
LA REEMERGENCIA DEL PUEBLO AFROBOLIVIANO EN EL CONTEXTO
DEL GOBIERNO INDÍGENA DE EVO MORALES AYMA

Alejandra Cetti^a

RESUMEN

En enero del año 2006, como corolario de una lucha histórica, asume la presidencia de Bolivia el máximo líder sindical del sector cocalero de la zona del Chapare, Cochabamba, el dirigente indígena de origen aymara, Evo Morales Ayma. Ese mismo año se inauguró, en la ciudad de Sucre, una Asamblea Constituyente con el objetivo de reformar la Constitución del país. Entre 2006 y 2009, la ciudad de Sucre funcionó como la arena en donde se puso en juego la política boliviana. El pueblo afroboliviano, que desde la década de 1950 venía transitando un constante proceso de invisibilización de su identidad étnica, vio a la Asamblea Constituyente como un hito histórico fundamental, el escenario político decisivo para hacer cumplir dos de sus principales demandas: por un lado, ser incluidos en el censo nacional de población; por el otro, obtener el reconocimiento constitucional por parte del Estado. En este artículo –que forma parte de una tesis de maestría– se abordará etnográficamente el proceso general de invisibilización étnica vivido en el país desde la Revolución Nacional de 1952, así como también el proceso de reemergencia étnica (Rodríguez, 2017; Rodríguez & Michelena, 2018), llevado adelante por los afrobolivianos, para lograr su reconocimiento como pueblo en el contexto de la Asamblea Constituyente iniciada en el año 2006.

PALABRAS CLAVE: invisibilización de la identidad étnica; reemergencia étnica; etnogénesis; pueblo afroboliviano; reconocimiento constitucional.

ABSTRACT

In January 2006, as a corollary of a historic struggle, the top union leader of the coca-growing sector in the Chapare area, Cochabamba, the indigenous leader of aymara origin, Evo Morales Ayma, assumed the presidency of Bolivia. That same year, a Constituent Assembly was inaugurated in the city of Sucre, with the objective of reforming the country's Constitution. Between 2006 and 2009, the city of Sucre functioned as the arena where bolivian politic was put into play. The afrobolivian people, who, since the decade of 1950 had been going through a constant process of ethnic identity invisibilization, saw the Constituent Assembly as a fundamental historical milestone, the decisive political scene to enforce two of their main demands: on the one hand, to be included in the national population census; on the other, to obtain constitutional recognition by the State. This article –which is part of a master's thesis– will address ethnographically the general process of ethnic invisibilization experienced in the country since the 1952 National Revolution, as well as the process of ethnic reemergence (Rodríguez, 2017; Rodríguez & Michelena, 2018), carried out by afrobolivians, to achieve their recognition as afrobolivian people in the context of the Constituent Assembly that began in 2006.

KEYWORDS: ethnic identity invisibilization; ethnic reemergence; ethnogenesis; afrobolivian people; constitutional recognition.

Manuscrito recibido: 23 de septiembre de 2021.

Aceptado para su publicación: 05 de octubre de 2021.

^a Licenciada en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Av. San Martín 604, Piso 2, Dpto. 10 (CP 1638). Vicente López, Provincia de Buenos Aires, Argentina. alecetti@yahoo.com.ar.

INTRODUCCIÓN

A partir del año 1952 se estableció desde el Estado boliviano, que todas las personas residentes en las zonas rurales del país serían reconocidas, independientemente de su identidad étnica (Barth, 1976¹; Giménez, 2006²), como “campesinos” (Piqueras Céspedes, 2008; Rivera Cusicanqui, 2010; Zambrana Balladares, 2014). Este artículo abordará este particular proceso de invisibilización de la alteridad étnica del país, así como también el posterior proceso llevado adelante por los afrobolivianos, quienes, en el contexto de la Asamblea Constituyente iniciada en el año 2006, buscaron visibilizar su identidad étnica y ser reconocidos como integrantes de la nación boliviana.

Para analizar este proceso recurro al concepto de “reemergencia” postulado por Rodríguez (2017) quien entiende que el mismo “remite a la relación continuidad-discontinuidad enmarcada por la hegemonía” (Rodríguez, 2017, p. 7). Asimismo, el concepto de reemergencia refiere a aquellos “... pueblos a los que los dispositivos hegemónicos consideraron extintos y que, en el siglo XX y XXI, *vuelven a aparecer* desafiando

tanto a los postulados de discontinuidad como a quienes niegan inteligibilidad a sus voces” (Rodríguez & Michelena, 2018, p. 186).

¿Por qué usar el término reemergencia y no el concepto de etnogénesis para el análisis de este proceso? El término etnogénesis ha sido utilizado por diferentes autores (Sturtevant, 1971; Whitten, 1976; Hill, 1996; Bengoa, 2000; Boccara, 2002; Bartolomé, 2003) para explicar diferentes procesos. Según Rodríguez (2017), con este término se han abordado desde procesos históricos en los cuales se produjo la expansión de los Estados coloniales y nacionales en América sobre los territorios de grupos étnicos, con los consiguientes desplazamientos y consecuencias sobre las identidades y la constitución de estos grupos, hasta procesos de resurgimiento –resistencia y toma de conciencia contra-hegemónica– y procesos de emergencia étnica–entendidos como un “... ‘renacer de la conciencia étnica’ por parte de grupos generalmente aislados” (Rodríguez, 2017, p. 32). Es decir, que con el término etnogénesis se ha abordado el estudio de diversos procesos. Si nos remontamos a los primeros sentidos del término, los mismos remiten a la idea de que las identidades cambian permanentemente. Estos sentidos han inspirado a los trabajos que vinieron después (Rodríguez, 2017), muchos de los cuales se abocaron al estudio de la continuidad y el cambio de las identidades de diferentes grupos étnicos (Barth, 1976), cómo estas se han modificado de acuerdo a diversas circunstancias y coyunturas.

Es el objetivo de repensar el proceso afroboliviano a partir de una relación de continuidad-discontinuidad enmarcada por la hegemonía, y el deseo de entender de qué manera los afrobolivianos “vuelven a aparecer desafiando tanto a los postulados de discontinuidad como a quienes negaron inteligibilidad a sus voces” (Rodríguez & Michelena, 2018, p. 186) lo que me ha llevado a elegir la categoría de reemergencia para el abordaje del proceso afroboliviano.

En este sentido y dado que se estudiará este proceso a partir del abordaje de los distintos dispositivos³

¹ El término grupo étnico es utilizado para “designar una comunidad que entre otras características cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros” (Barth, 1976, p. 11). Los grupos étnicos son así considerados como una forma de organización social para la cual es fundamental “la característica de auto-adscripción y adscripción por otros”. Una adscripción categorial “(...) es una adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y su formación. En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos” (Barth, 1976, p. 15).

² La identidad étnica se construye o se transforma en la interacción de los grupos sociales mediante procesos de inclusión-exclusión que establecen fronteras entre dichos grupos, definiendo quiénes pertenecen o no a los mismos. (...) La identidad de los grupos étnicos se definen por la continuidad de sus fronteras, a través de procesos de interacción inter-étnica, y no por las diferencias culturales que, en un momento determinado, marcan o definen dichas fronteras (Giménez, 2006, p. 134).

³ Se entiende por dispositivo “todo aquello que tiene,

que se desplegaron desde la hegemonía para invisibilizar la identidad afroboliviana, es que se usará la categoría “invisibilización de la identidad étnica” porque lo que se abordará aquí no son las prácticas culturales o socio-culturales de los afrobolivianos, ni sus cambios y continuidades a través del tiempo y/o el espacio, sino que el objetivo será aquí el abordaje de los mecanismos utilizados desde la hegemonía (Rodríguez & Michelen, 2018), para solapar dicha identidad y las prácticas políticas desplegadas por los afrobolivianos en el contexto de la Asamblea de 2006 para visibilizarla nuevamente y ser así reconocidos como integrantes de la nación boliviana.

De colonos-peones a campesinos (1952-1982)

La Revolución Nacional de abril de 1952 llevada a cabo por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) marcó un hito histórico tanto para el pueblo afrodescendiente como para los pueblos indígenas, ya que representó una bisagra respecto de la etapa colonial y republicana. A partir de ese momento los afrobolivianos pasaron de ser colonos y peones de hacienda insertos en un régimen de servidumbre a ser identificados como “campesinos” libres, dueños de las tierras que ocupaban. Esta etapa de la historia del pueblo afroboliviano se inicia en el año 1952 con un salto cualitativo a partir de una serie de medidas tomadas por el nuevo gobierno de la Revolución, en co-gobierno con la Central Obrera Boliviana (COB), principal central sindical de Bolivia, órgano representativo de todos los sectores laborales del país. Estas medidas incluyeron, entre otras, la abolición del régimen de servidumbre instaurado en la zona rural, la sanción en el año 1953 de una Ley de Reforma Agraria, la promoción del sufragio universal, la organización de sindicatos agrarios en las zonas rurales, la realización de una reforma educativa en todo el territorio nacional, la obligatoriedad de la educación para todos los

ciudadanos bolivianos y el otorgamiento de la ciudadanía a todos los integrantes de la nación (Zambrana Balladares, 2014).

La Revolución de 1952 trastocó la estructura económica de Bolivia, sobre todo en el área rural, al sancionarse, el 2 de agosto de 1953, el Decreto Ley N° 3464 de Reforma Agraria. Este determinaba, entre sus principales disposiciones, disolver el régimen latifundista de tenencia de la tierra y declarar a los campesinos dueños de las tierras que trabajaban al momento de la revolución. Asimismo, mediante el mencionado decreto se eliminaba cualquier régimen de servidumbre y se instituía un régimen de salario. Esta serie de medidas produjo un cambio en el status jurídico y político de los afrodescendientes: en primer lugar, al otorgárseles la ciudadanía boliviana; en segundo lugar, al convertirse ellos mismos, aunque todavía sin títulos, en pequeños propietarios de las tierras que antes de la Reforma ocupaban bajo la figura de colonos.

Mediante estas medidas el gobierno de la Revolución buscó revertir procesos de desigualdad profundamente enraizados en la sociedad boliviana. Sin embargo, dicho gobierno también comienza a generar procesos de invisibilización de la identidad étnica bajo la lógica de una homogeneización cultural que convirtió a las personas que vivían en espacios rurales, fueran estos indígenas o afrodescendientes, en “campesinos” (Piqueras Céspedes, 2008; Rivera Cusicanqui, 2010). Respecto de este proceso de homogeneización es importante 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 (Zambrana Balladares, 2014, pp.104-105).

de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos” (Agamben, 2011, p. 257).

Esta nueva ciudadanía buscó ser establecida, como en otras partes de América, por medio de la escuela. Así, el Código de la Educación Boliviana de 1955, a través de su artículo 115, promueve que “allá donde se hablen lenguas aborígenes se las utilice para su inmediata castellanización” (Cárdenas Conde, 2005, p.144). Ahora bien, este proceso de invisibilización de la identidad étnica ¿comienza con el gobierno de la revolución o se inicia con anterioridad? Para poder responder esta pregunta, y dado que el presente trabajo se inscribe en procesos de larga duración (Braudel, 1979), es necesario volver nuestra mirada a la etapa anterior a la revolución para comprender cuál era la situación económica y política de Bolivia en ese momento.

El proceso de invisibilización de la identidad étnica

Durante la década de 1870 comenzó desde el Estado Boliviano un proceso denominado “ex-vinculación”, cuyo objetivo consistió en expropiar tierras pertenecientes a las comunidades indígenas para anexarlas al régimen de las haciendas (Instituto Nacional de Reforma Agraria, 2008). El historiador Herbert Klein (1989) se refiere al proceso de la siguiente manera:

(...) el deseo de atacar los derechos territoriales indígenas por parte de los gobiernos (...) crearon un clima favorable para comenzar a atacar la tenencia de la tierra en manos indias (...) En los años 1860 Melgarejo⁴ trató de anular la legalidad de los derechos comunales indios, pero una protesta masiva detuvo las incautaciones de tierras. En 1874 se organizó un intento más sutil bajo una nueva ley, que efectivamente convirtió a todas las propiedades comunales en posesiones individuales. Esta vez las fuerzas económicas y políticas eran propicias (...). Ya desde la segunda década del siglo veinte ese embate tuvo tanto éxito que casi todos los distritos tradicionales dedicados

a la producción de alimentos quedaron bajo el control dominante de las haciendas y las escasas comunidades sobrevivientes con tierras fueron empujadas a las zonas más marginales (Klein, 1989, p.116).

Coadyuado por diversos gobiernos oligárquicos liberales que legalizaron y apoyaron la expropiación de tierras comunales de los pueblos originarios, el despojo territorial tuvo a partir de 1874 status legal. El 5 de octubre de aquel año el presidente de la república Tomás Frías dicta la Ley de Ex-vinculación, la cual entre sus principales disposiciones sancionaba la sustitución de la propiedad colectiva del territorio indígena o ayllu por la propiedad individual, a través de la parcelación, individualización de la propiedad comunal y el otorgamiento de títulos individuales. La misma, en su artículo 7, planteaba que:

Desde que sean conferidos los títulos de propiedad, la lei no reconocerá comunidades. Ningún individuo o reunión de individuos, podrá tomar el nombre de comunidad o aillo, ni apersonarse por éstos ante ninguna autoridad. Los indígenas jestionará por sí o por medio de apoderados en todos sus negocios, siendo mayores de edad, o se harán representar, siendo menores, con arreglo a las disposiciones civiles del caso [sic] (Ley de Ex-vinculación, 1874, artículo 7).

Mediante esta ley se decretó desde el Estado, la inexistencia de las comunidades indígenas del país o ayllus, por lo tanto, se determinaba mediante ella su extinción. La resistencia indígena a esta situación continuó de manera sistemática durante los años venideros en los cuales no sólo se llevarían a cabo diversas rebeliones indígenas (Mires, 1988) ante el constante despojo territorial, sino que además a esta situación se le sumarían los distintos levantamientos de afrodescendientes llevados a cabo en las haciendas de la zona yungueña de La Paz debido a la falta de acatamiento, por parte de los hacendados, de la abolición de la esclavitud, sancionada en el año 1851 (Angola Maconde, 2010).

⁴ Mariano Melgarejo fue presidente de Bolivia durante el periodo 1864-1871.

Durante las primeras décadas del siglo XX, el Estado en Bolivia fue un objeto en permanente disputa por parte de las diferentes facciones políticas. A pesar de los cambios de signo de los diferentes gobiernos, se exacerba la política expropiadora de antaño y pese a sus diferencias los distintos partidos políticos que se sucedían unos a otros tenían una característica en común, el racismo, el cual no era monopolio exclusivo de las elites. Aparece en aquel contexto literatura que legitimaba la acción y el pensamiento racista de la clase gobernante. Tal es el caso del libro *Pueblo enfermo*, del político e historiador boliviano Alcides Arguedas. En el mismo, el autor planteaba que “la enfermedad de Bolivia residía en el mestizaje, representado en ese personaje social llamado “cholo” cuyas características (...) eran las de ser holgazán, perezoso y con inclinaciones al vicio y la bebida” (Mires, 1988, p. 231). De esta manera se legitimaba desde la literatura, la política de expropiación territorial a las comunidades indígenas a partir de su estigmatización.

Mientras La Paz fue transformada de aldea en una gran ciudad, el sujeto indígena aymara fue relegado a la ruralidad y considerado por la historiografía social como ajeno a la construcción de la nación (Sanjinés, 2005). Durante el primer cuarto del siglo XX, de acuerdo con este autor, la oligarquía liberal mestizo criolla persiguió la organización de un Estado moderno y la construcción de la nación. Es dentro de este tiempo cuando se construye la idea del “problema indígena” el cual remitía según Sanjinés (2005) a las grandes rebeliones del siglo XVIII y a un emergente discurso positivista liberal sustentado en las ideas de “civilización”, “barbarie” y hasta la extinción de la “raza autóctona”. Surgió también en aquel contexto otro discurso sobre el indígena, diferente al discurso liberal positivista. Este segundo discurso generó, según Javier Sanjinés:

...sentimientos raciales ambivalentes de orgullo, nostalgia y fascinación por lo indígena, al propio tiempo en que también mostró su repulsión por todo desborde racial que la conciencia criollo-mestiza no pudiese racionalizar y mantener bajo estricto control.

Emergió así la idea de que era necesario estudiar, disciplinar y ensalzar la raza indígena bajo un orden político ilustrado, paternalista y autoritario (Sanjinés, 2005, p. 37).

Este discurso sobre lo autóctono fue impulsado por un discurso nacionalista que pesó en la construcción futura del nacionalismo y que, a diferencia del discurso liberal positivista, posicionó lo indígena dentro “del horizonte de visibilidad criollo-mestizo de la nación” (Sanjinés, 2005, p. 36).

Hacia fines de la década de 1920 se desata la crisis capitalista a nivel mundial. La misma perjudicó a Bolivia en tanto país monoprodutor dependiente de las exportaciones de estaño. A medida que los precios de este mineral descendían, los Barones del estaño “descargaban todo el peso de la crisis sobre las espaldas de los trabajadores; estos a su vez (...) salían (...) a protestar en las calles: allí se encontraban con los bulliciosos estudiantes, portadores del descontento de los sectores medios urbanos” (Mires, 1988, p. 235). Frente a esta situación de agitación social, en ese entonces presidente Salamanca, hacendado conservador del partido republicano, sólo se le ocurrió, de acuerdo a Mires (1988), generar una ola de temor para paralizar los conflictos sociales y unificar al pueblo tras un sentimiento nacionalista. Así, el 18 de julio de 1932 Salamanca declaró la guerra al Paraguay (Mires, 1988).

La experiencia del Chaco produjo cierta desilusión en –los que Javier Sanjinés (2005) denominó– sectores civiles mestizos y en la clase joven del ejército que había participado de la contienda. Hasta la finalización de la guerra el país había estado gobernado durante aproximadamente 70 años por partidos políticos de corte oligárquico liberal. A partir de aquel momento, en el año 1936, la clase joven del ejército que había participado de aquel hecho decidió “que sólo ellos tenían la pureza moral para conducir la nación a un nuevo y vital renacimiento espiritual” (Sanjinés, 2005, p. 13). En contraposición al imaginario de la oligarquía liberal cuyos miembros “miraban la cultura local como una fuerza bárbara a la que había que erradicar” (Sanjinés, 2005, p. 14), los

denominados militares “socialistas” David Toro, Germán Busch, acceden al gobierno apoyados en la construcción de una idea de nación mestizo-criolla. Fue así que, en 1936, luego de 70 años de gobiernos de marcado corte oligárquico liberal, aquel sistema de partidos políticos fue destituido por una nueva y despierta institución militar. A partir de ese momento, “los militares y la clase política, constituida por un sector mestizo-criollo reformista en ascenso, tuvieron que repensar el país” (Sanjinés, 2005, p. 13).

El objetivo del proyecto nacionalista que estos militares intentaron llevar adelante supuso la modernización del Estado boliviano, al que consideraban subdesarrollado en relación con los países capitalistas avanzados. El de los militares socialistas fue un proyecto reformista y moderado, bajo ninguna circunstancia identificable al proyecto del gobierno de la Revolución de 1952, justamente porque estos militares no contemplaban ninguna de las medidas emancipatorias llevadas adelante posteriormente por el MNR. No obstante, es importante destacar de este periodo de posguerra, y como etapa previa a la Revolución de 1952, que “la intelectualidad mestizo-criolla comenzó a forjar un discurso político que postuló abiertamente el blanqueamiento del indio y su incorporación al proyecto mestizo democratizante y reformista que se estaba gestando” (Sanjinés, 2005, p. 14). Este es un motivo por el cual es importante no perder de vista dos cuestiones. En primer lugar, que la invisibilización de la identidad étnica del pueblo afroboliviano y de los pueblos indígenas del país no se inicia con la Revolución del 1952 sino que la idea de construir una identidad nacional mestizo-criolla comienza a forjarse durante el “socialismo militar” de posguerra, cuando se hegemoniza la idea de la fuerza social del mestizaje (Sanjinés, 2005). En segundo lugar, cabe señalar que la invisibilización de la identidad étnica del pueblo afroboliviano no puede dejar de ser entendida en el marco de un proceso de invisibilización étnica general que afectó tanto a los pueblos indígenas del país como al pueblo afroboliviano, en pos del avance del latifundio, por un lado, y de la construcción de una identidad nacional homogeneizante por el otro. En este contexto

había una clara idea de que “la América mestiza, la Bolivia mestiza, debían hablar castellano y ser cristianas, modernas, democráticas y progresistas” (Cárdenas Conde, 2005, p.144).

Más aún, para poder comprender las causas de esta invisibilización y adopción del ideal mestizo criollo como identidad nacional del país considero es preciso remitirnos al contexto internacional, particularmente a México y al Congreso de Pátzcuaro, celebrado en el mes de abril de 1940. En aquel congreso se reunieron los distintos gobiernos del continente para analizar lo que ellos denominaron “el problema indígena”. La manera más efectiva que encontraron los Estados latinoamericanos reunidos en México de resolver lo que ellos consideraron un problema fue someter a aquel actor a una estrategia a nivel continental estructurada en dos ejes: uno político y otro jurídico (Rojas, 1995). En el plano político se resolvió la creación de Institutos Indigenistas y una entidad coordinadora a nivel continental bajo acción de la Organización de Estados Americanos (OEA) con sede en México. En el jurídico se estableció la creación de un instrumento internacional promulgado en 1957 denominado Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Esta política denominada Indigenista tenía dos propósitos fundamentales: por un lado, la incorporación de los indígenas al Estado-nación, estableciendo al indigenismo como política de Estado y, por el otro, confirmar la dependencia de los indígenas del Estado (Cetti, 2010).

El indigenismo como paradigma ideológico y político de los Estados latinoamericanos remite al intelectual mexicano José Vasconcelos, quien soñaba con la construcción de una América mestiza (Vasconcelos, 1948). El indigenismo como política de Estado es entendido como:

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

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

Un cambio de paradigma

A partir de la Revolución Nacional de 1952 se pusieron en marcha una serie de dispositivos (Agamben, 2011) que, en el marco del indigenismo, fueron destinados a la gestión y administración de la alteridad étnica presente en el país. Entre ellos podemos citar: la organización de sindicatos agrarios en las ahora denominadas ex haciendas agrícolas, la incorporación de toda la ciudadanía a la escuela, la eliminación desde el Estado de cualquier referencia a una identidad étnica –tanto afro como indígena– a partir de la identificación generalizada de la población rural como “campesina”, el establecimiento desde el Estado de un discurso político basado en la idea de lo mestizo-criollo como constitutivo de la identidad nacional y la eliminación de la población afrodescendiente de los registros oficiales, es decir, de los censos nacionales de población⁵.

Si tomamos en consideración los empadronamientos y recuentos poblacionales, podemos observar que durante la Colonia hubo cierta visibilidad en el registro de la cantidad de africanos y afrodescendientes presentes en el territorio de la Audiencia de Charcas o Alto Perú (Crespo Rodas, 1977; Portugal Ortiz, 1977; Brockington Gutiérrez, 2009; Aillón Soria, 2010). Asimismo, el censo departamental de Santa Cruz realizado en el año 1830 menciona tanto a esta población como a la indígena (D’Orbigny, 2018); el censo de la ciudad de La Paz desarrollado en el año 1881 en consonancia con las ideas del momento clasifica a la población en “razas”, entre ellas, blanca,

mestiza, indígena y negra (Barragán, 2000); y en el censo nacional del año 1900 se incluyeron las mismas cuatro categorías raciales “blancos, mestizos indígenas, y negros. La cifra reportada incluye tanto a indígenas (50.9%), como negros (0.2%)” (Villanueva Rance, 2019, p. 185). Además de estos datos, la publicación oficial del censo del año 1900 sostiene respecto de los pueblos indígenas que:

Desde el año 1878 esta raza está herida de muerte. En ese año, la sequía y el hambre trajeron tras sí la peste, que hizo estragos en la raza indígena. Por otra parte, el alcoholismo, al que son tan inclinados los indios, diezma sus filas de manera notable. (...) En breve tiempo, ateniéndonos a las leyes progresivas de la estadística, tendremos a la raza indígena, si no borrada por completo del escenario de la vida, al menos reducida a una mínima expresión. Si esto puede ser un bien, se apreciará por el lector, considerando que si ha habido una causa retardataria en nuestra civilización, se la debe a la raza indígena, esencialmente refractaria a toda innovación y a todo progreso (...) (Albó, 2005, p. 17).

En el año 1950 se lleva a cabo un nuevo censo y, a pesar de haberse decretado en el censo previo “la inevitable desaparición de la raza india”, en aquel último “se incluyeron 3 categorías raciales: no-indígenas (37%), indígenas (63%) y “selvícolas”. Esta última (...) se estima en 87.000 de personas en estado de “plena barbarie” (...) dato que se utiliza para sumar a la proporción estimada de indígenas” (Villanueva Rance, 2019, p.185).

El censo llevado a cabo en el año 1992, hace referencia a la población afro con la categoría “negros” y en el siguiente censo, realizado en el año 2001, la referencia a esta población vuelve a desaparecer completamente debido a que el Instituto Nacional de Estadísticas de Bolivia (INE) por un “olvido involuntario” le negó a la población afro la inclusión de un criterio de auto-identificación y solamente se habilitó la categoría “otros” para que el pueblo afroboliviano deje constancia de su existencia (Tempelman, 1995;

⁵ No logré recabar mayor información respecto de este tema. El mismo sería abordado en un trabajo de campo hace dos años, pero debido a los acontecimientos políticos de fines de 2019 y la posterior pandemia de Covid-19 aún no pude regresar al país.

Rosbach de Olmos, 2007; Revilla Orías, 2013; Ponce Vargas, Ballivián & Ballivián, 2014).

Es importante destacar que desde que Bolivia se constituyó como república en 1825 se han llevado a cabo un total de once censos que se realizaron en los años 1831, 1835, 1845, 1854, 1881, 1900, 1950, 1976, 1992, 2001, 2012. Como puede observarse la recopilación de información se dio sin una sistematicidad temporal ni una regularidad en cuanto al uso de variables étnicas. Sin embargo, puede observarse cierta relativa continuidad en el uso de categorías raciales instauradas durante la Colonia las cuales establecieron:

(...) patrones de poder basados en una jerarquía racial y en la formación y distribución de identidades sociales (blancos, mestizos, indios y negros), [que] borraron las diferencias históricas de los pueblos afros e indígenas, al subsumirlas en las identidades comunes y negativas de “indios” y “negros”. La colonialidad del poder instaló una diferencia que no es simplemente étnica y racial, sino colonial; una diferencia que ha sido una constante en los países del área andina (Restrepo, Walsh & León, 2005, p. 213).

Así, con el uso de variables establecidas desde la colonialidad del poder (Restrepo et al., 2005) se solapó la historicidad propia de los pueblos indígenas y afrodescendientes de Bolivia.

Por otro lado, si tomamos en cuenta los cambios producidos a partir de la Revolución de 1952 vemos que con la Reforma Agraria del año 1953 se promueve desde el Estado la desarticulación de la estructura de las haciendas presente en la zona de los Yungas, y con ellas el tipo de organización comunitaria establecido hasta ese momento entre la población indígena y afro. Se instituye así, como forma de organización comunitaria en las ex haciendas, la conformación de sindicatos agrarios. Desde una mirada de clase, el gobierno de la Revolución impulsó el sindicato agrario como forma de organización social y política de las familias que formaban parte de la hacienda.

Las comunidades indígenas de Bolivia se denominan de dos maneras. Están por un lado las

comunidades o ayllus y por el otro los llamados “sindicatos agrarios” o “ex haciendas”. El ayllu es el tipo de organización tradicional de los pueblos indígenas de Bolivia desde antes de la Conquista. Esta organización responde al reconocimiento de autoridades tradicionales y de la cosmovisión propia de los pueblos indígenas que los conforman. Con posterioridad a la Reforma Agraria se establece en las “ex haciendas” el “sindicato agrario”. En palabras de Fernando Cajías de la Vega:

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

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

La denominación “ex hacienda” o “sindicato agrario” comenzó a ser utilizada como forma corta de referirse a la estructura socio-territorial y unidad socio-productiva resultante de las antiguas haciendas instaladas en la zona de los Yungas. Esta

forma de nombrar a las comunidades indígenas y/o afros de los Yungas contribuyó a invisibilizar la base étnica que sustentaba la conformación social de las ex haciendas: en primer lugar, debido a que la idea de sindicato agrario hace referencia a una forma de organización sindical y no necesariamente a la forma de organización socio-territorial o étnica de los integrantes de las comunidades; en segundo lugar, debido a que la idea de sindicato agrario refiere a la adopción de una forma de organización y forma de denominación impuesta desde el Estado. Este dispositivo contribuyó a solapar cualquier marca étnica que hiciera referencia a la alteridad de la población yungueña. A ello se refiere la diputada afroboliviana Mónica Rey Gutiérrez cuando sostiene que:

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

Si bien el Estado reconoció a la población “campesina” como propietaria de las parcelas de tierra que ocupaba al momento de la Revolución, y con esta acción se logró conservar la estructura socio-territorial de las actuales comunidades afrobolivianas, a partir del proceso de homogeneización e invisibilización de la

diferencia étnica instaurado en el país se fueron generando diversos procesos de discriminación como la exotización, hipersexualización, extranjerización o racismo los cuales crearon procesos de territorialización (Grossberg, 1992) que dispusieron por dónde los afrobolivianos podían moverse y por donde no:

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

La configuración del espacio social es según Ana Ramos (2005) la forma en que la hegemonía diseña su propia materialidad. En este sentido, el espacio:

(...) no sólo es organizado por los modelos de identidad (valores asociados con sistemas de diferencia social) sino también por las políticas, negociaciones, leyes y reglamentaciones burocráticas, entre otras prácticas de poder dirigidas hacia los grupos subalternos (Ramos, 2005, p. 12).

El contexto de dictadura militar que vivió el país a partir del año 1964 sumado a los procesos de discriminación y territorialización propiciaron que los miembros de las comunidades afrobolivianas comenzaran a transitar paulatinamente un proceso de auto-invisibilización y repliegue sobre sus territorios circunscribiendo de esta manera también sus prácticas culturales al ámbito de lo privado. De ello da cuenta el historiador afroboliviano Juan Angola Maconde cuando plantea que:

(...) más o menos en el año 1956, 1957... se hicieron tres viajes a Copacabana, las personas mayores fueron a bailar allá, luego dejaron de ir porque hubo una réplica grotesca de los lugareños que se pintaron las caras y entonces... como para ridiculizar al grupo de saya, no fueron más... la saya no se bailó más, hubo como un silencio... inclusive en mi propia comunidad sólo la tocaban las personas mayores... ¡hubo un silencio! No querían tocar porque decían que no querían ser payasos de la gente (Juan Angola Maconde, comunicación personal, 2017).

El espacio rural quedó así como el único disponible para la manifestación de ciertas prácticas culturales cada vez más solapadas en el ámbito de lo público, sobre todo, después del año 1963 cuando miembros de comunidades afrobolivianas de los Yungas presentaron la saya en la ciudad capital, hecho que provocó una fuerte respuesta racista.

Pese al proceso de invisibilización llevado adelante desde el Estado nacional al construirse la identidad del país en torno del mestizaje (Sanjinés, 2005), hubo otra gran parte de las comunidades del pueblo afroboliviano que continuaron llevando a cabo sus prácticas culturales. De acuerdo con el Defensor adjunto del pueblo Juan Carlos Ballivián:

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

No obstante, hubo otras comunidades en las

cuales estas prácticas no fueron transmitidas a las generaciones más jóvenes, para evitarles las situaciones de discriminación ya vivenciadas por los mayores. De ello da cuenta la asambleísta departamental de La Paz, Damiana Coronel:

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

El proceso de invisibilización de la identidad étnica afectó no solamente al pueblo afroboliviano, sino que los pueblos indígenas también se vieron profundamente atravesados por este dispositivo (Rivera Cusicanqui, 2010). Si bien ambos pueblos tienen experiencias compartidas es importante señalar que las mismas no pueden ser asimilables en un mismo discurso. En este contexto comienza a gestarse durante los años sesenta del siglo pasado un movimiento político y cultural indígena autodenominado katarismo, el cual se fue articulando y consolidando lentamente de manera subterránea durante largos años hasta que en la década del setenta comienza a manifestarse públicamente. El Katarismo surge como corriente indígena, llamada de esa manera en memoria de Tupaj Katari, a partir de un proceso migratorio que se dio durante los años sesenta del siglo pasado cuando un grupo de estudiantes aymara, provenientes de la provincia de Aroma del departamento de La Paz, se traslada a la capital del departamento para cursar sus estudios. A partir del contraste con la ciudad y de vivenciar profundos procesos de discriminación e invisibilización de su identidad étnica este grupo comienza a conectarse con textos de Fausto Reinaga, reconocido intelectual indígena boliviano, artífice de la ideología indianista (Escárzaga, 2012), que los hizo reflexionar, discutir y reinterpretar

su propio pasado. Este proceso los lleva a crear el “Movimiento 15 de Noviembre”⁶. Con posterioridad se forma también en La Paz un movimiento cultural y político, el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA), conformado también por estudiantes de origen aymara, los cuales, a partir de la influencia de Genaro Flores Santos, histórico dirigente sindical y político boliviano, y de Fausto Reynaga, comienzan a reivindicar las luchas anticoloniales de Tupaj Katari. Sanjinés (2005) describe al katarismo como un:

Fenómeno esencialmente aymara (...) caracterizado fundamentalmente por el redescubrimiento de la identidad aymara, tan diluida hasta fines de los años sesenta (...) [el Katarismo] tuvo, a través de su teoría de “los dos ojos”, un rol ideológico primordial: le permitió a la identidad india del movimiento aymara recuperar, con la mirada larga que ese, su segundo ojo le permitía, el campo de la visibilidad de las luchas anticoloniales del pasado. (...) La percepción de la continuidad colonial que marca la otra cara de la modernidad, por una parte, y la cualidad política del indígena como mayoría étnica nacional, por la otra, fueron los dos logros ideológicos del katarismo. A través de ellos, este movimiento pudo rescatar la figura anticolonial de Tupaj Katari, figura que hasta entonces había estado celosamente controlada por la elite mestizo-criolla del nacionalismo revolucionario, y la devolvió al pueblo como la conciencia del retorno del héroe, ahora multiplicado en miles (Sanjinés, 2005, pp. 11-12).

El Katarismo contrapone así a la construcción del ideal de nación basado en lo mestizo-criollo, la idea de una nación profundamente indígena, a la vez que trata de desarrollar una conciencia étnica en aquella población que años antes había sido identificada por el gobierno de la Revolución como “campesina”. Javier Sanjinés (2005) denomina

⁶ Nombre que hace referencia a la fecha en que Tupaj Katari fue asesinado.

a este proceso como el “periodo de emergencia aymara”.

El Katarismo emerge en un contexto específico y particular en el cual se da La Primera Declaración de Barbados. A raíz de la situación crónica de violencia y de desigualdad, vivida por los indígenas de Latinoamérica, se reúnen, a principios de la década de 1970, dirigentes indígenas, antropólogos y activistas religiosos –convocados por el Consejo Mundial de Iglesias en Barbados. De allí surge un documento de denuncia conocido como La Primera Declaración de Barbados. De este encuentro participaron líderes indígenas, los cuales, en representación de sus pueblos, expresaron su decisión de protagonismo y abogaron por su derecho a la autonomía y la autogestión. A esta declaración le van a seguir dos más, producto de dos encuentros posteriores producidos en los años 1977 y 1993. Es importante destacar que en el año 1977 se celebra en Cali, Colombia, el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas (CCNA), instancia de la que participaron afrodescendientes a nivel continental. Tanto la segunda Reunión de Barbados como este último evento ponen en evidencia:

(...) no sólo un contexto común, sino también discursos y aspiraciones compartidos, como la lucha contra el racismo, la formulación de una crítica anticolonial y la construcción de una identidad político-cultural. Las discusiones y propuestas que surgieron de estas instancias colectivas (...) permiten considerarlas como hitos fundacionales de los actuales movimientos indígena y afrodescendiente [de América Latina] (Zapata & Oliva, 2019, p. 325).

En este contexto, debido a una serie de críticas al convenio 107 –por su carácter integracionista resultado, entre otros, de las Declaraciones de Barbados– en el año 1986 la OIT promueve su revisión y adecuación, para presentar finalmente en el año 1989 el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países Independientes. Es este, desde el año 1991, el único instrumento jurídico con carácter vinculante que reconoce sus derechos especiales. Dicho Convenio –adoptado

como marco jurídico internacional en el año 1989– admite un enfoque que promueve el respeto por las formas de vida indígenas, sus tradiciones y derecho consuetudinario. Se basa en el fundamento de que los pueblos indígenas han sido víctimas de la invisibilización de sus diferencias por parte de los Estados y asume la distintividad como rasgo fundamental resaltando el valor que esas diferencias tienen para toda la humanidad. En este contexto los pueblos indígenas en Bolivia comienzan a darse cuenta de este proceso de invisibilización y de la necesidad de que tanto su identidad como sus derechos fueran reconocidos por el Estado.

Durante las décadas de 1970 y 1980 se consolidan dos vertientes políticas del katarismo: el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK), cuyo exponente más conocido fue Víctor Hugo Cárdenas, posterior vicepresidente del país; y el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA), representado por el renombrado Felipe Quispe. El primero estuvo caracterizado por un enfoque abierto al diálogo, el segundo por lo que Sanjinés (2005) llamó un “indianismo extremo” cuya ideología se funda en la oposición histórica entre “indios” originarios del continente y los españoles y sus descendientes o *q'aras*.

El indianismo postulaba en primer lugar la reivindicación del término “indio” como forma de auto-reconocimiento. Opositora al indigenismo, esta corriente ideológica proponía a partir de la identidad india, la constitución de un actor político indio capaz de perseguir la realización de “un proyecto político de transformación de las condiciones de opresión y explotación vigentes (...) [afirmando] el papel protagónico de los indios en la historia boliviana y su capacidad para luchar por sus propias reivindicaciones” (Escárzaga, 2012, p. 2).

El katarismo se manifestó masivamente por primera vez en enero del año 1971 en La Paz, y el 30 de julio de 1973 se presentó el Manifiesto de Tiahuanacu, el cual planteaba que:

Nosotros, los campesinos quechuas y aymaras, lo mismo que los de otras culturas autóctonas del País... Nos sentimos económicamente

explotados y cultural y políticamente oprimidos. En Bolivia no ha habido una integración de culturas sino una superposición y dominación, habiendo permanecido nosotros en el estrato más bajo y explotado de esa pirámide... (Escárzaga, 2012, p. 3).

Ahora bien, en paralelo al surgimiento de este proceso, se encuentra la situación del pueblo afroboliviano, que continuó recluido en sus territorios durante aquellos años en los cuales, salvo algunas breves excepciones, desde el año 1964 hasta el año 1982, el país estuvo dirigido por gobiernos militares de facto.

En resumen, durante este ciclo se pusieron en marcha diferentes dispositivos de control, de entre los cuales caben destacar: el racismo, la territorialización, la organización de sindicatos agrarios en las comunidades afro-aymaras, la incorporación de toda la ciudadanía a la escuela, la implementación del castellano como idioma oficial, la identificación generalizada de la población rural como campesina, el establecimiento de la identidad nacional como mestizo-criolla y la inclusión o eliminación de la población afrodescendiente de los registros oficiales de acuerdo al interés y los diferentes criterios de los distintos gobiernos de turno. Por otro lado, las “acciones estratégicas”⁷ o estrategias de resistencia de la población afro durante este periodo consistieron principalmente en un repliegue de las prácticas culturales hacia el ámbito de lo privado, es decir que se dio una “privatización de las prácticas culturales” a la vez que se manifestaron prácticas de “silencios” y “olvidos estratégicos” los cuales llevaron, en algunos casos, no en todos, a la auto-invisibilización mediante el dejar de transmitir sus prácticas culturales a los más jóvenes. Sin embargo, el objetivo de la hegemonía no fue totalmente cumplido ya que al final de este periodo –y al igual que en el caso de los pueblos indígenas, iniciado por un proceso migratorio hacia la ciudad

⁷ Categoría analítica utilizada para el análisis del caso. Entiendo por “acciones estratégicas” aquellas prácticas políticas llevadas a cabo por determinada población en pos de lograr determinados objetivos.

de La Paz– comienza a gestarse la reemergencia (Rodríguez, 2017; Rodríguez & Michelena, 2018) del pueblo afroboliviano a partir de un lento pero seguro proceso de visibilización que este comenzó a llevar adelante durante la década de 1980.

De afrobolivianos a Pueblo afroboliviano (2006-2009)

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

La Asamblea Constituyente –y el cambio de paradigma que se dio a partir de la llegada al gobierno del Movimiento al Socialismo– Instrumento Político por la Soberanía de los pueblos (MAS-IPSP)– puso de manifiesto las demandas de los diferentes sectores integrantes de la sociedad boliviana: por un lado, sindicatos, organizaciones sociales, pueblos indígenas originarios campesinos y pueblo afroboliviano quienes reclamaban entre otros el derecho a su reconocimiento por parte del Estado; por el otro, opositores al gobierno que frente a la posibilidad de reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas, originarios y campesinos demandaban su derecho a las autonomías regionales. La oposición estaba integrada por los prefectos o gobernadores de la región conocida como la Medialuna de Oriente, conformada por los departamentos de Santa Cruz, Tarija, Beni, Pando y Chuquisaca. La misma impulsaba la conformación de gobiernos departamentales autónomos y rechazaba la propuesta del gobierno de una nueva Constitución. Esta confrontación era el resultado de procesos históricos de larga data que adquirió matices tanto territoriales como étnicos. El enfrentamiento puso en evidencia los intereses territoriales contrapuestos de la región de los llanos, Medialuna de Oriente, rica en hidrocarburos con una tendencia hacia la

producción de materias primas o *commodities*⁸ para la exportación y los departamentos andinos de tierras altas: Potosí, La Paz, Oruro, ricos en recursos mineros con tendencia productiva para el mercado interno. A partir de la nacionalización de los hidrocarburos en mayo de 2006, se tornaron cada vez más evidentes los intereses antagónicos de, por un lado, la población de oriente y, por el otro, los pueblos indígenas originarios campesinos y afrodescendiente, sujetos históricamente oprimidos e invisibilizados que exigían mediante la Asamblea su reconocimiento como pueblos y su derecho a formar parte del Estado. Estos últimos estuvieron representados en la Asamblea por el Pacto de Unidad.

Entre la renuncia de Sánchez de Lozada en el año 2003 y la llegada a la presidencia de Evo Morales en el año 2006 nace el Pacto de Unidad. Una alianza nacional de organizaciones de base, cuyos objetivos principales eran la defensa de los derechos de los pueblos indígenas y campesinos de Bolivia, la protección de sus territorios y la reforma de la Constitución mediante la celebración de una Asamblea Constituyente. Desde el año 2005 el Pacto de Unidad había sido un sector cercano al MAS-IPSP y con posterioridad formó parte de la Coordinadora Nacional para el Cambio (CONALCAM), entidad nacida en el contexto de la Asamblea Constituyente que aglutinaba organizaciones y movimientos sociales de todo el país. El Pacto de Unidad se conformó a partir del encuentro entre organizaciones matrices u organizaciones de segundo grado, de tierras altas ubicadas en el oeste del país, organizaciones matrices de tierras bajas ubicadas en el este y organizaciones sindicales de campesinos y campesinas. Las principales organizaciones integrantes del Pacto en su nacimiento fueron la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación Nacional de Mujeres Originarias

⁸ Producto o bien por el que existe una demanda en el mercado y se comercializan sin diferenciación cualitativa en operaciones de compra y venta. *Commodity* es un término que generalmente se refiere a bienes físicos que constituyen componentes básicos de productos más complejos.

Indígenas Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa (LAS BARTOLINAS), la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales Originarias de Bolivia (CSCIOB), la Central de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) hoy conocida como la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ).

En un primer momento bajo la lógica pluralista que impulsaba el nuevo gobierno del MAS-IPSP, partido del gobierno, se convocó a todos los sectores a participar de la Asamblea. La misma tendría por objeto lograr un nuevo pacto social y encarar un proceso de refundación y descolonización del Estado que fuera capaz de, por un lado, reconocer y tener en cuenta a todos los actores sociales en el marco de una creciente aceptación de la plurinacionalidad del país y, por el otro, destruir las viejas estructuras resabio de un obsoleto Estado colonial y neoliberal (Schavelzon, 2012).

El 6 de marzo de 2006 se aprueba la Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente. La misma establecía que para poder ser asambleísta constituyente se debía llegar a través de un partido político, de una agrupación ciudadana y/o un pueblo indígena. Esto fue muy bien recibido por el pueblo afroboliviano porque a través de la vía étnica se abría la posibilidad para que ellos también contaran con su propio representante. Sin embargo, esta posibilidad se vio truncada cuando con posterioridad se estableció que la forma de acceder a un escaño en la Asamblea era únicamente por medio de un partido político. Ese fue un momento complicado porque los afrobolivianos no tenían experiencia en política partidaria por lo que ese requisito representaba un desafío enorme para ellos en el sentido de tener que incorporarse rápidamente a un partido político para poder contar con representación en la Asamblea Constituyente. A pesar de que se logró, a partir de alianzas estratégicas, que varios miembros del pueblo ingresaran a diferentes organizaciones o partidos políticos e hicieran todo lo posible por llegar a esa instancia, los afrobolivianos no pudieron contar con un asambleísta propio. No obstante, se impulsó

desde el Movimiento Cultural Saya Afroboliviana (MOCUSABOL)⁹ y el Centro Afroboliviano para el Desarrollo Integral y Comunitario (CADIC)¹⁰ la preparación de carpetas con propuestas y demandas –fruto de intensas jornadas de debate al interior de las comunidades. Estas carpetas fueron llevadas a las 21 comisiones que comenzaron a funcionar en Sucre el 6 de agosto de 2006. De esta manera lo recuerda el ex diputado afro Jorge Medina Barra: “nos metimos en todas las comisiones, pero nos dijeron, no, ustedes no pasan de 20 personas, no tienen derechos, uno fue muy discriminador... ustedes los negritos, vamos a ver qué hacemos con ustedes los negritos, eso ¡nos molestó tanto!” (Jorge Medina Barra, comunicación personal, 2017).

Este comentario y aquella actitud de los asambleístas para con los afrobolivianos, lejos de desalentar, desanimar o desmotivarlos, produjo el efecto contrario. Según Wendy Pérez, Secretaria Ejecutiva del Consejo Nacional Afroboliviano¹¹ (CONAFRO), en ese momento se decidió recurrir a las bases y redoblar los esfuerzos porque se entendió que ese era el momento en el que se necesitaba más que nunca visibilizar al pueblo afroboliviano. Se realizó así una gran convocatoria en las comunidades y al cabo de unos días llegaron los micros a Sucre. Se reunieron alrededor de 500 personas o más entre hombres y mujeres, jóvenes, niños, adolescentes, tíos, tías, abuelas y abuelos que irrumpieron por las calles de Sucre con sus tambores, sus trajes y cantos al ritmo de la saya. La gente en la calle se quedó impresionada al verlos pasar con tanta energía y vitalidad reclamando por sus derechos. El asombro respondía en gran parte al desconocimiento que todavía había en la sociedad boliviana respecto de la existencia de este pueblo. De aquella forma ellos querían mostrarle a la nación boliviana que no eran solamente dos o tres las personas que se auto-reconocían como afrobolivianas, sino que formaban parte del

⁹ Primera agrupación de saya de la ciudad de La Paz.

¹⁰ Ong creada por el ex diputado afroboliviano Jorge Medina Barra.

¹¹ Ente matriz del pueblo afroboliviano creado en el año 2011.

pueblo muchas más, y que ellos exigían –como otros pueblos– ser reconocidos por el Estado en la Constitución Nacional.

Fue así como los afrobolivianos, después de una gran convocatoria, llegaron a Sucre y comenzaron a transitar sus calles al ritmo de la saya. Según el ex diputado Medina Barra, ni bien llegaron a Sucre se dirigieron al Colegio Nacional Junín, una de las principales sedes asignadas a la Asamblea para que esta sesione. Al ver la cantidad de gente cada vez más cercana, las puertas del Colegio fueron cerradas por la policía que a partir de ese momento comenzó a impedir el ingreso de personas al establecimiento. De fondo sonaba la saya. Al llegar a las puertas del recinto algunos miembros del pueblo lograron consensuar con la policía para que esta los dejara ingresar. Como telón de fondo de la negociación se escuchaban frases como “estamos reclamando nuestro derecho de decir aquí estamos, queremos formar parte de la Asamblea, no es un favor sino un derecho que nos corresponde como pueblo” (Jorge Medina Barra, comunicación personal, 2018). Los afrobolivianos estaban muy seguros de lo que querían, es así que consiguieron el permiso para entrar al Colegio, pero inmediatamente después de conseguirlo la policía les comunicó que accederían solo algunos, no todos, y que para ingresar necesitarían entregar su carnet de identidad: otro obstáculo más. Por aquel entonces mucha gente de las comunidades carecía de documento de identidad, por lo que nuevamente se tensa la negociación. Finalmente, y ante el imperativo de “o entramos todos o nadie y sin carnet” (Jorge Medina Barra, comunicación personal, 2018), la policía permitió a los afrobolivianos el paso al Colegio. A medida que la gente ingresaba, los guardias les solicitaban silencio debido a que los assembleístas se encontraban sesionando. Los afro, lejos de hacer silencio decidieron, tras haber cumplido su primer objetivo, que era entrar al Colegio, llevar adelante el siguiente: hacerse visibles y hacerse escuchar; fue así que comenzaron los tambores nuevamente a sonar.

El Colegio Junín es uno de los más antiguos de Bolivia. Tiene un hermoso estilo colonial con recovas en la parte inferior y amplios palcos en

la parte superior los cuales son rematados con un extenso techo de tejas color rojizo. Fue en ese escenario que los afrobolivianos comenzaron a ejecutar a viva voz la saya. Los assembleístas lentamente, uno a uno, empezaron a salir de las aulas y a asomarse por los balcones del piso superior del Colegio que daban al patio interno del mismo para ver qué era lo que sucedía. De esta manera relata aquel momento la Secretaria Ejecutiva de CONAFRO, Wendy Pérez:

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

En determinado momento la música se detuvo y la presidenta de la Asamblea se acercó a ellos, se presentó y les dijo que iban a ser recibidos. Con la saya, cual “caballo de Troya”, dentro del Colegio Junín, es que el pueblo afroboliviano logró obtener el compromiso por parte de la presidenta de la Asamblea de que por fin serían recibidos y sus propuestas consideradas. Se habían logrado así dos grandes metas: la visibilización y la participación del pueblo afroboliviano en la Asamblea Constituyente. Así Wendy Pérez relata la experiencia de haber sido parte de aquel proceso:

A nosotros nos ha tocado ir a Sucre y pelearla, la saya ha sido el puntal de cabeza, nosotros no hemos peleado haciendo bloqueos, hemos peleado haciendo música, la saya ha sido, es y va a ser siempre la parte fundamental en donde nosotros hacemos nuestro reclamo, que lo hacemos cantando, bailando y siempre hemos sido escuchados, así es como se ha llegado a Sucre cuando se estaba escribiendo la Nueva Constitución Política del Estado (Wendy Pérez, comunicación personal, 2018).

Desde la mirada retrospectiva de la diputada afroboliviana, Mónica Rey Gutiérrez, al no haber contado con un representante propio en

la Asamblea Constituyente, se les presentó la oportunidad, como pueblo, de que todos –comunidades de Nor y Sud Yungas, delegados de las comunidades, MOCUSABOL, y distintos miembros del pueblo, como abuelos, tíos, jóvenes, hombres, mujeres, niños– tuvieran que estar en Sucre y ser así protagonistas de aquella instancia. Y esto para ella fue incluso mejor que si hubiesen tenido un asambleísta propio, ya que de esta manera se involucró a todo el pueblo en el compromiso de tener que estar allí presente. Una vez más, los tambores y la saya cobraron protagonismo y se instalaron en el escenario político como los voceros de las demandas del pueblo afroboliviano. Luego de ser recibidos por la presidenta de la Asamblea Constituyente, los miembros del pueblo afroboliviano, que se habían trasladado hasta Sucre, decidieron hacer una presentación con la saya en la plaza principal de aquella ciudad para continuar con las acciones estratégicas de visibilización de su identidad. Aquella performance estuvo acompañada del reparto de unos boletines informativos que se hicieron imprimir por aquellos días gracias al aporte de la organización cristiana de cooperación internacional Diakonía, la ONG Ibis Dinamarca y la organización sin fines de lucro American Jewish World Service. Los boletines hablaban de la historia del pueblo afroboliviano, de quiénes eran, de la migración forzosa de los ancestros africanos a Bolivia, de dónde estaban ubicadas en ese entonces las comunidades afrobolivianas. Hablaban también de MOCUSABOL y de qué era lo que demandaban. Cada boletín contenía las propuestas del pueblo afro para las 21 comisiones de trabajo que funcionaban en la Asamblea. Entre las demandas se encontraba por supuesto la principal, el reconocimiento constitucional del pueblo. Los afrobolivianos tenían la sensación de que, si el reconocimiento no se lograba en aquella instancia histórica de la Asamblea, el reconocimiento no se lograría jamás. Fue así que se organizaron para que mientras un grupo de músicos y bailarines tocaban y bailaban saya –y atraían la atención del público, asambleístas incluidos– otro grupo de personas se hiciera cargo de repartir los boletines que habían mandado a imprimir. Esa noche todos bailaron de

alegría y emoción por el momento histórico del que estaban siendo parte.

Además de visibilizarse, el pueblo afroboliviano buscó con su traslado a Sucre tejer alianzas estratégicas con organizaciones de base y organizaciones de pueblos indígenas. Todas las organizaciones que formaban parte del Pacto de Unidad tenían demandas y exigencias para que fueran incluidas en el nuevo texto constitucional. Al no contar el pueblo afro con una organización matriz propia –que hablara en representación de todos– se hizo urgente el establecimiento de alianzas estratégicas para poder asegurar que sus demandas también fueran incluidas. Por ese motivo, el pueblo afroboliviano se reunió con todas las organizaciones miembros del Pacto de Unidad: CIDOB, CSUTCB, LAS BARTOLINAS, CSCIOB y CONAMAQ. Dado que el territorio histórico del pueblo afroboliviano se encuentra en el departamento de La Paz y el mismo corresponde a tierras altas, los afrobolivianos buscaron establecer una alianza estratégica primordial con CONAMAQ, la principal organización matriz de las comunidades y pueblos indígenas de tierras altas. Fue así que, a partir de las alianzas que se forjaron, el pueblo afroboliviano pasó a formar parte del Pacto de Unidad. Y una de las principales demandas, transversal a todos los sectores que lo integraban, fue la de ser reconocidos e incluidos dentro del nuevo texto constitucional. Si algo dejó en evidencia la Asamblea Constituyente fue que la invisibilización de la identidad étnica sufrida por los afrobolivianos en realidad constituyó una de las caras del proceso general de invisibilización de la alteridad étnica de Bolivia. La otra cara estuvo representada por los pueblos indígenas. Y ambos buscaron en aquel escenario su reconocimiento como pueblos constitutivos de la nación boliviana. Cabe mencionar que el Estado Boliviano desde 1825 en adelante tuvo 19 textos constitucionales, en los cuales hasta la reforma del año 1994 siempre se habló del “pueblo boliviano” como un constructo dado por sentado. Si bien en la reforma de la Constitución del año 1994 se entiende a la nación boliviana como multiétnica y pluricultural, no fue sino hasta esta Asamblea Constituyente que la categoría “pueblo boliviano” se pone en tensión

y se delibera acerca de su contenido. En el fragor de la discusión en comisiones, en el contexto de la Asamblea Constituyente, se mencionaron muchas categorías que formaban parte de la entelequia que ellos entendían como “pueblo boliviano”, entre ellas la histórica categoría de “campesino” que representaba un legado homogeneizante producto de la Revolución Nacional de 1952. Dicha categoría había sido adjudicada a todas aquellas personas que habitaban en áreas rurales y que tenían un vínculo con la tierra, independientemente de su historia o adscripción étnica. También, en el contexto de la Asamblea Constituyente se habló de “pueblos indígenas”, “naciones originarias” y “pueblos campesinos”. Tal como lo plantea Schavelzon (2012) en el contexto de la Asamblea Constituyente:

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

En este contexto de reflexión en torno al proceso de invisibilización de la identidad étnica sufrido por los pueblos indígenas de Bolivia es que se da el debate acerca del reconocimiento de los

afrodescendientes, cuya identificación había sido desde larga data la de “negros”, tal como fueron contruidos en la Colonia. No obstante, tal como lo mencionó el Defensor adjunto del pueblo Juan Carlos Ballivián, cuando se dio la Conferencia de Durban en 2001, y previo a eso la Conferencia Regional Preparatoria de las Américas llevada a cabo en Santiago de Chile, comienza a prepararse el camino para que los anteriormente denominados “negros” comenzaran a pensarse –y Bolivia no fue la excepción– más firmemente a partir de una categoría política como la de afrodescendientes.

A pesar de los esfuerzos y la firmeza del pueblo afroboliviano, el proceso de inclusión en la Nueva Constitución Política del Estado no fue sencillo. Los afrobolivianos iban de comisión en comisión, no querían quedar excluidos. Fue difícil; se generaron arduos debates y muchas discusiones entre los assembleístas. Algunos planteaban que el pueblo afro debía ser incluido dentro de la categoría de “pueblos indígenas”, mientras que otros entendían que el pueblo afroboliviano no era preexistente y que había transitado un proceso histórico particular que, si bien podía ser campesino desde una mirada de clase y/o identificarse como indígena por compartir una historia y un territorio en común con aymaras, no podía ser considerado dentro de esa categoría. Se decide finalmente habilitar el reconocimiento de este sujeto de derecho como un pueblo particular cuya identidad no era ni indígena, ni aborígen, ni campesina, sino que tenía una historia particular por ser afrodescendiente y haber sido trasladado a América en contra de su voluntad. Si bien en un primer momento se dispuso incluir a los afros dentro del nuevo texto constitucional como “afrodescendientes”, luego se decidió incorporarlos en la redacción final como “pueblo afroboliviano” ya que la palabra afroboliviano hacía referencia a la experiencia de la diáspora, pero también anclaba la demanda de derechos a los afrodescendientes nacidos en el territorio de Bolivia. Finalmente, la Nueva Constitución fue aprobada por la Asamblea Constituyente el 10 de diciembre del año 2007. Faltarían todavía un par de años para la aprobación definitiva de la misma. A partir de la llegada de Evo Morales a la

presidencia comienzan a observarse algunos cambios relacionados a las demandas del pueblo afrodescendiente de Bolivia. Es así que en mayo del año 2008 la Cámara de Diputados aprobó el Proyecto de Ley 234/2008 de Reconocimiento del pueblo afrodescendiente, el cual representaba un hito en su historia. Asimismo, en el marco del Primer Foro Internacional de Directores de Estadística para la realización de los Censos de Población y Vivienda llevado a cabo en la ciudad de La Paz los días 24 y 25 de noviembre de 2008, el pueblo afroboliviano obtiene el compromiso del INE de garantizar en el siguiente Censo Nacional la incorporación de variables e indicadores propios del pueblo afroboliviano (Cajías de la Vega, 2010). En enero de 2009 fue aprobada, a través de un referéndum, la Nueva Constitución Política del Estado y en febrero de ese mismo año se la promulgó. La consolidación de este proceso se logró en diciembre de 2009 con la conformación del primer parlamento plurinacional y la reelección de Evo Morales Ayma como presidente del Estado Plurinacional de Bolivia. A raíz de su organización y lucha, el pueblo afroboliviano logró estar presente en esta Nueva Constitución Política del Estado.

CONSIDERACIONES FINALES

Para finalizar quisiera retomar algunas ideas. En primer lugar, que tal como se expuso anteriormente, el particular proceso de invisibilización de la identidad étnica vivenciado por los afrobolivianos a partir del año 1952 –cuando desde el Estado se declaró “campesinos” a todos los residentes de las zonas rurales del país a pesar de sus diferencias étnicas (Piqueras Céspedes, 2008; Rivera Cusicanqui, 2010; Zambrana Balladares, 2014)– no puede dejar de ser entendido en el marco de un proceso particular que afectó a la alteridad étnica de Bolivia en pos de la construcción de una identidad nacional homogeneizante en torno de lo mestizo (Sanjinés, 2005). Y, en segundo lugar, quisiera subrayar la idea de que han habido en Bolivia diferentes coyunturas en las que se puede analizar la invisibilización

de la alteridad étnica del país, dentro de las cuales el proceso de 1952 es una coyuntura más, con sus propias claves y particularidades, pero es importante destacar que no ha sido el único momento en el cual esto sucedió.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 26 (73), 249-264. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732011000200010&lng=es&tlng=es.
- Aillón Soria, E. (2010). El mulato Francisco Ríos: líder y plebe (25 de mayo de 1809-noviembre de 1810). En H. Bonilla (Ed.), *Indios, negros y mestizos en la independencia* (pp. 233-267). Bogotá: Planeta.
- Albó, X. (2008). *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: CIPCA.
- Angola Maconde, J. (2010). Las raíces africanas en la historia de Bolivia. En S. Walker (Ed.), *Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias. Volumen I*. (pp. 145-221) La Paz: Fundación PIEB.
- Barragán, R. (2000). Ciudad y Sociedad, La Paz en 1880. *Ciencia y Cultura*, 7, 205-225. Recuperado de https://www.academia.edu/35275970/Ciudad_y_Sociedad_La_Paz_en_1880_2000_En_Ciencia_y_Cultura_No._7.pdf
- Barth, F. (1976). Introducción. En F. Barth (Ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. (pp. 9-49). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, M. A. (2003). Los pobladores del “Desierto” genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de antropología Social* 17, 163-189.

- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boccaro, G. (2002). *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (Siglos XVI-XX)*. Quito: Abya-Yala e Instituto Frances de Estudios Andinos (IFEA).
- Braudel, F. (1991). Historia y ciencias sociales. La larga duración. En F. Braudel (Ed.), *Escritos sobre historia* (pp. 39-74). México: Fondo de Cultura Económica.
- Brockington Gutierrez, L. (2009). *Negros, indios y españoles en los Andes Orientales. Reivindicando el olvido de Mizque Colonial 1550-1782*. La Paz: Plural.
- Cajías de la Vega, F. (2010). *El movimiento afroboliviano: de la visibilidad al empoderamiento*. Manuscrito inédito.
- Cárdenas Conde, V. H. (2005). Situación y perspectivas de los derechos indígenas en Bolivia. *Ciencia y Cultura*, 17, 141-146. Recuperado de http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2077-33232005000200018&lng=es&tlng=es.
- Cetti, A. A. (2010). ¿Interculturalidad o multiculturalismo de estado? Las paradojas del campo de la Salud Intercultural en Chile. (Tesis de Licenciatura inédita). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Crespo Rodas, A. (1977). *Esclavos negros en Bolivia*. La Paz: Juventud. Recuperado de <http://www.comunidadandina.org/bda/docs/boca-0008.pdf>
- D'Orbigny, A. (2018). *Viajes por Bolivia*. Tomo I. La Paz: Ministerio de Educación y Bellas Artes. Recuperado de <https://www.andesacd.org/wp-content/uploads/2018/03/Viajes-por-Bolivia-Tomo-I-Alcides-DOrbigny.pdf>
- Escárzaga, F. (2012). El Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), la insurgencia aymara en Bolivia. *Pacarina del Sur*, 11, 1-34 Recuperado de www.pacarinadelsur.com/home/oleajes/441-el-ejercito-guerrillero-
- Giménez, G. (2006). El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. *Cultura y representaciones sociales*, 1 (1), 129-144. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102006000100005&lng=es&tlng=es.
- Grossberg, L. (1992). *We gotta get out of this Place. Popular Conservation and Postmodern Culture*. Nueva York: Routledge.
- Hill, J. (1996). *History, Power and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa Press.
- Instituto Nacional de Reforma Agraria. (2008). *Breve historia del reparto de tierras en Bolivia. De la titulación colonial a la Reconducción comunitaria de la Reforma Agraria: certezas y proyecciones*. La Paz: Gráfica Andina.
- Klein, H. S. (1989). La estructura de las haciendas en Bolivia a fines del siglo XIX. Distritos norteños del lago Titicaca. *Anuario Instituto de Estudios Histórico Sociales AIEHS*, (4) 115-127. Recuperado de <http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/1989/004%20-%20Klein%20Herbert%20-%201a%20estructura%20de%201as%20haciendas%20en%20bolivia%20a%20fines%20del%20siglo%20XIX....pdf>
- Ley de Ex vinculación. www.lexivox.org, Bolivia, 5 de Octubre de 1874. Recuperado de <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-18741005.xhtml>
- Ley de Reforma Agraria, Decreto Ley N°3464. www.lexivox.org, Bolivia, 2 de agosto de 1953. Recuperado de <https://www.lexivox.org/norms/BO-DL-19530802.xhtml>
- Mires, F. (1988). *La rebelión permanente*. México: Siglo XXI.

- Piqueras Céspedes, R. (2008). Afrobolivia. Historia de un olvido. *En*: G. Dalla Corte, P. García Jordán, J. Laviña, L. Luna, R. Piqueras, J. L. Ruiz-Peinado Alonso, M. Tous (Eds.), *Poder local, poder global en América Latina* (pp. 111-119). Barcelona: Publicacions I Edicions de la Universitat de Barcelona. Recuperado de https://dallacorte.files.wordpress.com/2013/05/2008-poder-local-poder-global_.pdf
- Ponce Vargas, M. I., Ballivián, J. C. & Ballivián, M. M. (2014). Sociedad y Cultura. *En* A. Zambrana (Ed.), *El Pueblo Afroboliviano. Historia, Cultura y Economía* (pp. 169-291). Cochabamba: FUNPROEIB Andes, SAIH, CEPA, CONAFRO. Recuperado de <http://bvirtual.proeibandes.org/bvirtual/docs/EIPuebloAfroboliviano.pdf>
- Portugal Ortiz, M. (1977). *La esclavitud negra en las épocas colonial y nacional de Bolivia*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.
- Ramos, A. M. (2005). *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.
- Restrepo et. al. (2005). Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador. *En* H. Bernal (Ed.), *Siete cátedras para la integración. Serie La universidad y los procesos de integración social*. (pp. 208-253). Bogotá: Convenio Andrés Bello. Recuperado de <https://www.aacademica.org/eduardo.restrepo/51.pdf>
- Revilla Orías, P. (2013). Bailando memorias negras: La crítica afroboliviana a su representación. *En* M. L. Ghidoli y J. F. Martínez (Eds), *Estudios Afrolatinoamericanos. Nuevos enfoques multidisciplinarios* (pp. 149-162). Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y q'hechwa 1900-1980*. La Paz: La mirada Salvaje.
- Rodríguez, M. E. (2017). Excepcionalidad Uruguay y reemergencia charrúa. *Conversaciones del Cono sur*; 3, 1-9. Recuperado de <https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-rodriguez.pdf>
- Rodríguez, M. E. & Michelena, M. (2018). El gran quillapí de la memoria. Reflexiones sobre la ideología de blanqueamiento y la reemergencia indígena en los países del Plata desde una investigación colaborativa. *Abya Yala Revista sobre acceso à justiça e direitos nas Américas*, (2), 179-210. Recuperado de https://www.academia.edu/38372622/El_gran_quillap%C3%AD_de_la_memoria_Reflexiones_sobre_la_ideolog%C3%ADa_de_blanqueamiento_y_la_reemergencia_ind%C3%ADgena_en_los_pa%C3%ADses_del_Plata_desde_una_investigaci%C3%B3n_colaborativa
- Rojas, D. (1995). Situación de los pueblos indígenas latinoamericanos: demandas generales de los pueblos indígenas. *Pentukun*, 4, 77-83.
- Rosbach de Olmos, L. (2007). Expresiones controvertidas: Afrobolivianos y su cultura entre presentaciones y representaciones. *Revista Indiana del Instituto Iberoamericano de Berlin*, 24, 173-190. Recuperado de <http://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/1949/1587>
- Sanjinés, J. (2005). *El espejismo del mestizaje*. La Paz: IFEA, Embajada de Francia y PIEB.
- Schavelzon, S. (2012). *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia Etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz: Plural.
- Sturtevant, W. C. (1971). Creek into Seminole. *En* E. Burke Leacock & N. Oestreich Lurie (Eds.), *North American Indians in Historical Perspective*, (pp. 92-128). New York: Random House.
- Tempelman, R. (1995). Renacimiento de la saya: el rol que juega la música en el movimiento negro en Bolivia. *Actas de la Reunión Anual de*

LA REEMERGENCIA DEL PUEBLO AFROBOLIVIANO EN EL CONTEXTO
DEL GOBIERNO INDÍGENA DE EVO MORALES AYMA

- Etnología 1995, tomo II, (pp. 89-94). La Paz, Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- Vasconcelos, J. (1948). *La raza cósmica*. México: Espasa Calpe Mexicana S.A.
- Villanueva Rance, A. (2019). Transformaciones en la sociedad boliviana. En V. Schwarz Blum (Ed.), *Cultura política de la democracia en Bolivia. 20 años* (pp. 179-208). Cochabamba: Ciudadanía, Comunidad de Estudios Sociales y Acción Pública.
- Whitten, N. E. (1976). Ecuadorian Ethnocide and Indigenous Ethnogenesis: Amazonian Resurgence amidst Andean Colonialism. *IWGIA Document*, 23, 1-42.
- Zambrana Balladares, A. (2014). El Pueblo Afroboliviano y su historia contemporánea. En A. Zambrana Balladares (Ed.), *El Pueblo Afroboliviano. Historia, cultura y economía* (pp. 85-165). Cochabamba: FUNPROEIB Andes, SAIH, CEPA, CONAFRO. Recuperado de <http://bvirtual.proeibandes.org/bvirtual/docs/ElPuebloAfroboliviano.pdf>
- Zapata, C. & Oliva, E. (2019). La Segunda Reunión de Barbados y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en América Latina. *Revista de Humanidades*, 39, 325-353.