades. Es importante la presencia de médicos para que atiendan a la gente de su propia cultura. Hace falta que los médicos fusionen la medicina tradicional afroboliviana con la medicina científica. Esta combinación de conocimientos posibilitaría que en las comunidades se prevengan y se erradiquen enfermedades que afectan de manera particular al Pueblo Afroboliviano.

De manera general, es necesario que los profesionales afrobolivianos no olviden sus raíces culturales ni su historia. Es necesario que cada uno de ellos trabaje de manera comprometida por su pueblo desde el lugar donde se encuentren. No se necesita ser un profesional

experto para saber las necesidades del Pueblo Afroboliviano solo ingenio, voluntad y predisposición para buscar soluciones y salidas. El pueblo ya no está solo en los Yungas, está disperso en cada de los espacios culturales e históricos de Bolivia por tanto, la tarea y los desafíos de los profesionales se hacen cada vez mayores.

A manera de cierre, es importante mencionar que los profesionales, los comunarios y cada uno de los jóvenes deben empezar a generar conocimientos “desde adentro”, es decir desde su cultura, sin olvidar lo que son.

9. Lengua

Para comprender las características lingüísticas del pueblo afroyungueño es preciso retroceder en la historia y situarnos en la llegada de los afrodescendiente a la Audiencia de Charcas. En aquel entonces, los afrobolivianos tuvieron contacto con esclavistas castellano-hablantes e indígenas quechuas y aymaras. Eran tres idiomas diferentes, difíciles de comprender y aprender al mismo tiempo considerando además que no todos los afros esclavizados habían nacido en cautiverio; es decir, que no estaban familiarizados con el castellano, sino que procedían de distintos lugares del África y que tenían lenguas distintas.

El trabajo y la explotación que sufrían los obligaba a buscar mecanismos que les ayudaran a comprender las lenguas indígenas y el castellano. Al respecto Juan Angola complementa:

Las lenguas africanas procedentes de una mixtura de lenguas que llegaron a lo que para la época se llamaba Alto Perú, luego Audiencia de Charcas, después República y hoy Estado plurinacional de Bolivia, no sobrevivieron, y, por donde se lo vea y por lógica consecuencia, las primeras palabras castellanas aprendidas y habladas que pronunciaron los primeros africanos, se convirtieron en el capital cultural y en una especie de secreto interno que fueron formando parte del alfabeto de palabras; por lo tanto, cada palabra nos conecta a nuestros antepasados y con el contexto cultural; porque el ser humano siempre tiende a apropiarse de culturas ajenas para

acomodarlas a su estilo de vida, y, el africano tuvo que fusionarse con la cultura nativa y castellana e imponer su ingenio para crear algo nuevo entre lo propio y lo ajeno (2012:15)

Partiendo de los datos anteriores nos referiremos al habla afroyunqueña³¹ como una “apropiación lingüística” que los primeros afrodescendientes realizaron del castellano y las lenguas originarias del altiplano como son el quechua y el aymara. Cabe mencionar sin embargo que los afrobolivianos se apropiaron de más palabras y términos aymaras cuando fueron trasladados a la región de los Yungas. A estas apropiaciones lingüísticas, los afrobolivianos le pusieron un sello de identidad y las fueron transmitiendo de generación en generación, de padres a hijos hasta nuestros días.

Partiendo de un punto de vista lingüístico John M. Lipski señala que la lengua nativa de los afrobolivianos puede ser considerada como:

La variedad lingüística afro-americana más antigua..., y al escuchar entre la población afroboliviana algunos piensan equivocadamente que son errores del habla. En realidad no se trata de un “castellano mal aprendido” ni de un “castellano mal hablado”, sino de una expresión legítima que se deriva de los contactos entre el castellano y una variedad de lenguas africanas durante la época de la esclavitud. (2008:20)

Tomando las palabras del lingüista Lipski y del historiador Angola diremos que el habla afroboliviana además de tener apropiaciones lingüísticas del aymara, del quechua y del castellano mantiene elementos de las lenguas africanas. A pesar del sometimiento de la cultura afroboliviana, las lenguas africanas se negaron a perderse y como estrategia política los mismos activistas afrodescendientes comenzaron a escribir su lengua y a recuperar la gramática y el léxico de sus antiguos acervos lingüísticos y culturales.

31 Aunque en términos lingüísticos se habla de una variedad dialectal del castellano, las organizaciones políticas del Pueblo Afroboliviano han decidido ya no hablar de dialecto o de habla, sino de “lengua afroboliviana”, como una determinación política que reivindica su historia y su identidad.

A continuación proponemos algunos ejemplos sobre el uso de palabras africanas en la comunicación lingüística de los afroyungueños:

Cantina: Viene del idioma “huasa” kantuna = acopio, almacén, lugar donde se acopiaba y vendían licores y comestibles.

Combo: Viene de lengua kikongo “nkome” que significa puño – o golpeado con el puño.

Cumpa: En la Isla de Cabo Verde se registra como Kumpá y en la Dominica Francesa como Kumpai cuyo significado es compañero, compadre [...]

Chicote: En la lengua kikongo sería kokote, látigo de tiras de cueros de búfalos o de hipopótamo

Chiripa: Deriva del kikongo chuchi que significa azar, eventualidad, circunstancia fortuita.

Tocayo: Palabra de origen kikongo que equivale a “par” y que se expresa toca-yo

Tunda: Término africano del kongo que quiere decir paliza. En la lengua ambundo “atunga y tunga” significa palo o garrote.

(Mario Montaña 1992: 268)

Oralidad y escritura

En las relaciones cotidianas entre adultos y jóvenes de las comunidades habitualmente se usa el habla afroyungueña como una manera de reivindicar la identidad étnica y de construir lazos de parentesco. En este sentido, a manera de ejemplo, a continuación presentamos un fragmento de diálogo en el que se advierten los temas anteriormente señalados:

Maritza: Ya pué **no ti guapies**, ti voy a invitar un poquito de **culipi**

Juana: Donde está el **culipi** pué

Maritza: Mejor que la tía mi **wuajtje** un poquito,

Gladis: Qui la tía nos dé su sabiduría cuidado **cun dicí mi ulvidaú.**

Juana: Vaya al diablo impávidas, no les voy a **contá** nada

La fluidez y la comprensión de los términos afros expresa la importancia que dichos elementos ha tenido en la construcción de la identidad afroyungueña. Asimismo, observamos que el uso

del habla afroyungueña, en algunos casos sirve para definir las fronteras étnicas entre diferentes actores sociales. Así, muchos afrobolivianos afirman que usan la lengua afroboliviana para comunicarse exclusivamente entre afrobolivianos.

Es importante señalar que las competencias lingüísticas de los hablantes, de la variedad dialectal afroyungueña varían según el contexto y con quiénes se encuentran. En una reunión de jóvenes, por ejemplo, el habla afroyungueño es fluida y posibilita que surjan expresiones y emociones en torno al tema abordado. A continuación, un ejemplo acerca del uso del habla afroyungueño como una forma de comunicación escrita entre jóvenes afrobolivianos.

Buen día di Dios lu tío, lu tía, buen día di Dios choy lu wawa, buen día lu juamiya. Les escribo para recordarle que el día sábado tenemos agendado una reunión para ver detalle del congreso y otros. ¿otene uyú? nuayqui se cuyu, sábado tiene asamblea, distiahura oté tiene qui dispone ese jornala, cuidaú cun dici i ulvidaú, por eso yo lus tá dici cun tiempito, mitá es interamente, lus toy hablando di sábado 14 de setiembre (Raymundo Nova. La Paz, 13.09.13)

A partir del ejemplo anterior, podemos decir que por una motivación política que tiene que ver con el fortalecimiento de su identidad, los afrobolivianos asumieron la decisión de que su variedad dialectal se escriba y que se certifique como una de las lenguas del Estado Plurinacional de Bolivia. Si bien en las comunidades se escuchan con frecuencia palabras afroyungueñas en las voces de los niños, jóvenes y adultos, en las ciudades a iniciativa de los mismos jóvenes además de sólo escuchar y hablar en su variante dialectal también leen y escriben frases características que hacen referencia a su cultura y a situaciones cotidianas de la vida en las ciudades. Al respecto, es importante resaltar que en el área urbana el manejo de la variedad lingüística afroyungueña se constituye en parte del capital cultural que algunos residentes emplean para incorporarse al movimiento afroboliviano y a su proceso de revitalización social y cultural.

Cabe destacar el trabajo que desarrollan los jóvenes en torno a la recuperación y promoción del habla afroyungueña en las comunidades y en las ciudades a través del Instituto de Lengua y Cultura del Pueblo Afroboliviano hoy responsable de mantener viva la lengua y la cultura del Pueblo Afroboliviano.

Cuadro N° 16 **Algunos ejemplos del habla afroyungueño**

Fenómeno	Ejemplo
Eliminación del artículo definido en posición de sujeto	<ul style="list-style-type: none"> • Lu perro ta flojo (los perros están flojos) • Lu patrón huasquiaba mujé (los patrones huasqueaban a las mujeres)
Uso de la tercera persona singular como forma verbal invariable para todas las personas y números	<ul style="list-style-type: none"> • Nojotro tiene (nosotros tenemos) • Jrutita; yo no conoció hacienda (yo no conocí la hacienda) • yo miró jay (yo miré)
Construcciones basadas en ta (ba) + INFINITIVO en lugar de verbos conjugados	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Quién ta comprá? (¿quién está comprando?)
Construcciones basadas en ya + INFINITIVO en lugar de verbos conjugados	<ul style="list-style-type: none"> • Fulano ya murí (MURIU) (murió) • Ya viní (Vinió) (vino) temprano tía Francisca
Construcciones basadas en va + INFINITIVO en lugar de verbos conjugados	<ul style="list-style-type: none"> • Nojotro va trabajá (nosotros vamos a trabajar) • Yo va recogé (Yo ta yindo) a mi leña (Yo voy a recoger mi leña)
Falta de inversión en las preguntas	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Cuánto hijo pueoté tiene? (¿Cuántos hijos tiene usted?) • ¿Ande pueoté viví? (¿Dónde pues vive usted?)

Suspensión del género gramatical en sustantivos y adjetivos	<ul style="list-style-type: none"> • Tutu un (toda una) semana • Nuestro cultura antiguo (nuestra cultura antigua).
Uso de nuay (no hay) y nuabía (no había) en lugar de no tener	<ul style="list-style-type: none"> • Yo nuaycajué (no tengo café) • Ele nuay ningún marido nada (ella no tiene ningún marido)
Uso de tener en lugar de haber para expresar existencia	<ul style="list-style-type: none"> • Tiene un negrita qui taba aquí (había una negrita que estaba aquí) • Tenía un señora. Un negra (había una señora. Una negra)
Ocasionalmente, doble negación con nada	<ul style="list-style-type: none"> • Ningún misa nada (ninguna misa para nada) • Yo no va yi nada (yo no voy a ir para nada)

Fuente: Elaboración propia en base a J. M. Lipsky (2008)



En el cocal de Thaco

Introducción

En el marco de la coordinación entre el Concejo Nacional del Pueblo Afroboliviano (CONAFRO), el Consejo Educativo del Pueblo Afroboliviano (CEPA) y la Fundación para la Educación en Contextos del Multilingüismo y Pluriculturalidad, se plantea la realización de una investigación que presente un diagnóstico histórico, demográfico, social, cultural y económico-productivo del Pueblo Afroboliviano centrando la atención en la región de los Yungas, del departamento de La Paz, pero considerando también a esta población en las ciudades capitales de La Paz, Cochabamba, Sucre y Santa Cruz.

En términos económicos el estudio centra los ejes de investigación en las preguntas: ¿Cuáles son las principales fuentes de ingreso económico que tienen los miembros del Pueblo Afroboliviano?, ¿Qué estrategias económico-productivas han desarrollado los afrobolivianos en Bolivia?, ¿Cuáles son las principales actividades socio-productivas de los afrobolivianos?, ¿Existe alguna relación entre el tipo de economía desarrollado con el sistema cultural e identitario?, ¿La situación económica determina el estado educativo y cultural entre los afrobolivianos?

El presente capítulo pretende responder a las preguntas de investigación planteadas, para ello se ha recurrido a una estrategia metodológica cuantitativa que ha permitido recolectar y procesar la información necesaria para dar respuesta a las preguntas de investigación.

1. Diseño metodológico

1.1 Diseño de la muestra

Para el diseño de la muestra, en primer lugar se ha identificado a la unidad de análisis, que corresponde a las familias afrobolivianas del área rural (Departamento de La Paz, municipios de Caranavi, Chulumani, Coripata, Coroico e Irupana) y del área urbana (ciudades capitales de La Paz, Cochabamba, Santa Cruz de la Sierra y Sucre).

Para efectos de determinación de la población, la misma estaría conformada por la totalidad de familias afrobolivianas del área rural y urbana de los departamentos de La Paz, Cochabamba, Santa Cruz y Chuquisaca. Al presente, no se conoce aún la desagregación de los datos de la población afroboliviana por departamento. Sin embargo, según el Censo de Población y Vivienda 2012 (INE, 2013) se conoce el número total de integrantes del Pueblo Afroboliviano de 15 o más años en Bolivia, el cual alcanza a 16.329 personas (8.785 hombres y 7.544 mujeres). Para la selección de la muestra en el área rural¹ se ha utilizado una estrategia de muestreo por conglomerados, definiendo los municipios a partir de criterios de cobertura del proyecto, cercanía geográfica y población predominantemente afroboliviana a los municipios de Caranavi, Chulumani, Coripata, Coroico e Irupana. Luego se han seleccionado, de forma aleatoria y proporcional, junto a dirigentes del Pueblo Afroboliviano a las familias que formarán parte del estudio. En total, el número de familias encuestadas en el área rural alcanza a 50, las cuales son desagregadas de la siguiente manera:

¹ Se ha tomado el criterio del Instituto Nacional de Estadística para la clasificación de municipios rurales, según la cantidad de población que corresponde para el área rural a menores o iguales a 5.000 habitantes.

Cuadro N° 17
Familias del área rural que formaron parte del estudio

Municipio	Número de familias seleccionadas
Caranavi	4
Chulumani	12
Coripata	11
Coroico	15
Irupana	8
TOTAL	50

Fuente: Elaborado en base a diseño de la investigación (Cochabamba, mayo de 2013)

En el caso de la muestra de las familias urbanas, se tomó el criterio de selección de aquellas que se encuentran inscritas en el registro del CONAFRO en las ciudades de La Paz, Cochabamba, Santa Cruz de la Sierra y Sucre. Para la selección de la muestra se seleccionó aleatoriamente un número de familias en la proporción del 20% de los afiliados a las listas del CONAFRO, quedando la distribución de la muestra de la siguiente manera:

Cuadro N° 18
Familias del área urbana que formaron parte del estudio

Departamento	Número de familias seleccionadas
Chuquisaca	20
Cochabamba	11
La Paz	17
Santa Cruz	25
Total general	73

Fuente: Elaborado en base a diseño de la investigación (Cochabamba, noviembre de 2013)

1.2 Instrumentos de recolección de información

Para recolectar la información se utilizaron dos instrumentos de recolección de información: 1) encuesta para familias afrobolivianas que viven en el área rural y 2) encuesta para familias afrobolivianas que viven en las áreas urbanas.

Para el caso de las encuestas en el área rural, este instrumento hace énfasis en las actividades destinadas por la familia a la producción agrícola anual y perenne y en la producción pecuaria. Sin embargo, también toma en cuenta actividades de transformación, artesanía y elaboración de artículos asociados a la cultura del Pueblo Afroboliviano, ingresos regulares o por emplear mano de obra a vecinos o fuera de sus municipios, remesas de familiares en otros lugares, transferencias y otros ingresos que tienen las familias.

En el caso de las encuestas en el área urbana, no se toma en cuenta las actividades relacionadas con la tenencia de la tierra y por consiguiente las labores agropecuarias. No obstante, se analizan con mayor énfasis las variables de ingresos por actividades regulares, generación de actividades comerciales, remesas de familiares de otros lugares y otras transferencias de recursos.

2. Características de hogares afrobolivianos según situación urbano-rural

2.1 Estructura de edad de la población afroboliviana rural

Cuadro N° 19

Análisis de edad de las personas que participaron del estudio en áreas rurales

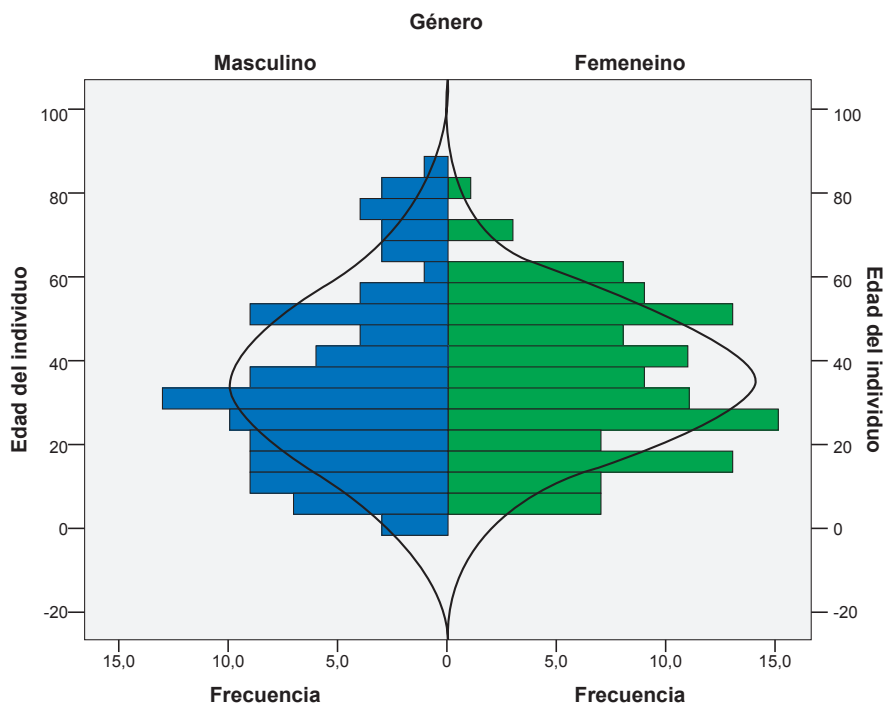
Edad de los individuos		
Media		34,82
Mediana		32,00
Moda		8
Desviación típica		19,370
Valor Mínimo		1
Valor Máximo		84
Percentiles	25	19,00
	50	32,00
	75	50,00

Fuente: Elaboración propia en base a encuestas (Octubre de 2013)

Según se puede observar en el cuadro, la población afroboliviana rural que participó en el estudio tiene una edad promedio de 35 años y una desviación típica estimada de 19 años. Además se puede observar que el percentil 75 es de 50 años, lo que significa que menos de dos terceras partes de la población afroboliviana tiene menos de 50 años. Esto nos puede llevar a inferir que la población afroboliviana, siguiendo el patrón del país, está conformado por población mayoritariamente joven, lo que también es un indicador de su potencial en términos económicos.

2.2 Estructura de edad por género de la población afroboliviana de áreas rurales

Gráfico 2.
Distribución de edad por género de población afroboliviana rural



Fuente: Elaboración propia en base a encuestas (agosto de 2013)

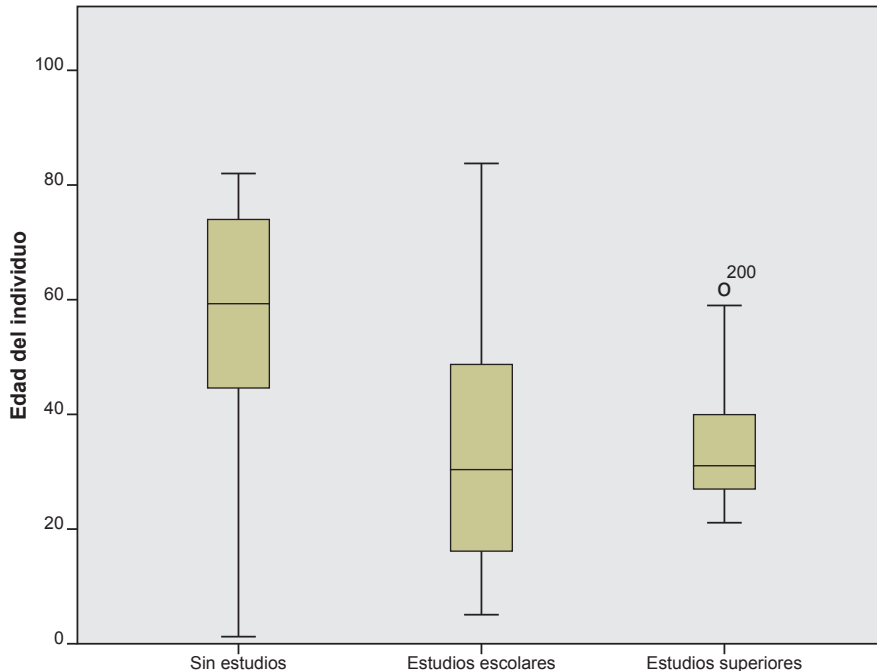
Según la curva de la Gráfica 1, se aprecia una mayor amplitud del sexo femenino en la muestra, lo que indicaría una mayor frecuencia de mujeres afrobolivianas. También se observa que la curva tiene una base que se amplifica en la parte inferior, reflejando una mayor frecuencia en aquellos estratos con menor edad. Sin embargo, el dato de la muestra no coincide con los datos obtenidos del INE, ya

que según los datos del Censo la población femenina es menor. Esta situación puede explicarse debido a que el censo considera todas las personas que viven actualmente en la vivienda y no toma en cuenta las personas que han migrado, que son principalmente mujeres.

2.3 Nivel educativo de miembros de hogares afrobolivianos rurales mayores de 18 años que participaron del estudio

Gráfico 3.

Nivel de educación, según edad de los individuos, hogares rurales



Según la gráfica 2, se evidencia que aquellas personas de hogares rurales que pertenecen al estrato de 40 años en adelante tienen una

mayor frecuencia de no contar con estudios escolares. Lo contrario sucedería con el estrato entre 10 y 40 años, donde se encuentra una mayor concentración de datos que indican la existencia de estudios escolares. Sin embargo el estrato de las personas que realizaron o realizan estudios superiores, se encuentra entre las edades de 20 a 40 años. Según estos datos, se puede inferir que los esfuerzos realizados a nivel de país durante los últimos años están logrando avances en términos de acceso a la educación, principalmente para los jóvenes. Sin embargo, queda el reto de seguir impulsando el emprendimiento de estudios superiores y universitarios que, según la muestra analizada, sigue siendo un estrato minoritario.

2.4 Estructura de edad de la población afroboliviana urbana

Cuadro N° 20:

Análisis de edad de las personas que participaron del estudio en áreas urbanas

Edad de los individuos		
Media		24,48
Mediana		22,00
Moda		18
Desv. típ.		16,570
Mínimo		0
Máximo		74
Percentiles	25	12,75
	50	22,00
	75	34,25

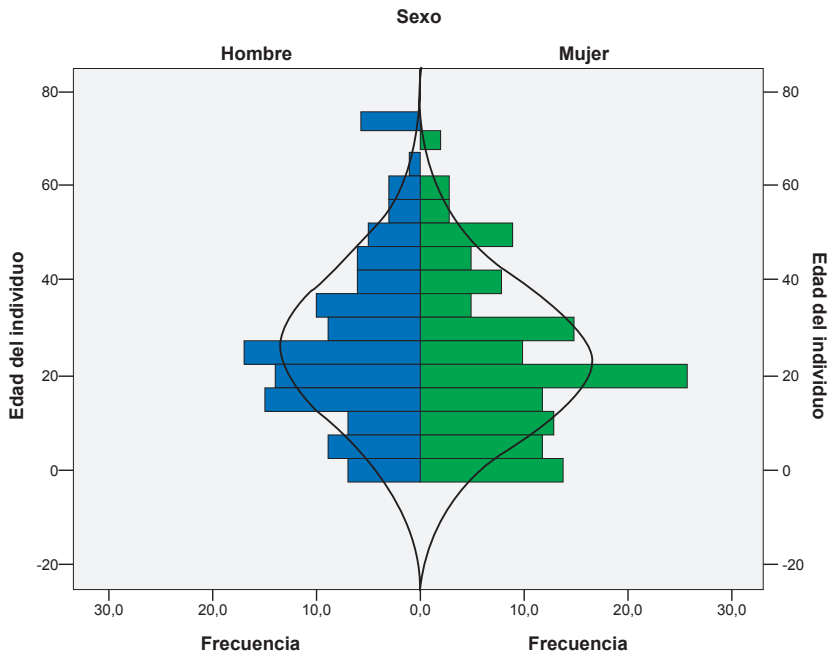
FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas

Según se puede observar, en los cuadros existen diferencias en la composición de edad de los individuos que formaron parte del estudio. El promedio de edad en áreas urbanas es menor que

en áreas rurales (24,5 y 34,8 respectivamente); asimismo, la composición de los cuartiles tiene una marcada diferencia, lo que permite inferir que la población urbana tendría, en general, una estructura notablemente más joven que la población rural. Dados los flujos migratorios urbano-rurales, este fenómeno explicaría una mayor tendencia migratoria de población joven hacia las áreas urbanas, mientras la población mayor permanecería en las zonas rurales, lo que explicaría las diferencias en términos de estructura de edad de ambas poblaciones.

2.5 Estructura de edad por género de la población afroboliviana de áreas urbanas

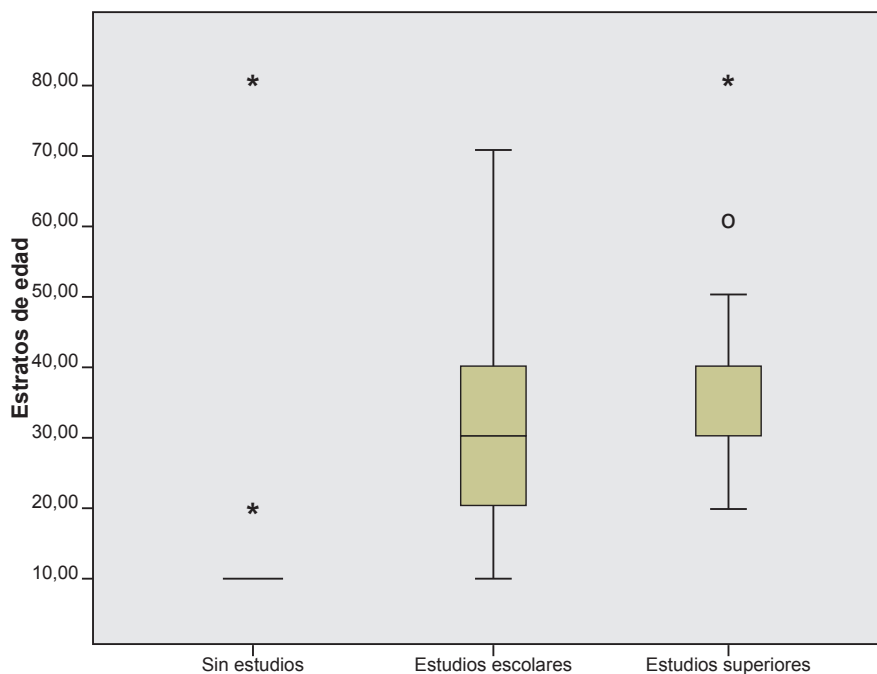
Gráfico 4.
Distribución de edad por género de población afroboliviana urbana



Según el gráfico 4, la población afroboliviana tendría una mayor amplitud del sexo femenino en la muestra. Sin embargo, y comparando con la estructura de las familias rurales, en las familias urbanas la distribución tiene mayor amplitud entre las edades comprendidas entre los 10 y 30 años, mientras que en la distribución rural, la mayor amplitud estaría entre los 20 y 60 años. Lo anterior es un indicador que la estructura de edad de las familias urbanas está conformada por una relativamente mayor cantidad de jóvenes.

2.6 Nivel educativo de miembros de hogares afrobolivianos urbanos mayores de 18 años que participaron del estudio

Gráfico 5
Nivel de educación, según edad de los individuos, hogares urbanos



Según la figura, la mayoría de las personas de hogares urbanos cuentan con educación escolar (primaria y secundaria) y superior. Asimismo, los rangos de edad en los cuales se encuentran los niveles educativos demuestran que la población que cuenta con estos niveles de educación, es población mayormente joven, entre los 20 y 40 años. En comparación con los hogares rurales, es notable en estos una mayor cantidad de población que no cuenta con niveles de educación y que se encuentra en el estrato de 40 a 60 años. Sin embargo, en términos de la población joven que se encuentra en el rango de los 20 a 40 años, la distribución de nivel educativo sería similar.

3. Caracterización de las actividades económicas emprendidas por los hogares afrobolivianos rurales y urbanos

En esta sección se realizará una caracterización de las principales actividades realizadas por los miembros de las familias afrobolivianas, lo que permitirá conocer los principales aspectos económicos y productivos emprendidos, así como las principales fuentes de ocupación, empleo y oportunidades. Asimismo, permitirá caracterizar por sexo y edad las principales actividades productivas que llevan adelante los hogares afrobolivianos de zonas rurales y urbanas.

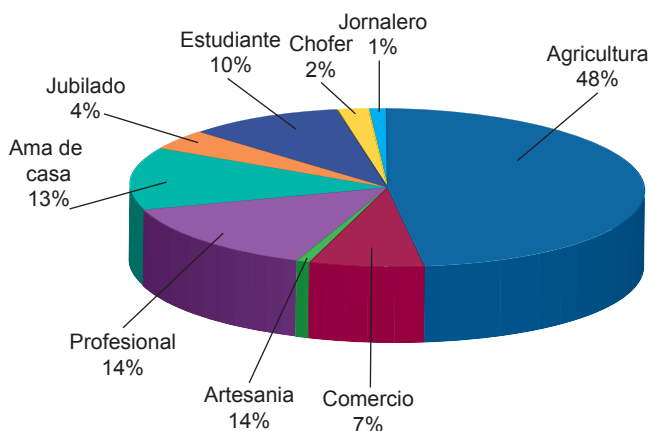
3.1 Actividades económico-productivas emprendidas por miembros de hogares afrobolivianos mayores de 18 años, en áreas rurales y urbanas

En los hogares rurales existe cierta diversidad en las actividades que desarrolla el Pueblo Afroboliviano. Sin embargo, la actividad más importante en las áreas rurales es la agricultura, seguida de la actividad de ama de casa, que es llevada a cabo principalmente por las mujeres, como se analizará más adelante. Asimismo, la actividad profesional y comercial tiene una importancia relativa. Aproximadamente el 10% de la población encuestada afirmó estar estudiando alguna carrera técnica o universitaria.

Cuadro N° 21

Actividades principales emprendidas por miembros mayores de 18 años de hogares afrobolivianos rurales

Actividad principal	Frecuencia	Porcentaje
Agricultura	80	46,0
Comercio	11	6,3
Artesanía	1	0,6
Profesional	24	13,8
Ama de casa	22	12,6
Jubilado	6	3,4
Estudiante	17	9,8
Chofer	4	2,3
Jornalero	1	0,6
Total	174	100,0



FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas.

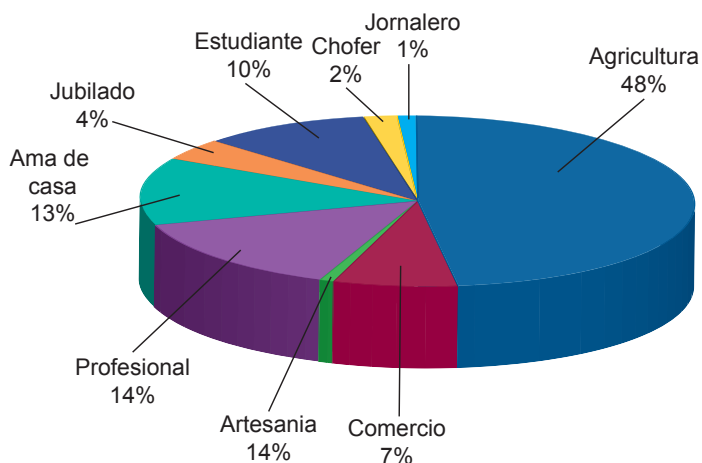
En el caso de los hogares afrobolivianos urbanos, existe una mayor diversificación en términos de las actividades económico

productivas emprendidas. En este sentido, la principal actividad estaría relacionada con el comercio y las ventas (17%), seguida de los técnicos por cuenta propia (10%), entre los que se cuentan artesanos, mecánicos, electricistas, cerrajeros, pintores, soldadores, etc. La siguiente categoría está relacionada con los empleados o dependientes de entidades públicas o privadas (9%). Y los profesionales por cuenta propia, que incluyen abogados, doctores, bioquímicos y guías de turismo. Las personas que afirmaron como actividad principal el cuidado del hogar o amas de casa corresponden al 14%. La categoría de estudiantes también constituye un importante porcentaje con el 19%.

Cuadro Nº 22
Actividades principales emprendidas por miembros mayores de 18 años de hogares afrobolivianos urbanos

Actividad principal	Frecuencia	Porcentaje
Profesional por cuenta propia	9	5,6
Comercio/Ventas	27	16,8
Ama de casa	22	13,7
Chofer	7	4,3
Construcción	3	1,9
Empleado público/privado	12	7,5
Chef	2	1,2
Técnico por cuenta propia	17	10,6
Obrero	12	7,5
Estudiante	30	18,6
Futbolista	4	2,5
Secretaría	2	1,2
Desempleado	1	,6
Jubilado	3	1,9
Otros	10	6,2
Total	161	100,0

FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas.

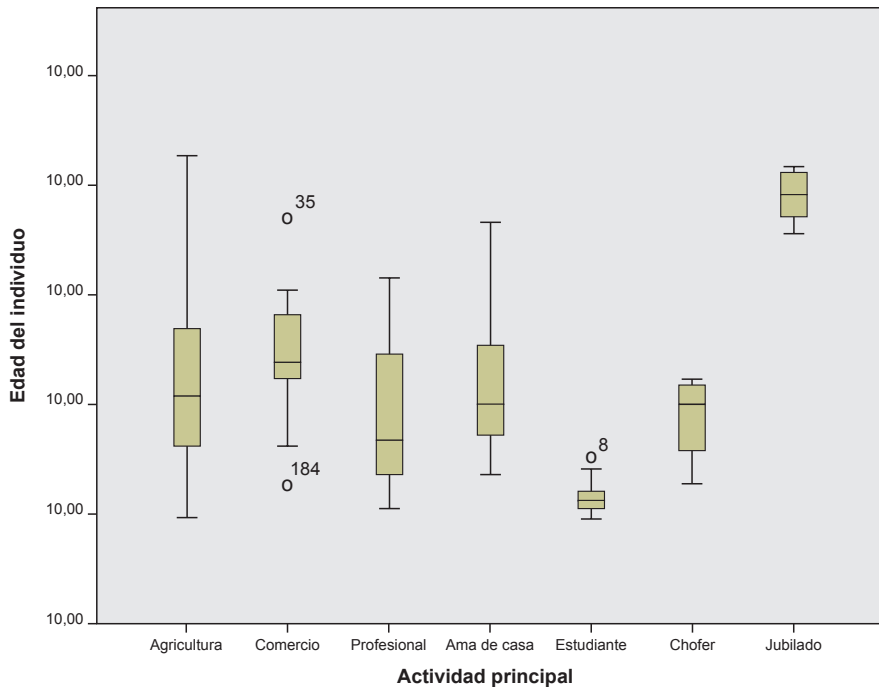


En términos comparativos, se puede apreciar una mayor diversificación de actividades en los hogares urbanos, respecto a los rurales, lo que permite apreciar un mayor nivel de diversificación y especialización de actividades en los miembros de hogares urbanos. Sin embargo, también se puede apreciar que las actividades principales estarían siendo desarrolladas en el sector informal principalmente, puesto que solamente cerca al 15% se desarrollaría en el sector formal (profesional por cuenta propia y dependientes), lo que podría ser un indicador de una relativa baja inserción de la población afroboliviana mayor de 18 años en empleos formales.

En los hogares urbanos también se ve que hay una mayor cantidad de estudiantes (19%) respecto a sus pares rurales (10%), lo que indica que muchos estudiantes de hogares rurales, se trasladan a los centros urbanos para culminar sus estudios superiores y universitarios. Sin embargo, el porcentaje de estudiantes en áreas rurales también demuestra que se van ampliando las oportunidades de estudios superiores en el área rural.

3.2 Actividad principal según grupos de edad de miembros de hogares afrobolivianos mayores de 18 años en áreas rurales y urbanas

Gráfico 6
Actividad principal de miembros de hogares afrobolivianos rurales mayores de 18 años



FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas.

Según el gráfico 6, se observa que la agricultura es la actividad preponderante en aquellos grupos de edad comprendidas entre los 20 a 50 años (percentil 25 a 75), con una media de 40 años, y corresponde al mismo rango de edad de las mujeres afrobolivianas que se dedican al hogar como amas de casa. Esta situación podría ser atribuible a la distribución sexual del trabajo en el campo:

mientras el hombre sale a trabajar en el campo con los surcos, el plantado, chonteado y los huachos; la mujer se queda en casa con los quehaceres domésticos.

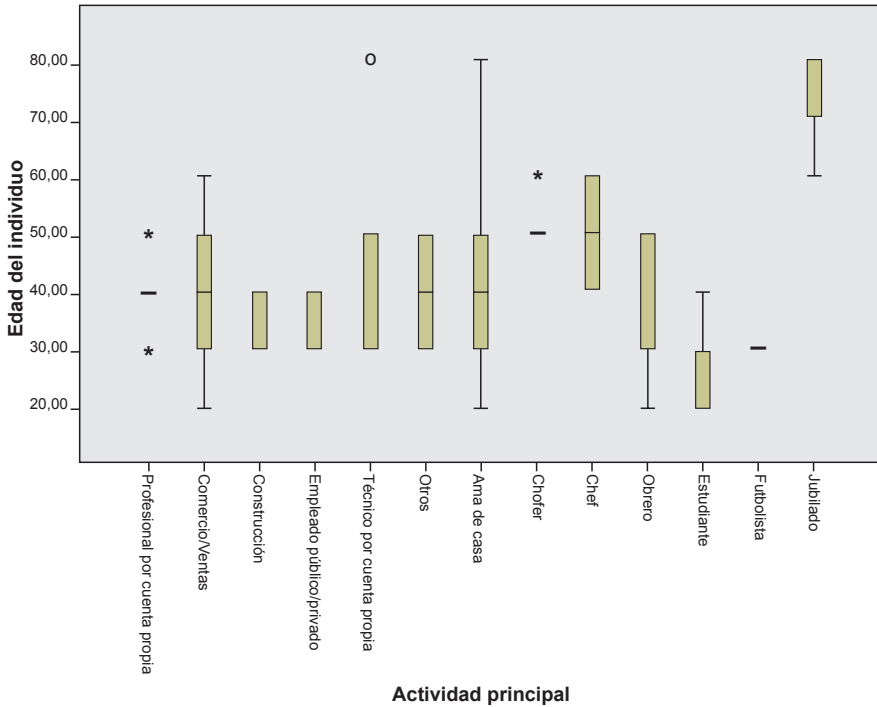
La mayoría de las personas que se dedican principalmente al estudio se encuentran en el rango de los 20 a 25 años. Mientras la edad de los profesionales se encuentra entre los 25 y 60 años, con una media aproximada de 30 años.

Hay un pequeño grupo que se dedica al comercio, cuyo rango de edad se encuentra entre los 45 a 60 años, con una media de 45 años aproximadamente.

Jóvenes afrobolivianos en áreas urbanas



Gráfico 7
Actividad principal de miembros de hogares afrobolivianos urbanos mayores de 18 años



FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas.

Entre los miembros de hogares urbanos, se puede apreciar una mayor diversificación de actividades, estando el comercio comprendido entre las edades de 20 a 60 años, con una media de 40 años. Esto denota que la actividad comercial comprendería el rango de la edad activa. Las mujeres se dedican a ser amas de casa desde los 20 a los 80 años, estando el promedio en 40 años. Mientras que la actividad de profesionales y técnicos por cuenta propia estaría en el mismo rango de edad (entre los 30 y 50 años).

A diferencia de los datos de los hogares rurales, en los hogares urbanos no se hace referencia a la agricultura. Asimismo en términos de las actividades relacionadas al comercio, en los hogares rurales estarían siendo asumidos por población mayor respecto a los hogares urbanos, lo que denotaría que en las zonas urbanas se emprendería el comercio desde edades tempranas, lo que no ocurriría en las zonas rurales. En los hogares rurales no se hace referencia a los empleados o dependientes públicos o privados, mientras en las zonas urbanas esta categoría ocupa a un importante porcentaje de personas entre los 30 y 50 años.

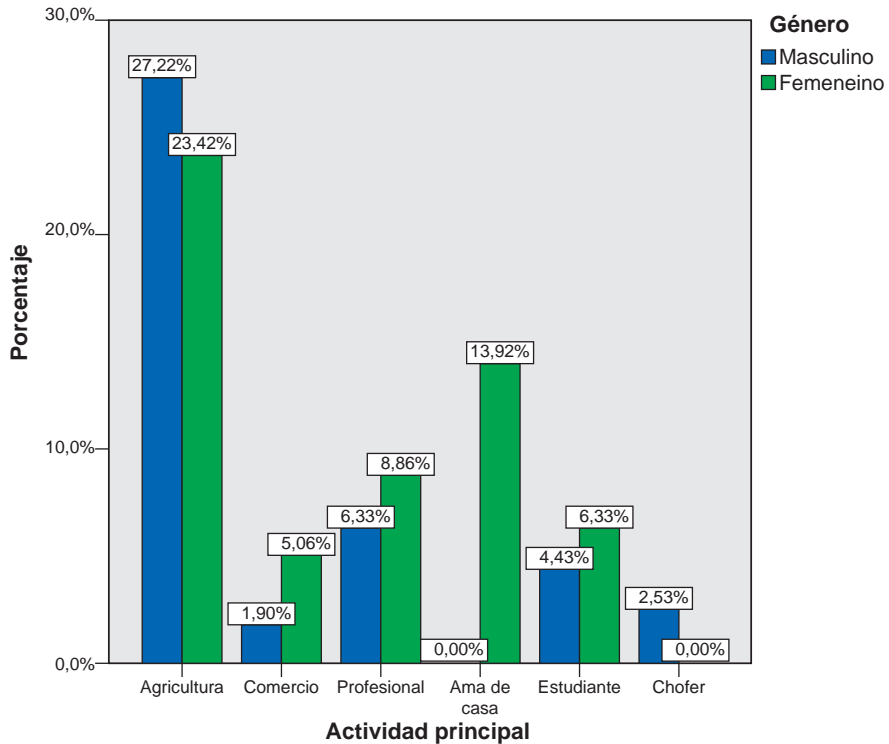
Otro dato interesante en las zonas urbanas es la ocupación principal de futbolista que se encuentra en el estrato de edad de 20 a 30 años, lo que indica un porcentaje interesante de jóvenes afrobolivianos que se dedican de forma profesional al fútbol.

Cocales afroyungueños



3.3 Actividad principal según sexo de miembros de hogares afrobolivianos rurales y urbanos

Gráfico 8
Actividad principal de miembros de hogares afrobolivianos rurales mayores de 18 años, según sexo



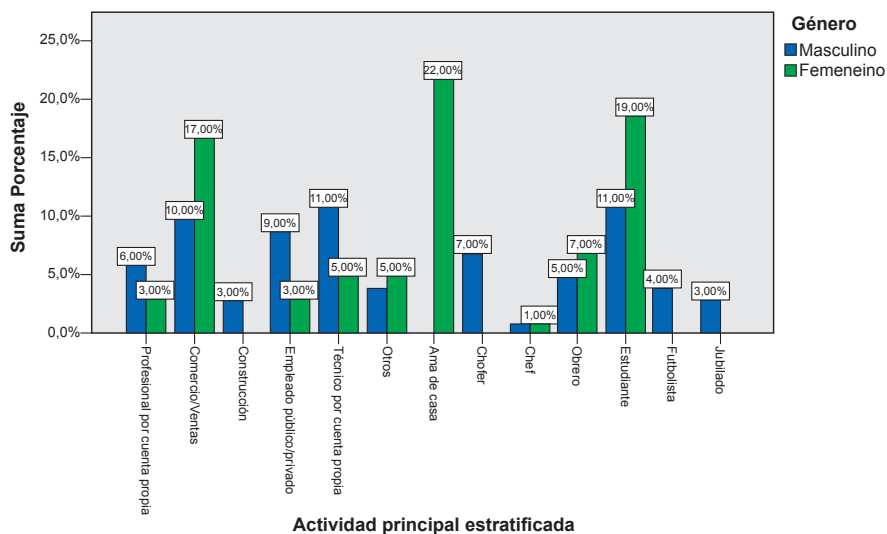
FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas.

La actividad principal en las zonas rurales, que es la agricultura, ocuparía tanto a hombres como mujeres, con una ligera mayor ocupación de los hombres en las tareas agrícolas. Sin embargo, y como se mencionó anteriormente, la ocupación de las labores del hogar en el medio rural estaría siendo asumida en su totalidad

por las mujeres. Esta situación demostraría cierta inequidad en la distribución sexual de los roles en las familias afrobolivianas, puesto que se asume de hecho que la responsabilidad de mantenimiento del hogar es tarea exclusiva de las mujeres. Sin embargo, en la distribución y asignación de roles agrícolas, la tarea recaería en ambos (hombre y mujer), lo que también podría ser un indicador de recarga laboral sobre las mujeres, que aparte de ocuparse de los roles domésticos de atención del hogar (cuidado, educación y alimentación de los hijos) tienen también que ocuparse de las labores agrícolas.

Las actividades de comercio y profesionales serían asumidas en su mayoría por mujeres, al igual que la condición de estudiante que también tiene una mayor proporción femenina, mientras la ocupación de chofer sería en su totalidad asumida por los hombres.

Gráfico 9
Actividad principal de miembros de hogares afrobolivianos urbanos mayores de 18 años, según sexo



FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas.

La distribución por sexo en los hogares urbanos también refleja una distribución de roles sexuales que atribuyen exclusivamente las labores de mantenimiento del hogar a las mujeres. Asimismo, las labores que son asumidas principalmente por hombres son las relacionadas a la construcción, chofer y futbolista. Mientras las actividades relacionadas al comercio y ventas, así como el estudio, estarían siendo llevadas a cabo por mujeres principalmente.

En términos de acceso a fuentes de trabajo, es evidente una preponderancia masculina en las ocupaciones de profesional y técnicos por cuenta propia, así como empleado o dependiente público/privado, puesto que estas actividades son en su mayoría asumidas por hombres. Un caso interesante es que en la muestra no se registraron mujeres en condición de jubilación, lo que también podría ser un indicador de que las mujeres afrobolivianas, si bien tendrían mayor incidencia de estudios respecto a sus contrapartes hombres, a excepción del comercio, tendrían menos oportunidades en el plano laboral.

En comparación entre los hogares rurales y urbanos, las tendencias y distribuciones de roles sexuales son muy similares, estando en ambos las responsabilidades de mantenimiento del hogar a cargo de las mujeres. Sin embargo, en los hogares urbanos es evidente una mayor articulación de los hombres a los mercados laborales a través de profesiones técnicas y universitarias, aunque en ambos casos (rurales y urbanos) habría un mayor porcentaje de estudiantes mujeres.

4. Ingresos de los hogares afrobolivianos rurales y urbanos

4.1 Ingresos hogares rurales

El promedio de ingresos mensuales de los hogares afrobolivianos rurales se estima en más de Bs. 2.500. Sin embargo al interior de la muestra se aprecian diferencias significativas entre los municipios

de Caranavi (que es el menor con Bs. 1.803) y el municipio de Coroico (que representa el mayor monto con Bs. 3.100 mensuales).

Cuadro N° 23

Estimación del promedio de ingresos de los hogares rurales anuales y mensuales

Municipios	Promedio de ingresos anuales	Promedio de ingresos mensuales
Caranavi	21.640,0	1.803,3
Chulumani	30.737,3	2.561,4
Coripata	29.835,5	2.486,3
Coroico	37.210,5	3.100,9
Irupana	22.041,3	1.836,8
TOTAL	30.400,7	2.533,4

FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas

4.2 Composición de los ingresos de los hogares rurales

Como se muestra en el cuadro a continuación, la principal fuente de ingresos de las familias es la producción agrícola (51%), sin embargo cobra mayor importancia los ingresos seculares o empleo de los miembros de la familia en actividades fuera de la parcela familiar con casi el 40%.

Cuadro N° 24

Composición de los ingresos de las familias afrobolivianas rurales, según municipios

Municipios	Ingresos Agrícolas	Ingresos pecuarios	Ingresos artesanías	Ingresos seculares	Remesas	Transferencias	Promedio anual
Caranavi	14.426,7	0,0	3.746,7	0,0	0,0	3.466,7	21.640,0
%	67%	0%	17%	0%	0%	16%	100%
Chulumani	16.197,9	0,0	0,0	12.339,4	1.900,0	300,0	30.737,3
%	53%	0%	0%	40%	6%	1%	100%
Coripata	11.760,9	1.363,6	0,0	14.438,2	1.090,9	1.181,8	29.835,5

%	39%	5%	0%	48%	4%	4%	100%
Coroico	18.964,8	471,4	0,0	15.010,0	1.285,7	1.478,6	37.210,5
%	51%	1%	0%	40%	3%	4%	100%
Irupana	14.590,6	13,1	0,0	7.187,5	225,0	25,0	22.041,3
%	66%	0%	0%	33%	1%	0%	100%
TOTAL	15.609,5	452,2	234,2	11.969,4	1.137,5	997,9	30.400,7
%	51%	1%	1%	39%	4%	3%	100%

FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas

En el caso de los ingresos agrícolas, el mayor de estos ingresos está conformado por el cultivo de coca que aporta el 62% de los ingresos agrícolas, seguido del café (24%) y el resto maíz y cultivos perennes como naranja y mandarina.

4.3 Ingresos familiares urbanos

Para el caso de los hogares urbanos estudiados, se ha estimado el ingreso promedio global en más de Bs. 39.000, casi un 30% más que los hogares rurales. Asimismo, el ingreso mensual estimado de los hogares urbanos supera en el mismo porcentaje al ingreso estimado rural.

Cabe recalcar que al interior de las ciudades existen diferencias en términos de los ingresos promedios estimados entre los cuales se encuentra Santa Cruz, como uno de los más bajos cercano a los Bs. 30.000, mientras en el resto de las ciudades el monto promedio asciende a más de Bs. 40.000.

Cuadro N° 25**Estimación del promedio de ingresos de los hogares urbanos anuales y mensuales**

Ciudad	Ingreso anual estimado	Ingreso mensual estimado
Cochabamba	40.100,9	3.341,7
La Paz	46.859,4	3.905,0
Santa Cruz	29.708,4	2.475,7
Sucre	44.372,8	3.697,7
TOTAL	39.286,1	3.273,8

FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas

4.4 Composición de los ingresos familiares urbanos

En el caso de los hogares urbanos, se puede identificar que la mayor fuente de ingresos proviene del sector de los ingresos seculares o cuando los miembros de la familia se emplean en diferentes actividades de servicio, comercio, transporte, etc. Sin embargo, también son importantes las categorías de artesanías, en el caso de Cochabamba principalmente y las transferencias. A diferencia de los hogares rurales es evidente que los hogares urbanos tienen una marcada diferencia en términos de menor diversidad de fuentes de ingreso, ya que dependen principalmente de las fuentes de trabajo en las ciudades.

Cuadro Nº 26
Composición de los ingresos de las familias afrobolivianas urbanas, según municipios

Ciudad	Ingresos por artesanías	Ingresos seglares	Ingresos por remesas	Ingresos por transferencias	Promedio anual
Cochabamba	17.956,4	21.381,8	0,0	762,7	40.100,9
%	45%	53%	0%	2%	100%
La Paz	1.011,2	44.880,0	0,0	968,2	46.859,4
%	2%	96%	0%	2%	100%
Santa Cruz	0,0	29.179,2	0,0	529,2	29.708,4
%	0%	98%	0%	2%	100%
Sucre	13,8	40.446,0	0,0	3.913,0	44.372,8
%	0%	91%	0%	9%	100%
TOTAL	2.945,0	34.747,4	0,0	1.593,7	39.286,1
%	7%	88%	0%	4%	100%

FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas

5. Características económicas y productivas de los hogares rurales

Para analizar las principales características de los hogares rurales, se presenta a continuación las diferentes actividades que forman parte de las estrategias económicas y productivas emprendidas por los hogares afrobolivianos rurales.

5.1 Tenencia de la tierra y acceso al riego

El 100% de las familias de la muestra afirmó poseer terreno o una parcela. De estas familias el 21% posee dos parcelas y sólo el 13% poseería más de dos parcelas.

Cuadro N° 27**Número de parcelas que tienen las familias afrobolivianas**

Posee una parcela		Posee 2 parcelas		Posee más de 2 parcelas	
Nº	%	Nº	%	Nº	%
52	100%	11	21%	7	13%

FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas

Respecto a la tenencia de la tierra, se estima que las familias contarían con aproximadamente 1,8 hectáreas en promedio. Sin embargo, este porcentaje tiene una importante variación si se analiza al interior de los municipios. De esta forma, las familias del municipio de Irupana serían las que tendrían menor superficie disponible para actividades agropecuarias. Sin embargo, en Caranavi, la situación sería lo contrario, donde las familias contarían con una mayor superficie promedio.

Cuadro N° 28**Promedio de superficie disponible con que cuentan familias afrobolivianas (En hectáreas)**

Municipio	Promedio de superficie (En hectáreas)
Caranavi	3,04
Chulumani	1,54
Coripata	1,08
Coroico	2,82
Irupana	0,81
TOTAL	1,78

FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas

5.2 Cultivos anuales

El principal cultivo anual que se produce en los hogares que han formado parte del estudio, respecto a la superficie cultivada, corresponde al cultivo de coca. Dicho producto se produciría en el 65% de la superficie destinada a los cultivos anuales, estando el café con 33%, el maíz y la papa walusa se encontrarían en menor proporción respecto a los principales.

Cuadro Nº 29
Superficie cultivada anual según cultivos (En hectáreas y porcentajes)

Cultivo	Superficie	%
Café	14,5	33%
Coca	28,625	65%
Maíz	0,25	1%
Walusa	0,5	1%
TOTAL	43,875	100%

FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas

5.3 Cultivos perennes

En el caso de los cultivos perennes, los principales identificados en términos de producción, son mandarina y naranja, sumando ambos aproximadamente el 90% de la producción obtenida de los cultivos perennes de las familias que intervinieron en el estudio. Otros cítricos, como la toronja y la lima, tienen menor importancia en términos de volumen de producción. El plátano y el mango también se producen en pequeña proporción.

Cuadro N° 30
Producción anual, según cultivos (En kg y porcentajes)

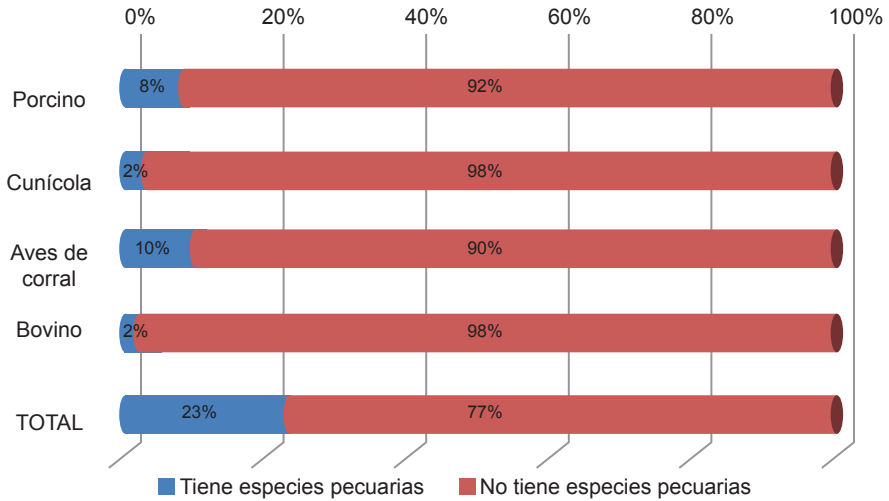
Cultivo Perenne	Producción (En Kg)	Producción %
Lima	3000	6%
Mandarina	22500	47%
Mango	1500	3%
Naranja	20000	42%
Plátano	40	0%
Toronja	1000	2%
TOTAL	48000	100%

FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas

5.4 Producción pecuaria

En general, se observa un reducido manejo pecuario por parte de las familias que intervinieron en el estudio. A nivel global, el 23% de las familias cuenta o ha contado con una especie pecuaria durante el año agrícola considerado, frente al 77% que no maneja ninguna especie pecuaria. Asimismo, el mayor manejo de especies se da a nivel de las aves de corral y también la tenencia de ganado porcino. Sin embargo, en general, la tenencia de ganado no es significativa para todas las zonas de estudio.

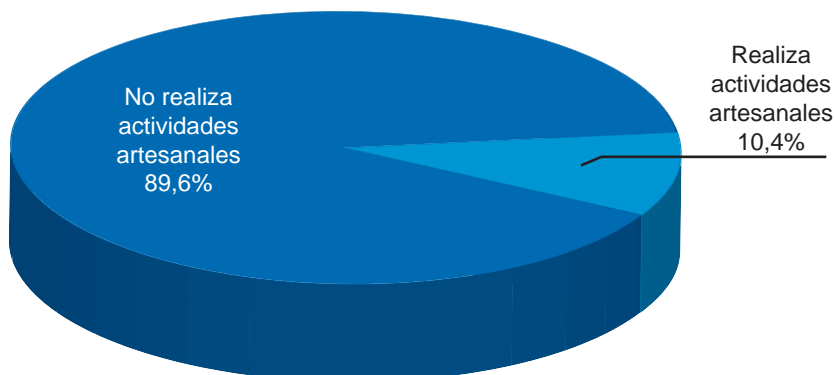
Gráfico 10
Porcentaje de familias que manejan especies pecuarias



5.5 Artesanías, manufacturas y artículos culturales

Las actividades relacionadas a la elaboración de artesanías, manufacturas y artículos culturales son realizadas por el 10% de las familias, mientras cerca del 90% no se dedica a realizar este tipo de actividades.

Gráfico 11.
Porcentaje de familias que elaboran artesanías, manufacturas y artículos culturales



5.6 Ingresos y condiciones salariales de trabajadores afrobolivianos rurales

Dentro de los hogares rurales, la mayoría (64%) no emplea o no vende su fuerza de trabajo fuera del hogar. Sin embargo, hay un porcentaje importante de personas que se emplean en actividades fuera de la comunidad y que se dedican a diferentes rubros.

En términos de las condiciones de empleo, las personas que se han empleado en diferentes actividades la mayoría se emplea como asalariado (50%), mientras el resto se emplea como jornaleros (15%), desarrollan una actividad comercial (10%), se emplean por contrato (5%) o en otras modalidades (20%).

Cuadro Nº 31
Fuente de ingreso de miembros de familia que se emplean dentro o fuera de la comunidad

Rubro	Frecuencia	%
Amplificación y música	2	4%
Chofer	1	2%
Comercio	2	4%
Costura	1	2%
Empleo	1	2%
Jornalero agrícola	3	6%
Jubilado	3	6%
Profesional	3	6%
Profesor	1	2%
Transporte	1	2%
Otro	1	2%
No tiene ingresos	34	64%
TOTAL	53	100%

FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas

5.7 Migración y remesas

El 20% de las familias (10 de 50) afirmaron tener familiares que han migrado al interior o exterior del país. De estos migrantes, las principales razones que motivaron a migrar fueron completar los estudios en la mitad de los casos y en la otra mitad buscando alternativas laborales. De estos migrantes, la mitad aporta a la manutención de las familias a través del envío de remesas.

Cuadro N° 32**Razones de migración de miembros de la familia según envío de remesas**

Razones de migración	Envía remesas	No envía remesas	No migraron	TOTAL
Estudio	5	2		7
Trabajo		3		3
No migraron			40	40
TOTAL Familias	5	5	40	50

FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas

5.8 Transferencias y otros ingresos

El 40% de las familias encuestadas afirmó recibir transferencias u otros ingresos. La fuente más importante de transferencias está dada por las transferencias del Estado a través del Bono Dignidad y el Bono Juancito Pinto, sumando ambas el 32%. También se registraron alquileres y remesas percibidas por familiares.

Cuadro N° 33**Hogares que perciben transferencias y otros ingresos**

Transferencias y otros ingresos	Frecuencia	%
Alquileres	2	4%
Bono dignidad	9	18%
Bono Juancito Pinto	7	14%
Remesas	2	4%
No reciben transferencias u otros ingresos	30	60%
TOTAL	50	100%

FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas

6. Características económicas y productivas de hogares afrobolivianos urbanos

La principal característica de los hogares urbanos tiene que ver con los medios de reproducción con que cuentan. En el caso de los hogares rurales, estos medios de producción están muy ligados a la tenencia de la tierra. Sin embargo en el caso de los hogares urbanos las actividades que realizan están orientadas hacia los salarios y en cierta medida las transferencias ya sea por remesas, desde el Estado o ayudas del exterior.

6.1 Producción de artesanías y manufacturas

En términos de la fabricación de artesanías y artículos culturales, la mayoría de los hogares urbanos (81%) no realizan estas actividades. Sin embargo, se han registrado algunos casos de emprendimientos que tienen que ver con la producción artesanal como la producción de chocolates, tortas y mermeladas. En el caso de los artículos que tienen que ver con la cultura afroboliviana, se encuentran el diseño y venta de polleras y la realización de trenzados de cabello para bailes y entradas folclóricas.

Artesanías afrobolivianas



FOTOGRAFÍA: Sandy Pinto

Cuadro N° 34
Hogares que realizan la fabricación de artesanías y artículos culturales

Fabricación de artesanías y artículos culturales		Frecuencia	%
Artesanías	Cajas	1	1,3%
	Carteras	1	1,3%
	Chocolates	2	2,5%
	Cuancha	1	1,3%
	Jaocaña	1	1,3%
	Mermeladas	1	1,3%
	Tortas	1	1,3%
Cultural	Blusas	1	1,3%
	Cuancha	1	1,3%
	Polleras	2	2,5%
	Trenzados de cabello	3	3,8%
No realiza		64	81,0%
TOTAL		79	100%

FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas

6.2 Ingresos y condiciones salariales de trabajadores afrobolivianos urbanos

La fuente de ingresos más importante de los hogares urbanos, es la provisión de servicios, en el 44%, de las personas encuestadas, seguidas del comercio (21%). Sin embargo, aquellas actividades que tienen un mayor ingreso promedio mensual, son las que están relacionadas con la agricultura y el deporte. Las actividades que registran menores ingresos mensuales son limpieza (Bs. 1.075), magisterio (Bs. 1.100), electricista (Bs. 1.100), mecánica (Bs. 1.075). Juntas estas cuatro actividades cubren cerca al 10% de las fuentes de ingreso de los miembros de las familias afrobolivianas de los centros urbanos estudiados.

Cuadro Nº 35
Principales actividades y promedio de remuneración mensual
hogares afrobolivianos urbanos

Rubros de ingreso	Frecuencia	Porcentaje	Promedio de ingresos mensuales
Abogado	1	1%	2.500,0
Agricultura	4	4%	4.000,0
Chofer	3	3%	2.533,3
Comercio	22	21%	2.409,2
Construcción	4	4%	2.090,0
Deportista	2	2%	4.715,0
Electricista	1	1%	1.100,0
Limpieza	4	4%	1.075,0
Magisterio	1	1%	1.100,0
Mecánica	3	3%	1.533,3
Obrero	1	1%	2.250,0
Pastelería	1	1%	2.500,0
Servicios	45	44%	2.147,5
Otro	1	1%	2.000,0
TOTAL	103	100%	2.272,9

FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas

6.3 Migración y remesas

En los hogares urbanos casi no se observa la migración hacia otros lugares. Esto debido principalmente a que estas ciudades son destino de la migración desde áreas rurales por diversos motivos. Sin embargo en los casos registrados la mayoría de las migraciones desde los hogares urbanos han sido principalmente por razones de estudio y en menor proporción trabajo y razones familiares.

Cuadro N° 36
Migración de miembros de familias afrobolivianas urbanas,
según motivo de migración

Ciudad	Estudio	Familia	Trabajo	TOTAL
Cochabamba		1		1
La Paz			1	1
Santa Cruz				0
Sucre	4		1	5
TOTAL	4	1	2	7

FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas

6.4 Transferencias y otros ingresos

Las transferencias y otros ingresos más importantes se dan, principalmente, en los casos de participación en bailes/entradas folclóricas (31%) y también en el caso del bono Juancito Pinto (31%). Sin embargo, son importantes también las remesas que alcanzan el 10% de los casos. En términos de ingresos promedio generados por estas transferencias, en primer lugar se encuentra el caso de alquiler de vivienda. Sin embargo, las becas y padrinazgos (sumados ambos alcanzan al 8% de las familias que reciben transferencias) también cobran importancia, principalmente en los hogares urbanos. En este caso principalmente se trata de jóvenes estudiantes cuya principal, y en la mayoría de los casos única, fuente de manutención mientras estudian son estas transferencias.

Cuadro N° 37
Transferencias y otros ingresos percibidos por los hogares afrobolivianos urbanos

Transferencia	Frecuencia	Porcentaje	Monto promedio percibido
Alquiler de vivienda	1	2%	19.200,0
Bailes/entradas	18	31%	743,3
Beca	2	3%	3.950,0
Bono Dignidad	4	7%	1.575,0
Bono Juana Azurduy	1	2%	1.000,0
Bono Juancito Pinto	19	33%	388,9
Intereses	1	2%	60,0
Padrinazgo	3	5%	2.733,3
Remesas	6	10%	8.100,0
Venta de coca	1	2%	1.000,0
Otro	2	3%	1.550,0
Total general	58	100%	2.005,9

FUENTE: Elaboración propia en base a encuestas

7. Conclusiones del capítulo

A partir del análisis etario de la muestra, existirían diferencias en la estructura de los hogares afrobolivianos rurales y urbanos que serían consecuencia de diferentes fenómenos socioeconómicos: Las zonas urbanas contarían con una estructura notablemente más joven que las zonas rurales. Asimismo, los hogares de las zonas urbanas cuentan con una mayor diversificación de actividades económicas y productivas. Dadas las características socioeconómicas de las comunidades rurales, éstas no ofrecerían las alternativas suficientes para la permanencia de la población joven. Sumados estos factores, constatamos que son los jóvenes quienes más migran a los centros urbanos, por razones de estudio y trabajo, y por el contrario, quienes más demuestran permanencia en las zonas rurales es la población mayor. Sin embargo, cabe resaltar

que paulatinamente están surgiendo oportunidades educativas que estarían permitiendo el acceso a educación técnica y superior en las zonas rurales, Asimismo surgen desde el Estado inversiones en términos de infraestructura caminera y mayor cobertura de servicios de saneamiento básico, educativos, de salud y servicios financieros a las zonas rurales, lo que se constituye en una oportunidad de desarrollo de las áreas rurales.

En términos de las actividades económicas y productivas, se han evidenciado asimismo diferencias al interior del medio rural, entre las comunidades más alejadas y los pueblos intermedios próximos a las rutas troncales. En términos educativos, de salud, de servicios básicos y financieros, los pueblos intermedios como Caranavi y Chulumani cuentan con mayor cobertura e infraestructura, respecto las comunidades alejadas y dispersas. Asimismo estas facilidades se reflejarían en una mayor diversificación de actividades económicas y productivas como la artesanía, el comercio, así como la existencia de alternativas de educación superior técnica y universitaria; todos estos factores configuran estos pueblos intermedios como centros de atracción de migración de población desde las comunidades más alejadas y principalmente de los jóvenes.

Si bien es evidente una creciente presencia del Estado en las comunidades, éstas aún presentan serias carencias en términos de servicios básicos, educativos y de salud. En este sentido, las demandas desde las comunidades apuntan a que desde los gobiernos municipales se destinen recursos para mejorar la prestación de estos servicios, a través de la dotación de infraestructura, equipamiento e ítems. Asimismo la precaria articulación debido al mal estado de los caminos dificulta tanto la articulación de los productos agropecuarios con los mercados, así como el acceso de la población a los centros educativos y de salud. Ante ello se plantea destinar mayores recursos públicos municipales a la mejora de los caminos en las comunidades, así como brindar facilidades a la población, como

el servicio de buses escolares que permitan la asistencia de los estudiantes hasta sus centros educativos.

En las comunidades, la infraestructura económico-productiva depende principalmente del sector agrícola y debido a la insuficiente articulación con pueblos intermedios y centros urbanos, diversas iniciativas económicas han fracasado. En este sentido, la demanda desde las comunidades apunta a que la inversión pública mejore las vías de transporte de sus productos hacia los mercados y también a la implementación de infraestructura para el emprendimiento de iniciativas de transformación de la producción agropecuaria que permita dar valor agregado a esta producción, promoviénola también a través de compras estatales como las del desayuno escolar que cuenta con presupuesto en las partidas municipales. Asimismo, muchos lugares cuentan con sitios potenciales para el turismo así como atractivos culturales que con un adecuado impulso desde los gobiernos municipales pueden constituirse en fuente de ingresos para los hogares rurales, al mismo tiempo que se constituyen en factores de la revalorización de la cultura afroboliviana.

En términos de ingresos, los ingresos promedios estimados para los hogares urbanos superan en casi el 30% a los ingresos promedios de los hogares rurales. En los hogares urbanos se ha evidenciado una mayor diversificación de actividades y profesiones, lo que les permite obtener ingresos seglares (88% de sus ingresos) al emplear su fuerza de trabajo, ya sea por cuenta propia o bien empleándose como dependientes. Sin embargo, estas actividades estarían ligadas principalmente con el sector de servicios, como el comercio, servicios profesionales, limpieza, mecánica, etc. Al contrario, los hogares rurales se caracterizan por contar con actividades relacionadas a la agropecuaria principalmente (51% de los ingresos), así como ingresos por venta de fuerza de trabajo o seglares (39%). Sin embargo, esta fuerza de trabajo en el medio rural está relacionada también con el trabajo agropecuario. No obstante, en los pueblos

intermedios, como Caranavi aparte de los ingresos agropecuarios, existirían también ingresos por artesanía y comercio (17% de los ingresos promedios de Caranavi).

En las familias afrobolivianas rurales, a nivel de la producción agrícola, sus ingresos dependen principalmente del cultivo de coca. Además, se ha podido evidenciar una pérdida de importancia de los cultivos perennes frente a la coca, con la excepción de los cítricos. Asimismo, es evidente una carencia en términos de transformación y comercialización de la producción agrícola primaria, lo que impide que la producción de las familias afrobolivianas añada valor agregado que les permita percibir mejores ingresos por su producción agrícola y puedan depender menos del cultivo de coca.

En términos agropecuarios, existe un importante potencial que no está siendo aprovechado y que podría orientarse hacia la producción diversificada que permitiría ampliar las opciones de diversificación de riesgos, al no depender de un solo cultivo. En esta línea existe también un potencial interesante en términos de emprendimientos que realizan hogares urbanos principalmente, relativas a la cultura del pueblo afro, que se plasma en artesanías y elementos culturales que cuentan con mercado en los centros urbanos y también en festividades y bailes, que pueden constituirse en una interesante fuente de ingresos, tanto para hogares urbanos como rurales.

En el caso de las familias afrobolivianas urbanas, existe una importante relación con el mercado de trabajo de las ciudades. Sin embargo, existe la percepción de que esta articulación con estos mercados de trabajo es desventajosa en la mayoría de las situaciones, puesto que en general es evidente que las fuentes de trabajo a las que acceden los miembros de las familias afrobolivianas son precarias en términos de estabilidad laboral y en términos de beneficios sociales. Un porcentaje importante de estas fuentes de trabajo son independientes y están muy ligados al mercado

informal. Respecto a esta situación y analizando las curvas de los niveles de educación así como las becas y padrinazgos que reciben algunos estudiantes del Pueblo Afroboliviano, se podría concluir que un mayor acceso a la educación promovida a través del Estado y agencias de cooperación incrementa la perspectiva de acceder a mejores empleos y la preparación misma de los jóvenes que están estudiando en los centros urbanos.

Finalmente, también existe la percepción de las familias afrobolivianas, principalmente de la ciudad de Santa Cruz, de que existiría un encarecimiento de los gastos familiares, así como la existencia de costos de transporte importantes para desplazarse hasta sus centros de trabajo y que no va acompañado con los ingresos que perciben, dado que dependen principalmente de sus ingresos seglares. Por lo tanto sería importante también promover emprendimientos que permitan diversificar sus fuentes de ingresos a través de la artesanía y la riqueza cultural con que cuentan puesto que esto todavía se aprovecha de manera incipiente.

Mujeres afroyungueñas



BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Albó, Xavier

1990 “Los sindicatos: Una nueva forma de lucha campesina” En: Albó, Xavier y Josep Barnadas. **La cara india y campesina de nuestra historia**. Cochabamba: CIPCA. 208- 225.

Ander-Egg, Ezequiel

1995 **Técnicas de investigación social**. 24ª edición. Buenos Aires: Editorial Lumen.

Angola, Juan

2005 **Raíces de un pueblo. Cultura afroboliviana**. La Paz: Producciones CIMA.

Angola, Juan

2010 “Las raíces africanas en la historia de Bolivia”. En Walker, Sheila (comp) **Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias**. Vol. I La Paz: PIEB 145-222

Angola, Juan

2012 **Cho, así jayhablamu, más vale qui no té nuayolvidá. El habla afroyungueña**. La Paz: FUNDAFRO.

Ballivian, Martin

2012 La saya afroboliviana: un espacio comunitario afro céntrico e intercultural de enseñanza y aprendizaje. Tesis de maestría en EIB Cochabamba: PROEIB Andes.

Ballivian, Martín y Calle, Mijaíl

2013 **Soy Afroboliviano. Historia, testimonios e imágenes de mi cultura**. La Paz: Ministerio de Culturas y Turismo.

Barra, Manuel

1998 **Tiempo para contestar las palabras**. Cochabamba: Centro Simón I. Patiño.

Bolivia. Congreso Nacional

1945 Anuario Administrativo de 1945. 552-553.

Bridikhina, Eugenia

1995 **La mujer negra en Bolivia. Protagonistas de su propia historia.** La Paz: Subsecretaría de Asuntos de Género, Ministerio de Desarrollo Humano.

Bridikhina, Eugenia

1997 “Coca, dinero y jornales. Ex esclavos en Nor Yungas” En: Rossana Barragán, Dora Cajías y Seemin Qayum (comp) **El Siglo XIX Bolivia y América Latina.** La Paz: IFEA- Coordinadora de Historia, 463-474.

Bunge, Mario

1997 **La ciencia: su método y su filosofía.** Buenos Aires: Sudamericana.

Burquete, Araceli

2012 “Módulo transversal: Elaboración de proyectos de investigación. Diplomado para el fortalecimiento del liderazgo de la mujer indígena (modalidad mixta) tercera promoción”. Santa Cruz: UII/Fondo Indígena/ CIESASCajías,

Buisson-Wolff, Inge

1981 “Esclavitud y tráfico de negros en el Alto Perú. 1545-1640”. **Historia y Cultura N°4**, La Paz. 37-63

Cajías, Fernando, Rey Mónica y otros.

1997 Subprograma de diagnóstico de la situación del negro en Bolivia. La Paz: BID/MOCUSABOL Mimeo

Crespo, Alfredo

1977 **Esclavos negros en Bolivia.** La Paz: Academia Nacional de Ciencias

Criales Alcázar

1995 “La raza negra y su desaparición de Potosí”. En **Archivos bolivianos de historia de la medicina.** Vol. 1 N° 1 La Paz: Sociedad Boliviana de historia de la medicina. 73-86

CSUTCB

2010 “Tesis Política. 1983” En: Rivera, Silvia. **Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980.** La Paz: La mirada Salvaje 225-243

Delgado, José Luis

2003 “La Reymundita se está casando. Testimonio de vida de una mujer afroboliviana”. Mimeo. 1-24

Díaz, Gainza, José

1977 **Historia Musical de Bolivia.** La Paz: Ediciones Puerta del Sol.

Domingo, Xavier

1984 **De la olla al mole.** Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Espinoza, Cesar

2004 “Afroperuanos y esclavitud en el Perú”. **Revista de Educación, cultura y sociedad UMBRAL** FACHS-UNPRG. Lambayeque. 2004. Volumen 1. 32-37

Volumen I 32-37.

Friedemann, Nina

1993 **La saga del Negro: Presencia africana en Colombia.** Biblioteca Virtual. Biblioteca Luis Ángel Arango.

Instituto de Idiomas Padres de Maryknoll

1978 **Diccionario Aymara-Castellano, Castellano-Aymara.** Cochabamba: Instituto de Idiomas Padres de Maryknoll.

Jemio- Ergueta, Ángel

1973 **La reforma agraria de Bolivia.** Nueva sociedad Nro. 7 julio-agosto 1973, 19-37

Klein, Herbert

2001 **El tráfico atlántico de esclavos.** Lima: IEP; Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente (Estudios históricos, 56)

Klein, Herbert y Ben Vinson III

2008 **La esclavitud africana en América Latina y el Caribe.** Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Lao Montes, Agustín

2009 **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras.** Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Centro de Estudios Sociales.

Llanos, Ramiro, Carlos Soruco

2004 **Reconocimiento étnico y jurídico de la comunidad afro descendiente Génesis.** La Paz: Comunidad de Derechos Humanos

Lipski, John M.

2006 **El dialecto afroyungueño de Bolivia: en busca de las raíces del habla afrohispanica.** Revista internacional de lingüística iberoamericana. 137-166

Lipski, John M.

2008 “El habla afroboliviana en el contexto de la reafricanización“ **Section d’ études hispaniques Université de Motréal Tinkuy N°9.10/2008:15-32.**

Lucerna, Manuel

1996 **Los Códigos Negros de la América España.** Madrid: UNESCO, universidad de Alcalá.

Marien, Nele

2002 “El neoliberalismo en Bolivia. Adiós al pequeño productor” en línea: http://cipca.org.bo/index.php?option=com_docman&task=docdetails&gid=145&Itemid=184. 1-9 (Consulta 13.12.13)

Martínez, María

2012 **Conquista de derechos humanos por el Pueblo Afroboliviano en la Asamblea Constituyente de 2006-2008** Quito: UASM

MOCUSABOL

2003 **Fortalecimiento del Movimiento Cultural Saya Afroboliviano en la sociedad civil.** Boletín informativo. Año N°. 1. Boletín N° 1 La Paz: MOCUSABOL. 1-23

Nanda, Serena

1987 **Antropología Cultural. Adaptaciones socioculturales.** México: Grupo editorial latinoamericano.

Naciones Unidas

2001 “Declaración Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia”, Durban, en: http://www.un.org/es/events/pastevents/cmcr/durban_sp.pdf (Consulta: 5 de agosto de 2013)

Olivas, Weston

1999 **La comida afroperuana.** En línea: <http://www.oocities.org/athens/crete/8530/artic13.html> (Consulta: 3 de agosto de 2013)

Bibliografía |

Pizarroso, Arturo

1977 **La cultura negra en Bolivia.** La Paz: Isla

REPAC

2006 **Comunidades afrodescendientes de Bolivia rumbo a la Asamblea Constituyente.**

Revilla, Paola

2013 "Bailando memorias negras: La crítica afroboliviana a su representación". En: Ghidoli, María L. y Juan F. Martínez (comp.). **Estudios Afrolatinoamericanos. Nuevos enfoques multidisciplinares. Actas de las III Jornadas del GEALA.** Buenos Aires: CFG, pp. 149-162. En línea: <https://www.academia.edu/4655104/> (Consulta: 8 de octubre de 2013)

Rivera, Silvia

2010 **Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980.** La Paz: La mirada Salvaje

Rosbach de Olmos, Lioba

2007 "Expresiones controvertidas: Afrobolivianos y su cultura entre presentaciones y representaciones" En: **Indiana** N° 24. 173-190

Rey, Mónica

1998 **La saya como medio de comunicación y expresión cultural en la comunidad afroboliviana.** Tesis de licenciatura. UMSA

Rodríguez, Gregorio, Javier Gil y Eduardo García

1996 **Metodología de la investigación cualitativa** MÉXICO: Ediciones Aljibe

Sánchez, Walter

1999 **El Tambor Mayor. Música y cantos de las comunidades negras de Bolivia.** Documento de Etnomusicología N° 6, Cochabamba: Fundación Simón I. Patiño.

Sánchez, Walter

2001 **La Música Afroboliviana.** Boletín del Instituto de Investigaciones Antropológicas / Museo Arqueológico UMSS N°21. INIAM-MUSEO

Sánchez, Walter

2011 "Identidades sonoras de los afro-descendientes de Bolivia". **Revista de Ciencias Sociales Traspacios N°2.** 145-169

Sessarego, Sandro

2011 **Introducción al idioma afroboliviano. Una conversación con el awicho Manuel Barra.** La Paz: Plural

Spedding, Alison

2009 “Capítulo 11. Los yungas y el norte de La Paz: cocaleros, colonizadores y afrobolivianos” En: Denise Y. Arnold (Editora y compiladora) **Altiplano. Serie de investigaciones sobre identidad en las regiones de Bolivia.** 429-470

Taylor, Charles

1993 **El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”.** México: Fondo de Cultura Económica.

Tejedor, Cristina

2010 **DDT la historia de la molécula.** En línea: http://www2.uah.es/tejedor_bio/bioquimica_ambiental/DDT%20paff.pdf (DDT):

Téllez, Juan

2012 **Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de los afrodescendientes en América Latina.** Informe sobre la situación del PCI afrodescendiente en la República de Bolivia. En línea: http://www.crespial.org/public_files/EAPCIA-Bolivia.pdf (Consulta 4.03.12).

Walker, Sheila (comp)

2010 **Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias.** Vol. 1 y 2. La Paz: PIEB

Zacarías Ortiz, Eladio

2000 **Así se investiga. Pasos para hacer una Investigación.** El Salvador: Clásicos Roxsil

(Footnotes)

1 Es el periodo de tiempo asignado al masticado de la coca.

2 Una bebida elaborada en base a cítricos, caña de azúcar y alcohol.

3 El ingrediente principal es la caña de azúcar y el alcohol.

4 Se conoce como culipi al alcohol mezclado con agua natural.

5 La tamata es para los afrobolivianos la “medicina estrella de la región”. Dependiendo del uso que se dé, sirve para curar afecciones comunes y también aquellas menos frecuentes que tienen una explicación científica.

La presente edición se terminó
de imprimir el mes de septiembre de 2014
en Talleres Gráficos "KIPUS"
c. Hamiraya 127 •Telf./Fax.: (591-4) 4582716/4237448



FUNPROEIB Andes
PROEIB Andes

SAIH | El Fondo de Asistencia Internacional
de los Estudiantes y Académicos Noruegos

