

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO RURAL**

**CECILIA NAID ZENTENO LAWRENCE**

**ENTRE EL MULTICULTURALISMO Y EL DESARROLLO:  
MUJERES AFROBOLIVIANAS, MATERIALIDADES Y TERRITORIOS**

**PORTO ALEGRE  
2021**

**CECILIA NAID ZENTENO LAWRENCE**

**ENTRE EL MULTICULTURALISMO Y EL DESARROLLO:  
MUJERES AFROBOLIVIANAS, MATERIALIDADES Y TERRITORIOS**

Tesis sometida al Programa de Pos-graduación en Desarrollo Rural de la Facultad de Ciencias Económicas de la UFRGS, como requisito parcial para obtener el título de Doctora en Desarrollo Rural.

Orientadora: Prof. Dra. Flávia Charão Marques

Co-orientador: Prof. Dr. Alberto Arce

**PORTO ALEGRE**

**2021**

## CIP - Catalogação na Publicação

Zenteno Lawrence, Cecilia Naid  
Entre el multiculturalismo y el desarrollo:  
mujeres afrobolivianas, materialidades y territorios /  
Cecilia Naid Zenteno Lawrence. -- 2021.  
262 f.  
Orientadora: Flávia Charão Marques.

Coorientador: Alberto Arce.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Porto Alegre, BR-RS, 2021.

1. Afrobolivianas. 2. Actores. 3. Ensamblajes. 4. Interfases. 5. Nuevas materialidades. I. Marques, Flávia Charão, orient. II. Arce, Alberto, coorient. III. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

**CECILIA NAID ZENTENO LAWRENCE**

**ENTRE EL MULTICULTURALISMO Y EL DESARROLLO:  
MUJERES AFROBOLIVIANAS, MATERIALIDADES Y TERRITORIOS**

Tesis sometida al Programa de Pos-graduación en Desarrollo Rural de la Facultad de Ciencias Económicas de la UFRGS, como requisito parcial para obtener el título de Doctora en Desarrollo Rural.

Aprobada en: Porto Alegre, 08 de febrero de 2021

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dra. Flávia Charão Marques - Orientadora  
UFRGS

---

Prof. Dr. Alberto Arce - Co-orientador  
Wageningen University & Research - WUR/Holanda

---

Prof. Dra. Daniela Dias Kühn  
UFRGS

---

Prof. Dr. Jesús Antonio Madera Pacheco  
Universidad Autónoma de Nayarit - UAN/México

---

Prof. Dr. Héctor Andrés Uzeda Vásquez  
Universidad Mayor de San Simón - UMSS/Bolivia

## AGRADECIMIENTOS

A la materia vibrante: Bangladesh, Bolivia, Brasil, Camboya, Chile, Colombia, Costa Rica, España, Holanda, Mozambique, Tiquipaya, la Madre Tierra y el Universo.

A los sabedores: Flavia, Alberto, Martina y Edwin por los devenires.

A las matrioskas: Martha, Naid, Esmi, Clair, Renate y la tribu, el caos es nada comparado con nuestras experiencias.

A las comunidades: Afrobolivianas y todas las demás por todos los afectos.

A mis amigos inseparables: *Coffea arábica*, *Theobroma cacao L.*, *Erythroxylum coca*, *Ilex paraguariensis*, *Vitis vinífera*, *Olea europea* y todo el resto.

A Bentura, Fe y Amor... por sus espacios de vida.

A los múltiples actores, a los diversos ensamblajes a las situaciones de desarrollo, a las resistencias y a las interfaces.

## RESUMEN

La tesis aborda un acercamiento etnográfico a los mundos de vida y los territorios de los actores sociales y como estos son producidos en procesos de desarrollo, desde un enfoque plural a las minorías étnicas, y la madre naturaleza en Bolivia. El objetivo general de esta tesis es describir y entender cuáles son los elementos y dinámicas sociopolítico-culturales, que constituyen los procesos de desterritorialización y reterritorialización de las mujeres afrobolivianas, esto en el contexto de las transformaciones de las políticas multiculturales en Bolivia. Dentro de la metodología empleada en la investigación, se incorporó un abordaje etnográfico multi-sitio, en favor de estudiar los procesos de cambio y de sus propiedades emergentes en distintas localidades, esto fue complementado con recursos fotográficos, notas de campo y revisión bibliográfica. En términos teóricos, se emplearon las perspectivas del actor social y de los ensamblajes, con el fin de visibilizar las experiencias y prácticas sociales organizativas, de relaciones sociales y de producción del conocimiento de las mujeres afrobolivianas, dando importancia a la materialidad de sus existencias. Los resultados obtenidos evidencian que las dinámicas y movilidad de las mujeres surgen de relaciones contingentes y se articulan, conectando diferentes localidades, aquí destacan los sonidos, la vestimenta y los instrumentos propios de Saya y las alianzas que simultáneamente las mujeres desarrollan con el cacao y la producción y elaboración de chocolate. La tesis plantea que la desterritorialización y reterritorialización, generó el reconocimiento público de la Saya, las alianzas con el cacao que son parte de este proceso que culmina con establecer el territorio de la afrobolivianidad. Este no necesariamente coincide con las nociones de Vivir Bien, ni con las definiciones político-administrativas de los Yungas. La migración de las mujeres y su labor de cuidado doméstico, este se presenta como un importante detonante en la composición del territorio afroboliviano. Esta realidad, invisibilizada por el racismo, la desigualdad y la marginalización política, nos muestra su potencialidad al hacerse visible en lo público. Esta transformación y reconocimiento por lo afroboliviano fue posible, por un contexto político nacional, sin embargo, esta orientación, necesito de la agencia de los actores para componer los nuevos espacios de cambio, es aquí donde se corporiza un pueblo y se materializa un territorio que se establece más allá de la región de los Yungas.

**Palabras-clave:** Afrobolivianas. Actores. Ensamblajes. Interfases. Nuevas Materialidades.

## ABSTRACT

The study employed the ethnographic approach to understand the ways in which the life worlds and the territories of the social actors are produced at current development processes within the plural approach on ethnic minorities and Mother Nature in Bolivia. The general objective of this thesis is to understand which elements and socio-political-cultural dynamics constitute the processes of deterritorialization and reterritorialization of Afro-Bolivian women in the context of multicultural policy transformations in Bolivia. For the research methodology, a multi-site ethnographic approach was incorporated, in order to study the transformation processes and their emerging properties in different localities, complemented by photographic resources, field notes and bibliographic review. In theoretical terms, the approach on the perspectives of the social actor and the assemblages were employed, in order to make visible the experiences, social organizational practices, social relations and knowledge production of Afro-Bolivian women in the materiality of their existence. The results obtained, show that the dynamics and mobility of women arise from contingent relations and are articulated through different localities within the Saya's constituent elements: sounds, clothing and instruments and that women simultaneously generate an alliance with cocoa through its production and processing of chocolate in their way long. In this process, it has been observed that the deterritorialization generated through the public recognition of the Saya and the alliances with cocoa, are components of the corporealization in the reterritorialization of the Afro-Bolivians, which not necessarily agrees with the Well Living notions. However, this orientation required the agency of the actors through Saya, to achieve new transformation spaces, and it is here in, where a folk corporealizes and materializes its territory.

**Key words:** Afro-Bolivians. Actors. Assemblages. Interfaces. New Materialism.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Representación en espiral de los procesos de encuentros con las interlocutoras de la investigación y de cómo las interlocutoras fueron compartiendo sus experiencias en el presente estudio .....	38
Figura 2 - Localización de los municipios y ciudades visitadas durante ambos periodos del trabajo de campo y la respectiva población afroboliviana por departamento y en cada municipio.....	41
Figura 3 - Diagrama ilustrativo de las relaciones entre conceptos desarrollados en la tesis.....	70
Figura 4 - Volumen de exportaciones de cacao periodo 2005-2020.....	82
Figura 5 - Mapa con localidades que fueron galardonadas con el premio al mejor grano de calidad de cacao PIC .....	84
Figura 6 - El desayuno en la casa de María: arroz, plátano, jochi y el infaltable chocolate, Naranjani (octubre, 2018).....	89
Figura 7 - En la cocina de María calentando el fuego para tostar el chocolate, Palos Blancos (octubre, 2018) .....	91
Figura 8 - La casa de María, donde terminan los árboles, Naranjani (septiembre, 2018) .....	95
Figura 9 - Las plantaciones de cacao de uno de los socios de la Cooperativa Ceibo, Palos Blancos (septiembre, 2018).....	98
Figura 10 - Cosechando cacao con machete en la casa, Palos Blancos (septiembre, 2018).....	102
Figura 11 - El cacao recién cosechado, a diferencia del cacao injertado este cuenta con 10 surcos, Naranjani (septiembre, 2018) .....	103
Figura 12 - Al cacao se le quita la pulpa y se deja que fermente sobre bambú, Naranjani (noviembre, 2018) .....	103
Figura 13 - El cacao es tostado hasta adquirir un color más oscuro, Cochabamba (septiembre, 2018) .....	104
Figura 14 - El cacao es pelado y debe adquirir ese color para poder hacer el chocolate, Cochabamba (septiembre, 2020) .....	104
Figura 15 - Una vez que se tuesta y se pela la sultana del cacao, es luego es molido varias veces, Cochabamba (septiembre, 2020).....	105



Figura 16 - El cacao es molido varias veces hasta obtener una pasta suave, Cochabamba (septiembre, 2020) .....	106
Figura 17 - El chocolate está listo cuando está cremoso, Cochabamba (septiembre, 2020).....	107
Figura 18 - El chocolate envuelto en challa de plátano, Cochabamba (septiembre, 2020).....	117
Figura 19 - Sharon entre la puerta del cuadro “Soquiná” en la exposición Yendú, Cochabamba (septiembre, 2017) .....	136
Figura 20 - Casa de Hacienda de la comunidad de Chijchipa, Región de los Yungas, Chijchipa (mayo, 2017) .....	137
Figura 21 - La tía Rufina en la pileta central lavando los platos y cuidando de la visita, Chijchipa (mayo, 2017) .....	139
Figura 22 - La tía Vania camino al cocal con su tapeque y sus compañeras de trabajo, Coripata (junio, 2018).....	141
Figura 23 - Paola cuidando la familia y su cosecha, Palos Blancos (septiembre, 2018) .....	144
Figura 24 - Las articulaciones con otros actores, relaciones intersubjetivas de donde pueden emerger alianzas o conflictos, Tocaña (abril, 2017).....	146
Figura 25 - El agua y el cuerpo, alianzas de cuidado, Cochabamba (septiembre, 2019) .....	150
Figura 26 - “Mis manos son también parte de mi belleza”, Tocaña (junio, 2018)....	153
Figura 27 - Las trenzas, la materialidad de cabello y el estilo ‘afro’, Cochabamba (septiembre, 2020) .....	156
Figura 28 - La tía Martina al momento de recibir la documentación de registro de la Organización Ubuntu, Cochabamba (julio, 2019).....	158
Figura 29 - Virgen de la Candelaria y San Benito, Tocaña (agosto, 2018) .....	181
Figura 30 - Graciela conectada al traje, San Joaquín (noviembre, 2018) .....	185
Figura 31 - Las aymaras y afrobolivianas observando la Saya, sin discriminación, Mururata (abril, 2018).....	187
Figura 32 - Julia, Graciela y sus trenzas, San Joaquín (noviembre, 2018) .....	189
Figura 33 - Los visitantes al culminar la Saya en la Casa de la Libertad, Sucre (septiembre, 2017) .....	192
Figura 35 - Las voces y el baile, Tocaña (agosto, 2018) .....	199

Figura 36 - El Asentador (adelante), el Sobre tambor (en la parte posterior), el Cambiador (en la parte superior), la Cuancha (atravesando las cajas) y las Jaucañas (encima de las cajas al lado izquierdo), Cochabamba (septiembre, 2020) .....	203
Figura 37 - Las mujeres ahora también tocan la Cuancha, Cochabamba (junio, 2019) .....	205
Figura 38 - La caja recuperada, San Joaquín (noviembre, 2018) .....	209
Figura 39 - La Saya liderada por mujeres, Tocaña (abril, 2017) .....	212

## LISTA DE CUADROS

Cuadro 1 - Fechas, lugares y actividades que hicieron parte de la realización de la investigación .....	44
Cuadro 2 - Cacaos bolivianos partícipes del PIC .....	83
Cuadro 3 - Población total Bolivia, población afroboliviana y migraciones internas entre los años 2001 y 2012 .....	132
Cuadro 4 - Lista de Organizaciones Afrobolivianas desde el año 1988 al 2011 .....	173

## LISTA DE SIGLAS Y ABREVIACIONES

AC	Asamblea Constituyente
ACOBOL	Asociación de Concejalas y Alcaldesas de Bolivia
APAFECTUR	Asociación de Productores Agropecuarios Agroforestales Ecológicos
APARAB	Asociación de Productores Agroforestales de la Región Amazónica de Bolivia
APROCACE	Asociación de Productores de Carmen del Emero
BOLICERT	Boliviana de Certificación con reconocimiento internacional
BOLIVIA	Estado Plurinacional de Bolivia
BRASIL	República Federativa de Brasil
CADIC	Centro Afroboliviano para el Desarrollo Integral Comunitario
CEDAW	Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer
CEIBO Central	Regional Agropecuaria Industrial de Bolivia
CELCCAR	Central de Cooperativas Agropecuarias de Caranavi
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CIAAB	Central Integral Agro Ecológica de Alto Beni
CIPCA	Centro de Investigación y Promoción del Campesinado
CONAFRO	Concejo Nacional Afroboliviano
CPE	Constitución Política del Estado
FAO	Organización Mundial para la Alimentación
FUNDAFRO	Fundación de Afrodescendientes “Pedro Andaverez Peralta”
INE	Instituto Nacional de Estadística
INRA	Instituto Nacional de Reforma Agraria
INVALSA	Industrias Valverde SA
MDRyT	Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras
MUCOSABOL	Movimiento Cultural Saya Afroboliviano
NOP USDA	Nacional Organic Program – United Status Department of Agriculture
NyPIO	Naciones y Pueblos Indígena Originarios
ODM	Objetivos de Desarrollo del Milenio
ODS	Objetivos del Desarrollo Sostenible

OECD	Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos
OIT	Organización Internacional del Trabajo
ONU	Organización de Naciones Unidas
ONU MUJERES	Organización de Naciones Unidas Mujeres
PDN	Plan de Desarrollo Nacional
PIC	Premio Internacional del Cacao
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
POA	Perspectiva Orientada al Actor
REAF	Mercosur Reunión Especializada de la Agricultura Familiar del Mercosur
REPSA	Rainforest Exquisite Products SA
TCO	Tierras Comunitarias de Origen
TIPNIS	Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore
UNODC	Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito
WCS	Wildlife Conservation Society

## SUMARIO

<b>1</b>	<b>LA TRAVESÍA DE LA INVESTIGACIÓN .....</b>	<b>15</b>
1.1	INTRODUCCIÓN.....	16
1.2	LA EMERGENCIA DE LAS PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN .....	23
1.3	METODOLOGÍA.....	30
1.4	ORGANIZACIÓN DE LA TESIS .....	46
<b>2</b>	<b>ESTABLECIENDO UN MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL.....</b>	<b>48</b>
2.1	LOS ENFOQUES DE DESARROLLO EN LATINOAMÉRICA: ALGUNAS TRANSFORMACIONES.....	53
2.2	CONCEPTOS ENTRELAZADOS, LOS ACTORES Y LOS INTERFACES ..	57
2.3	ENSAMBLAJES Y TERRITORIOS.....	63
2.4	APORTES CONCEPTUALES HACIA [o para] LA INVESTIGACIÓN.....	69
<b>3</b>	<b>COMENZANDO LA TRAVESÍA: MATERIALIDAD, CACAO Y AFROBOLIVIANAS .....</b>	<b>73</b>
3.1	EXPLORANDO EL CACAO CRIOLLO .....	75
<b>3.1.1</b>	<b>El ‘amargo’ chocolate: Antecedentes .....</b>	<b>76</b>
<b>3.1.2</b>	<b>El Desarrollo y el Cacao.....</b>	<b>79</b>
<b>3.1.3</b>	<b>La relación entre la colonización, la asistencia técnica y el mercado del cacao .....</b>	<b>79</b>
3.2	PUESTA EN ESCENA DE UN CULTIVO INVISIBLE: ACTORES, EXPERIENCIAS Y ENSAMBLAJES II .....	85
<b>3.2.1</b>	<b>Identificación de lo Social con lo Material.....</b>	<b>89</b>
<b>3.2.2</b>	<b>El entramado de las materialidades, historia de ocupación y vida territorial.....</b>	<b>93</b>
<b>3.2.3</b>	<b>La importancia del Cacahual, la vitalidad del cacao y sus cuidados. ...</b>	<b>99</b>
3.3	LA NUEVA CONSTITUCIÓN POLÍTICA: EN LA BÚSQUEDA DE VISIBILIDAD, LOS CONSTITUYENTES Y LA SAYA. ....	108
<b>3.3.1</b>	<b>La Cooperativa de Agua Clara del Ceibo y la organización alrededor del Cacao .....</b>	<b>112</b>
<b>3.3.2</b>	<b>Experiencia de dos mujeres en la Cooperativa el Ceibo .....</b>	<b>113</b>

3.3.2	<b>Más allá de la cooperativa el Ceibo: la organización como parte de la vida social del Cacao .....</b>	<b>115</b>
3.4	CONCLUSIÓN .....	119
<b>4</b>	<b>EL DEVENIR EN LAS RELACIONES DE CUIDADO .....</b>	<b>122</b>
4.1	DESARROLLO, CUIDADOS Y MUJERES .....	125
4.2	LA AGENCIA MATERIAL Y LO FEMENINO.....	134
4.2.2	<b>Afectos e interfaces que componen el devenir de los actores y sus mundos .....</b>	<b>147</b>
4.3	CONCLUSIÓN .....	159
<b>5</b>	<b>EL RITMO DE SAYA Y LA CORPORIZACIÓN AFROBOLIVIANA .....</b>	<b>161</b>
5.1	CONTINGENCIAS DE LAS TRAYECTORIAS SITUADAS .....	162
5.1.1	<b>La Región de los Yungas: algunas acotaciones de memoria histórica.....</b>	<b>163</b>
5.1.2	<b>Enmarañados de historias, y cómo va emergiendo el territorio .....</b>	<b>166</b>
5.2	PUESTA EN ESCENA DE UN PUEBLO INVISIBLE: ACTORES, EXPERIENCIAS Y ENSAMBLAJES DE LA RETERRITORIALIZACIÓN ...	175
5.3	MUJERES AFRO BOLIVIANAS EL RACISMO Y LO PÚBLICO: RELATOS SELECCIONADOS.....	188
5.3.1	<b>La Materialidad de los instrumentos musicales.....</b>	<b>197</b>
5.4	CONCLUSIÓN .....	209
<b>6</b>	<b>CONSIDERACIONES FINALES: EL TERRITORIO AFROBOLIVIANO ...</b>	<b>213</b>
	<b>REFERENCIAS.....</b>	<b>226</b>
	<b>APÉNDICE A – REGISTRO DE LAS PRINCIPALES ENTREVISTAS CON LAS INTERLOCUTORAS Y OTROS ACTORES ENTREVISTADOS DE LA INVESTIGACIÓN .....</b>	<b>255</b>
	<b>APÉNDICE B – VARIEDADES DE CLONES HÍBRIDOS INTRODUCIDAS EN LA REGIÓN DE PALOS BLANCOS ENTRE LOS AÑOS 1962 AL 2005 .</b>	<b>256</b>
	<b>APÉNDICE C - DESCRIPCIÓN BIOFÍSICA DEL TERRITORIO DEL CACAO .....</b>	<b>257</b>

<b>APÉNDICE E- NORMAS SOBRE LA ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD</b>	<b>259</b>
<b>APÉNDICE F – CELEBRACIONES ORGANIZADAS EN LA REGIÓN DE YUNGAS</b> .....	<b>261</b>

<b>ANEXO A – CORREO DE MARIANNE HOLT-OLESEN PARA LA GANADORA DEL PREMIO CONCURSO REGIONAL DE MUJERES RURALES DE LA ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA ALIMENTACIÓN Y LA AGRICULTURA, FAO, COCHABAMBA</b> .....	<b>262</b>
---	------------



## 1 LA TRAVESÍA DE LA INVESTIGACIÓN

Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia (BOLIVIA, 2009, p. 7).

Las propuestas de desarrollo planteadas socio políticamente en Bolivia, por el Estado Nacional, durante la última década, se han enfocado al reconocimiento de las diversidades étnicas y culturales. Lo cual conlleva a la inclusión de los derechos ciudadanos de las minorías étnicas y los derechos de la naturaleza, en el documento constitucional promulgado en 2009 y a otras leyes conexas.<sup>1</sup> Esto es lo que nos presenta la cita con lo que comienza este capítulo. Por lo que se sugiere que es el elemento étnico y las dinámicas que constituyen las existencias de las mujeres afrobolivianas, en su relación con la naturaleza, los elementos que juegan un papel importante para la reflexión acerca de las maneras en las que hoy en día las minorías étnicas producen y desenvuelven sus trayectorias de vida en Bolivia. Esta tesis propone un enfoque relacional<sup>2</sup> que busca abordar la invisibilidad territorial de mujeres con ascendencia africana en Bolivia. Este enfoque abre la posibilidad de estudiar los procesos de desarrollo como un fenómeno que no depende exclusivamente de la planificación, la cultura o la tradición, más que este, es accionado a través de una orientación socio-material, en la cual los actores y sus alianzas políticas más allá de lo

---

<sup>1</sup> El año 2009, con la nueva Constitución Política del Estado (CPE), en el capítulo primero, artículo 3 se incluye a “las naciones y pueblos indígena originarios, y las comunidades interculturales, y afrobolivianas”, como parte de la nación y pueblo boliviano, es la primera vez que los afrodescendientes son considerados en la legislación boliviana. Así mismo el artículo 8 del mismo capítulo (BOLIVIA, 2009) se indica que “el Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural”, adoptando el término aymara Suma Kamaña: vivir bien, concepto empleado desde el año 2007, mediante el Decreto Supremo 29272 para la aprobación del Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien – Lineamientos Estratégicos” (BOLIVIA, 2007). Este artículo tiene una connotación específica con respecto a los fundamentos de desarrollo integral que plantean la armonía y equilibrio con la Madre Tierra, explícitos en la Ley 300 (BOLIVIA, 2012), además de ser reconocida jurídicamente y adopta el carácter de sujeto colectivo de interés público en el capítulo 2, artículo 5 de la Ley 071 (BOLIVIA, 2010).

<sup>2</sup> Una posición importante para este estudio es que lo humano y lo material se encuentran íntimamente conectados (relacionados) y “no pueden ser analizados por separado el uno del otro, como sociedad y naturaleza, o humanos y objetos” (URRY, 2000, p. 14, traducción nuestra). Arce; Charão-Marques (2021) sugieren que, además del relato humano sobre el desarrollo en términos de ideas y posiciones políticas, es en la materialidad del mundo donde se sitúan los actores, sus acciones e intersubjetividades. Es así que, el enfoque relacional se va desdoblado en la tesis, buscando interconectar la multiplicidad de relaciones sociales con algunas de las propiedades de los materiales que componen los territorios de las mujeres afrobolivianas.

humano entregan la posibilidad de reflexionar críticamente sobre las transformaciones, existencias y resistencias territoriales.

## 1.1 INTRODUCCIÓN

Las transformaciones que se han sucedido en Bolivia con respecto al cambio de modelo de desarrollo del Estado-Nación, pro Occidental y convencional, al modelo de Estado-Plurinacional y de reconocimiento de una multiplicidad de orígenes étnicos han generado avances sociales y políticos importantes (DELGADO; RIST; ESCOBAR, 2010; GUDYNAS, 2014). Estos avances han resultado de procesos de organización de muchos pueblos indígenas que, en conjunto con otras representaciones sociales (SCHAVELZON, 2012; MEDINA, 2014), entre ellas también las de los 'afrobolivianos' (ALBÓ; BARRIOS, 2006; KOMADINA; REGALSKY, 2016), han logrado que se replanteen, en el país, nuevas maneras de comenzar a entender las realidades plurales de la cultura y la identidad en Bolivia.

Desde esta referencia sociopolítica contemporánea, se plantea, en esta tesis, que los procesos de lucha y demanda de las varias organizaciones sociales indígenas, originarias, campesinas y/o afrobolivianas se presentan como parte de procesos que demandan apreciar su territorialización, en donde la reivindicación de los derechos 'multiculturales' surgen entramados con el planteamiento del 'vivir bien'.

El concepto de vivir bien en Bolivia y de buen vivir en Ecuador fueron planteados desde las visiones indígenas, adquiriendo importancia internacional y nacional por su contestación a las formas de desarrollo convencional que se enfocan principalmente al crecimiento económico, y producen impactos negativos en el medio ambiente y tienen una marcada limitación para resolver la pobreza (SOUSA SANTOS, 2009; ACOSTA; MARTÍNEZ, 2009; GUDYNAS, 2009; ACOSTA, 2010; VIAÑA; TAPIA; WALSH, 2010; HUANACUNI, 2010; ACOSTA; GUDYNAS, 2011; ESCOBAR, 2011; BELING; VANHULST, 2014; MAMANI, 2011). Si bien ambos conceptos proponen una visión de los valores culturales desde la diversidad, el vivir bien (Suma Kamaña, vocablo aymara), en Bolivia, ha sido cuestionado por poner en alto la identidad aymara sobre las demás. En una especie de nuevo indigenismo aymara, que representa la resistencia, primero hacia el incario (por su conquista al pueblo aymara), y en un segundo plano hacia el imperialismo español, periodo que termina con la República Boliviana (GALINIER; MOLINIE, 2006).

Otro conjunto de críticas se refieren al hecho de que el vivir bien no parte de la experiencia empírica, y representa una quimera del cambio social de los intelectuales urbanos (SPEDDING, 2010; COLQUE, 2016) y, aunque sea este un referente indígena legítimo, es una invención posmoderna de los intelectuales aymaras del siglo XXI. En otras palabras, la propuesta no es asimilable en un plan de desarrollo (UZEDA, 2009, p. 51), porque las concepciones de la vida y del mundo de los pueblos indígenas y de otros corresponden a significados que no son asimilables a un plan de desarrollo, tampoco a la noción misma de desarrollo.

Pese a lo innovador y lo políticamente importante para América Latina de la propuesta multicultural y orientada al vivir bien del Estado boliviano, se puede observar, dentro los ámbitos político-administrativos, que existe una tendencia marcada en promover discursos totalizadores de “sesgo cuasi monopólico<sup>3</sup> de la región andina y, dentro de ella, la región aymara” (ARNOLD, 2016) y quechua, que acaba por invisibilizar a las otras 34 Naciones y Pueblos Indígenas Originarios Campesinos<sup>4</sup> (NyPIOC), pero también al pueblo afroboliviano<sup>5</sup>, afectando a estas poblaciones, cada cual con problemáticas diferentes.

En particular, sobre la negación de la población cuya ascendencia es africana, Regalsky (2019),<sup>6</sup> menciona que existe “una sobrevaloración hacia los pueblos indígenas mayoritarios [aymaras y quechuas],<sup>7</sup> lo que provoca la desatención por parte de las políticas públicas hacia otros sectores sociales y de los otros grupos étnicos”, lo cual no permite visibilizar los modos de creación de espacios organizativos, políticos y territoriales en los contextos urbano-rurales de la población afrodescendiente<sup>8</sup>.

---

<sup>3</sup> Arnold (2016) relaciona el ‘monopólico de la región andina’ al modo en el que el nuevo Estado plurinacional, a través del gobierno de Evo Morales, enfoca su atención a nivel político e ideológico en el “andino centrismo” sesgando otras identidades en Bolivia.

<sup>4</sup> Se define la pertenencia étnica-indígena en el artículo 30 de la CPE (BOLIVIA, 2009) como “colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión previas a la colonización española,” asimismo el artículo 5 reconoce a 36 idiomas oficiales de las Naciones y Pueblos Indígena Originarios (NyPIO).

<sup>5</sup> Las nuevas categorías étnicas insertas en la nueva Constitución sugieren el reconocimiento étnico a partir del idioma en el caso de los NyPIOC, en donde la más significativa fue la adición afroboliviana, esto como resultado de sus luchas sociales durante el proceso Constituyente (ZAMBRANA, 2014).

<sup>6</sup> Entrevista realizada, el 15 de septiembre del año 2019, a Pablo Regalsky, co-autor del libro *La Política de la Saya*, el Movimiento Afroboliviano de 2006.

<sup>7</sup> Durante las últimas dos décadas, ha surgido una sobrevaloración identitaria hacia los pueblos indígena aymara y quechua, los resultados obtenidos en el censo del año 2001 mostraban (Instituto Nacional de estadística - INE, 2001) un 62% de población auto identificada como indígena, siendo los sectores quechuas (1 555 641 hab.) y aymaras (1 277 881 hab.) los mayoritarios y que alcanzaban un 14.6% de la población nacional (INE, 2001).

<sup>8</sup> La categoría de afroboliviano o afrodescendiente no se encontraba en las constituciones anteriores al año 2009; de igual manera los censos de los años 1976, 1992 y 2001 tampoco incluían la categoría afro (INE, 1976; 1992; 2001), siendo que el 2012 por la primera vez esta población ha hecho parte del censo.

En este sentido, una primera indagación importante en esta tesis se refiere a la problemática de falta de visibilidad de ciertas minorías étnicas originarias y no originarias en Bolivia, desde esta perspectiva, la investigación cuestiona la invisibilidad, el desconocimiento y, por consecuencia, la discriminación existente hacia las comunidades afrobolivianas.

Las luchas reivindicativas de los grupos afro, por reconocimiento y representatividad política frente al Estado y por visibilidad dentro de la sociedad boliviana, han estado bastante relacionadas a las movilizaciones de las mujeres (ANGOLA, 2010; YAÑEZ-INO FUENTES, 2016). Ellas lograron cierta legitimación de sus derechos, y reconocimiento de sus formas de existencia en espacios políticos administrativos estatales (ZAMBRANA, 2014; BALLIVIÁN, 2014; KOMADINA; REGALSKY, 2016) Sin embargo, una segunda indagación, se relaciona con la necesidad de visibilizar diferentes formas y estrategias de existencia de mujeres que pertenecen a territorios afrobolivianos y se organizan en colectivos como un tejido social diferente y de contrapunto a la organización social dominante en Bolivia (Aymaras, Quechua, Caucásicos y Mestizos).

El reconocimiento y la visibilidad de las mujeres afrobolivianas provocan la búsqueda, en las ciencias sociales, de perspectivas interdisciplinarias, que ayuden a sobrepasar dicotomías como, por ejemplo, las basadas en feminismos occidentales vs feminismos comunitario-indígenas; o feminismos urbanos vs feminismos rurales. Es ahí donde el trabajo, busca abrir el debate a un análisis que incorpore la existencia de otras maneras de vivir, en las cuales actores humanos negocian y se relacionan con los materiales que dan forma y sentido a sus existencias. Desde posturas feministas neo materialistas (REVELES; GONZÁLEZ RAMOS; NARDINI, 2014), es posible presentar la 'objetividad' feminista desde los conocimientos situados (HARAWAY, 1988) y desde espacios interseccionales (CRENSHAW, 1989).

Una mirada simpatética, pero al mismo tiempo crítica al multiculturalismo, y la potencialidad de una perspectiva feminista, nos acerca a las realidades situadas, abriendo el camino para el trabajo de esta tesis. Aquí, se exploran y se analizan procesos de desterritorialización y reterritorialización de las mujeres afrobolivianas, evidenciado desde las prácticas relacionadas a la constitución de sus espacios de vida y también desde las materialidades y las intersubjetividades, como estas se asocian a las transformaciones vividas por estas mujeres en un territorio.

Las implicaciones de la investigación surgen de las “experiencias emergentes” (DE LANDA, 2006)<sup>9</sup> entre mujeres afrobolivianas, sus colectivos étnicos de carácter anti hegemónicos y las prácticas de control de los grupos sociales bolivianos dominantes. Es por medio de las llamadas “relaciones contingentes” (DELEUZE, 1988) de estas mujeres con el trabajo, principalmente a través del cuidado, como empleadas domésticas, que la danza surge como identificación con lo ‘afroboliviano’. También, el cacao<sup>10</sup> y el chocolate que ellas producen aparecen como materialidades que participan de las relaciones entre ellas, y entre ellas y sus mundos, consideradas las dimensiones materiales, sociales y abstractas, producto de la constante interacción entre lo práctico y las ideas de lo que constituye lo territorial. Esto permite que los procesos de producción de conocimiento sean situados (HARAWAY, 1988) y materializados a través de un re-tejido reflexivo de transiciones topológicas,<sup>11</sup> conectando espacios y tiempos múltiples (DE LANDA, 2002). Esta posición exigió de la investigadora una inmersión situacional de manera a esquivar una visión general de comunidad rural, dando importancia a los actores sociales en sus orientaciones y composición de sus espacios de vida.

El conjunto del trabajo que resulta en esta tesis, de cierta manera, representa el devenir tanto de la investigación realizada por su autora, como la maduración alcanzada por la misma en favor de demostrar que no existe una única manera de acercarnos a la realidad en la que vivimos, y que es posible la creación de espacios de debate y análisis a partir de encuentros empíricos. Esta ‘travesía’ es posible desde encuentros de distintos afectos, fruto de las interacciones que suponen la investigación, como también elementos de la trayectoria personal, los que han creado condiciones reflexivas acerca del proceso de investigación, a través del cual que se desenvuelve la capacidad de la investigadora de afectar y ser afectada (DELEUZE, 2005).

Desde la trayectoria académica personal, destaco la experiencia al sureste asiático, en la Universidad de Dhaka, en Bangladesh, donde se hicieron más

---

<sup>9</sup> Para De Landa (2006 p.5-11), la naturaleza de un ensamblaje se deriva de la interacción producida entre sus componentes a lo que le denomina propiedades emergentes.

<sup>10</sup> *Theobroma cacao L.*

<sup>11</sup> Metafóricamente las reflexiones acerca de la materialidad podrían entenderse como un constante ejercicio que conecta la práctica con las ideas, en un ir y venir de pensamientos, y formas de describir la realidad, para lo cual se puede emplear la idea del tejido y re-tejido en la práctica reflexiva, que conecta espacio y tiempos múltiples comparado con “un espacio topológico que atraviesa una diferenciación progresiva espacial y cualitativa” (DE LANDA, 2002, p. 68).

evidentes los procesos que se constituyen en realidades diferentes a la propia, considerado el hecho de que soy boliviana. Es ahí donde se muestra la necesidad de reflexionar acerca de los **conocimientos situados** (HARAWAY, 1988), dados a partir de las conexiones y las aperturas hacia otra realidad. Desde los estudios en la Universidad de Wageningen, en Holanda, percibo la incorporación de las propuestas fundamentadas en las prácticas **orientadas al actor** y al análisis de los **interfaces** (ARCE; LONG, 1988), que se articulan como un puente metodológico y analítico en el presente trabajo.

Finalmente, es necesario mencionar que las experiencias actuales, simultáneamente en Brasil y Bolivia, llevan a profundizar la reflexión acerca del desarrollo. Por un lado, desde la potencialidad de las líneas ontológicas del pensamiento de Deleuze y Guattari (1987) y de los ensamblajes territoriales (DE LANDA, 2006; 2016); y, por otra parte, por la experiencia<sup>12</sup> en el análisis territorial desde un enfoque basado en los mundos de vida de los actores sociales (SAN MARTÍN, 1997; BAUMGARTNER, HÖGGER; RIST, 2011). Esto finalmente acaba por contribuir en la búsqueda de una visión integral de las entidades (materiales o no) que componen territorios.

Estos fundamentos permitieron establecer miradas heterogéneas y múltiples a las complejidades de las relaciones de los actores sociales en la diversidad territorial, permitiendo la generación de preguntas que cuestionan y provocan inquietudes e inspiraciones para el desarrollo del trabajo, algunos de los cuestionamientos son: ¿Cuáles son los procesos que provocan los movimientos de desterritorialización y reterritorialización de las minorías étnicas? ¿Cómo se materializa la vitalidad de la multiplicidad de prácticas territoriales? ¿Cómo los actores sociales constituyen sus diversos territorios? En el trayecto de construcción de la investigación fue necesario incluir elementos teóricos y metodológicos que ayudaran a describir y evidenciar la materialidad de estas complejidades inscritas en las preguntas, sin dejar de lado las relaciones humanas y no humanas, orgánicas e inorgánicas, tecnológicas y naturales (ANDERSON; MCFARLANE, 2011). La expectativa es, entonces, que la búsqueda por tales 'evidencias' proporcione argumentos de análisis acerca de los procesos sociales y territoriales muchas veces invisibilizados por posiciones generalistas y estructuralistas que dejan de lado la importancia de lo situacional. Este camino lleva

---

<sup>12</sup> Esta última experiencia tiene lugar en la Universidad Mayor de San Simón, en Bolivia, por la actividad como docente.

al debate, propuesto en la tesis, que es una reflexión acerca de la importancia de las articulaciones de elementos heterogéneos emergentes desde los territorios – ensamblajes (DELEUZE; GUATTARI, 1987; DE LANDA, 2006) – ello para entender la importancia de los procesos de reterritorialización de las mujeres afrobolivianas.

Reiterando que los grupos afrobolivianos han sido socialmente 'invisibles' e ignorados en los procesos de desarrollo en Bolivia, tanto a nivel local, nacional e internacional, es importante tener en cuenta que, dentro de este grupo étnico, las mujeres constituyen el grupo aún menos reconocido y estudiado, dentro de la población afro-latinoamericana (NÚÑEZ, 2009; LISOCKA-JAEGERMANN, 2010; ANGOLA, 2010; BALLIVIÁN, 2014). Sus historias de esclavitud, de desventajas educacionales, económicas y de participación política, las hacen parte de poblaciones altamente vulnerables, cuya caracterización discursiva ha desterritorializado la especificidad del rol de esas mujeres en la sociedad boliviana, haciéndolas 'desaparecer' de los procesos de desarrollo en el país. Es así, que un presupuesto importante para la investigación es que esas mujeres construyen aportes que se han materializado por medio de procesos de cuidado de la vida. Es en estas prácticas donde se observa el origen de sus narrativas y experiencias, pero también sus articulaciones políticas, sociales e, incluso, sus actividades económicas. Estos elementos establecen las potenciales de los procesos de reterritorialización.

El analizar los procesos de desarrollo, desde una perspectiva de las diversidades territoriales en Bolivia, implica no sólo entender la distribución de los escenarios físicos impuestos desde la colonia (CONDARCO, 1987). Tampoco el objetivo es limitar exclusivamente el campo de estudio a las relaciones políticas, económicas y sociales entre el Estado, los movimientos sociales y/o el control del territorio, o a una explicación biofísica-geográfica de los recursos renovables y no renovables en favor de las economías y mercados. Así las construcciones territoriales, deben ser entendidas desde un punto de vista de relaciones entre actores humanos y las materialidades no humanas, que constituyen el territorio.

El desafío de incorporar los movimientos de desterritorialización y de reterritorialización de las actoras afrobolivianas, se plantea a partir de la heterogeneidad de interconexiones e interacciones que estas mujeres recorren en su cotidiano. Como mencionan Deleuze; Guattari (1987), el territorio y las funciones

performadas<sup>13</sup> son producto de la territorialización, siendo este proceso una forma que tienen los actores de devenir en el mundo. Este abordaje analítico conduce a una mirada hacia los procesos que se enmarañan en la producción de los diversos territorios, los cuales involucran articulaciones y negociaciones que emergen en los ámbitos políticos, económicos y sociales, y que se entrelazan con las agencias, materialidades, historicidades, marcos legales y organizativos que son parte de la memoria y la experiencia de los afrobolivianos.

La tesis, que aquí introduzco, tratará de hacer visibles elementos relacionados al desplazamiento de las mujeres afrobolivianas desde los asentamientos afrobolivianos en la región de los Yungas<sup>14</sup> hasta las ciudades, espacios que permiten la conexión material y de agencias a través de una diversidad de interacciones sociales, permitiendo bosquejar las transformaciones territoriales. Dichas condiciones son planteadas desde las experiencias empíricas y contextualizan analíticamente la visibilidad de los procesos de conformación territorial afro a través del análisis de un estudio de caso: este es el de las mujeres afrobolivianas.

Dentro de la trayectoria de la investigación, se evidencian tres elementos que se suceden de forma simultánea, y que contribuyen a visibilizar la territorialidad de las mujeres afrobolivianas. El primero coloca enfrente del análisis de este estudio los hallazgos empíricos de la alianza entre las mujeres afrobolivianas y el cacao, esta alianza hace visible las transformaciones territoriales, presentando a través de los modos en el que el chocolate es transformado, como producto del cacao original, para llegar a ocupar un lugar privilegiado en los mercados, generando una materialidad comercial de nuevas formas de territorialización.

Una segunda evidencia surge de los movimientos migratorios de las mujeres, en los que se destacan las situaciones de discriminación y racismo en sus cotidianos, mismos que a través de las relaciones contingentes socio-materiales, llegan a producir afectos, que se corporizan en sus actuales territorios. La tercera evidencia surge de las

---

<sup>13</sup> Se emplea en la tesis las conjugaciones del término *performar*, que resultan de la traducción directa del inglés *perform*, término empleado por Deleuze y Guattari con el que describen nociones de movimiento y variabilidad dentro de procesos ontológicos y políticos (CULL, 2009). Esta voz inglesa que se emplea en el mundo del espectáculo para designar la acción de actuar o interpretar un papel, no cuenta en español con la connotación ontológica empleada en este trabajo.

<sup>14</sup> La Región de los Yungas es considerada como el lugar de asentamiento masivo de los esclavos africanos en Bolivia después de su relocalización de las minas de plata en Potosí (CRESPO, 1970) y será desarrollada con más detalle en el capítulo 3.



trayectorias de la danza, el canto y los bailes reflejadas en la Saya,<sup>15</sup> Esta orientación es impulsada desde la Región de los Yungas a otras regiones y ciudades. Es mediante estas trayectorias y movimientos de desterritorialización y reterritorialización, que las mujeres a través de su articulación con actores humanos y las materialidades no humanas de sus existencias que llegan a ocupar espacios públicos y visibilizar sus demandas.

Estas trayectorias nos pueden ayudar a la reflexión sobre las transformaciones, diferencias y alianzas que conforman los espacios de vida y los territorios de un grupo minoritario, que no había sido tomado en cuenta en los estudios del desarrollo por su condición de minoría étnica.

## 1.2 LA EMERGENCIA DE LAS PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

La imagen de Bolivia internacionalmente está básicamente representada como ‘un país andino’ (LEÓN; SÁNCHEZ, 2020), que se ha caracterizado por desarrollar marcos normativos, que se han caracterizado “por [apoyar] las reivindicaciones indígenas y campesinas respecto al territorio y la tierra” (ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS MUJERES - ONU MUJERES, 2018). Las demandas de estos colectivos se concretaron durante las elecciones presidenciales llevadas a cabo el año 2005, donde el Movimiento al Socialismo liderado por sectores indígenas, asumió la presidencia, propiciando un cambio de modelo de Estado-Nación a un modelo de Estado-plurinacional.

Esto ha permitido que el país considere nuevas maneras de entender los procesos de desarrollo desde realidades diversas y pluri-étnicas, incluyendo no sólo colectivos sociales, históricamente negados, más también al medio ambiente como sujeto de derechos en la Nueva Constitución Política del Estado el año 2009, lo cual comienza a romper con los mitos del crecimiento, el progreso y el dominio de naturaleza, planteando un modelo de convivencia de los pueblos en armonía con el entorno natural (GUDYNAS, 2018).

Sin embargo, a más de una década de la implementación de un modelo alternativo de desarrollo, centrado en el vivir bien, han surgido diversas argumentaciones

---

<sup>15</sup> La Saya como ensamblaje de canto, baile y música, no es sólo “la voz colectiva de los afrobolivianos, sino también una estrategia comunicativa eficaz, pacífica, alegre y lucrativa en el contexto reivindicativo” (PÉREZ-INO FUENTES, 2010).

y debates que cuestionan la aplicación y validez de estas propuestas. Estas críticas desde las propias comunidades, pero también desde los ámbitos académico-políticos, hoy en día cuestionan y buscaban la resignificación de los derechos multiculturales de los pueblos indígenas y el afroboliviano, promoviendo la preservación de los recursos naturales, que sin embargo surgieron divergencias en cuanto a las políticas de desarrollo en donde se observan denuncias y sentencias internacionales por la violación a los derechos de la naturaleza, de los pueblos indígenas y de las mujeres.<sup>16</sup>

Estos antecedentes se han empleado como punto de partida para la problematización de la investigación, donde en un primer espacio se desarrolla una mirada hacia la problemática nacional sobre las minorías étnicas, seguida de un análisis hacia los problemas específicos afrobolivianos, que también incluyen críticas sobre la Ley 337, que permite la ampliación de las fronteras agrícolas en el país, contradiciendo, todo el discurso de protección a la naturaleza. Como por ejemplo la Ley Madre Tierra (ROJAS, 2013).

Acerca de las interpretaciones sobre la multiculturalidad, en el proceso de conformación del nuevo Estado Plurinacional, se partió de la premisa de reconocer la diversidad étnica como principio fundamental para la convivencia, garantizando de esta forma la unidad en la igualdad sin diferencias, de sexo, raza, clase o afiliación política de los pueblos (ALBÓ, 1999; ALBÓ; GALINDO, 2012). Sin embargo, en la práctica, se puede observar que han surgido críticas con respecto a varias divergencias que critican la recomposición multicultural de la ciudadanía en el país, muchos comentaristas argumentan que esta retórica:

a pesar de los avances en materia de políticas públicas, la reproducción de la desigualdad no logra desactivarse y afecta a los sectores más desaventajados de las sociedades latinoamericanas, especialmente a los pueblos indígenas y poblaciones afrodescendientes (CORBETTA *et al*, 2018 p. 30).

Estas críticas y contradicciones son posibles de trazar, en los reclamos emergentes hacia las políticas de desarrollo actuales, que demuestran el poco interés de los gobiernos locales y nacionales en insertar una mirada multicultural desde la noción de igualdad, en los procesos de desarrollo local y nacional.

---

<sup>16</sup> Entre las demandas y sentencias se encuentra la del Tribunal Internacional por los Derechos de la Naturaleza (2019), sentenció al Estado boliviano por la violación de derechos a la naturaleza y tres pueblos indígenas del territorio del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), con demandas iniciadas el año 2018.

Diversas minorías étnicas denunciaron que sus demandas no son atendidas y sus realidades no son tomadas en cuenta por entes gubernamentales, provocando situaciones de marginación, discriminación, estigmatización de prácticas colectivas en contextos urbanos, y altas tasas de migración, por la carencia de ingresos económicos en las comunidades rurales (RIVERA, 2019; TAMBURINI, 2019; DEFENSORÍA del PUEBLO, 2020). De igual manera la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) explicó que existe una ausencia de voluntad jurídica en el país para garantizar los derechos de algunas de estas poblaciones, que continúan siendo relegadas de los planes de desarrollo a nivel nacional y municipal (Comisión Interamericana de Derechos Humanos-CIDH, 2015, p.142).

De igual manera se ha observado el desinterés gubernamental en implementar políticas y presupuestos que fortalezcan los procesos de desarrollo de las minorías étnicas, en ello las programaciones y proyectos de los ámbitos político, económico y social no son consensuados y en la mayoría de los casos no llegan a implementarse, lo cual van en desmedro del vivir bien de estas minorías étnicas, y en donde estos no son considerados como actores, sino como objetos pasivos de las políticas multiculturales (LARA, 2012; QUEREJAZU, 2015; RIVERA, 2015, BALLIVIÁN, 2018).

Estos problemas de falta de incorporación de los actores en los cambios territoriales, son acentuados por el desplazamiento, centralidad y hegemonía que han adquirido las poblaciones indígenas mayoritarias, principalmente la aymara,<sup>17</sup> rezagando los espacios políticos, económicos y medioambientales de los colectivos minoritarios, tanto en el país como a nivel internacional. Esto ha provocado la desmovilización y el debilitamiento de sectores indígenas que difieren del gobierno de turno, y la disminución de demandas de algunos sectores campesinos e indígenas afines al gobierno (BAUTISTA *et al.*, 2017), lo cual [finalmente] ha incrementado las diferencias de clase y etnia entre los propios indígenas (MACUSAYA, 2019).

En este complejo de población multicultural, otro problema que se encuentra y que parece significativo, es que en los procesos de desarrollo que vive el país, las desigualdades y exclusión por la que atraviesan las mujeres, son de una triple discriminación, primero por ser mujeres, segundo por ser una minoría étnica y tercero

---

<sup>17</sup> Según el Instituto Nacional de Estadística, para el año 2012, la población de 15 o más años de edad, podía ser considerada como pueblos indígena, originario, campesino, o afroboliviano; estos grupos alcanzaban a un 41% del total de la población en Bolivia. La población quechua registraba un 18%, los aymara un 17 % y los afrobolivianas un 0.23% de la población boliviana (INE, 2012).

por ser pobres. Esto sucede a pesar de que la nueva configuración legislativa en el país ha ponderado la participación política de la mujer en los espacios de decisión,<sup>18</sup> su presencia física ha adquirido un gran valor simbólico, pero esto no garantiza la priorización de sus demandas en los ámbitos político, económico y social, como tampoco su reconocimiento y visibilidad (KOMADINA, 2016). Si bien las mujeres, han tenido representatividad en las reivindicaciones y demandas de sus colectivos, y pese a estar organizadas políticamente, sus actuaciones han sido invisibilizadas, debido a que las transformaciones ciudadanas se han centrado en demandas de las comunidades, y no así en defender sus propios intereses y necesidades de género (ALVIZURI, 2020).

Otro argumento que entrelaza las reivindicaciones que supone el vivir bien, surge desde la multiculturalidad de las cosmovisiones, es decir en una armonía con la Madre Tierra y las políticas estatales de explotación de los recursos territoriales. En el contexto actual, el país se caracteriza por resistencias territoriales comunitarias, contra las políticas estatales del gobierno boliviano. Las mismas que han afectado los territorios y las territorialidades comunitarias (LÓPEZ, 2017) y generado críticas y tensiones a partir de las políticas gubernamentales que han adoptado modelos extractivistas y anti-comunitarios. Dando lugar a entender que las políticas estatales van en desmedro del medio ambiente, de las minorías étnicas y de los territorios (TAPIA, 2017).

En diversos territorios en el ámbito nacional, han salido a la luz tensiones comunitarias, debido a cómo se han implementado las concesiones de las áreas protegidas<sup>19</sup> y territorios indígenas, sobre todo en la explotación de hidrocarburos y la minería a cielo abierto. La construcción de carreteras en territorios de reserva, la ampliación de la frontera agrícola, los desmontes y quemas, la exploración de reservas de gas a través de la fractura hidráulica, la explotación maderera y la concesión de tierras a la agroindustria (RIVERA, 2019; GUDYNAS, 2019; CAMPANINI; GANDARILLAS; GUDYNAS, 2020; MONTAÑO; VILLALOBOS; SOLÓN, 2020) constituyen el catálogo del desarrollo a través de los megaproyectos.

---

<sup>18</sup> La Nueva Constitución (BOLIVIA, 2009) establece en el capítulo tercero, artículo 11, inciso 1, que: “La República de Bolivia adopta para su gobierno la forma democrática participativa, representativa y comunitaria, con equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres”.

<sup>19</sup> El Decreto Supremo 2366 del 20 de mayo de 2015, en el artículo 2: “permite el desarrollo de actividades hidrocarburíferas de exploración en las diferentes zonas y categorías de áreas protegidas” (BOLIVIA, 2015).

Muchos de los argumentos anteriores, si bien fundamentan las distintas problemáticas vividas por las minorías étnicas, la representatividad política-cívica afroboliviana, resulta nominal y simbólica en los documentos oficiales. Es interesante hacer notar que, en los datos sobre los cuales se basan los estudios tradicionales del desarrollo, constantemente se crean invisibilidades. Por ejemplo, los datos de las minorías étnicas en Bolivia, sobre escolaridad, empleo, participación política y económica aparecen disgregados por sexo, dando la impresión de que la categoría 'mujer' u 'hombre' es una categoría singular, de esta manera, en el hecho se vuelven categorías universales y desincorporadas. La universalización y desincorporación de las categorías impiden que se demuestre las diferencias o particularidades, de cómo diferentes colectivos sociales han avanzado en disminuir las desigualdades de clase, de género o étnicas.

Las aproximaciones en el caso particular del pueblo afroboliviano demuestran que, si bien se lograron avances en los procesos de extender derechos civiles, lo cual han tenido una gran significación con respecto a su condición ciudadana, con relación a su inserción en la nueva Constitución, y a su aparición por primera vez en el censo 2012; estos logros no han contribuido en disminuir las distintas problemáticas de los pueblos originarios minoritarios.

Se puede observar que las demandas y necesidades de estos grupos originarios minoritarios han sido opacadas, según el informe de la Defensoría del Pueblo (2014). En otras palabras, las actuales condiciones por las que atraviesan estas minorías, reflejan situaciones de discriminación, vulnerabilidad y pobreza. Por un lado, debido al desconocimiento de sus prácticas y cultura, esta ignorancia ha generado exclusión y marginamiento social, económico y político de sus miembros. Por otro lado, su baja inclusión en las esferas políticas no permite el diseño propio de políticas públicas adecuadas a su realidad.

Con relación a la situación de las mujeres afrobolivianas más allá de la triple discriminación, basada en el género, la pobreza extrema y en la pertenencia a un grupo étnico minoritario, se añade un cuarto elemento, que es la exclusión por el color de su piel, situación que obstaculiza el ejercicio pleno de sus derechos civiles, políticos, sociales y culturales (CHOQUE; MENDIZÁBAL, 2010).

Estos elementos han incidido de forma negativa en su participación política, más allá de las limitaciones en el hogar, donde, según el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, describe que hay limitantes en las estructuras e

instituciones locales y nacionales (NUÑEZ, 2009). Zambrana (2014) observa también que la situación económica de los afrobolivianos es precaria y gran parte de los ingresos obtenidos por las mujeres, en los hogares urbanos, son generados a través de actividades de servicio doméstico, comercio y artesanías.

A estos aspectos se suman las limitaciones en sus derechos a la tenencia de tierra, insertos en la Constitución,<sup>20</sup> existiendo un incumplimiento<sup>21</sup> de la normativa por parte del Estado. Los efectos de la parcelación continua de las superficies familiares dotadas durante la Reforma Agraria del año 1953, ha causado movimientos migratorios hasta fines de los años 1970, desde la Región de los Yungas hacia otras ciudades en el país, siendo la población joven y las mujeres la más afectada por estos procesos (NUÑEZ, 2009), situación que, por ejemplo, pone en peligro las tradiciones y conocimientos ancestrales de relación y cuidado con la naturaleza.

Considerando los avances sociales que representan las transformaciones y reformas legales en los procesos de desarrollo planteados en Bolivia, desde la redefinición de espacios identitarios y territoriales, que han planteado entendimientos más allá de los enfoques convencionales de desarrollo desde una mirada multicultural; este giro sustenta cambios organizativos, económicos y sociales, que abren la posibilidad de analizar las problemáticas de transformación y reconfiguración de los procesos de vida de las afrobolivianas.

Una mirada crítica hacia los fundamentos que sobrevaloran la multiculturalidad como proceso homogéneo y uniforme, capaz de hacer visible las diversidades étnicas y resolver las desigualdades y vulnerabilidades en los territorios, ha permitido establecer las preguntas que orientan la investigación y el análisis que componen esta tesis. En otras palabras, lo que se plantea es que la multiculturalidad se ha utilizado para homogeneizar las diversas realidades de los grupos étnicos en Bolivia.

El estudio, aborda la problemática de la invisibilidad de las mujeres afrobolivianas, mantenida por: a) un daltonismo social que estimula la discriminación en cuanto a las

---

<sup>20</sup> El Artículo 311 de la nueva Constitución (BOLIVIA, 2009), garantiza la propiedad colectiva de la tierra a los NyPIO y a los afrobolivianos.

<sup>21</sup> Si bien “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” (BOLIVIA, 2009), hasta la fecha el Pueblo afroboliviano no cuenta con la designación de un territorio comunitario, incumpléndose la normativa de la NCP en el párrafo I del Artículo 293 sobre las Tierras Comunitarias de Origen, que a través de un trámite se convertirían en Territorio Indígena Originario Campesino, en el plazo de un año desde la elección del Órgano Ejecutivo y Legislativo (BOLIVIA, 2009), el año contaba a partir de la promulgación de la Nueva Constitución Política del Estado el año 2009 .

diferencias por clase, raza, etnia y sexo; b) políticas de desarrollo que mantienen desigualdades dentro de la gestión territorial, que aún no logra plasmar las relaciones ecológicas entre flora, fauna, componentes geofísicos y los actores sociales – mujeres -, como importantes en la composición territorial de las afrobolivianas; c) limitaciones de las políticas gubernamentales que favorecen la producción y los mercados con desigualdad de oportunidades, mismos que fomentan la migración y la precariedad económica.

Así, los procesos organizativos, políticos, económicos y medioambientales de las afrobolivianas, marcados por su exclusión, invisibilización, desplazamiento y negación de sus alianzas con el medio ambiente, han logrado crear procesos de desterritorialización. Por otro lado, hay elementos relacionados a las prácticas organizativas y productivas de las mujeres afrobolivianas originarias de la Región de los Yungas que hacen suponer que existen procesos emergentes de reterritorialización. Es así que, a continuación, se establecen las preguntas de investigación que conducen la presente tesis.

- a) ¿Cuáles son los elementos materiales y las dinámicas sociopolíticas y medioambientales que componen los procesos de desterritorialización y reterritorialización de las mujeres afrobolivianas como parte de sus experiencias por existir y adaptarse a las condiciones de desigualdad y marginalización que han perdurado en el tiempo en Bolivia?
- b) ¿Cómo los interfaces socio-materiales y los afectos generan un proceso de individualización y la identificación de las mujeres afrobolivianas como un colectivo semi-autónomo que logra hacer visible a su territorio?
- c) ¿Qué prácticas, entidades y artefactos componen los ensamblajes de los cuales hacen parte las mujeres afrobolivianas? ¿Cómo estas composiciones en su heterogeneidad e influencia, especialmente en la generación de afectos, han contribuido en los procesos de reterritorialización de estas mujeres y en su visibilización, como parte de lo que hoy día se considera y reconoce como los múltiples orígenes del Estado plurinacional de Bolivia?

En la búsqueda de contestar a las preguntas de investigación, fue posible establecer el objetivo general y objetivos específicos del estudio:

Objetivo general: **Describir y entender cuáles son los elementos y dinámicas sociopolítico-culturales, que constituyen los procesos de**

## **desterritorialización y reterritorialización de las mujeres afrobolivianas, esto en el contexto de las transformaciones de las políticas multiculturales en Bolivia.**

Objetivos específicos:

- a) evidenciar las prácticas y las relaciones que emergen de la alianza entre el cacao (chocolate) y las mujeres afrobolivianas, buscando analizar cómo han contribuido a los procesos de reterritorialización de los espacios de vida de las mujeres afrobolivianas hoy en día;
- b) explorar los afectos y los materiales presentes en los movimientos migratorios de las mujeres afrobolivianas, desde la Región de los Yungas a los centros urbanos, evidenciando procesos de desterritorialización y el devenir de las transformaciones territoriales en los cuales participan estas mujeres;
- c) describir los objetos, bailes y canciones que componen los encuentros festivos afrobolivianos de Saya, celebrados en la región de los Yungas y en las ciudades, de manera a permitir la identificación de los procesos y movimientos de desterritorialización y reterritorialización de los espacios de vida de las mujeres.

### 1.3 METODOLOGÍA

El abordaje metodológico que orientó la investigación tiene como punto de partida la centralidad de los actores sociales y su orientación hacia la identificación de su existencia como territorio. Esta posición facilitó, a través de un recorrido etnográfico de un estudio de caso, ir más allá de clasificaciones preestablecidas por las categorías o divisiones de clases. Esto no quiere negar la existencia de las categorías o de las clases sociales, pero intenta indagar la 'raíz' de la búsqueda de los afrobolivianos de hacerse visibles a los 'otros', en los movimientos de una población étnica minoritaria, específicamente en el protagonismo de las mujeres afrobolivianas, en sus experiencias y diversas realidades, y como es la inmediatez de los afectos. Un proceso de visibilización que se relaciona con el hacer y que compone la desterritorialización y reterritorialización del ser afroboliviano. Es aquí donde la localización de las prácticas sociales situadas de los actores, es una herramienta metodológica que nos permiten evidenciar los procesos locales de cambio, transformación, dolor y eventualmente orgullo, sobre el cuerpo que entrega cuidado, que baila y canta y que produce la



transmutación del cacao al chocolate. Esto es lo que entendemos como la producción organizativa, tanto de lo social como de lo material y que compone los mundos de vida de los actores.

Dicha centralidad de la materialidad de lo social, se encuentra muy influenciada por la Perspectiva Orientada al Actor (POA), dentro de la cual la noción de agencia humana tiene gran importancia ya que emerge de la necesidad de ubicar los mundos de vida de los actores en el ámbito sociocultural y político en escenarios del desarrollo. Es decir, bajo condiciones similares resultantes de las intervenciones modernizadoras, es donde los actores son capaces de generar procesos heterogéneos de transformaciones situadas (ARCE; LONG, 1988, 2000; ARCE, 2003a; PAREDES; SHERWOOD; ARCE, 2016; BLANCO; ARCE; FISHER, 2016).

Simultáneamente, las posturas feministas neo materialistas argumentan que metodológicamente - para entender las diversas agencias, donde participan también las entidades no-humanas, es necesario incluir en los estudios los posicionamientos empíricos incorporados y encarnados (BARAD, 2010). Lo cual implica que “la experiencia de la encarnación sólo puede entenderse si se comprende al cuerpo como una experiencia vivida” (TURNER, 2008 p. 12, traducción nuestra), misma que se evidencia en el estudio a partir de los modos en los afectos de las mujeres afrobolivianas emergen tanto en la Saya como en la producción del cacao y se encarnan e incorporan en sus prácticas organizativas y en las maneras en las que ellas visibilizan sus espacios de vida, lo cual va más allá de lo discursivo, es decir se materializa. Por tanto, la búsqueda es por ir más allá de las diferenciaciones y contrastes cuerpo/mente y cultura/naturaleza, en donde el desafío es lograr un acercamiento, que parte del conocimiento situado e involucra diferentes actores sociales y sus prácticas desde relaciones mutuas, esta heterogeneidad como inclusiones en los territorios donde los actores existen. Para esto, la transversalidad del neo materialismo intenta intersecar las oposiciones dualistas de una forma inmanente, permitiendo mostrar la capacidad de agencia de la ‘no inocente naturaleza de la materia’, que parece haber escapado a las epistemologías modernistas (positivistas) y humanistas posmodernistas (VAN DER TUIN; DOLPHIJN, 2010, p.159, traducción nuestra), pero también, a las verdades dogmáticas de las materialidades del poder convencional y establecido.

La metodología fue organizada a manera de visibilizar la materialidad de las formas complejas, legitimadas por los actores sociales en su cotidiano. Partiendo de

la idea de que las realidades sociales acogen diversas prácticas sociales, - el análisis de dichas prácticas compromete el empleo de experiencias y configuraciones empíricas situadas y localizadas (ARCE, 2003a, p. 857), que se atraviesan - con la agencia de elementos sociales y se extienden más allá de los actores humanos (BARAD, 1996). Ello significa reconocer funciones materiales y expresivas de los componentes de la 'materia' en las dinámicas de territorialización, desterritorialización y reterritorialización, y la importancia significativa de las relaciones de exterioridad (DELEUZE; GUATTARI, 1987; DE LANDA, 2006, 2016; WOODS, 2016).<sup>22</sup>

Desde estas líneas fundamentales (actores sociales, materialidades y territorialización), el desarrollo metodológico del estudio se puede identificar como parte del paradigma neo-materialista, que genera un pensamiento inmanente (VAN DER TUIN; DOLPHIJN, 2010), haciendo énfasis en la producción de lo social, en donde las relaciones sociales pueden ser estudiadas desde las capacidades e interacciones entre lo material y las materialidades producidas en los mundos vitales de los actores y no sólo desde referentes cognitivos (desde lo abstracto y conceptual). De esta manera es posible centrar la atención en la multiplicidad de formas de existencia, y las experiencias de las mujeres afrobolivianas y sus relaciones con otros actores a través de un estudio de caso, enfocando sus prácticas sociales que se articulan por medio de la danza, el canto y el baile, propias de la Saya y la producción de chocolate desde un trayecto etnográfico inmanente. Esto puede permitir, se espera, una mejor reflexión acerca de los procesos de transformación en los que las afrobolivianas reconfiguran sus mundos de vida.

Es así que las cotidianidades (la inmanencia de lo social) tomaron un papel importante en este desarrollo metodológico que, al dar cuenta de estas, se establecieron los procedimientos de investigación, logrando de tal modo, reconocer mediante la descripción etnográfica de las prácticas y las materialidades que constituyen parte de la realidad de las mujeres afrobolivianas.

Es a través de las indagaciones de las prácticas, las interconexiones, alianzas y articulaciones políticas de las mujeres afrobolivianas en relación con diversos actores, que se abre la posibilidad de entender la heterogeneidad de componentes materiales que transforman y redefinen sus mundos de vida. Blanco (2009) sugiere explorar las maneras en que los actores expresan, transforman y adaptan sus

---

<sup>22</sup> Estos conceptos serán mejor desarrollados en el capítulo 2.

territorialidades, como forma de aportar una mejor comprensión sobre las formas locales significativas que tienen importancia, en cómo los elementos se ensamblan para hacer visible las transformaciones y hacer visible la composición de un territorio.

Otro aporte desde la metodología del POA empleada en el estudio, proviene de la noción de los interfaces, la cual resulta útil al momento de examinar, desde trayectorias etnográficas y entrevistas, las transformaciones y relaciones socio-materiales que existentes en los mundos de vida de los diferentes actores. Cada uno de los procesos de individualización, afectación y organización social, es en donde se puede distinguir - la diversidad cultural, las diferencias sociales y los conflictos inherentes a los procesos de desarrollo (LONG, 1989). De esta manera la noción de interfaz, permite a partir de las prácticas sociales de los actores, describir y entender la heterogeneidad de intereses, valores, conocimientos y relaciones que surgen en un determinado espacio social local, que rompe con las ideas lineares de acercamiento a procesos de desarrollo y que por tanto permite identificar - los modos en los cuales una determinada política es llevada a la práctica, pero a menudo, en el proceso de implementación esta política es transformada (ARCE; LONG, 1988; LONG, 2001; ARCE, 2003b).

Manifestando así, la existencia de diferentes puntos de vista - entre los actores que conforman una misma 'comunidad epistémica' (KNORR CETINA, 1981)<sup>23</sup> -, la metodología de las interfaces sociales y los ensamblajes, contribuyen a revelar procesos, acciones y conocimientos situados e interactivos. Estos nos presentan las articulaciones entre actores y las transformaciones que se suceden en el cotidiano, los que llegan a ser parte de procesos que generan y producen ensamblajes (recombinación de las prácticas existentes) territoriales, - mismos que contienen una heterogeneidad de objetos, artefactos y entidades que se articulan a través de sus relaciones de exterioridad (DELEUZE; GUATTARI 1987; DE LANDA, 2006).

Los interfaces y ensamblajes para esta tesis se presentan como dispositivos metodológicos importantes en la comprensión de los procesos que se identifican como de des y re-territorialización de las mujeres afrobolivianas. Son los medios por los cuales los mundos de vida, los espacios sociales y las historias se desenvuelven en un mundo que está en un constante devenir (THRIFT, 2004, p. 61).

---

<sup>23</sup> Para Knorr Cetina (1981), las comunidades epistémicas reconocen productores y los evaluadores del conocimiento.

Ambas nociones (interfaces y ensamblajes) por tanto logran hacer explícita, la complejidad temporal y espacial de los procesos de transformación local en contextos de desarrollo, abordando deseos, sentimientos y significados (BRAIDOTTI, 2000, p. 159; DE LANDA, 2006, p. 5) en la producción social de los actores. Estos a través de las prácticas, desenvuelven formas propias, frente a lo heterogéneo de las situaciones sociales, esto es producto (el excedente) de la instauración de las políticas públicas, iniciativas privadas y/o de procesos globales y locales que generalmente no se investigan, sobre todo lo que emerge como los efectos de las interrelaciones de todo lo que se percibe como un conjunto.

Estas aproximaciones en el estudio llevaron a la identificación de situaciones sociales en las que las mujeres estaban involucradas. Para lo cual fue necesario adoptar un diseño metodológico capaz de identificar la heterogeneidad y diversidad de actores y que a su vez permitiera explorar las prácticas territoriales,<sup>24</sup> los artefactos, objetos y entidades presentes en los espacios de vida de las mujeres afrobolivianas.

Esto ha hecho surgir la idea que las indagaciones, a partir de la inmersión en campo, que finalmente ha dado lugar a posicionar el trabajo desde una perspectiva etnográfica, conjugando la observación con el análisis, y al mismo tiempo creando un efecto de entrelazamiento entre ambas prácticas de investigación. A esto es lo que le podríamos llamar el momento etnográfico, que permite una relación, entre la inmersión de un fenómeno específico (STRATHERN, 1999, p. 6), en este caso, las mujeres afrobolivianas y el movimiento de sus experiencias. Lo cual ha significado explorar y experimentar, en movimiento, el enmarañado de las prácticas de las mujeres y sus materialidades, y cómo nos entregan la inmanencia de lo social, la visibilización de cómo se coordina lo intersubjetivo en la materialidad de las experiencias del cuidado, de la danza y música de la Saya y en la producción del chocolate de la Región de los Yungas.

Así, se ha organizado la recolección de datos a partir de procesos diversos en los que se incluye la colecta de información de fuentes primarias, como también la colecta y análisis de información secundaria. Esta última requirió inicialmente de

---

<sup>24</sup> A través del texto se plantean las prácticas sociales, que permiten describir y entender la heterogeneidad de intereses, valores, conocimientos y relaciones que compromete el empleo de experiencias y configuraciones empíricas situadas y localizadas, que surgen en un determinado espacio social. En tanto que las prácticas territoriales se asocian a la constitución de los espacios de vida, las materialidades y las intersubjetividades que están relacionadas a las transformaciones vividas por los actores en un territorio.

mucho esfuerzo y se atravesaron varias dificultades, entre estas, se puede mencionar que los datos e información producida acerca de los procesos de desarrollo y de la problemática sobre las formas de territorialidad de las comunidades afrobolivianas es escasa, además las fuentes para su obtención son de difícil acceso.

Muchas de las publicaciones impresas no se encuentran en bibliotecas públicas, asimismo, las bibliotecas de las universidades privadas que cuentan con esta información, sólo permiten el uso de las facilidades a estudiantes y personal perteneciente a estas instituciones, y tercero, porque los procesos para la colecta de información de organismos estatales son largos, tediosos y burocráticos. Durante el transcurso de la investigación se realizaron diversas acciones para obtener datos disgregados y hasta la fecha a muchas de estas peticiones no se ha obtenido ninguna respuesta.

Es así que, a través de procesos analíticos, argumentaciones y evidencias empíricas que se desarrollaron en el estudio, se han abordado los cuestionamientos centrales, la metodología y el análisis. De cierta forma, los procedimientos de la investigación fueron orientados desde la experimentación en contacto con lo real (DELEUZE; GUATTARI, 1987), y provienen de un constante ejercicio de replanteamientos y de retroalimentación, diferente, frente a las perspectivas que separan lo humano del medioambiente, la mente del cuerpo y la práctica del análisis que - es finalmente el intento por no separar sujetos y objetos. Otorgando a los objetos la capacidad de afectar a los sujetos. Es aquí donde se plantea que la agencia es una capacidad y habilidad mediada por la relación entre lo humano y lo material.

La entrada en el campo de estudio, resultó de encuentros contingentes con una de las mujeres afrobolivianas, momento que facilitó el contacto con otras interlocutoras. Esto favoreció una diversidad de diferentes encuentros, que pueden ser descritos como 'espirales' de interrelación con otras mujeres pertenecientes a distintas organizaciones y de muchas procedencias, que a diferencia de la técnica de bola de nieve<sup>25</sup> - que "se sustenta en presuponer que existe un vínculo entre los individuos definidos a partir de criterios determinados por el investigador"<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> El muestreo de bola de nieve es un método de conveniencia y se aplica en situaciones en las que es difícil de acceder a los sujetos con las características del objetivo del estudio (NADERIFAR; GOLI; GHALJAIE, 2017, traducción nuestra).

<sup>26</sup> Según Welch (1975, p. 238, traducción nuestra) los principales tipos de sesgos que se pueden asumir al emplear el muestreo de bola de nieve son: (1) el sub-muestreo de miembros aislados de la comunidad y sobre muestrear a los que tienen contactos más extensos y conocidos. Este potencial

(ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE METODOLOGÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES, 2014, p. 14) - con las espirales, la vinculación es aleatoria y la definición de los lazos sociales resulta de los actores y de sus maneras intersubjetivas de vinculación social. El esfuerzo es por evitar sustentar la elección de las interlocutoras de la investigación desde la existencia de vínculos predefinidos por el investigador y/o por definición de los actores clave, lo que podría limitar el acceso a vínculos y espacios sociales más inesperados o imprevisibles.

A medida que las espirales crecen en cualquier dimensión, tienen el extremo abierto, no son estáticas, generando, desde la llamada secuencia de Fibonacci, la posibilidad de un sinfín de nuevas interrelaciones (BATESON, 1979). Proceso en el cual se observan las espirales, es expresado metafóricamente para este estudio, como la espiral Fibonacci, lo cual implica, una sucesión que se representa en varios elementos de la naturaleza, tanto entre las flores, los árboles (KOSHI, 2001), como también en los rizomas (EL; REMIZOWA; SOKOLOFF, 2020).

En la medida que se multiplicaron las 'espirales', se puede decir que los encuentros con las mujeres y con las secuencias de eventos (algunas veces, críticos e inesperados) fueron imprimiendo avances más bien 'rizomáticos' (DELEUZE; GUATTARI, 1987). Ello se evidenció a través de las observaciones en campo, las interlocutoras decidían a través de sus lazos sociales ampliaban la secuencia de entrevistas y los espacios en los que la investigadora fue accediendo. A través del empleo de las espirales se pudo evidenciar empíricamente que las espirales se llegaban a conformar de manera aleatoria sin la intervención de la investigadora, ayudando a comprender lo complejo y heterogéneo de las vinculaciones sociales entre las interlocutoras que, si bien están relacionadas a sus familias, los vínculos sociales se extienden más allá de una comunidad o región.

De esta forma, la metodología de la espiral iniciada con la 'mujer uno' (Martina Barra, ver en la Figura 1) fue determinante para el avance del diseño, a medida en que de una entrevista surgieron otras dos (Lurdes y Rosa Medina); de estas vinieron los encuentros con otras tres (Paola Morales, Eva Flores y Camila Rey). Las sucesiones que fueron incrementándose a medida que tenían lugar los encuentros

---

sesgo conduce; (2) probables sesgos en la educación, clase social y nivel de ingresos de los encuestados, ya que es más probable que las personas con educación e ingresos superiores tengan círculos de amigos más amplios y una mayor participación en diversos grupos organizados; y (3) los desviados - aquellos cuyas opiniones pueden ser impopulares dentro de la comunidad - también es probable que estén sub muestreados.

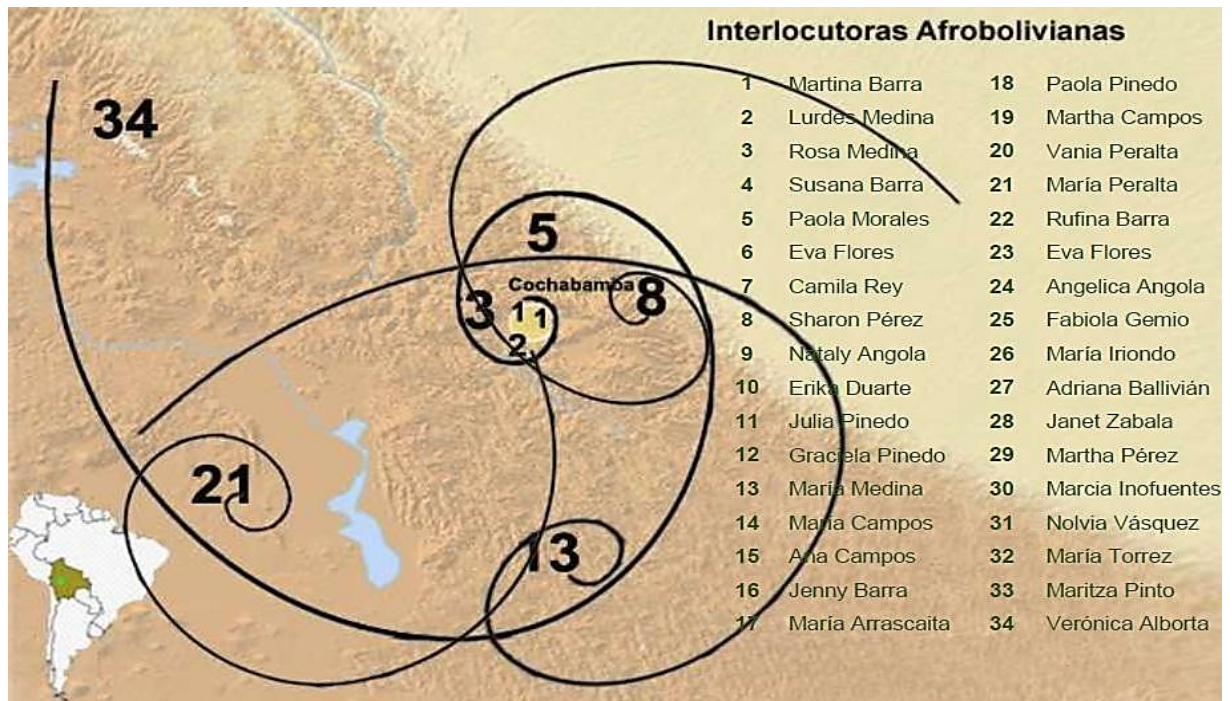
ayudaron a componer el conjunto de interlocutoras afrobolivianas, con las secuencias organizándose de la siguiente forma: 1+2+3+6+12+24+, hasta completar las 34 mujeres que participaron de la investigación.<sup>27</sup> Es importante aclarar que no se trató de un muestreo exhaustivo. Las conversaciones, la información y el análisis proporcionado por las interlocutoras es presentado a continuación en detalle, este se visualiza en la Figura 1. Es aquí donde la espiral de la información entregada por las mujeres contribuyó a una definición de los procedimientos de la investigación que posteriormente serían desarrollados en el contexto del estudio de caso de las afrobolivianas desplazadas de la Región de los Yungas.

Los encuentros y la espiral de información se incrementaron, esto muchas veces de acuerdo a las vinculaciones de las mujeres afrobolivianas mantienen en los múltiples sitios en que se llevó a cabo el estudio, siendo ellas mismas las que desarrollaron la secuencia del proceso de observación, entrevistas y conversaciones sobre sus experiencias en largas sesiones de íntima confianza sobre los eventos que por alguna situación las había influenciado, generando así un proceso reflexivo para la investigadora. Esta espiral de información y afectos abrió las puertas para iniciar un primer encuentro con lo contingente de la existencia de estas mujeres, estas contingencias generaron otras secuencias, propiciando acercamientos que incrementaron la información en una diversidad de experiencias, que se puede dar a entender como el apareamiento de varias espirales, que de una forma ascendente, y desde las experiencias y afectos de las propias interlocutoras, comenzaron a delinear el mundo de las afrobolivianas, este mundo estaba constituido por una multiplicidad de experiencias vitales y resistencias a no aceptar su invisibilidad.

---

<sup>27</sup> Las informaciones completas sobre las entrevistas realizadas se encuentran en el apéndice A.

Figura 1 - Representación en espiral de los procesos de encuentros con las interlocutoras de la investigación y de cómo las interlocutoras fueron compartiendo sus experiencias en el presente estudio



Fuente: Elaboración de la autora con inspiración en la secuencia de Fibonacci con datos de la investigación<sup>28</sup> (2019).

En cuanto a los acercamientos, para conocer las experiencias y realizar las observaciones de las interlocutoras<sup>29</sup>, estos fueron realizados durante dos periodos, abarcando un tiempo total de 23 meses en Bolivia, esta estancia comprendió una primera etapa entre marzo y octubre del 2017, y un segundo ciclo entre los meses de junio del 2018 a octubre del 2019. Durante el primer período, la recolección incluyó el trabajo de campo exploratorio, que sustentó las primeras líneas fundamentales del estudio que definieron los actores. Así como la temática y las preguntas iniciales, desde donde se fue dibujando la investigación. En este periodo se identificó que gran parte de la población afroboliviana no sólo se encontraba asentada en la Región de los Yungas, sino que importante parte de esta se había desplazado a otros espacios rurales y urbanos en el país. El encuentro con esta realidad de los actores, fue una contingencia que encaminó la decisión de dividir el primer periodo de campo con

<sup>28</sup> Algunos de los nombres empleados que aparecen en el diagrama y que fueron usados en el texto son ficticios a pedido de las interlocutoras.

<sup>29</sup> Las entrevistas que aparecen en el estudio tienen el consentimiento de las interlocutoras para su publicación, las mismas están documentadas a través de grabaciones y no se redactó un documento de autorización debido a que la mayoría de ellas no sabe leer y escribir o sabe muy poco; Las interlocutoras que no dieron su consentimiento no están identificadas en la tesis.



visitas a tres diferentes espacios de investigación, esto acabó por configurar el trabajo de investigación como una etnografía multi-sitio.

Los motivos en los que se sustenta la elección de emplear la perspectiva de una etnografía multi-sitio, surge del desafío empírico que implica la inmersión etnográfica en contextos locales en los cuales se manifiestan diversos espacios de estudio con procesos y situaciones encarnadas, que muestra con una diversidad de actores y sus prácticas, procesos que requiere el empleo de una herramienta de estudio cualitativa y a profundidad, para una mejor comprensión de realidades complejas. En ello, la Perspectiva Orientada al Actor ha incluido el planteamiento de la etnografía multi-sitio, como una herramienta que responde a la complejidad de estudiar los procesos de cambio y de sus propiedades emergentes en distintas localidades permitiendo:

[...] un mejor entendimiento de prácticas y experiencias de re-ensamblajes de los actores locales, y no sólo sus reacciones a los llamados cambios "inducidos" y experimentos de ingeniería social, permitiendo así capturar la dinámica de la recursividad de las ideas y prácticas de desarrollo (ARCE; LONG, 2000, p. 35, traducción nuestra).

Estos argumentos, acerca de la utilidad del enfoque multi-sitio han contribuido en el estudio a abrir, desde distintos ángulos y sitios, la posibilidad de profundizar y entender la complejidad de las dinámicas re-ensambladas por los actores, dada la diversidad de contextos multi-locales en los que se desenvuelven las prácticas de las mujeres afrobolivianas en los actuales contextos bolivianos.

Así el planteamiento de emplear esta herramienta metodológica como argumentan Marcus; Fisher (1996), permite ir más allá de los enfoques funcionalistas y de las representaciones holísticas. El estudio no es una realidad total que opera en un plano lineal de comparación controlada,

en la etnografía multi-sitio, la comparación surge al plantear preguntas a un objeto emergente de estudio cuyos contornos, sitios y relaciones no se conocen de antemano, pero son en sí mismos una contribución que da cuenta sobre la existencia de sitios de investigación del mundo real diferentes y complejamente conectados (MARCUS; FISHER, 1996, p. 86, traducción nuestra).

Esto ha significado para la investigación, la apertura de espacios de observación, en donde se ha llevado a cabo el trabajo de campo, siguiendo las trayectorias de vida de las afrobolivianas en las distintas localidades, que entrelazan

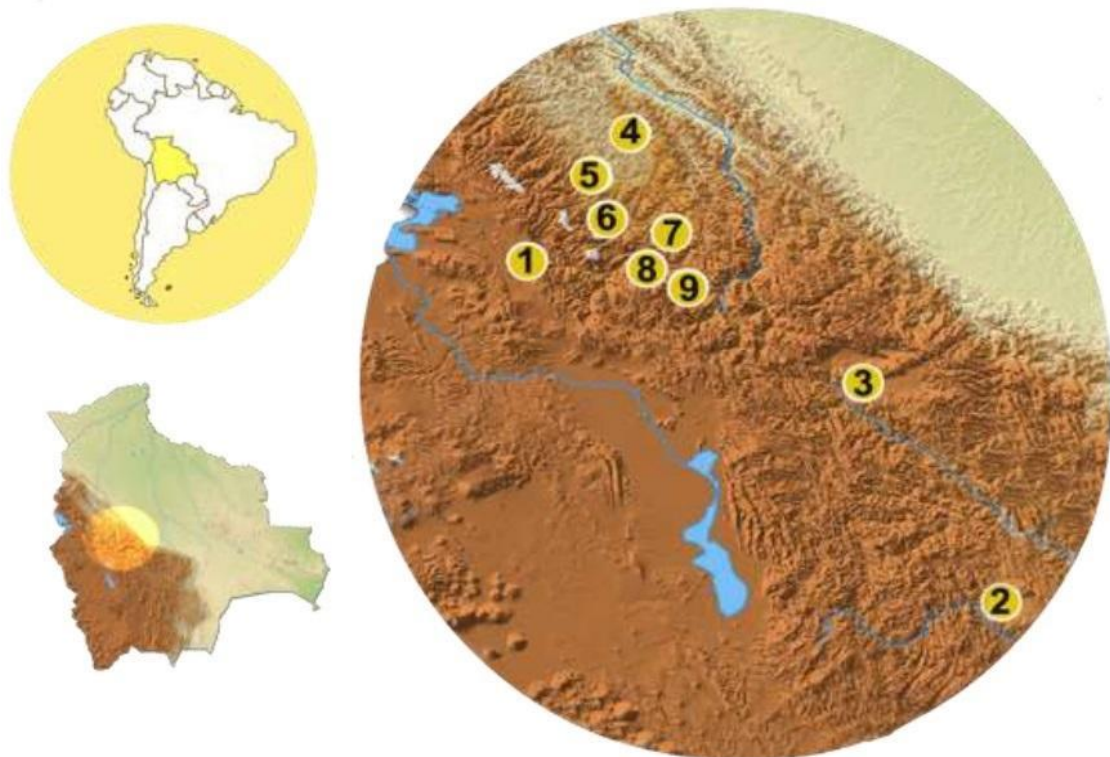
sus prácticas a la observación participante y a las entrevistas, presentadas de una forma extensiva, como parte de la evidencia de este estudio. Esto posibilitó a la investigadora ampliar sus reflexiones acerca de cómo se representan y manifiestan los procesos y movimientos de desterritorialización y reterritorialización en un contexto multicultural, a veces discriminatorio y violento, pero eventualmente de reflexión y de reconocimiento. Es este transitar de estas mujeres, lo que permite enfocar las acciones de los actores y sus materialidades como los hilos conductores de la investigación.

De este modo, la etnografía multi-sitio, si bien permite la ampliación de espacios de reflexión, las observaciones realizadas durante el trabajo de campo requieren dejarse sorprender por las situaciones desconocidas y/o inesperadas. Aunque que ellas puedan tomar bastante esfuerzo y tiempo, al momento de registrar dichas experiencias, la investigadora ingresa a los espacios de las mujeres y en conversaciones con ellas, donde nada se puede dar por sentado, el acercamiento multi-sitio comienza a demandar un sacrificio del ritmo normalmente pausado de la etnografía tradicional, y comienza a requerir viajar, responder, reflexionar y escribir más rápido de lo acostumbrado (SCHEPER-HUGHES, 2004, 2005).

Desde esta experiencia, se detallan a continuación los viajes y visitas que se realizaron durante los dos periodos de trabajo de campo, esto a partir del contacto con la primera interlocutora, realizado en la ciudad de Cochabamba. Durante el primer periodo, se sumaron visitas a las ciudades de La Paz y a la ciudad de Sucre. El trabajo se complementó con viajes intermitentes a los municipios de Caranavi, Coroico, Chulumani, Coripata, Irupana y Palos Blancos, y a las comunidades San Joaquín, Chijchipa, Tocaña y Mururata, todos pertenecientes al Municipio de Coroico, y a las comunidades de Dorado Chico, Dorado Grande, pertenecientes al Municipio de Coripata, y la comunidad de Chicaloma en el Municipio de Irupana y Naranjani en el Municipio de Palos Blancos. En todos estos lugares las interlocutoras tenían contactos o familia (ver Figura 2).

El segundo periodo abarca catorce meses, en donde la mayor parte del trabajo se realizó en la ciudad de Cochabamba con desplazamientos a los municipios de Coripata y Caranavi y a las comunidades de San Joaquín, Naranjani, Chijchipa y Tocaña, estas visitas se realizaron con el fin de completar la información.

Figura 2 - Localización de los municipios y ciudades visitadas durante ambos periodos del trabajo de campo y la respectiva población afroboliviana por departamento y en cada municipio



Departamentos	Población total	Población afroboliviana por departamento	Porcentaje población afroboliviana por departamento	N.	Lugares visitados	Población Afroboliviana en los lugares visitados
La Paz	2.719.344	8.835	37,87	1	Ciudad de La Paz	4.474
Cochabamba	1.762.761	2.458	10,54	2	Ciudad de Chuquisaca	604
Santa Cruz	2.657.762	7.845	33,63	3	Ciudad de Cochabamba	1.494
Beni	422.008	1.493	6,40	4	Municipio Palos Blancos	1.037
Tarija	483.518	770	3,30	5	Municipio Caranavi	150
Chuquisaca	581.347	604	2,59	6	Municipio Coroico	568
Oruro	494.587	490	2,10	7	Municipio Coripata	350
Potosí	828.093	441	1,89	8	Municipio Chulumani	721
Pando	110.436	394	1,69	9	Municipio Irupana	711

Fuente: Elaboración propia en base a Google Mapas (2020) y Censo Nacional de Vivienda<sup>30</sup> (INE, 2012).

<sup>30</sup> El total de la población afroboliviana entre 0 y 95 según el último censo nacional era de 23 330 habitantes de los cuales, 10 901 eran mujeres y 12 429 eran varones; según la clasificación por pertenencia a Pueblo Afroboliviano de 15 años o más, ascendía a 16 329 habitantes de los cuales 7.544 eran mujeres y 8 785 eran varones (INE, 2012).

En términos de los procedimientos empleados en el estudio, estos incluyeron, diversas fuentes y métodos (triangulación) con el objeto de garantizar una presentación lo más fidedigna posible a lo que los actores consideraban su realidad de existencia cotidiana, aquí es importante destacar la observación participante, entrevistas a profundidad y diario de campo, con multi-registros de eventos relevantes. En donde el multi-registro de eventos (FOX; ALLDRED, 2015a) llegó a ser una herramienta relevante que permitió el empleo de diferentes recursos en la recolección de información y que se utilizó durante las diferentes etapas de trabajo de campo, aplicándose en reuniones, presentaciones, talleres, performances, charlas, muestras fotográficas, colaboración en eventos artísticos, y diseño de nuevos proyectos.

De cierta forma, la práctica de multi-registros y la observación participante fueron centrales y se complementaron durante la investigación siendo la última una herramienta estratégica y la más importante en el contexto del trabajo como un todo y no sólo como una recopilación de eventos.<sup>31</sup> Por lo cual participar de los procesos y eventos, más allá de la visualización de la existencia de lo afroboliviano, permitió un acercamiento a las prácticas sociales en las que se desenvuelven las relaciones e interacciones de las mujeres. Esto fue una parte central para la obtención de las evidencias para el análisis que se desarrolla en esta tesis. Sin la interacción con las mujeres (y sus familias) no hubiera sido posible llegar a algunos de los elementos centrales, que producen el territorio afroboliviano, para el trabajo de tesis, el cacao, el chocolate, la música, el baile, la danza, el canto, los instrumentos de percusión, las vestimentas, la constitución de los espacios públicos de participación y las actividades festivas entre otros, fueron los elementos que después de una descripción, se fueron transformando en la materialidad de los eventos que se presentan en este estudio.

Es interesante subrayar que la participación de la investigadora hace resaltar la importancia de la observación participante, porque esta es una condición para la participación de los actores y el registro de sus afectos, así como la luz es una condición para ver las cosas, el sonido para escuchar los sonidos, y el sentir para tocar (INGOLD, 2011, p. 129, traducción nuestra).

---

<sup>31</sup> Goffman (1989, p. 125) describe la observación participante a partir de la obtención de datos en donde te encuentras “sometiendo a tu ser, a tu propio cuerpo y a tu propia personalidad, y a tu propia situación social, al conjunto de contingencias que se suceden a un conjunto de individuos”, lo cual permite no solamente la recolección de datos, pero implica la presencia del investigador corporizada con la observación participante.

Desde los primeros acercamientos al territorio de las mujeres afrobolivianas, fue posible entender que la mejor manera de realizar la investigación era ser parte de la misma, convirtiendo a la investigadora en un actor social más dentro de la investigación, tal como lo son los procesos ensamblados de vida, porque observar, no es solamente ver lo que está "ahí fuera" como mirar para ver lo que está pasando. Por lo tanto, el objetivo no es representar a los observados, sino participar con ellos en el mismo movimiento generativo (INGOLD, 2011, p. 223, traducción nuestra).

La participación fue central en la generación de 'eventos' y procesos durante la investigación, pero también durante la formulación, acompañamiento y coordinación de proyecto intitulado: "Mujeres: territorio, conocimiento y prácticas culturales afrodescendientes". Este proyecto realizado durante el periodo del estudio-tesis, ganó una subvención para que las mujeres participaran del Festival Internacional de la Cultura en la ciudad de Sucre el año 2017. Aquí ellas expusieron sus problemáticas y situación actual con respecto a los avances, acerca de los derechos de las mujeres afrobolivianas y la importancia de la Saya dentro de su movimiento de lucha por lograr visibilidad y reconocimiento dentro de la sociedad boliviana.

También, fue posible participar de la formulación y acompañamiento de la propuesta ganadora del concurso Historias de Vida de Mujeres Rurales, organizado por la Organización Mundial para la Alimentación (FAO) en Latinoamérica, el año 2017. Entre 244 relatos enviados la historia de las mujeres del cacao salió ganador.

Este premio generó la oportunidad de que una de las representantes de las productoras de cacao y chocolate, fuera partícipe de la XXVII Reunión Especializada de la Agricultura Familiar del Mercosur (REAF Mercosur, 2017), en donde participaron 18 países de Latinoamérica y el Caribe, con el objetivo de visibilizar el rol fundamental de las mujeres rurales hacia el desarrollo sostenible<sup>32</sup>.

La participación directa de la presente investigación también fue importante en el acompañamiento del proceso de redacción de los estatutos y registro legal de la Organización de Afrodescendientes Ubuntu, que pasó a tener vigencia legal en el Departamento de Cochabamba el año 2018. Otra colaboración con la Organización

---

<sup>32</sup> El grupo Temático de Equidad de Género dentro de la REAF, ha tenido avances significativos en cuanto al establecimiento de "una agenda política con perspectiva de género para la REAF, y más que esto, también crea oportunidades para la transversalización de género dentro de la misma. Sin embargo, sin desconsiderar los avances]... [existe una distancia grande entre recomendar directrices a los países en cómo conducir una transversalidad de género en las políticas de género y efectivamente acompañar su implementación" (CHARÃO-MARQUES, 2020 p. 718).

Ubuntu, fue en el diseño y coordinación de la celebración de la semana afroboliviana en la ciudad de Cochabamba el año 2018 y 2019.

Específicamente para la realizar la etnografía de los movimientos que organizan y como esta se practica la Saya, fueron efectuadas visitas a comunidades, donde la investigadora participó de las fiestas patronales de las comunidades de Chijchipa, Tocaña y Mururata. De igual manera, se realizaron visitas a los municipios de Coripata y Caranavi y a las comunidades de San Joaquín, Naranjani y Tocaña, con el fin de completar la información sobre las relaciones de las mujeres entre la articulación de la Saya y la producción de cacao, con su consecuente producción de chocolate (Cuadro 1).

Cuadro 1 - Fechas, lugares y actividades que hicieron parte de la realización de la investigación

<b>Año</b>	<b>Lugar</b>	<b>Actividad</b>
2017	Cochabamba	- Entrevistas Proyecto FAO - Proyecto Legalización de Organización - Colaboración "Semana Afroboliviana" - Participación Fiesta Patronal de Barrio
2017/2018	La Paz	- Entrevistas CONAFRO
2017	Sucre	- Fiesta patronal - Proyecto "Festival Internacional de la Cultura".
2017/2018	Coroico	- Festividad patronal de Chijchipa, Tocaña y Mururata. - Visita cacahuales - Entrevistas interlocutoras clave
2018	Caranavi	- Visita cacahuales
2017	Chulumani	- Entrevistas
2017/2018	Coripata	- Entrevistas - Visita cacahuales - Participación matrimonio.
2018	Palos Blancos	- Entrevistas - Visita cacahuales

Fuente: Elaborado por la autora (2020).

La participación de la investigadora en los distintos proyectos de las mujeres afrobolivianas fue un factor fundamental para entender, desde distintas perspectivas la diversidad de las orientaciones que buscaban la visibilidad de lo afroboliviano, los

procesos a través de los cuales las mujeres afrobolivianas se organizan y se relacionan con otros diversos actores, es parte de este reconocimiento por una existencia diferente pero importante dentro de la noción de Estado Plurinacional. En otras palabras, el proceso de la investigación como tal, no sólo se centró en una sumatoria y recopilación de relatos de las mujeres afrobolivianas y sus trayectorias, pero se puso énfasis en observar, sentir y ser afectada por sus diferentes producciones. Esta estrategia de investigación ha permitido una mejor reflexión acerca de cómo estos procesos vibrantes de la vida misma son generados.

Es a través de la incorporación de la investigadora en las prácticas de las mujeres, que fue posible visualizar de una manera más precisa las materialidades y los actores que se articulan en las negociaciones, acuerdos, desacuerdos y alianzas entre lo humano y las materialidades, esto contribuye a un mejor entendimiento sobre la reorganización de lo social, lo político y una apreciación distinta de la importancia de lo medio ambiental.

La participación en estos procesos generó así la oportunidad de la realización de un periodo relativamente extenso de trabajo de campo, permitiendo la recolección y corroboración de diferentes tipos de datos, en particular, gracias a la forma intensiva y regular de participación en el cotidiano de las afrobolivianas, informantes y co-autoras colaboradoras de la presente a investigación. Esto otorga una calificación importante a las observaciones y entrevistas que se presentan, considerando que la inmersión en la realidad de los actores que se está investigando, puede ayudar a descartar asociaciones espurias y teorías prematuras (MAXWELL, 2013, p. 126) acerca del tema que se investiga.

Estas implicaciones metodológicas fueron el hilo conductor durante todo el trabajo, ya que el sólo observar las actividades que eran realizadas, o meramente registrar los discursos no posibilitará un acercamiento a entender cómo se forman las subjetividades e intersubjetividades de las mujeres afrobolivianas. Es aquí donde la inclusión de las materialidades del mundo de vida de las mujeres se comienza a entender como un ente activo que contribuye de una manera importante en la conformación de los ensamblajes. La inmersión de la investigadora en las actividades que acontecían, significó compartir el cotidiano de las afrobolivianas, como ellas dicen, no es posible sólo tocar los frutos del cacao sin sentirlos, no es posible sólo cantar las canciones de Saya sin bailarlas y no es posible sólo observar la lucha por la vida de estas mujeres, pero también había que hacerla con ellas. Es de esta manera que la

observación participante, demostró ser un instrumento importante de la metodología para desenvolverse dentro de la investigación y logre responder a las preguntas planteadas en la propuesta de investigación de esta tesis.

#### 1.4 ORGANIZACIÓN DE LA TESIS

En este primer capítulo se presentó las temáticas centrales de la investigación y la metodología adoptada, la tesis está organizada en otros cuatro capítulos que se han desarrollado de la siguiente forma:

El segundo capítulo, enfoca los acercamientos teóricos conceptuales, los que tienen como fundamento la Perspectiva de Actor Social (POA), que se articula con las perspectivas neo-materialistas y post-humanistas, lo cual puede ayudar en una mejor comprensión de cómo se conforman los espacios de vida y los territorios de las mujeres afrobolivianas, esto desde los movimientos y procesos de desterritorialización y reterritorialización.

El tercer capítulo, presenta un recorrido por las transformaciones locales con respecto a la producción de cacao en Bolivia. El capítulo resume brevemente dichos cambios enfocados al sector productivo y de desarrollo del país, donde finalmente se relatan las travesías articuladas de las mujeres afrobolivianas con el cacao, en un intento por revelar la socio-materialidad de los territorios de las mujeres afrobolivianas en lo que constituye un enmarañado de las relaciones socio-materiales que caracteriza a las mujeres y su relación con los materiales del medio ambiente.

En el cuarto capítulo, se realiza un acercamiento etnográfico a los movimientos migratorios de las mujeres afrobolivianas, desde la Región de los Yungas a diferentes espacios, principalmente urbanos. Con esto lo que se trata de evidenciar son algunas de las transformaciones, que en el ámbito de la mujer y el desarrollo se están llevando a cabo. Este proceso se complementa con las narrativas de las mujeres en sus cotidianos.

El quinto capítulo, destaca los procesos organizativos de las mujeres afrobolivianas, desde una mirada del actor, donde se incluye un resumen en el contexto de las transformaciones multiculturales a través de un recorrido por los principales momentos de transformación social-política en el país. En este contexto se resalta la trayectoria organizativa de las mujeres que, en alianza con la Saya, logran articular procesos de transformación y visibilización de lo afroboliviano, como un ensamblado que se evidencian a través del material empírico que se presenta.



El último capítulo consiste en las consideraciones finales, donde se recogen a partir de las preguntas y objetivos planteados en el estudio, los aportes que surgen a partir del material, experiencias y acciones que generó el presente estudio. Las transformaciones en los mundos de vida de las mujeres afrobolivianas, que se suceden hoy en día, en los procesos de desarrollo bolivianos constantemente influyen a la población de la presente tesis, las mujeres son las protagonistas de este estudio y ellas constantemente han estado relacionadas a procesos de migración, luchas por un reconocimiento como ciudadanas y como productoras de un producto, el chocolate del cacao de los Yungas, hoy día un 'objeto' distintivo del territorio afroboliviano. Estos tres procesos presentados aquí, con sus contradicciones y potencialidades han sido vinculados a la noción de la pluralidad, pensamiento político, socio-material, que está intentando un proceso de integración de grupos que hasta ahora habían permanecido invisibles como actores relevantes al proceso de transformación territorial de Bolivia.

## 2 ESTABLECIENDO UN MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL

***“Los ricos hoy en día hablan de pobreza de pobreza que han de saber si en sus mesas nunca faltó una migaja de pan”<sup>1</sup>***

La intención de este capítulo es profundizar los aspectos teóricos en los que se fundamentaron las reflexiones del estudio, centrados en el análisis de transformaciones sociales en procesos de desarrollo, que involucran una heterogeneidad de actores sociales, sus prácticas, agencias y la materialidad de sus espacios de vida. Para lo cual, se ha optado por articular bases teóricas complementarias a los hallazgos y experiencia etnográfica que sostienen el estudio, fundamentadas desde perspectivas sociales y antropológicas, desde intersecciones entre el giro post-humanista y la postura teórica neo materialista, que han permitido en el estudio reflexiones más allá de las concepciones antropocéntricas y lineales del desarrollo, posiciones que han negado por mucho tiempo las diversidades y la capacidad de agencia de los actores.

El planteamiento de lo post-humano y neo materialista en el estudio, se plantea desde la idea de ampliar las reflexiones acerca de la heterogeneidad vivida por los diferentes actores en procesos de desarrollo. En donde, el primer aporte surge desde las críticas a la visión tradicional-hegemónica del universalismo humano<sup>2</sup> y a la clásica división naturaleza-cultura, a través de lo cual se plantean:

- a) formas alternativas de subjetividad, que van “más allá no sólo del género y la raza, pero también más allá de lo humano” (BRAIDOTTI, 2013, p. 98, traducción nuestra);
- b) un continuo, donde “la naturaleza y la cultura se reelaboran; la primera no puede ser más el recurso para la apropiación o incorporación de la otra” (HARAWAY, 1991, p.151, traducción nuestra); y
- c) este desafío a lo humano, desde sus múltiples conexiones, como “concepción relacional<sup>3</sup> de lo social, donde todos los seres son incluidos y se

<sup>1</sup> Parte de la letra de una copla de Saya afroboliviana, que se canta, baila y danza durante los encuentros de Saya.

<sup>2</sup> “Lo humano es una convención normativa, que no la hace intrínsecamente negativa, sólo altamente regulatoria y por lo tanto instrumental a las prácticas de exclusión y discriminación” (BRAIDOTTI, 2016, p.26, traducción nuestra). Además, que “defiende procesos antropocéntricos, de género y raciales basados en el ideal estético y moral de la civilización europea” (Ibid, 2013, p. 68, traducción nuestra),

<sup>3</sup> Según Turner (1968, p. 5-7) las prácticas sociales suceden de manera **relacional** en un campo de flujo de eventos entre el individuo y su entorno, en donde se suceden alianzas y rupturas políticas.

constituyen a través de relaciones socio-políticas” (SUNDBERG, 2011, p. 332, traducción nuestra).

Si bien esto es importante, esto no es suficiente, ya que lo importante es destacar lo político de lo socio-material. El segundo acercamiento, trasciende las clásicas relaciones entre sujeto/objeto, la idea de la agencia más allá de la acción humana y los planteamientos, acerca de la materia como algo no inerte (DE LANDA 2015), sostiene propuestas fundamentadas en que la producción social en parte es el resultado de la vitalidad de la materia, que se enlaza con interconexiones y capacidades encarnadas, relacionales y afectivas de los humanos que al relacionarse con lo material hacen emerger lo que se ha denominado la agencia distributiva, esto es el carácter socio-material de las relaciones entre los humanos y sus materialidades no humanas (BRAIDOTTI, 2000; DE LANDA, 2006; BENNETT 2010; COOLE; FROST, 2010; VAN DER TUIN; DOLPHIJN, 2010).

De este modo, los marcos conceptuales post-humanistas y neo materialistas, en este capítulo aúnan los principales posicionamientos analíticos del estudio, fundamentados en la importancia de las transformaciones de la vida social y material de los territorios, y de las múltiples dinámicas y prácticas de los actores en sus entornos territoriales (COOLE; FROST, 2010; FOX; ALDRED, 2015b). Esto para permitir, un acercamiento a los múltiples procesos de desarrollo territorial. Esta mirada relacional, hacia la constitución socio-material de los territorios, tiene como eje central la articulación entre las perspectivas basadas en el actor (LONG, 1977; ARCE; LONG, 2000) y los ensamblajes (DELEUZE; GUATTARI, 1987; DE LANDA, 2006), que pueden favorecer en ampliar la visión acerca de las maneras de cómo se llegan a constituir los territorios en distintas particularidades del desarrollo.<sup>4</sup>

La Perspectiva Orientada al Actor, implica un análisis de las transformaciones sociales desde acercamientos etnográficos, estos proveen una mirada heterogénea a las múltiples realidades y diversas prácticas sociales de los **distintos actores que**, con diferentes perspectivas del mundo, en contextos locales de desarrollo, hacen evidentes procesos dinámicos de negociación, conflicto y resistencia propiciados a partir de las capacidades de la **agencia** de los actores. Esa agencia, conjuntamente

---

<sup>4</sup> En el texto se emplea la idea de diferentes contextos del desarrollo a los fenómenos históricos de lugar y de accionar que se suceden en determinado tiempo y espacios, ello desde la propuesta de contexto de Schatzki en donde [los conjuntos de prácticas y ordenamientos materiales forman “sitios” de lo social]...[estos sitios son un tipo especial de fenómeno más amplio, o contexto, en el que algo puede existir a o puede ocurrir (SCHATZKI, 2019, p.26, traducción nuestra).

con el aquí y el ahora de la existencia, contribuye a hacer visibles los procesos y dinámicas de transformación del conocimiento, lo material y lo social a través del análisis de las **interfaces** sociales (LONG, 1992; ARCE; LONG, 2000).

La perspectiva teórica de los Ensamblajes, explora la complejidad social desde la idea de un ensamblaje, compuesta por alianzas entre elementos heterogéneos (humanos y no), que producen procesos socio-materiales a partir de sus capacidades de **afectar**, ser afectado y transformarse constantemente, en un **devenir de potencialidades**, lo cual implica:

- a) articulaciones contingentes entre múltiples elementos que componen los ensamblajes;
- b) la emergencia de múltiples agenciamientos de las relaciones socio-materiales; y
- c) las singularidades individuales (personas, comunidades, ciudades y otros). Así, los ensamblajes pueden ser entendidos como totalidades parciales y dinámicas que llegan a territorializarse (estabilizan y adquieren una identidad espacio/temporal) a partir de movimientos y procesos de desterritorialización y reterritorialización (DELEUZE; GUATTARI, 1987; DE LANDA, 2006).

Las reflexiones de los estudios post-humanistas y neo materialistas proponen una diversidad de planteamientos, empero confluyen en los siguientes argumentos que sostienen a:

- a) la diversidad como fundamento de la vitalidad de la materia (BENNETT, 2010);
- b) la agencia distribuida más allá de solamente ser una capacidad y habilidad privilegiada de lo humano (BARAD, 2007; BENNETT, 2010); y
- c) la capacidad de la materia de afectar y ser afectada (MASSUMI, 1987; DELEUZE, 2001; DE LANDA 2015).

Estas articulaciones de conceptos, llegan a interactuar y se articulan a la POA y a los Ensamblajes y es a partir de la convergencia de estos tres elementos centrales que surge una re-conceptualización de la noción de la agencia En donde las articulaciones entre diferentes actores y los modos de afectar y transformar la realidad social y material, finalmente hace evidente que es un actor social:

[Este] es una construcción social, en lugar de simplemente un sinónimo del individuo o un miembro de *Homo sapiens* [...] el concepto de actor social: primero, es culturalmente endógeno; [...] y segundo, surge de las propias

predisposiciones y orientaciones teóricas del investigador. [...] La construcción social de los actores tiene un acercamiento crucial en relación a la agencia, [...] donde uno no puede presumir [...] una constante, interpretación universal de la agencia a través de todas las culturas (LONG, 2001, p.18-19, traducción nuestra).

De este modo es posible observar que en esta argumentación el actor social no es exclusivo de lo humano, su conceptualización depende de la localidad y de las orientaciones de los que realizan la investigación, al mismo tiempo este acercamiento, contribuye a la conceptualización del actor social. Esto también ayuda a la definición de agencia, esta potencialidad necesita ser situada en un contexto de procesos y materialidades del cual emerge como una multiplicidad de relaciones. Esto tiene ecos con la centralidad del pensamiento post-humanista y del neo materialismo y también como los Ensamblajes, con respecto a las singularidades individuales y los múltiples agenciamientos. Los cuales nos entregan ciertas pautas de cómo aproximarnos a los procesos sociales y de transformaciones materiales donde el devenir de los actores, que pueden ser analizados a partir de las interfaces que surgen como parte de los procesos que están impregnados con valores, recursos e instituciones.

El término interfaz transmite la idea de un encuentro frente a frente entre individuos o unidades que representan intereses, recursos [...] las interfaces pretenden sacar a la luz y mostrar cómo las metas, las percepciones, los intereses y las relaciones de varias partes pueden ser readaptados como resultado de la interacción. [...] En el contexto del desarrollo rural, un problema básico es el modo como una política es llevada a la práctica, pero, a menudo, en el proceso, es transformada [...] Los estudios de interfaz no deberían por tanto limitarse simplemente a observar lo que sucede durante los encuentros frente a frente, puesto que estas interacciones, en parte, serán afectadas por ciertos actores, marcos institucionales y culturales, y recursos que, de hecho, pueden hallarse físicamente ausentes" (ARCE; LONG, 1988, p.5-6, traducción nuestra).

Desde la perspectiva de los Ensamblajes, como elementos diversos, que pertenecen a determinados cuerpos y se recomponen de una forma diferente en otra corporalidad, que, sin movilizar la agencia, o la potencialidad de los cuerpos anteriores, se abren a la generación de una fuerza transformadora. Misma que resulta de un campo de fuerzas inmanente y de los interfaces entre estos diversos elementos que existen por la contingencia de estos encuentros. El abordar las articulaciones y las alianzas socio-materiales entre los actores sociales y las materialidades nos conecta la fuerza de lo heterogéneo, con la contingencia del encuentro de los órganos sin cuerpo, que al encontrarse en situaciones de interfaces hacen emerger nuevas

corporalidades. Esta capacidad de afectar y ser afectado por las relaciones socio-materiales es parte de la fuerza que se libera de los encuentros para constituir posibles campos de interfaces. Un tercer elemento de la articulación entre el POA, y los ensamblajes surge a partir de los encuentros entre personas que son partes de diferentes contextos. Los actores como elementos sin contextos, que se reencuentran contribuyen y:

Visualizan la realidad como hecha de ensamblajes ‘vivos’ de experiencias imaginadas o sentidas que se yuxtaponen e interrelacionan con diferentes materialidades y tipos de agencia (ARCE; LONG, 2000, p. 14-15, traducción nuestra).

Esto tiende a dar importancia al acercamiento de los actores como elementos de múltiples realidades sin contexto, que tiene la potencialidad de reconstituirse en los encuentros y generar nuevas corporalidades, es decir cuerpos de conocimiento, políticos, sociales, científicos, etc. Es a partir de la diversidad de la propia experiencia de los actores que las personas ensamblan nuevas corporalidades, que encarnan la materialidad y lo social, para hacer emerger la agencia como un cuerpo diferente que puede producir transformaciones en una realidad específica y particular.

La relevancia de los planteamientos acerca del enfoque de los actores y los ensamblajes en el estudio, se enfocan a dar relevancia social y antropológica a los diversos procesos socio-materiales, estos emergen de las prácticas sociales en situaciones de desarrollo. Los actuales debates proponen ampliar la mirada más allá de la centralidad humana, para entender desde una perspectiva post-humanista, los modos de transformación territorial y de cómo la materialidad llega a constituirse en parte de la vida social. Ello permite reconocer que una “socialidad centrada-en-objetos” (KNORR CETINA, 1997 p. 16), es parte de un mundo donde los humanos y no humanos interactúan y que la agencia se constituye recíprocamente con la interacción entre lo material y lo humano (PICKERING, 2001). Esta perspectiva nos ayuda a proponer un desplazamiento de los discursos internacionales y gubernamentales sobre las transformaciones socio-económicas de sociedades en procesos de desarrollo, que desde la actualidad y con una mentalidad reductiva de lo que constituye el desarrollo, es posible decir que estas ideas se contaminan, con las racionalidades neoliberales (ILCAN; PHILLIPS, 2010), para lo cual las potencialidades desde la mirada de los ensamblajes pueden transformar las realidades socio-materiales de desigualdad de oportunidades y discriminación racial en América Latina.

Así presente capítulo enfatiza la importancia de situar algunos de los conceptos que permitan ampliar las reflexiones sobre la importancia de las prácticas socio-materiales y de los objetos que componen los territorios. En un intento por demostrar lo diverso y lo heterogéneo en los procesos de desarrollo, esto para contrarrestar las visiones intervencionistas tradicionales, hegemónicas y antropocéntricas sobre el desarrollo de los territorios.

El capítulo se ha organizado en tres secciones, en la primera parte, son presentadas algunas de las tendencias y transformaciones por las que han atravesado los enfoques de desarrollo en Latinoamérica, que hasta el presente han llegado a formularse bajo una perspectiva que establece las bases de los procesos y dinámicas territoriales en distintos países del continente.

En la segunda sección, se establece un recorrido por algunos de los conceptos propuestos desde la Perspectiva Orientada al Actor, involucrando las nociones de interfaz y agencias distribuidas, que se entrelazan para constituir parte de la mirada teórico-analítica de esta tesis. Estos conceptos son los que permiten una mejor comprensión de los procesos situados en la producción socio-material que tienen lugar en los territorios.

Una tercera sección describe un acercamiento de una Perspectiva Orientada al Actor y las posiciones neo materialistas y post-humanistas, reconociendo la importancia de los movimientos y procesos de desterritorialización y reterritorialización, en la constitución y producción de los territorios. La territorialización simultáneamente incluye procesos materiales y sociales, como nuevas formas de aproximación a las dinámicas y procesos de desarrollo territoriales. Finalmente, son destacados los elementos centrales que dan margen para los esfuerzos analíticos desarrollados en los próximos capítulos de la tesis.

## 2.1 LOS ENFOQUES DE DESARROLLO EN LATINOAMÉRICA: ALGUNAS TRANSFORMACIONES

Los marcos analíticos acerca de los procesos de desarrollo en el contexto de las ciencias sociales han atravesado importantes cambios. Para mencionar algunos, se puede decir que, hasta la década de los años 1990, los planteamientos acerca del desarrollo se plantearon desde una perspectiva estructuralista, basada en términos de dependencia socio-económica desde los países del Norte a los del Sur

(CARDOSO; FALETTO, 1969; 1998). Estas maneras de plantear el desarrollo estaban ligadas a un enfoque liberal convencional capitalista, especialmente utilizándose de la intervención estatal, en particular, en los espacios rurales de los países en desarrollo (PHILLIPS; ILCAN, 2004).

Es a partir de la década de los años 1990 en adelante, que los debates con respecto a los estudios de desarrollo argumentan, dentro de las posturas poscoloniales y el enfoque sistema-mundo:

Una crítica al desarrollismo, a las formas eurocéntricas de conocimiento, a la desigualdad entre los géneros, a las jerarquías raciales y a los procesos culturales/ideológicos que favorecen la subordinación de la periferia en el sistema-mundo capitalista (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p.14)

Asimismo, el enfoque al actor, que ya contaba con un recorrido desde la década de los años 1970, en la sociología del desarrollo, planteaba una “[...] reacción a enfoques más convencionales, en la formulación y ejecución de políticas de desarrollo extremadamente centralizadas” (ARCE, 1999). Planteando en la década de los años 1990, reevaluar las propuestas sobre posiciones estructurales y culturalistas que intentaban explicar los procesos de transformación y el desarrollo exclusivamente desde un papel pasivo a los actores (LONG, 1992), ampliando de esta manera la reflexión sobre la realidad de los actores sociales (ARCE, 1993), y también a la sociedad y sus materialidades (ARCE; LONG, 2000).

De igual manera, durante ese periodo, surgieron desde distintos ámbitos, abordajes que postulaban propuestas frente a los modelos desarrollistas Eurocéntricos, que se concentraban en los reclamos, desde las experiencias con los movimientos sociales y procesos de colectivización desde Latinoamérica. A partir de estos abordajes, se comenzó a dar importancia a los modos en:

[...] cómo los actores colectivos, como los campesinos, construyen sus identidades y producen visiones políticas renovadas, no sobre la base de esquemas prefabricados, sino a través de un proceso creativo de compromiso con sus condiciones de vida cotidiana (ÁLVAREZ; ESCOBAR, 1992, p. 319)

Estas tendencias teóricas contribuyeron a los debates acerca de las diversidades y heterogeneidades de los procesos de desarrollo, posible de observar a través de las experiencias mundiales a partir del siglo XX, en donde, a través de la Organización de Naciones Unidas (ONU), se introdujo, desde el año 2000, y por un periodo de 15 años



entre los países miembros, la Declaración del Milenio. Esto está registrado en los Objetivos de Desarrollo del Milenio, que deberían ser cumplidos a nivel mundial para el año 2015, entre los que se encontraban:

- a) objetivo 1: Erradicar la pobreza extrema y el hambre;
- b) objetivo 3: Promover la igualdad entre los sexos y el empoderamiento de la mujer y
- c) objetivo 7: Garantizar la sostenibilidad del medio ambiente (ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS - ONU, 2000).

Al finalizar el periodo de los Objetivos del Desarrollo del Milenio, la ONU, propuso la implementación de los Objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS), que inició en el año 2015 y concluye el año 2030, fueron incluidos 17 objetivos, entre ellos la acción por el clima, la equidad de género y el fin de la pobreza (ONU, 2015). Estas dos propuestas a nivel mundial sugieren respuestas diferenciales a las distintas problemáticas de desarrollo, a través de reformas en favor de solucionar los problemas en el desarrollo, desde la especificidad de los contextos locales (ORGANIZACIÓN PARA LA COOPERACIÓN Y EL DESARROLLO ECONÓMICOS - OECD, 2009), y desde las alianzas incluyentes, con un enfoque en resultados y con vistas a una cooperación del desarrollo eficaz (OECD, 2018).

Paralelamente a los acuerdos planteados dentro de los Objetivos del Desarrollo entre los países miembros de la ONU, se organizaron proyectos y programas a partir de experiencias en el sector rural de algunos países. En la Unión Europea, estos programas de desarrollo comenzaron a denominarse intervenciones por el desarrollo con una mirada territorial, dicho enfoque que fue introducido en Latinoamérica a finales de la década de los años 1990. Esto con el fin de promover procesos participativos de desarrollo (PÉREZ *et al.*, 2016), que eventualmente llegó a entenderse como la perspectiva territorial, que hoy en día, se está convirtiendo en un marco referencial y articulador de los ámbitos de desarrollo y de la nueva ruralidad en el continente (SEPÚLVEDA *et al.*, 2003; DELGADILLO, 2006; ROJAS, 2008).

Con la aplicación de este enfoque, se intentaba reposicionar el análisis de los espacios rurales y de desarrollo, que, para hoy en día, según la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), el enfoque territorial, se ha convertido en la acepción más cercana a las realidades latinoamericanas, ya que se fundamenta en un enfoque basado en la heterogeneidad y complejidad sistémica de los espacios que constituyen la identidad de los territorios (GAUDIN, 2019).

El enfoque territorial, ha sido incluido en distintos países de Latinoamérica (RANABOLDO, 2018) y ha coincidido con la Declaración de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), donde se veía como necesario, el reconsiderar el modo en el que las sociedades se interrelacionan con el medio ambiente, orientación que varios países han adoptado, como una estrategia para conceder derechos a la Naturaleza (ONU, 2018).

Esta redefinición, donde las prácticas, entre los actores y su medio ambiente se transforma en el foco de atención para el otorgar derechos a las personas y a los materiales del medio ambiente, que, quizás, puede contribuir a repensar las connotaciones de lo socio-material en las relaciones de los actores y cómo estas relaciones contribuyen a dar forma a los modos de existencia y que son parte de los elementos que componen a los territorios y un factor importante de los procesos de desarrollo. Esta conceptualización nos permite ir más allá de la idea tradicional de territorio, como un espacio geográficamente delimitado, de dominación jurídica, política y económica, principalmente administrado por el aparato estatal empresarial y/o transformado sus bienes en mercadería (HAESBAERT, 2004).

La articulación de conceptos neo materialistas y post-humanistas que desplazan las descripciones geográficas, económicas o incluso las exclusivamente medioambientales sobre los territorios, abre la posibilidad de reflexionar acerca de cómo las prácticas locales pueden llegar a transformar y constituir a los territorios. En donde los colectivos sociales desenvuelven sus espacios de vida; para lo cual el acercamiento a las prácticas territoriales establece, desde los movimientos de los actores y de los procesos en donde se movilizan una variedad de materiales locales, transformando así la idea del desarrollo como un proceso que se basa en las materialidades y en las sociabilidades situadas, esto es lo que finalmente involucra la noción de territorialización. De esta manera, esta noción engloba lo que se denomina los interfaces de desterritorialización y la reterritorialización (DELEUZE; GUATTARI, 1987).

Retrospectivamente, las limitaciones en la interpretación acerca de la realidad social en las situaciones de desarrollo, ha desvinculado los espacios de lo rural y de lo urbano (CHOMITZ; BUYS; THOMAS, 2005), limitando el cómo entender las dimensiones de desarrollo rural. Siendo simultáneamente interpretado como el espacio donde se localiza el potencial de recursos productivos alimentarios y de mercado. Enfocando a mujeres y hombres dedicados exclusivamente en actividades agrícolas para el consumo.

Es esta interpretación se ha justificado la separación de los espacios de convivencia entre naturaleza y cultura (STRATHERN, 1980), codificándose a las sociedades urbanas principalmente a través de los conceptos de raza, clase y sexo (CRENSHAW, 1989). En donde lo rural aparece con una homogeneidad que no existe en lo urbano. Esta visión dicotómica desconoce la heterogeneidad de lo social y de sus alianzas con los materiales de la naturaleza que existe tanto en el espacio rural como en el urbano.

Los debates actuales, en el contexto analítico de los estudios del desarrollo en Latinoamérica, han generado aportes importantes desde diferentes procesos reflexivos y críticos. Desde los ámbitos académicos, de las organizaciones de la sociedad civil y de las comunidades, se comienza a trascender las miradas tradicionales al desarrollo convencional, esto ha contribuido a una mejor comprensión sobre las maneras en las que los espacios urbano-rurales se interconectan. La importancia de las capacidades de los diversos actores (ARCE, 2008; BLANCO; ARCE; FISHER, 2016; CHARÃO-MARQUES *et al.*, 2019) es una orientación que ha abierto el foco para entender las transformaciones socio-materiales en los procesos localizados del desarrollo. Es aquí donde estudiar los trabajos que se organizan alrededor del cuidado (servicio doméstico) y las labores de protección del medio ambiente, conjuntamente con el desarrollo de nuevos mercados de consumo, que emergen como consensos de valores diferentes a los tradicionales entre los actores sociales, nos lleva a dar importancia a lo multidimensional y a la multidireccionalidad de las transformaciones recientes, dejando atrás las concepciones hegemónicas y tradicionales en los países latinoamericanos. Estas perspectivas unilineales, empleadas durante los últimos 50 años, poco a poco han ido quedando superadas.

## 2.2 CONCEPTOS ENTRELAZADOS, LOS ACTORES Y LOS INTERFACES

Los caminos de entrada al análisis conceptual del estudio, se centran en estudiar las transformaciones y los procesos que constituyen las diversidades territoriales inmersas en políticas étnicas y medioambientales plurales, lo cual implica observar la emergencia de articulaciones y negociaciones urbano-rurales, reconstituidas y representadas a través de las prácticas socio-materiales de los diversos actores, y que provocan, la emergencia de ensamblajes políticos-económicos-sociales, e interacciones con los recursos naturales. Estas dimensiones ya postuladas a mediados de los años

1990, a través de la perspectiva orientada al actor (POA), tienen como eje central los acercamientos a las relaciones locales - socioeconómicas, políticas y culturales -, que están presentes en las experiencias de los actores y en sus interacciones con las materialidades de sus mundos de vida (LONG, 1992; ARCE, 1999).

La perspectiva del actor propone en su abordaje analítico-metodológico la posibilidad de entender e identificar lo complejo, múltiple y diverso de las dimensiones del desarrollo, en este proceso se conforman diversidades multiculturales y territoriales, esto es posible debido a que centra su atención en los procesos que se suceden localmente y desde la perspectiva de los actores - los que responden de forma diferenciada a las condiciones denominadas estructurales y/o homogéneas (el capitalismo, la democracia, la libertad del mercado etc.). Estas situaciones, aparentemente universales, son particularizadas por la acción de las respuestas de los propios actores y sus creaciones (LONG, 2001, p.13).

Este planteamiento demuestra que cada situación de desarrollo en la que se encuentran involucradas políticas y marcos normativos entremezclados con la acción de los actores locales, necesitan ser estudiadas a partir de “los procesos de cambio y sus propiedades emergentes a través de las interacciones que se llevan a cabo en la práctica cotidiana de los diversos actores sociales” (ARCE, 1999, p.31). Hasta el momento, en la formulación y aplicación de propuestas de desarrollo se observa, que son los actores locales los que contestan y negocian su implementación, siendo ellos los que adaptan, guían o interrumpen los procesos propuestos por las políticas de desarrollo.

Estas dinámicas de institucionalización se observan en Latinoamérica, en donde muchas de las propuestas surgen de - iniciativas políticas emprendidas y ejecutadas por las élites administrativas y cosmopolitas nacionales e internacionales (ARCE; LONG 2000), que tienden a implementar planes y objetivos de desarrollo que no toman en cuenta a los actores. Estas intervenciones se concretan desde una perspectiva lineal y que generalmente son formuladas con una metodología “participativa”, que oculta la falta de participación y que intenta encuadrar los procesos de desarrollo, en una serie de secuencias racionales, que implican la formulación, implementación y el resultado de lo que se denominó la estabilidad política de la intervención (LONG, 2001).

Hasta la fecha, se puede ver que muchas de las soluciones implementadas en términos de políticas públicas, desde marcos económicos, ecológicos y políticos, no han traído los cambios prometidos, en su lugar, estas intervenciones parecen jugar un rol central en la generación de nuevos problemas, que muchas veces son peores que

los problemas originales. Siendo los actores, los que se organizan alrededor de ciertos intereses y que, generan sus propias agendas, que en determinadas circunstancias son capaces y tienen la habilidad de desafiar la normatividad y las formas convencionales del desarrollo dominante (PAREDES; SHERWOOD; ARCE, 2016, p. 17).

De acuerdo con algunos autores, estos intentos de desarrollo y de control del desarrollo constituyen el rayado de la cancha en la cual las transformaciones deben implementarse. Así, las formas estructuradas a través de los proyectos nacionales en Latinoamérica, aún se implementan en forma de patrones universales, a pesar de que las variaciones entre los países ya es un lugar común y, más recientemente, se ha descubierto la multiculturalidad como una realidad de las sociedades.

[Es así que algunos autores plantean que la] heterogeneidad estructural, rasgo del capitalismo latinoamericano, desde su nacimiento, en vez de atenuarse se ha reproducido en forma ampliada, haciendo más complejas las relaciones entre el sector "moderno" y el sector "atrasado". Las ideas neoliberales de que la globalización moderniza y homogeneiza, no se compadece con los procesos reales que ha experimentado América Latina (GUILLÉN, 2008).

Entre la poca importancia que se le ha dado al actor, al momento de abordar situaciones de desarrollo multiculturales territoriales, localizadas y situadas, los actuales planteamientos al desarrollo han intentado incluir una mirada sistémica de abordaje conceptual a partir de la implementación de este modelo.

Como parte de estos referentes, las políticas actuales de desarrollo en Bolivia, y en particular las planteadas desde el Vivir Bien, han incluido dentro de sus políticas locales de desarrollo la óptica integral y sistémica, en donde:

[Se afirma] que en las propiedades de los sistemas no se pueden separar sus elementos, por lo que la comprensión de un sistema se da sólo en un marco de la interacción global de sus componentes, involucrando todas las interdependencias de las partes (PACHECO, 2018, p. 19).

[Con esto, se ha] logrado incorporar de forma estructural la visión del Vivir Bien en equilibrio y armonía con la Madre Tierra, articulada al reconocimiento de la Madre Tierra y de los sistemas de vida, y de las ofrendas de la naturaleza o funciones ambientales. Todo esto, como parte de los sistemas de conocimientos de los pueblos indígenas y poblaciones locales (PACHECO, 2018, p. 53).

Este planteamiento sistémico, presente en el análisis y realización de los proyectos, parte de la perspectiva sistémica que entiende la vida en los territorios como un sistema. Una visión diferente es la de los ensamblajes, en donde las partes que componen un territorio se acoplan libremente, mediante "relaciones de exterioridad"

(DE LANDA, 2006, p.11, traducción nuestra) y bajo condiciones de contingencias y afectos. Esta perspectiva acepta la conformación de totalidades parciales, que no requieren "relaciones de interioridad", justamente estas son relaciones características de los organismos y sistemas.

De allí que el planteamiento de buscar nuevas formas de comprender y visibilizar los procesos materiales del desarrollo necesita dejar atrás la visión sistémica y el sistema, como la organización dominante para delimitar y representar la este cambio lleva consigo una mirada que permite develar al desarrollo como:

Un proceso, que, sin importar sus orígenes, es un fenómeno que no depende exclusivamente de la acción técnica, de la cultura, de las creencias tradicionales, y/o de la racionalidad del cambio patrocinada por la modernidad. En otras palabras, visibiliza la orientación de los actores dentro de los procesos de creación de asociaciones - alianzas políticas más allá de lo humano -, que nos hacen reflexionar críticamente sobre el desarrollo, sus transformaciones, así como sobre las existencias y resistencias territoriales (ARCE; CHARÃO-MARQUES, 2021 p. 24, traducción nuestra).

En este sentido, el abandono de las estructuras y los sistemas como una orientación conceptual, que puede determinar las particularidades y la especificidad de los procesos de desarrollo territorial; es algo que debemos superar, esta es una condición teórica para repensar el desarrollo territorial en América Latina. El destacar la autonomía de las particularidades, y la especificidad de los procesos significa abandonar la violencia conceptual de intentar de homogeneizar las diferencias territoriales y aceptar la potencialidad de las múltiples experiencias de los actores en el desarrollo territorial, este repensar del desarrollo, significa la posibilidad de aprender nuevos elementos políticos, socio-materiales y económicos de cada una de estas experiencias territoriales.

Buscar explicaciones sobre las diversas realidades que transitan por los procesos de desarrollo, bajo el concepto de diversidad territorial, ha permitido plantear en este estudio la utilización de la noción del interfaz, como una forma de acercamiento hacia las complejidades y discontinuidades que permanentemente se suscitan entre los actores locales, y sus situaciones de desarrollo socio-materiales. Esto no resuelve todos los desafíos analíticos, pero se considera, para fines de esta tesis, que fue importante para avanzar conceptual y empíricamente hacia un multiculturalismo inclusivo, más allá de la visión generalizada por la universalización de los derechos (CHARÃO-MARQUES *et al.*, 2019, p.19) como estructura ideológica, sin una base de realidad en la existencia cotidiana. Esta orientación pragmática, nos permite visualizar los procesos

por los que los actores sociales atraviesan en su interacción con la materialidad del territorio, esto quiere decir, entender las relaciones socio-materiales entre los ámbitos sociales y del medio ambiente. Dicho de otra forma, en la conformación de su propio desarrollo.

La pertinencia de la noción de interfaz radica principalmente en la posibilidad que brinda el concepto de comprender las significaciones materiales del desarrollo desde la capacidad de múltiples agencias de los actores sociales, en sus relaciones con las materialidades que constituyen los mundos de vida. Los cuales son generados desde, - reacciones basadas en los afectos, que hacen aflorar diversas formas de participación y construcción de la vida social (CHARÃO-MARQUES *et al.*, 2019) hasta las posibilidades y limitaciones de las materialidades, como la fertilidad del suelo y la no contaminación del agua. Esto quizás logra visibilizar los puntos de intersección entre los diversos mundos de vida de los actores sociales (ARCE; LONG, 1988; LONG, 1989; LONG; VILLARREAL, 1993; LONG, 2001) y la importancia de la materialidad, develando las múltiples interacciones, socio-materiales que pasan muchas veces desapercibidas (daltonismo al actor social) al momento de diseñar, proponer e implementar políticas nacionales e internacionales.

Se trata por tanto de analizar desde los actores, procesos que son complejos y contestados, en donde las prácticas sociales se enlazan con las formas materiales y cómo de estos experimentos surgen las múltiples realidades que emergen de los procesos, estos muchas veces son detonados por las implementaciones de las políticas (ARCE, 2003a, p.849).

Así la significancia de las situaciones de interfaz para Arce; Long (2000), se trazan a partir de la localización de las continuas negociaciones y dinámicas de poder emergentes entre varios actores sociales y sus campos de fuerza, y en donde las políticas de desarrollo se implementan linealmente. Demostrando que, en su implementación, se suceden procesos de transformación constantes, ello de acuerdo a los intereses, estrategias y mundos de vida de los actores, creándose espacios sociales y situacionales de análisis - campos de interfaz - posibles de analizar a partir de acercamientos etnográficos. Pudiendo reflejar la emergencia de escenarios, en donde se lleva a cabo procesos de contestación, creación, divergencias y afectos entre los diversos actores. Pero también negociación entre los actores y las políticas socioeconómicas y medioambientales, que en algunos casos puede llevar a conformaciones territoriales.

Los planos en los que surgen las situaciones de interfaz, a su vez requieren de un espacio analítico metodológico que, permita en su asentamiento analítico plasmar los espacios sociales de interacción con una interpretación del carácter de las relaciones socio-materiales del cambio territorial, en este sentido y para este estudio, es que se contempla como campo social – la constitución de la existencia de los devenires de los procesos de desterritorialización y reterritorialización (DELEUZE; PARNET, 1987, p. 135). Lo cual es análogo a la propuesta de Arce (2003a, p. 847) de 'campo medio', entendido como - un inter-espacio en donde la política y la vida social se entremezclan, generando diferentes maneras de ordenar el mundo, mientras que nos proporciona la oportunidad de estudiar la circulación de objetos a través de múltiples realidades sociales y políticas.

De esta articulación es que el campo social se plantea como un espacio de análisis de la acción socio-material, en el cual se visibilizan las agencias y afectos de los actores sociales, los objetos materiales que emergen como fuerza vital en las situaciones de interfaz, donde simultáneamente se pueden, identificar nuevas formas híbridas de desarrollo en encuentros con actores involucrados en procesos de intervención de un territorio (BLANCO; ARCE; FISHER, 2016).

Usar la metáfora del campo medio proporciona una forma de visualizar cómo las relaciones sociales y el intercambio social conducen a la manifestación objetiva (materializada) de los objetos. Esta visión implica que los mundos materiales son el resultado de interacciones biofísicas y sociales. En este sentido, el término plano medio nos ayuda a ver cómo las políticas de desarrollo se utilizan para intervenir en las relaciones sociales de las personas y en su proceso ello puede guiar a la creación de nuevas materialidades (ARCE, 2003a, p. 847, traducción nuestra).

De esta manera, el concepto de campo social ha brindado al estudio la posibilidad de analíticamente representar el espacio en los territorios, que es el lugar en donde se representa la materialidad de los mundos de vida de los actores, semejante a una especie de placa de Petri, entre-espacios que sostienen las situaciones de contingencia, los afectos y la creatividad, estos interfaces son- un entorno del continuo humano/no humano, compuesto de multiplicidades heterogéneas (BRAIDOTTI, 2006; 2019), “donde lo que cuenta no son los términos o los elementos, pero lo que hay entre medio” (DELEUZE; PARNET, 1987, p. VIII).

El abordaje analítico metodológico desde perspectiva de los actores sociales, sus interfaces y los campos sociales, permite ir más allá de las posturas dualistas de



desarrollo que generalmente involucran posiciones opuestas, enfrentando Estado vs. actor; micro-políticas vs. macro-políticas; urbano vs. rural; cultura vs. naturaleza; y lo social vs. la materia. En ese intento, estos planteamientos han ampliado su campo de acción y han articulado algunos elementos que forman parte de los acercamientos neo-materialistas y post-humanistas, estos como inter-espacios conceptuales, útiles para una mejor comprensión de los procesos materiales a través de los cuales los colectivos sociales se desterritorializan y reterritorializan continuamente.

### 2.3 ENSAMBLAJES Y TERRITORIOS

Como todas las otras criaturas, los seres humanos no existen 'al otro lado' de la materialidad, pero nadan en un océano de materiales. Una vez que reconocemos nuestra inmersión, lo que este océano nos revela no es la sosa homogeneidad de diferentes matices de la materia, sino un flujo en el que los materiales de los tipos más diversos - a través de procesos de mezcla y destilación, de coagulación y dispersión, y de evaporación y precipitación - se someten a una continua generación y transformación (INGOLD, 2007, p.7, traducción nuestra).

Es así que, si bien la materia nos rodea y siempre ha estado allí, los acercamientos a la materialidad son aplicados desde una serie de posiciones teóricas contemporáneas que se incluyen en la teoría del actor-red, la arqueología biomolecular, la biofilosofía, el feminismo neo-materialista, la física cuántica, la teoría queer, la teoría de los afectos (MASSUMI, 2002; LATOUR, 2005; BUTLER, 2006; BARAD, 2007; 2010; HARAWAY, 2008; ALAIMO, 2010; COOLE; FROST, 2010; BRAIDOTTI, 2006; 2019).

De la misma forma, algunos de los planos analíticos que han llamado más la atención durante la última década, dentro de los estudios de desarrollo en Latinoamérica, han sido las propuestas que engloban las neo-materialidades, lo posthumano y dentro de ello la teoría de los Ensamblajes (LAGUNA, 2011; BLANCO; ARCE; FISHER, 2016; UMANS, 2016; ARCE; SHERWOOD; PAREDES, 2017; CHARÃO-MARQUES *et al.* 2019; ARCE; CHARÃO-MARQUES, 2021).

Estos acercamientos fluyen bajo las líneas de pensamiento de Deleuze y Guattari (1987), donde en algunos casos se ha explorado a profundidad el concepto de ensamblaje y la neo teoría del ensamblaje, aunque no hay una unanimidad en aceptar la conceptualización introducida por De Landa (2006), esto amplía el análisis y la reflexión acerca de las conexiones materiales y la materialidad entre humanos y

lo no humanos que interactúan en los procesos territoriales y hacen emerger las transformaciones en los mundos vitales existentes.

El contexto material y sus implicaciones en la reformulación de lo que se considera ciencias sociales, han cobrado fuerza analíticamente desde la década de los años 1990, el giro post-humanista y neo materialista. Estos enfoques comparten una agenda en común, en el sentido de que ofrecen herramientas que permiten una re-examinación de la agencia humana y las relaciones de la humanidad para consigo misma y para con otros seres materiales (BARAD, 2003, p. 810), cuestionando así lo humano como categoría estable y coherente, y explorando nuevas formas de desafiar la distinción entre el mundo humano y no humano (DURAND; SUNDBERG, 2019, p. 12). En donde la importancia se centra en las propiedades no lineales de la materia:

Una interpretación neo materialista de la filosofía de Deleuze y Guattari sería como [...] Conceptualmente, el cambio de causalidad lineal a no lineal implica tener en cuenta no sólo la capacidad de una entidad para afectar (la capacidad de una carga para empujar o tirar) pero también la capacidad de otra entidad para ser afectada (la disposición de un material en particular a ser empujado o tirado) (DE LANDA, 2015 p.3, traducción nuestra).

La mirada neo material, que presenta De Landa (2006; 2015), propone espacios de reflexión, que se fundamentan en un acercamiento a las realidades desde perspectivas no lineales, dislocando la centralidad de lo humano y dando atención conceptual a lo que se considera los no humanos, como parte de lo social y diluyendo las dualidades entre cultura y naturaleza<sup>5</sup>. Lo importante aquí es identificar las capacidades de auto organización de la materia. A su vez, el concepto de neo materialismo ha puesto en escena, desde los principios de Deleuze, la perspectiva vitalista que Braidotti presenta como:

La visión encarnada, vitalista pero no esencialista de Deleuze del sujeto, es una visión autosostenible [...] Siendo una forma de contener los excesivos contornos del discurso posmodernista sobre el cuerpo, en particular la negación de la materialidad de la corporalidad misma. Deleuze propone en su lugar una forma de neo materialismo y una mezcla de vitalismo que está en sintonía con la era tecnológica. Pensar a través del cuerpo, y no en una escapatoria de él, [lo cual] significa enfrentar los límites y limitaciones [del cuerpo y de la tecnología] (BRAIDOTTI, 2000, p. 159-160, traducción nuestra).

---

<sup>5</sup> Para Beck y Giddens (1994), ir más allá de la división naturaleza y cultura desafía también la centralidad de los cognitivo.

Esta aproximación supone una crítica hacia el pensamiento postmodernista y nos invita a repensar la importancia de la materia y de la corporalidad como procesos de vida, más allá de los principios antropocéntricos dualistas. Estos han tendido a representar la realidad como desconectada de la vitalidad de la materia, y donde los sujetos solo hacen parte de ella a través de su administración y explotación como recurso, y como parte de la acumulación de la riqueza. Esta crítica a la dislocación antropocéntrica de la agencia humana, se ve también reflejada en la perspectiva post humanista:

El "post-humano" es normativamente neutral y no apunta automáticamente al final de la especie, y mucho menos a las relaciones post-poder/género/clase/raza/especie entre los miembros de la especie. Como una figuración, el post-humano está situado y es parcial...no define la nueva condición humana, pero ofrece un espectro a través del que podemos captar la complejidad de los procesos de sub-formación en curso. En otras palabras, permite análisis más sutiles y complejos de los poderes y discursos [existentes] (BRAIDOTTI, 2019, p.36, traducción nuestra).

Desde lo complejo y heterogéneo de ambas posiciones se puede observar que - la ciencia social humanista y las teorías construccionista y posmoderna se desterritorializan, a través de la posibilidad de capturar las prácticas situadas no lineares, la materialidad, los afectos y el movimiento que se desplaza en varias direcciones (VAN DER TUIN; DOLPHIJN, 2010 p. 113, traducción nuestra). Así los marcos analíticos de las nuevas materialidades y el post-humanismo, plantean un acercamiento a la realidad [en nuestro caso, del desarrollo territorial] desde los procesos materiales en los que se conforma la realidad, como una reflexión para re-posicionar los múltiples agenciamientos que emergen entre humanos y no humanos, creando mundos de vida heterogéneos y enfocándose en la manera en cómo los ensamblajes de lo animado e inanimado producen el mundo (FOX; ALLDRED, 2015b).

Estas miradas relacionales hacia la materialidad y lo social en las actuales situaciones de desarrollo, sirven para una mejor comprensión de los múltiples procesos de transformación vividos en la diversidad de territorios y de cómo estos se conforman. Procesos que han sido analizados desde lógicas constructivistas<sup>6</sup> y planteados en políticas nacionales, que resultan de la clasificación entre lo urbano y

---

<sup>6</sup> El constructivismo ha sido también considerado como post-desarrollo, que analiza la historicidad acerca de la invención de conceptos como "progreso", "pobreza" o "desarrollo" (DONOVAN, 2014).

rural, y separa ambos espacios, donde los territorios hoy en día, pueden ser entendidos como una construcción social (GAUDIN, 2019).

Uno de los aspectos clave en la composición de los ensamblajes es la idea de que una multiplicidad, un devenir, un segmento, una vibración (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p.252), hace posible el abordaje analítico de los diversos territorios a partir de las múltiples y complejas relaciones, afectos, y enmarañamientos que se suceden, entre entidades heterogéneas humanas y no humanas. En donde los territorios son sentidos y definidos por los actores que los producen, y no por las clasificaciones económicas, políticas o culturales que solamente destacan los aspectos dislocados de los otros elementos que constituyen la vitalidad no lineal de un territorio. Así los territorios pueden ser entendidos como ensamblajes que representan:

Una multiplicidad que se compone de muchos términos heterogéneos y que establece vínculos, relaciones entre ellos, a través de edades, sexos y reinados, diferentes naturalezas. Por lo tanto, la única unidad del ensamblaje es la de un co-funcionamiento: es una simbiosis, una "simpatía". Nunca son las filiaciones las que son importantes, sino alianzas, aleaciones; estas no son sucesiones, líneas de descendencia, sino contagios, epidemias, el viento (DELEUZE; PARNET, 1987, p. 69, traducción nuestra).

Esta visión de los Ensamblajes, abre espacios de comprensión hacia otras realidades sociales que sobrepasan los planteamientos del territorio como un espacio geográfico o exclusivamente administrativo, esta limitación, positivista no involucra a la materialidad, y con esto deja de lado las diversas entidades sociales y sus prácticas, que son las que finalmente conforman los territorios. Así los Ensamblajes logran desmantelar la representación, la significación y las oposiciones binarias de los proyectos de desarrollo y políticas públicas: Es aquí donde surge una crítica a la razón/lo masculino/la mente por encima de la naturaleza/lo femenino/el cuerpo. La relación socio-material es una búsqueda de una objetividad de actualización, realización y de cómo la materia provee un realismo agencial (VAN DER TUIN; DOLPHIJN, 2010) inclusivo y complejo.

Esta posibilidad de comprender los territorios desde la pluralidad y la materialidad de los elementos que los conforman, son parte de una teoría de los Ensamblajes fundamentada por De Landa (2006) que sugiere el análisis de lo social a partir de ensamblajes heterogéneos, compuestos por entidades sociales y que

también debe incluir componentes no humanos. Así los procesos de ensamblaje incluyen - personas hasta los estados-nación, que son construidos mediante procesos históricos específicos (DE LANDA, 2006, p.3).

El empleo de la perspectiva de los ensamblajes en contextos de desarrollo por tanto surge en un primer plano, de la idea de dejar de entender la sociedad como un organismo, como una totalidad, definida únicamente por sus relaciones de interioridad, en donde se desvanece la identidad de los componentes sociales y materiales al fusionarse. Dicha transformación en un todo parcial, puede involucrar homogeneizaciones parciales, en donde *a priori* no se distinguen las diferencias por ejemplo entre lo urbano, lo rural, la cultura, la naturaleza, la clase o la raza (DE LANDA, 2006, p. 8-10).<sup>7</sup>

La noción del Ensamblaje desde una perspectiva del desarrollo y el territorio permite a través de las prácticas de los actores sociales, explicar la temporalidad y espacialidad en la que estos desenvuelven sus espacios de vida. Posibilitando ver más allá que una suma de sus componentes, lo cual permite generar la identidad y autonomía a partir de los interfaces de los componentes del ensamblaje.

De este modo, las múltiples relaciones sociales presentes en los procesos de desarrollo pueden ser analizadas a partir del enfoque de estos complejos procesos de interacción y de exterioridad. Los ensamblajes, desde una mirada local y situada permiten analizar los diversos componentes que los constituyen y al mismo tiempo como esos elementos se relacionan, a pesar de que no se encuentren intrínsecamente ligados, pero que cuentan con la capacidad de separarse y reconstituirse como partes de otros ensamblajes. Estas interacciones diferentes pueden recrear otras formas de territorialidad.

Estas territorialidades son producidas por individuos y entre colectivos sociales que, como parte de los procesos de desarrollo, involucran conjuntamente las relaciones de exterioridad, y otros elementos que definen la estabilidad y la identidad de los ensamblajes, entre estos se encuentran los - movimientos y procesos que comprometen procesos de individualización, pero también los procesos de la

---

<sup>7</sup> Son para Deleuze y Guattari, según De Landa (DELANDA, 2011 m. 7'09) las filiaciones genealógicas en una familia, por ejemplo, las relaciones de hermandad determinan la identidad de sus roles familiares y son intrínsecamente definidos, no se puede ser un hermano fuera de la relación de hermanos.

desterritorialización y reterritorialización (DE LANDA, 2011, p. 3). En otras palabras, la territorialidad vista como un proceso de visibilidad socio-material.

Así la existencia territorial abre la posibilidad de una mejor comprensión de la diversidad social y la importancia de los materiales presentes en los territorios, desde la idea de que los ensamblajes - las propiedades de un todo parcial que existen en la interacción entre sus partes, producen y visibilizan las interfaces entre estos y los componentes de las entidades que se conjuran visibles al grado en el cómo las comunidades se articulan entre sí directa o indirectamente (DE LANDA 2006, p.3).

En este sentido, De Landa (2006) propone para el estudio de los Ensamblajes dos dimensiones: en un primer axis se encuentran los componentes materiales y expresivos y en una segunda dimensión se encuentran las formas en las que los componentes de los ensamblajes se relacionan, esto permite visibilizar e identificar a los ensamblajes a través de procesos y movimientos de desterritorialización y reterritorialización de los actores.

Los componentes de los ensamblajes sociales que desempeñan un rol material varían ampliamente [...] son las conversaciones cara a cara, pero también las redes interpersonales las que constituyen las comunidades, así como las organizaciones jerárquicas que gobiernan las ciudades o los estados-nación. Las redes comunitarias y las organizaciones institucionales son ensamblajes de cuerpos, pero también poseen una variedad de otros componentes materiales, desde la comida y el trabajo físico, hasta simples herramientas y máquinas complejas, desde los edificios, hasta vecindarios que sirven como su sede física (DE LANDA, 2006, p.12, traducción nuestra).

Los componentes que permiten analizar las formas de constitución de los territorios incluyen funciones materiales y expresivas de sus componentes, (DE LANDA, 2006, 2016; DELEUZE; GUATTARI, 1987). Por lo cual lo material y lo expresivo abre los espacios de comprensión de los territorios más allá de una mirada antropocéntrica y androcéntrica, permitiendo un análisis no jerárquico de otras naturalezas y de las diferentes formas de articulación entre diferentes entidades sociales, cualesquiera sean éstas.

De igual forma la perspectiva de los Ensamblajes propone que a los procesos y movimientos que, o bien estabilizan la identidad del ensamblaje, aumentando su grado de homogeneidad interna a partir de la territorialización que implica:

Que los procesos de territorialización son los que definen o agudizan los límites espaciales de los territorios actuales, estos procesos en un ensamblaje pueden ser no espaciales y aumentan la homogeneidad interna

o lo desestabilizan [los ensamblajes] (DE LANDA, 2006, p. 49, traducción nuestra).

Estos procesos que desestabilizan los Ensamblajes son denominados desterritorialización, que en el caso del presente estudio se pueden observar a través de los movimientos migratorios generados por el trabajo del cuidado doméstico, que incluye varios factores: desde situaciones de vulnerabilidad, pasando por revoluciones políticas, hasta la humillación y la vergüenza (con respecto a las relaciones sociales que se suceden dentro de un determinado colectivo social). El aumento de las capacidades o la adquisición de nuevas habilidades, también pueden provocar procesos de desterritorialización en donde se aumenta la capacidad de afectar y ser afectado, por decirlo de otra manera, aumenta las capacidades de entrar a nuevos ensamblajes o ingresar a procesos de reterritorialización (DE LANDA, 2006, p. 50).

Otro elemento que hace parte de los Ensamblajes son los denominados procesos de reterritorialización, que se constituyen a través de Ensamblajes existentes o interrumpidos y que llegan a re-ensamblarse, en donde la:

reterritorialización no debe confundirse con el retorno a una territorialidad primitiva o más antigua: implica necesariamente un conjunto de artificios por los cuales un elemento, a su vez desterritorializado, sirve como una nueva territorialidad para otro, que también ha perdido su territorialidad (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 174 traducción nuestra).

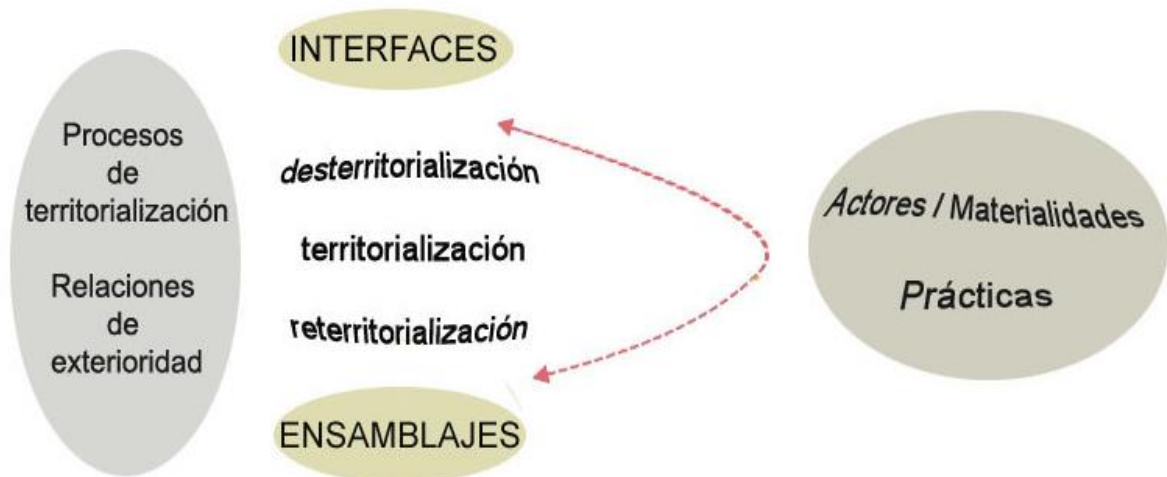
En este sentido, el proceso de reterritorialización, junto al de la desterritorialización son procesos concomitantes que dan lugar a la constitución de los territorios con propiedades y capacidades que los estabilizan, desestabilizan y finalmente los transforman en un nuevo Ensamblaje.

## 2.4 APORTES CONCEPTUALES HACIA [o para] LA INVESTIGACIÓN

Teorizar acerca de las dinámicas de transformación de los diversos territorios y sus ensamblajes, tomando en consideración la mirada centrada en los diferentes actores sociales y sus relaciones con los materiales presentes de un territorio, permite la posibilidad de ver al desarrollo como un campo de fuerza que dentro de los procesos de cambio social genera interfaces (ARCE, 2000, p. 38). Ello involucra el reconocer la importancia del mundo material y de los procesos materiales que emergen de los agenciamientos y afectos en los mundos de vida de los actores, que constantemente

conforman ensamblajes a través de las alianzas, articulaciones, entrelazamientos que se suceden a partir de sus prácticas con las materialidades del mundo (Figura 3).

Figura 3 - Diagrama ilustrativo de las relaciones entre conceptos desarrollados en la tesis



Fuente: Elaboración de la autora en base a los conceptos empleados en la tesis (2020).

En la figura se puede observar cómo los procesos de territorialización incluyen relaciones de exterioridad que, a diferencia de los planteamientos constructivistas o sistemáticos, son dependientes de las relaciones de interioridad y llegan a expresar totalidades inmutables y lineares. Así los procesos territoriales contienen dos ejes que contienen los procesos de territorialización que a su vez y simultáneamente pueden producir movimientos y procesos de desterritorialización y reterritorialización en los que se involucran actores, materialidades y prácticas.

Es así que, la heterogeneidad de entidades socio-materiales, en esta tesis, está desarrollada a partir de la indagación de diferentes actores, los mismos, que hacen parte de un determinado colectivo social, en este caso, el de las mujeres afrobolivianas y de sus conexiones con otros actores, humanos (profesores de colegio, de danza, servidores públicos, espectadores de las presentaciones de Saya, productores de cacao, empleadores y afrobolivianos) y no humanos (utensilios de limpieza, vestimentas, trenzas, instrumentos, voces, letras de canciones, cacao, chocolate, instrumentos para la producción del cacao y del chocolate). Las interacciones entre ellos son parte de los cotidianos, registrados durante el proceso etnográfico y que serán presentados a continuación en los capítulos 3, 4 y 5.



Por medio de la descripción de las prácticas de producción de cacao y chocolates, de los cuidados y la Saya, en donde la primera involucra la producción de cacao a la del chocolate, que en su trayectoria entrelaza procesos multi-locales entre diferentes actores y con diferentes dinámicas, el segundo describe los movimientos migratorios de las mujeres desde la Región de los Yungas a las grandes urbes del país y finalmente el tercero involucra la musicalidad de la danza, el canto que se entreteje con los instrumentos y la vestimenta articulados durante las presentaciones y el segundo que interrelaciona. Estos ensamblajes en sus trayectorias logran articular diferentes espacios tanto rurales como urbanos, de igual manera actores humanos y no. Así la conformación de estos ensamblajes desde las alianzas, articulaciones, entrelazamientos que se suceden a partir de sus prácticas con las materialidades del mundo, ha permitido para este estudio visibilizar los territorios de las mujeres afrobolivianas.

En estas relaciones socio-materiales, se hacen visibles los espacios en los que los actores llegan a ocupar, la interrelación entre los intra-espacios y los interfaces. Es de este modo que estos actores contribuyen en la composición de lo que pueden ser entendido como los elementos constituyentes de los territorios en situaciones de desarrollo. O lo que se ha denominado, el crear espacios para el cambio socio-material de los diversos mundos de las mujeres afrobolivianas. Si bien los diferentes enfoques teórico metodológicos presentados hasta ahora, intentan desde lo abstracto situar las maneras en las que las realidades sociales son llevadas a la práctica, esto implica que el análisis en este capítulo no sólo es el resultado de las decisiones de la investigadora, pero más que todo resulta de la combinación entre las experiencias de campo, que han permitido visibilizar las transformaciones de las mujeres acerca sus realidades sociales, articuladas a la materialidad de sus relaciones emergentes en la producción de cacao y chocolate, en los cuidados y en la Saya y, en donde se suceden encuentros con heterogeneidad de actores y que permiten el ensamblaje de múltiples procesos que son descritos en los siguientes capítulos: que para el capítulo 3, se detallan procesos de reterritorialización de las mujeres en alianza con el cacao, materializados a partir del nuevo ensamblaje que emerge de las relaciones que propician los encuentros de la Saya a lo largo de distintas localidades, mujeres y prácticas de producción y elaboración de cacao y chocolate, el capítulo 4 destaca los procesos de desterritorialización de las mujeres -donde se presentan procesos de migración y discriminación- y los afectos que estos elementos producen, llegando a

visibilizar diferentes relaciones de cuidado (propias de familia, de comunidad y medio ambiente), Finalmente, el capítulo 5 destaca la simultaneidad de afectos que se suceden a partir de los procesos de desterritorialización y reterritorialización que tienen lugar en los encuentros de la Saya y los espacios públicos y organizativos que promueve.

Si bien los componentes de un ensamblaje pueden interactuar entre sí, estos cuentan con una existencia independiente, en donde los colectivos sociales tienen propiedades que pueden ser analizadas a través de las ya mencionadas relaciones de exterioridad. Para este estudio, las aproximaciones a las relaciones de exterioridad, han sido identificadas a partir de las interfaces sociales, entendidas como situaciones que emergen de las experiencias socio-materiales vividas de los actores humanos y no humanos, estas experiencias trazan la agencia distribuida entre lo social y lo material, las alianzas entre humanos y no humanos, pero también los conflictos, resistencias y afectos que tienen lugar en el día a día de los actores.

En este sentido los desdoblamientos conceptuales a lo largo del estudio se centran en las reflexiones acerca de los modos en los que los actores, las prácticas y materiales locales pueden llegar a transformar y constituir territorios y por tanto las ideas lineales del desarrollo son desafiadas y en su lugar se plantean procesos múltiples que se origina localmente y que está centrado en la materialidad de la vida misma.

### 3 COMENZANDO LA TRAVESÍA: MATERIALIDAD, CACAO Y AFROBOLIVIANAS

La importancia de la articulación entre la perspectiva del actor social y las neo-materialidades en los estudios de desarrollo (CHARÃO-MARQUES *et al.*, 2019), proponen la identificación y visibilización de las transformaciones vividas en los territorios. Esto a partir de las experiencias materiales locales que llegan a interrelacionarse con procesos globales y emergen de las múltiples relaciones sociales entre diversos actores - incrustadas, encarnadas y que fluyen en una red de relaciones con humanos y otros no humanos (BRAIDOTTI, 2018). Constituyendo a través de sus prácticas, procesos organizativos, económicos e institucionales propios, estos son los elementos que nos permiten ir más allá de una visión tradicional del desarrollo, que a diferencia de la visión convencional del desarrollo, se centran en la explotación de la tierra, la explotación de los recursos naturales y reducen el análisis del territorio, a espacios potenciales de producción agrícola, [extracción de minerales] que permiten el deterioro ambiental y excluyen a grupos sociales y étnicos (ARCE, 1999) de los beneficios de este desarrollo, estas iniciativas son generalmente criticados - de defectuosos metodológicamente y analíticamente impotentes (WOODS, 2009, 2015) de entender las realidades en las que se implementan.

El actual enfoque de desarrollo en Bolivia, con la implementación de la propuesta del “vivir bien”, supone una alternativa a modelos desarrollistas neoliberales y extractivistas. Esta se plantea a través del equilibrio de las relaciones entre las sociedades y la naturaleza a partir de - la materialización de la complementariedad de derechos y deberes hacia la Madre Tierra (Ley 071), incluyendo los derechos colectivos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, comunidades interculturales y afrobolivianas en interrelación, interdependencia y funcionalidad de todos los aspectos y procesos sociales, culturales, ecológicos, económicos, productivos, políticos y afectivos (BOLIVIA, 2012).

A una década de la aparición del “vivir bien” la implementación de esta nueva mirada al desarrollo, ha abierto debates y cuestionamientos académicos y políticos, tanto a nivel local como internacional, acerca de su viabilidad en la práctica de las transformaciones. Muchos sectores en Bolivia, plantean que este enfoque ha quedado simplemente en el discurso, y cuando ha sido llevado a la práctica, se ha reinterpretado, de acuerdo a diversas versiones que existen acerca del enfoque, “una versión oficial

y otra contestaría, una rebelde, y otra potable, incluso para instituciones financieras como el Banco Mundial (SOLÓN, 2016, p.15).

Si bien las transformaciones, en las situaciones de desarrollo, que tienen lugar en Bolivia, en la actualidad, han sido importantes, con respecto a incluir la negada ciudadanía, tanto de la naturaleza como las de las minorías étnicas (SCHAVELZON, 2013), sin embargo, se ve como necesario profundizar los estudios sobre los procesos y las transformaciones locales que reconfiguran los actores en sus territorios.

En este estudio ello se plantea desde un acercamiento a partir de lo empírico, que ha permitido, a través de los relatos de las mujeres afrobolivianas, visibilizar la constitución de sus territorios, los mismos que pueden entenderse a partir de las realidades sociales de estas mujeres, y que emergen de las intersecciones entre sus prácticas sociales y las articulaciones, conflictos y negociaciones entre los diversos actores, procesos que sólo son posibles de entender a partir de recorridos etnográficos multi-sitio.

Estos recorridos se profundizaron a través de las relaciones con las mujeres afrobolivianas y el seguimiento a sus prácticas, en una primera instancia a partir de la producción y mutación del cacao,<sup>8</sup> en chocolate. En donde la materia, cacao-chocolate cuenta con la capacidad de afectar a los sujetos, en este caso las mujeres afrobolivianas, y en donde a partir de la agencia distributiva, que media la relación entre lo humano y la materia, es posible visibilizar un producto, con identificación territorial.

En consecuencia, este capítulo está planteado desde la visibilización de los movimientos y procesos de reterritorialización, que emergen de los interfaces y ensamblajes entre las mujeres afrobolivianas y el cacao, describiendo las prácticas, los actores y las materialidades que transitan a lo largo de los procesos de producción, transformación, comercialización, como también, el autoconsumo y venta del producto final: el chocolate. El recorrido se orienta desde el planteamiento de dos cuestionamientos bastante simples: ¿De dónde viene el cacao? ¿Cómo es elaborado el chocolate? ¿Y cómo esto contribuye, a la composición del territorio?

Las búsquedas de respuestas a estas preguntas, han abierto las rutas empíricas a una serie de relacionamientos e interconexiones, desde la experiencia etnográfica multi-sitio, en la que se ha recorrido diversas localidades que incluyen,

---

<sup>8</sup> El cacao fue designado *Theobroma cacao* por el siglo XVIII por el botánico, Carolus Linnaeus.

tanto a las comunidades pertenecientes a la Región de los Yungas y la ciudad de Cochabamba. Un primer apartado contextualiza históricamente las transiciones que atravesó el cacao y el chocolate y sus recorridos desde la época de la colonia hasta hoy en día, situando estas producciones como parte del cotidiano afroboliviano.

Un segundo apartado despliega la experiencia empírica, y se enfoca en las prácticas, afectos y resistencias que surgen de las alianzas entre las mujeres y el cacao criollo. La narrativa se desenvuelve entorno a los modos en los que, a través de la producción del cacao y el chocolate artesanal, se recrean los nuevos espacios sociales.

Un tercer y cuarto apartado describe los performances territoriales del ensamblaje del chocolate, identificando los procesos de reterritorialización de las mujeres afrobolivianas a partir de eventos y las nuevas formas de organización dados desde la sensualidad del chocolate y el ritmo de la Saya.

### 3.1 EXPLORANDO EL CACAO CRIOLLO

La existencia del cacao y sus usos a través de los siglos, ha sido objeto de estudios de diferentes disciplinas, debido a que este cultivo y la producción del chocolate en sus diferentes formas se ha expandido a nivel global, desde algunos de los enfoques de desarrollo en Bolivia, las propuestas para su estudio plantean la implementación de modelos de mejoramiento en la producción del cacao, lo cual puede permitir modernizar y posicionar el cacao silvestre en un mercado alternativo en favor de las comunidades indígenas (SOMARRIBA; TRUJILLO, 2005; MENACHO, 2009; MALKY; LEDEZMA; CANDIA, 2012). Desde estas perspectivas, se puede observar que la idea de implementar proyectos de desarrollo aún forma parte del pensamiento que preserva la economía y el mercado, en donde la división entre cultura y naturaleza se encuentran presentes. Este pensamiento ignora la existencia de otros colectivos sociales como son las mujeres afrobolivianas, y sus diversas prácticas y los modos en los que las mujeres afrobolivianas, como actoras socio-territoriales producen, conocen y se interrelacionan con el cacao. Lo cual tiene un reflejo en los recorridos históricos de este cultivo y en el territorio que es producto de las prácticas socio materiales de las mujeres.

### 3.1.1 El ‘amargo’ chocolate: Antecedentes

Algunos de los indicios del uso del cacao<sup>9</sup> datan del siglo V A.D. y comprenden a diferentes culturas Mesoamericanas, en donde el cultivo del grano de cacao fue empleado de diferentes formas, desde su uso como moneda, más también como una bebida fermentada y espesa que era mezclada con maíz<sup>10</sup> y pimienta<sup>11</sup> a la que denominaban chocolate<sup>12</sup> (HARWICH, 2013). Esta bebida llegó a los paladares de los españoles con su llegada al Nuevo Continente el s. XVI, en donde los recién llegados no apreciaron su sabor, pero muy pronto adaptaron su preparación añadiéndole a la bebida azúcar y vainilla (PURSEGLOVE, 1974). De esta forma, la expansión del cacao en Europa se expandió a los mercados de Francia, Italia y Holanda, adquiriendo un valor comercial para la colonia española, que intentó controlar la producción y la exportación de los granos de cacao desde el Nuevo Mundo (MACLEOD, 2000). Lo cual dio lugar a varias interpretaciones acerca de su origen, planteando que este producto, su cultivo y uso provenía de las poblaciones en Centro América. Hoy en día los debates acerca de su origen, evidencian a través de estudios genéticos que el cacao tuvo su origen en América del Sur, en las selvas tropicales del río Amazonas y el Orinoco, y que posteriormente fue introducido por el hombre en América Central (VAN HALL, 1914; MOTAMAYOR *et al.*, 2003).

Las primeras expediciones a las selvas tropicales en la Bolivia colonial, fueron dirigidas por curas Franciscanos que proporcionaron datos geográficos sobre la ubicación del cacao en esta región, estas expediciones datan del año 1621 y señalan que décadas después, como el principal centro de comercio y trueque al pueblo de Reyes, que “producía el mejor cacao, muy estimado en Chuquisaca por los señores de la Audiencia (ARMENTIA, 1903, p. 218), este poblado que se conectaba con otras poblaciones, entre ellas la región de Chulumani en Yungas (WASINGER, 2011).

Las consecuencias de este descubrimiento al sur del continente, permitió a algunos empresarios centrarse en el cultivo de granos de cacao, que para satisfacer

---

<sup>9</sup> Se han encontrado vestigios de cerámica Olmeca provenientes del siglo V A.C. con inscripciones que hacen referencia al vocablo kakaw que a través de los años y debido a la conquista española se modificaron con el actual vocablo cacao (STUART, 1998).

<sup>10</sup> *Zea mays*.

<sup>11</sup> *Capsicum spp.*

<sup>12</sup> El vocablo chocolate proviene de la lengua Azteca que resulta de la fusión entre los términos “xococ (agrio y atl (agua) teniendo como resultado el vocablo xocolatl, agua agria, porque el cacao con agua y sin dulce es muy amargo, y así lo toman los mexicanos” (ROBELO, 1904).

la demanda recurrieron a la mano de obra de esclavos africanos (FRANCIS; LEONARD, 2010). A nivel local, este modelo de desarrollo, promovió la venta de cultivos autóctonos entre distintas regiones en los mercados locales, un ejemplo se observa en los mercados de Potosí, que recibían productos de los trópicos, entre estos se encontraba el cacao (DIEZ de MEDINA, 2013).

Con la creación del virreinato del Río de la Plata, el año de 1776 y la ley del año del comercio libre el año 1778, se abrieron los puertos de Buenos Aires y Valparaíso, facilitando el movimiento del cacao, a otros mercados internacionales en Europa, pese a ello, el movimiento comercial al puerto de Callao, único puerto habilitado hasta entonces para la exportación de productos<sup>13</sup>, mantuvo su estabilidad debido a las exportaciones diversificadas. El cacao era una de estas (CONTRERAS, 2020). Entre esos años, se contabilizó en el Virreinato de La Plata, proveniente del cargo anual desde Cochabamba, entre otros: “30 quintales de cacao provenientes de Mojos y Chiquitos (FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, 1912).

Para los años de 1783 a 1817, se exportaron 30 775 327<sup>14</sup> libras de cacao desde Callao, con aportes de la Audiencia de Charcas (MAZZEO, 2000). El concepto de comercio neutral, fue introducido en este periodo, mismo que otorgaba a determinados comerciantes, la licencia de introducir esclavos africanos bajo una liberación de impuestos, en la que las embarcaciones, debían en su retorno a España “trasladar cueros, cargas de cacao, cascarilla y cobre, como pago por los negros ingresados” (MAZZEO, 2020, p. 270).

Internamente en la Audiencia de Charcas, y para el año 1790, se inventariaron en la Intendencia de La Paz: 15 quintales<sup>15</sup>, dos arrobas<sup>16</sup> y doce libras<sup>17</sup> de cacao en pasta provenientes de las Misiones de Apolobamba y anexos<sup>18</sup> (ARMENTIA, 1903, p. 203). Durante este periodo, “la extracción y exportación de cacao silvestre se convirtió en un negocio lucrativo controlado por las misiones religiosas” (SOMARRIBA; LACHENAUD, 2013, p.52), principalmente porque se permitió la participación de los

---

<sup>13</sup> El puerto de Callao era la principal ruta de exportación de productos provenientes de Bolivia en la colonia e ingreso de esclavizados durante la colonia.

<sup>14</sup> Lo cual representa en toneladas 14 156,65.

<sup>15</sup> Un quintal 46,008 kg.

<sup>16</sup> Una arroba 11,502 kg.

<sup>17</sup> Una libra 0,46 kg.

<sup>18</sup> Las misiones de Apolobamba, Sica y Chulumani estaban relacionadas por sus pisos ecológicos (BOUYSSSE-CASSAGNE, 1987).

clérigos seculares<sup>19</sup> en la economía de la colonia, que, con el fin de incrementar sus ingresos, incluían dentro de sus ocupaciones el comercio de animales, ropa, esclavos, cacao y otras materias primas” (FRANCIS; LEONARD, 2010, p. 75).

Con el inicio de la vida republicana en 1825 hasta inicios del año 1900, Bolivia implementó un modelo de desarrollo proteccionista, que buscaba fomentar la industria ya existente y promover nuevas industrias. Las tasas de importación resultaron más altas que las de exportación de productos, y las transacciones que destacan para su exportación al sur del Perú, eran las de los frutos agrícolas provenientes de la Región de los Yungas: coca<sup>20</sup>, café<sup>21</sup> y cacao (ABENDROTH, 2015). La ausencia de tierras comunales hacía que predominara el modelo de hacienda, este concentraba gran parte de la población afrodescendiente en el país, la cual se dedicada a la producción agrícola (BRIDIKHINA, 1997).

El relato de Alcides Arguedas para esta época son dos descripciones que hacen mención acerca del comercio interno agrícola entre la Región de los Yungas y la ciudad de La Paz, y el problema étnico en Bolivia, relacionando con la producción del cacao, los afrodescendientes y la Región de los Yungas, escribe:

Numerosas tropas de mulas, burros y llamas trajinan diariamente en continuo ir y venir estos pasos estrechos y tortuosos, o se abren paso a través de las profundas y angostas gargantas y sobre el filo de ángulos y precipicios de las cordilleras, llevando sus cargas de frutas tropicales, coca, cacao, café, etc., de Yungas y otros valles cálidos, reuniendo los declives orientales de los Andes, a los mercados de La Paz (ARGUEDAS, 1909, p.25).

La raza negra fue introducida con el coloniaje [...] En Bolivia la raza negra, descendiente de la traída del África a las costas del Brasil, donde ha alcanzado gran desarrollo. Una vez introducida en Bolivia, dedicaron a las labores de la tierra y al cultivo de la coca, café, caña y cacao, pero particularmente de la coca, porque la hoja de esta planta era y es la única que su ministra buen alimento a los indios enterrados en el la bóreo de las minas. Hoy queda resabios de la raza allí, en las estribaciones de los Andes, y se extingue poco a poco y no sería extraño que desapareciera en breve, sin haber podido ejercitar su acción en la vida social y política del país (ARGUEDAS, 1909, p.36).

El texto de Alcides Arguedas, escrito a principios del s. XX, hace alusión a los diferentes tipos de trabajo con los que los afrodescendientes estaban relacionados durante ese periodo, en donde se observa, que ya desde entonces, se dedicaban al

---

<sup>19</sup> Durante la colonia los clérigos seculares se constituían por sacerdotes católicos no sujetos a votos religiosos que administraban las parroquias adscritas a la cabeza del obispo (MORGADO, 2007).

<sup>20</sup> *Erythroxylum coca*.

<sup>21</sup> *Coffea arabica*.



cultivo de cacao. Con respecto a su situación social-política, Arguedas intuye que los afrodescendientes podrían desaparecer sin el ejercicio de sus derechos, hoy los afrobolivianos ya cuentan con derechos y aún continúan aliados al cacao.

### 3.1.2 El Desarrollo y el Cacao

Las políticas de desarrollo en Bolivia, a inicios del siglo XX, afirmaron un modelo liberal, imponiendo para el año de 1941, una serie de regulaciones a través de los impuestos, entre otros al cacao, producidos en la Región de los Yungas y los Yungas del Chapare, esto favoreció la apertura territorial y la construcción de caminos en ambas Regiones (BOLIVIA, 1941). Se mantuvo el modelo clásico de exportación de materias primas, en donde el cacao se exporta y se importan los productos elaborados: chocolate (LEMA, 1992).

En este periodo el régimen de haciendas era aún vigente y diferentes movilizaciones sociales e indígenas, que se inician durante la década de los años 20, para comenzar a exigir sus derechos sobre la propiedad de la tierra. Tres décadas más tarde, a través de la Reforma Agraria del año 1953, estas demandas sociales son finalmente, en parte, satisfechas (CONTRERAS, 2017).

### 3.1.3 La relación entre la colonización, la asistencia técnica y el mercado del cacao

Entre las décadas de los 50 a los 85, el país adoptó un modelo de desarrollo de capitalismo de Estado, basado en la intervención del mismo a través de préstamos de fomento estatal, que se relacionaron principalmente a los sectores minero y agrícola, fomentando la producción de algodón<sup>22</sup>, goma<sup>23</sup>, castaña<sup>24</sup>, cacao, caña de azúcar<sup>25</sup>, maderas y soya<sup>26</sup> (ZEBALLOS, 2017). Esta etapa se caracterizó por altas tasas de movilidad interna gestionadas a través de un programa piloto auspiciado por la Corporación Boliviana de Fomento, el Banco Interamericano de Desarrollo y el Programa Mundial de Alimentos, el año de 1963, en el que se financiaba la colonización

---

<sup>22</sup> *Gossypium barbadense*.

<sup>23</sup> *Hevea brasiliensis*.

<sup>24</sup> *Bertholletia excels*.

<sup>25</sup> *Saccharum officinarum*.

<sup>26</sup> *Glycine max*.

de tres regiones seleccionadas, entre ellas Alto Beni, al norte del Departamento de La Paz y el Chapare en el Departamento de Cochabamba (BOLIVIA, 1975).

La Región de Alto Beni fue dividida en siete áreas, dos de ellas hoy en día forman parte de los municipios de Caranavi y Palos Blancos, durante el periodo de los proyectos de colonización nacional donde cada familia recibió una extensión de entre 10 a 12 hectáreas para la producción (PALOS BLANCOS, 2008, p. 31), creándose para el año de 1965, el Instituto de Colonización y Desarrollo de Comunidades Rurales que estuvo a cargo de los programas de colonización (BOLIVIA, 1965). Durante este periodo, se establecieron en la Región de Alto Beni, sistemas de asistencia técnica gubernamental a través de fondos nacionales y de la cooperación extranjera, fomentando el desarrollo de los territorios a través de centros de investigación y transferencia de tecnología en el cultivo del cacao (BAZOBERRY; SALAZAR, 2008). La motivación por innovar tecnológicamente la producción de cacao, estuvo principalmente centrada en el alto valor económico del producto, esto había orientado la inserción de cacaos híbridos en la región, lo cual ha ocasionado que la variedad local, haya sido erosionada por la propagación de los cultivos de base tecnológica no originarios de la región. Se observa que durante el periodo de los años 1962 al 2005, se introdujeron más de nueve variedades de clones híbridos, el detalle de esta intervención se presenta en el apéndice B.

Con la implementación de proyectos y programas que buscaban posicionar el cacao en el desarrollo agrícola de la Región de Alto Beni, surgen diversas iniciativas locales para su producción, lográndose crear una agrupación de productores que constituye una de las más grandes organizaciones para fomentar el mercado y la producción de cacao en Bolivia.

Desde su fundación en el año 1977 hasta hoy en día, la Central de Cooperativas El Ceibo ha tenido el propósito de eliminar a los intermediarios y mejorar los precios pagados al productor. Propicia el ingreso voluntario y abierto para todos los productores, y su objetivo se centra en el desarrollo productivo con un sistema de acopio, transformación y comercialización del cacao; establecida principalmente en la Región de Alto Beni, abarcando simultáneamente la Región de los Yungas. El Ceibo es un referente de organización campesina a nivel nacional, con un enfoque hacia un

desarrollo sostenible, basado en la producción/exportación certificada y de comercio justo<sup>27</sup> de cacao y chocolate (CONDORI, 2017).

Pese a los intentos del Ceibo de articular la gestión entre la organización, el mercado y la asistencia técnica en la Región de Alto Beni, muchos productores continúan produciendo como independientes (no pertenecen al Ceibo), aunque cultivan cacao orgánicamente y muchos de ellos lo venden a precio convencional al mismo Ceibo y a otros intermediarios (LAURA *et al.*, 2005). Los productores independientes habían decidido, por una variedad de motivos, no ser miembros de la cooperativa, e implementan, por cuenta propia sus procesos productivos, vendiendo su producto a mercados informales (BAZOBERRY; SALAZAR, 2008) y formales.

A partir de la década del 2000 con las nuevas políticas Estatales de Desarrollo, que se enfocaban a un modelo nacional productivo. Desde el año 2005, la propagación del cultivo del cacao ha propiciado, por un lado, según el Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras (MDRyT) (2020), la aparición y conformación de 22 organizaciones locales de productores de distintos grupos étnicos<sup>28</sup> en los departamentos de Beni, Pando, Cochabamba, Santa Cruz y La Paz, mismos que se encuentran organizados y representados a nivel nacional por la Federación de Productores y Recolectores Agroecológicos de Cacao de Bolivia.

Por otro lado, desde los años 90 hasta la actualidad, se habían involucrado en este proceso de organización territorial del cacao, instituciones gubernamentales especializadas y varios entes de la cooperación internacional y empresas privadas nacionales y extranjeras. Esto como parte de desarrollar capacidades locales bajo una mirada desde la planificación integrada de la producción del cacao, desde los fundamentos del vivir bien, en donde se daba la importancia de conservar la biodiversidad en las distintas áreas protegidas, tierras comunitarias de origen y en distintos municipios del país (BAZOBERRY; SALAZAR 2008; WILDLIFE CONSERVATION SOCIETY - WCS, 2019). De igual forma, la participación de los diferentes actores nacionales e

---

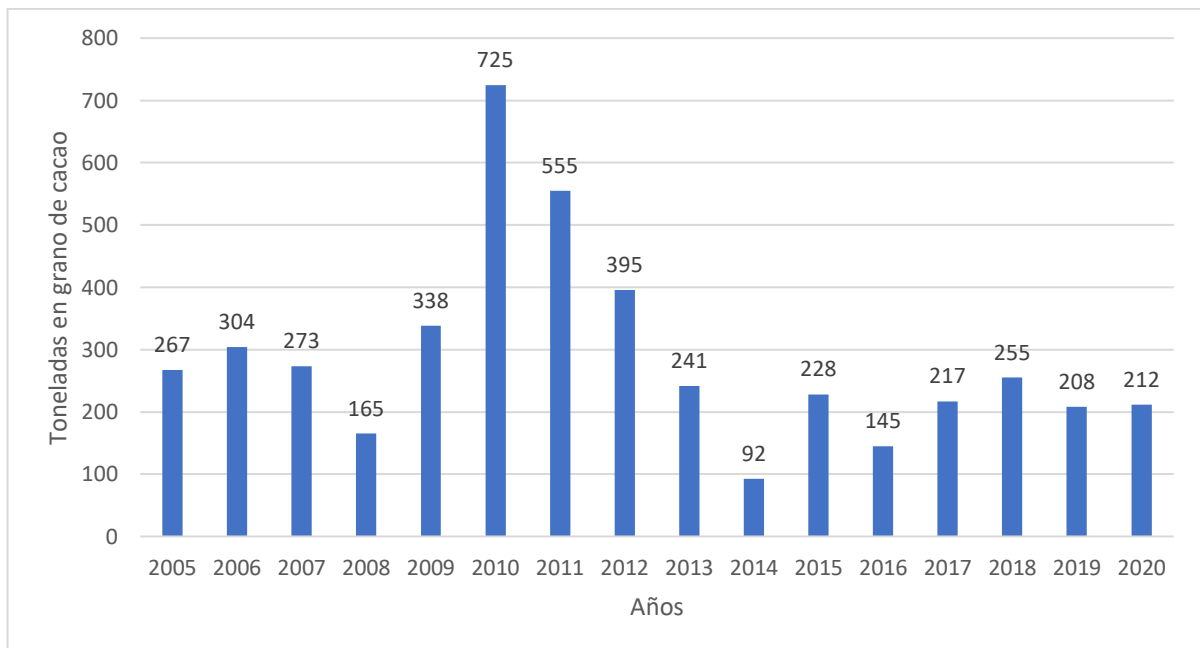
<sup>27</sup> Las certificaciones del Ceibo son renovadas anualmente con: “Bolicert (Boliviana de Certificación, con reconocimiento internacional) reglamento de la Unión Europea 2092/91; Reglamento NOP USDA (Nacional Organic Program – United Status Department of Agriculture) para el mercado norteamericano; Bio Suisse de Suiza, Naturland de Alemania, Hand in Hand. (Mano a Mano) de Alemania y a partir del 2004, de FLO-Fairtrade Labelling Organizations de la Unión Europea (CONDORI, 2017).

<sup>28</sup> Tierras Comunitarias de Origen (TCO) Baures, TCO Pilón Lajas, TCO Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécuré, TCO Yuqui Yuracaré, TCO Territorio Indígena Moxeño Ignaciano, TCO Territorio Indígena Multiétnico, TCO Lecos de Larecaja, TCO Tacana, TCO Guarayos y comunidades trinitarias e interculturales (INE, 2012).

internacionales han implementado acciones para fomentar la producción del cacao como una forma de desarrollo alternativo sostenible y en la prevención y lucha contra el narcotráfico. Lo cual abarca un enfoque agroforestal y de gestión forestal sostenible (BAZOBERRY, 2016).

En cuanto a la producción del cacao y en base a datos obtenidos por el Instituto Nacional de Estadística (INE), la exportación del grano de cacao, entre los años de 1990 al 2004 se promedió en 187 toneladas; el interés en incrementar la producción del cacao a partir del año 2000 surge debido a la caída de los precios de la naranja<sup>29</sup> y al aumento en los precios del cacao (BAZOBERRY; SALAZAR, 2008, p.84), mientras que los valores entre los años 2005 a octubre del 2020 se promedian en 289 toneladas (BOLIVIA, 2020). Los detalles de las exportaciones de ambos periodos se observan en la figura 4 que expresa el volumen de exportaciones de cacao a partir de los estudios de la cámara de Comercio y Exportación en Bolivia y el Instituto Nacional de Estadística<sup>30</sup> expresadas en toneladas.

Figura 4 - Volumen de exportaciones de cacao periodo 2005-2020



Fuente: elaboración propia en base a Instituto Nacional de Exportaciones - IBCE (2020).

Entre las iniciativas mundiales, en favor de fortalecer los mercados, la producción sostenible y resguardar la biodiversidad del cacao, ha surgido el año 2009,

<sup>29</sup> Citrus X sinensis.

<sup>30</sup> El detalle de las exportaciones de cacao se encuentra en la página del IBCE (20) <https://ibce.org.bo/publicaciones-ibcecifras-pdf.php?id=825>

la propuesta de realizar concursos anuales y posteriormente bianuales (desde el 2011) para “salvaguardar la diversidad de sabores del cacao y mejorar los medios de vida de los agricultores mediante la promoción de orígenes de cacao de alta calidad” (BIODIVERSITY INTERNATIONAL, 2020). Dicho concurso ha sido denominado Premio Internacional del Cacao (PIC) y es realizado a través del Programa de Excelencia del Cacao a nivel mundial, este espacio insta a los ‘productores cacaoteros’ a nivel mundial, a enviar muestras con granos de cacao de su producción.

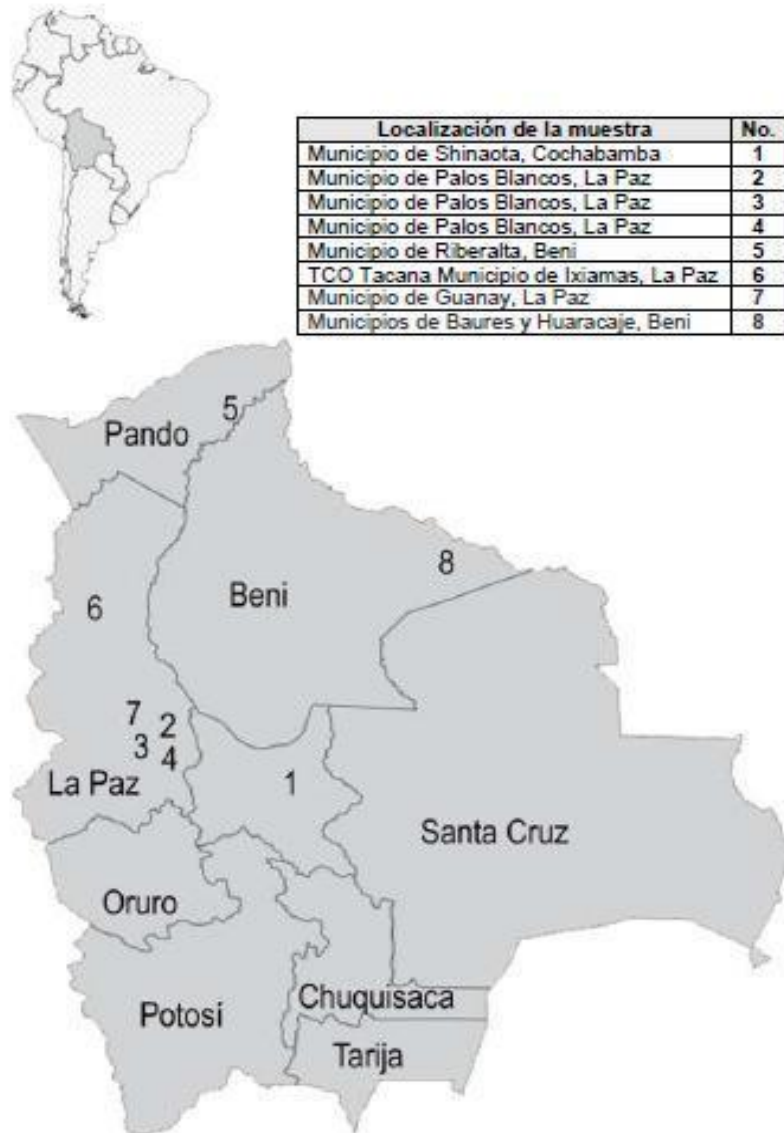
Las muestras de cacao boliviano enviadas al concurso que fueron galardonadas desde el inicio del concurso, estuvieron patrocinadas tanto por empresas privadas como por agentes de la cooperación con el apoyo de organizaciones estatales (MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES, 2020). Un detalle de las organizaciones de productores de cacao, la participación local, en la búsqueda de ‘excelencia’ de la diversidad y de los sabores del cacao, y los patrocinadores se presenta a continuación como evidencia de la importancia del cacao y la existencia de territorial de los agricultores (cuadro 2 y figura 5).

Cuadro 2 - Cacaos bolivianos partícipes del PIC

<b>Año</b>	<b>Organización</b>	<b>Localización de la muestra</b>	<b>Patrocinador</b>
2009	Unión de Organizaciones de Productores de Cacao del Trópico: Chocolate Tropical	Municipio de Shinaota, Cochabamba	REPSA
2009	Rainforest Exquisite Products S.A. (REPSA) Empresa boliviana.	Municipio de Palos Blancos, La Paz	REPSA
2010	Central Integral Agro Ecológica de Alto Beni (CIAAB) e Industrias Valverde S.A. (INVALSA)	Municipio de Palos Blancos, La Paz	REPSA
2010	Asociación de Productores Agropecuarios Agroforestales Ecológicos Ecoturística de Cocochi (APAFECTUR).	Municipio de Palos Blancos, La Paz	REPSA
2013/15	Asociación de Productores Agroforestales de la Región Amazónica de Bolivia (APARAB)	Municipio de Riberalta, Beni	Centro de Investigación y Promoción del Campesinado
2015	Asociación de Productores de Carmen del Emero (APROCACE).	TCO Tacana Municipio de Ixiamas, La Paz	Organización de desarrollo HELVETAS Swiss Intercooperation
2017	Asociación De Productores De Cacao Del Pueblo Leco Larecaja	Municipio de Guanay, La Paz	Wildlife Conservation Society WCS
2019	Emmoní empresa francesa recolectora de grano de cacao en Baures y Huacaraje	Municipios de Baures y Huaracaje, Beni	Empresa Francesa, inscrita en Paris EMMONÍ.

Fuente: Elaboración de la autora con datos del Cacao Excellence Program (2019).

Figura 5 - Mapa con localidades que fueron galardonadas con el premio al mejor grano de calidad de cacao PIC



Fuente: Elaboración de autora con datos del Cacao Excellence Program, 2019.

En los anteriores párrafos se ha presentado un resumen de los cambios ocurridos en Bolivia con respecto al cacao, sus nomenclaturas y su territorio en las políticas de desarrollo de cada periodo, se puede en ello observar que estas políticas se han enfocado la producción de cacao desde una perspectiva agrícola económica y que en los últimos años han intentado incentivar procesos de producción que han incluido la atención en el cuidado de la biodiversidad, en promover acciones a favor de mejorar la economía de productores y de algunas minorías étnicas, ello bajo el argumento de que estos colectivos han estado históricamente ligados al consumo y producción del cacao de una manera tradicional. En donde es posible argumentar que las dinámicas

del desarrollo durante las décadas de los años 70 a los 2000 en el país, han existido definiciones clásicas y basadas en una economía neoliberal de desarrollo que:

Diluye e invisibiliza las verdades del sujeto del desarrollo [...] los actores sociales, no son pasivos receptores de las dinámicas dominantes y opresoras del desarrollo, pues estos han mantenido espacios de resistencia reales que han llevado expresiones de coexistencia (RODRÍGUEZ, 1999, p.180).

Si bien, se ha logrado una transformación de una mirada clásica lineal al desarrollo en el país, durante los últimos diez años las políticas se han centrado en un modelo de desarrollo centrado en lo plural, que intenta visibilizar colectivos sociales que habían sido olvidados, entre estos, uno de los colectivos sociales, que es el que ha inspirado el presente estudio, es el de las mujeres Afrobolivianas. La vinculación entre ellas y los procesos del cacao han dado resultado a experiencias y prácticas individuales y colectivas que se necesitan denominar alianzas entre las mujeres Afrobolivianas y el cacao. Esta alianza socio material es parte de una trayectoria, pero también la fuerza de un campo de acción que a continuación se presenta.

### 3.2 PUESTA EN ESCENA DE UN CULTIVO INVISIBLE: ACTORES, EXPERIENCIAS Y ENSAMBLAJES II

Este apartado está constituido a partir de los hallazgos etnográficos realizados durante el trabajo de campo en las diferentes localidades de la Región de los Yungas. Aquí resaltan las relaciones sociales materiales entre el cacao y las mujeres afrobolivianas. Demostrando así que la interacción entre ambos, a partir de lo situacional de los encuentros, es capaz de constituir nuevos espacios de organización social y de resistencia, en otras palabras, cambio, frente a intervenciones locales, nacionales e internacionales.

Es a través de los modos en los que se materializan las agencias de los actores humanos y de las entidades no humanas como el cacao, es que las mujeres Afrobolivianas, desde una perspectiva relacional, se transforman en las protagonistas de la creación de espacios de vida, esto conlleva a un cambio socio-político que puede ser entendido a partir de los movimientos y procesos de desterritorialización y reterritorialización.

Históricamente como se ha descrito en la anterior sección, los recuentos acerca del hallazgo del cacao criollo<sup>31</sup> en Bolivia, destacan los factores económicos de su producción desde la época de la colonia, en la actualidad a través de estudios genéticos ha sido posible trazar el origen del cacao criollo como especie endémica<sup>32</sup>, que se encuentra en los departamentos de La Paz, Beni, Pando, Santa Cruz y Cochabamba (BAZOBERRY; SALAZAR, 2008). Probablemente el cultivo del cacao criollo se haya originado según Zhang *et al.* (2011):

A partir de una cantidad extensa de árboles salvajes, que en la actualidad puede aún ser observado a través de las prácticas de los productores locales que recolectan cacao a lo largo de la ribera del río Beni, que señala una tradición **multi-sitio** de domesticación (ZHANG *et al.*, 2011, p.12).

Desde esta mirada multi-sitio, la domesticación de los cultivos, en este caso el cacao, está íntimamente asociado a las prácticas de los productores y su relación con el cacao criollo. Desafortunadamente, el actual enfoque de desarrollo en Bolivia, incluye dentro de la planificación territorial una óptica integral, que se sustenta en un análisis sistémico que contiene principalmente las dimensiones: biofísica<sup>33</sup>, social-cultural y económica productiva (BOLIVIA, 2016) que no ha logrado profundizar los modos en los que los diferentes actores sociales constituyen sus espacios de vida a través de relaciones socio materiales.

Las siguientes secciones de este capítulo se desenvuelven a partir de una mirada empírica desde lo local y lo diverso de los actores que cultivan el cacao - *Theobroma cacao*- estas observaciones permiten visibilizar los procesos de territorialización (desterritorialización y reterritorialización), así como las articulaciones entre lo inter-objetivo y lo intersubjetivo, es decir las interacciones y sus afectos entre el cacao y las mujeres afrobolivianas.

---

<sup>31</sup> El cacao criollo es una variedad local, que hoy en día es reconocida como Cacao Nacional Boliviano (ZHANG *et al.*, 2011).

<sup>32</sup> El germoplasma del CBN es genéticamente diferente a otros grupos de germoplasma de cacao reportados en América del Sur, lo cual demuestra que esta variedad representa un nuevo grupo de cacao Forastero que hasta la fecha no había sido descrito genéticamente (ZHANG *et al.*, 2011).

<sup>33</sup> En el apéndice C se encuentra la descripción biofísica del territorio del cacao, desde la óptica de la Planificación Territorial Integral.



Lo criollo<sup>34</sup> ha comenzado a popularizarse y a ser valorizado por el comercio detallista, que se ocupa de la venta de productos orgánicos y alternativos. En la ciudad de Cochabamba, este comercio se ha ido incrementando durante los últimos diez años, muchos de estos espacios tienen a la venta un sinnúmero de productos provenientes de los lugares menos esperados. Al visitar la tienda de Álvaro, en la repisa de chocolates orgánicos, delante de todas las diferentes variedades y presentaciones de empaques multicolores, sobrios e otros dirigidos al paladar infantil, se halla un producto con un empaque rectangular de entre más o menos 10 por 14 centímetros. El comerciante explica:

Ese es chocolate de los Yungas, es artesanal, orgánico y es el más puro que hay, muchos de los clientes lo buscan y les gusta mucho, aunque no trae su etiqueta de origen y no tiene el sello de certificación orgánica, yo lo vendo en mis tres tiendas, porque la gente me pide y me dice que: de entre todos esos chocolates, este es el mejor. Les gusta por su sabor y olor, ya sabes, al cocinarlo echa un aroma que te hace sentir protegido, además que no lleva azúcar y lo compran también porque tiene más grasa que los demás, y yo lo he comprobado, cuando lo preparas puedes sentir en el borde de la taza que este chocolate te deja un verdadero sabor a cacao y te deja viajar (Entrevista Álvaro 06.07.2017).

El relato de Álvaro permite observar que el chocolate elaborado por las mujeres afrobolivianas, que, pese a no contar con sellos y certificación orgánica, y no llevar diseños de mercadotecnia, más que el de unas hojas de banana secas, es uno de los más requeridos por los consumidores. Según la entrevista, esto se da, porque cuando llega el momento de consumirlo, este chocolate moviliza diferentes sentimientos y espacios a través del olfato y el gusto.

Aparentemente, este chocolate te deja tantas sensaciones, que surge la pregunta acerca de su procedencia y cuáles son sus caminos que debe recorrer para llegar al paladar del consumidor. Es a través de la Tía Martina que vive en Cochabamba y que de vez en cuando, vende chocolates por las calles de la ciudad ayudando a la Tía Remedios, especialmente en las fiestas patronales.

Es allí donde logré, durante los cientos de charlas con ella, obtener algunas direcciones de productoras de este chocolate en diferentes lugares de la Región de los Yungas. En ello, para poder encontrar el origen del cacao, organicé varias visitas

---

<sup>34</sup> El germoplasma del CBN es genéticamente diferente a otros grupos de germoplasma de cacao reportados en América del Sur, lo cual demuestra que esta variedad representa un nuevo grupo de cacao Forastero que hasta la fecha no había sido descrito genéticamente (ZHANG *et al.* 2011).

a diferentes lugares de los Yungas, eventualmente llegué a Palos Blancos para quedarme en la casa de María que me dijo:

Yo soy María, mis papas yungueños eran y yo he venido en el huevo de mi papá desde los Yungas ja, ja, ja]... [, Bueno, yo aquí he nacido en Naranjani<sup>35</sup>, ya yo soy mitad Yungueña y mitad coloneña, que así les dicen a los que han venido a colonizar, aquí es también Yungas aquí pero diferente, porque es plano y no hay esas terrazas, en este lugar. Más que todo es que me he acostumbrado, he ido un tiempo a trabajar en Arapata<sup>36</sup> de donde eran mis papas y allá no puedo acostumbrarme casi, el trabajo es bien duro, todos los días estar en el sol, bien cansador es, además el quichiar<sup>37</sup> parece fácil, sólo que te cansa la espalda, por lo menos aquí comes tu pescado o cazas tu jochi<sup>38</sup> mientras que allá con tu tapeque<sup>39</sup> nomás tienes que estar. Ahora aquí estoy 46 años, desde que he nacido, este lote es de mi papá y de mi mamá, esto me han dejado como herencia será, porque ninguno de mis hermanos tampoco viene aquí, así que yo me he quedado, mi herencia ha sido también el cacao y el chocolate, que viene desde los Yungas y a veces voy a cosechar también para otros naranjas y limas, así variado de lo que hay aquí. Eso me da para hacer estudiar a mis hijos, para tener mi cuarto en el pueblo, en Palos Blancos tengo un cuarto y cuando tengo que salir a vender el cacao o mandar el chocolate ahí me quedo (Entrevista María Medina, 06.09.2018).

La herencia de María según comenta fueron los cacahuales y la domesticación del cacao más también los modos de preparar el chocolate para el desayuno todos los días, la siguiente figura 6 en el desayuno se acompaña con una taza de chocolate, en muchas de las visitas a las casas de las interlocutoras fue posible probar, sentir y oler el sabor y la textura de grasa del chocolate.

---

<sup>35</sup> Comunidad perteneciente al Municipio de Palos Blancos, Provincia Sud Yungas (LA PAZ, 2016).

<sup>36</sup> Comunidad perteneciente al Municipio de Coripata, Provincia Nor Yungas.

<sup>37</sup> EL significado del término quichi proviene de la lengua afroboliviana (LIPSKY, 2008) los afrobolivianos cuentan con una lengua propia), que significa cosechar coca (ANGOLA, 2012).

<sup>38</sup> *Cuniculus paca*.

<sup>39</sup> El tapeque es la merienda que se lleva todos los días a la cosecha de la coca en la Región de los Yungas y consta de carne deshidratada hervida acompañada de una porción de plátano hervido y arroz.

Figura 6 - El desayuno en la casa de María: arroz, plátano, jochi y el infaltable chocolate, Naranjani (octubre, 2018)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2018).

### 3.2.1 Identificación de lo Social con lo Material.

Pese a que el municipio de Palos Blancos se encuentra dentro de la Región de los Yungas, María menciona dos identificaciones de origen, por un lado, ella se considera (origen) Yungueña, y por otro coleña, o colonizadora (de varios lugares), esta última identificación, le brinda mayores posibilidades de mejorar sus condiciones de trabajo, alimentación y obtención de ingresos, sin tener que realizar labores extenuantes propias del cultivo de la coca. Sin embargo, cuando se encuentra entre afrodescendientes, ella se convierte en mujer afroboliviana, con tradiciones como el autoconsumo y la producción del cacao y que también participa de la Organización de Saya de su comunidad. Esta maleabilidad identitaria le ha permitido participar de distintos espacios en la producción tanto de cacao como de chocolate.

Así, la primera identificación, le otorga la posibilidad de articular la Región de los Yungas con la Afrobolivianidad,<sup>40</sup> brindándole experiencia entorno al cuidado, producción y elaboración de chocolate, que surge de las prácticas y conocimiento (oralidad) de sus padres, prácticas que hoy en día le permiten sustentar sus actividades y las de sus hijos en Palos Blancos. Desde ambos sitios desde donde María entrelaza su sentido de pertenencia, y a partir de las formas de alianza relacionadas con el cacao, María recuerda que:

Esta costumbre de producir cacao, viene desde la época de mis abuelos y antes, muchas de las familias que tenían Casa de Hacienda tenían también cacahuales, que estaban a cargo de nosotros, así como esclavos. De donde yo vengo allí antes las familias, ya tenían sus cacahual en la vega<sup>41</sup> y aquí eso es lo que hemos seguido haciendo, además como todo fácil da y sale la fruta entonces lo hacemos porque hemos visto de mis papas y los tíos y las tías<sup>42</sup>, ellos cuidaban a los cacahuales (Entrevista María Medina, 06.09.2018).

María quería mostrar cómo se tostaba el cacao en su cocina a leña (figura 7), en Alto Beni las lluvias son una constante y es importante conservar la leña seca, de lo contrario al estar húmeda no alcanza la temperatura deseada para el tostado del cacao, que debe una temperatura constante (para María constante es contar hasta diez). Según María si el cacao grita, es que es el momento de retirarlo del fuego, de otra manera se quema y es picante y a la gente no le gusta.

---

<sup>40</sup> Según Spedding (2017), la identidad de la Región es la coca y con los afrobolivianos más que identidad existe un problema de fenotipo y la Saya es un invento de un grupo de jóvenes afrodescendientes que vivían en La Paz.

<sup>41</sup> La vega significa la vera del río.

<sup>42</sup> Dentro de la cultura afroboliviana, existe la idea de una familia extendida en donde los afrodescendientes pertenecen a una gran familia, por ello es que se las personas de la tercera edad por la cantidad de sus conocimientos locales son llamadas de awichas o awichos, le siguen las tías y tíos que son más jóvenes y entre las personas de la misma edad se denominan primos o primas y los más jóvenes son los sobrinos y las sobrinas.

Figura 7 - En la cocina de María calentando el fuego para tostar el chocolate, Palos Blancos (octubre, 2018)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2018).

De chica me acuerdo mi mamá nos hacía tomar en el desayuno así con chocolate y puti<sup>43</sup> porque no había pan, que era la costumbre, así también les he criado a mis hijos, sólo cuando vienen los de la Saya de Caranavi<sup>44</sup> o de otros lugares para la fiesta de Palos Blancos en octubre, nos organizamos con las otras productoras y preparamos el desayuno con chocolate, pero para eso hacemos con leche y con buñuelo porque es fiesta.

Aquí también tenemos Saya y tenemos organización, actualmente soy la presidenta de la Saya de Palos Blancos, así es como estamos organizados, tenemos reuniones y vamos a tocar, ensayamos y hacemos nuestra ropa que es diferente de las otras Sayas, allí en Cochabamba cuando he ido he visto tienen sus ropas blancas, nosotros aquí es como la bayetilla de ese color que combina con nuestro color que es como chocolate. En la organización me toca difícil porque muchas veces hay desacuerdos, pero también nos organizamos y compartimos los trabajos, que he visto en otros lugares mucho se pelean por el dinero y por otras cosas, aquí nosotros tenemos que ayudarnos para estar unidos porque así no nos discriminan los aymaras. Ellos piensan que son más que nosotros, si al final somos iguales, pero ellos siempre están pensando en su dinero nomas.

Para eso nos ha servido la Saya también con el cacao porque ahí participan las otras productoras y así llevamos lo que somos a Caranavi. Cuando es la fiesta de la Virgen de las Nieves de allí nos invitan a bailar Saya y nos dan alojamiento, comida y tienen las poleras de las Saya de Caranavi que nos

<sup>43</sup> El significado del término puti proviene de la lengua afroboliviana que significa plátano (*Musa paradisiaca*) verde cocido (ANGOLA, 2012).

<sup>44</sup> Capital de la Provincia Caranavi.

regalan. Así también cuando es nuestra fiesta nosotros les tenemos que invitar con las mismas cosas o mejor.

Es en esos momentos de encuentro que hablamos también de otras cosas por ejemplo de cómo es la mejor manera para ver lo de la venta del cacao, cómo mandarlo más económico y seguro el producto, pero también, a quien mandar la encomienda. Es ahí donde quedamos con quien va a recibir en Caranavi y cómo van a pagar. Por eso también he ido a la fiesta de Cochabamba para ver cómo era y para hacer contacto, te acuerdas que ahí nos hemos visto y has venido, eso me alegra. Les he invitado a nuestra fiesta, pasa que hasta ahora no hay respuesta, esa vez yo he llevado chocolate de regalo a lo de Cochabamba, quería que compartan e igual se lo han guardado (Entrevista María Medina, 09.09.2018).

En el relato y acompañada de las imágenes en su casa, se puede observar las relaciones diarias entre la familia de María y el chocolate, que producen afectos y permiten la transmisión oral y práctica de las experiencias acerca del cacao como alimento. Estas relaciones abarcan, no solamente los espacios familiares, más estos se suceden en entornos fuera de estos espacios, durante los momentos de fiesta en los que emergen articulaciones con otros miembros de la comunidad, que, pese a que existen desacuerdos, la preparación y consumo del chocolate hace que las diferencias se disuelvan. Es así, que durante las festividades se crean espacios solidarios en donde los visitantes consumen chocolate y al mismo tiempo logran organizar sus mercados de transporte, venta y precios de chocolate y cacao.

Estos modos de festividad y consenso demuestran la materialización de un espacio organizativo que involucra tanto a la Saya, como un eje articulador, y a los actores: familias afrobolivianas y el cacao y chocolate. Desde esta mirada el cacao y las mujeres reterritorializan sus espacios de vida más allá de lo establecido por la cooperativa u otros actores que buscan establecer sus propios mercados y precios. Al mismo tiempo estos relacionamientos logran generar una nueva forma de ensamblaje que va más allá de la Saya, como generadora de demandas, creando un espacio vital que es producido durante la fiesta, lugar donde se establecen las relaciones y se fortalecen los lazos socio materiales. Es así, que a través del relato de María es posible dar cuenta de las interfaces sociales existentes en la producción del cacao y el chocolate, que se hacen visibles a través de la interacción de lo social con lo cultural y lo material. Es aquí donde las travesías del cacao y de la Saya hacen visible a la Municipalidad de Palos Blancos, como unidad política administrativa y la existencia de los elementos importantes que constituyen el mundo de María, una mujer afroboliviana.

### 3.2.2 El entramado de las materialidades, historia de ocupación y vida territorial.

La implementación de políticas de colonización durante los años 70, provocó que varias familias afrobolivianas, en particular las mujeres emigraran a diferentes regiones en el país (ZAMBRANA, 2014). En los siguientes relatos se puede observar diferentes relaciones sociales que emergen de afectos e interfaces que ellas encontraron en sus trayectorias de asentamientos. Estos elementos llegan a corporizarse en las actividades que ellas realizan en sus cotidianos, desde el entramado de sus historias y vida territorial, en donde surge una alianza con el cacao que produce un devenir de sus espacios vitales.

Mis papás cuando han llegado, todo esto eran de los colonos, que han llegado con varias familias afro, esto era con lo que el gobierno de Banzer, que les había dado terrenos aquí, lo único es la distancia, ya ves hemos venido desde Palos Blancos en movilidad y eso es media hora y a veces no hay movilidad en la noche. Sino encontrábamos -transporte- nos teníamos que quedar en mi cuarto, lo bueno es que aquí ya nadie roba o hace cosas malas, porque hace unos dos años más o menos en el pueblo, ha desaparecido el hijo de uno de los dueños de los naranjales y lo han encontrado muerto, lo peor es que le habían cortado sus manos y sus pies. De una semana la policía encontró al que había hecho eso. Este hombre dijo que había matado al joven porque no quería pagarle una deuda y que por eso se había cobrado. La gente del pueblo se enteró de donde estaba y lo han ido a sacar de la posta policial, la gente lo ha llevado a la plaza a mediodía y ahí lo han encerrado en su auto y lo han quemado vivo, por eso ahora nadie roba ni hace esas cosas porque tienen miedo que los quemen. Yo me he asustado, todo el pueblo estaba ahí y se han quedado a ver que todo esté quemado, como castigo.

Esto que tengo, esas cuatro hectáreas, las otras tienen más o menos lo mismo, un poco más tal vez. Así de lo que me ha dejado mi papá poco a poco yo he ido aumentando. Mi papá me había abandonado de pequeña, pero me acuerdo que me cargaba en saquillo y me llevaba al río o al pueblo. Igual de mis hijos su papá se ha ido y ha sido también difícil porque yo me he tenido que hacer cargo, igual como mi mamá ha tenido que vender sus terrenos en Arapata para cuidarnos y esa plata nos la hemos comido. Pero aquí con todo ya dos de mis hijos están en Cochabamba, uno en Santa Cruz y quedan estos dos, que la Bertha ya va a salir bachiller y quiere estudiar enfermería, en eso les tengo que apoyar, porque yo puedo leer ni escribir, pero me gustaría aprender, vas a venir pues a enseñarme. [Entrevista María Medina, 15.08.2018].

Después de permitirme brevemente conocer algo de su experiencia migratoria, la mujer pasa a describir la importancia del lugar donde ella vive y llama 'la casa':

Toda esta parte de la casa para arriba es el cacahual y es criollo, para tener más árboles yo entro más adentro a sacar plantines al fondo y más arriba y allí están los Mosetenes, con ellos compartimos, tienen su chicha de yuca para las fiestas, si vienes otra vez para más tiempo vamos a ir a verles y vas a probar.

Con ellos salimos a buscar plantines, se hacer almacigo, pero es mejor entrar al fondo y ahí se encuentran ya plantines. Entro a sacar las plantas, sólo que no es entrar así nomás, los Mosetenes<sup>45</sup> me han enseñado que es con permiso de los dueños de los lugares que hay que entrar, no puedes ir así nomás, primero le pides permiso y le dices que te protejan y no te pasa nada. Mi mamá me ha dicho, pero yo no hacía caso y una vez yo he ido al río cuando estaba embarazada y me ha arrastrado lejos, no había pedido permiso y casi se lleva mi vida, ahogada hubiera aparecido tu prima, grave. Así sé que hay que pedir permiso a los dueños de cada lugar: de los ríos, de las lagunas y cada parte de la selva y de las tierras todos tienen su dueño que cuida su espacio por eso no es de entrar nomás [Entrevista María Medina 16.08.2018].

Estas hectáreas -de cacao- que tengo no es de injerto, bien se sabe cuándo y cuando es criollo, el injerto se ve porque las plantas del criollo son altas y grandes y en una temporada cuando está bien cargado el árbol, bota hasta cien mazorcas, madurito bota.

Cuando es injerto es bien bajito, he intentado y tengo algunos injertados, pero son muy bajitos para cosechar y eso con la mano nomás se hace, pero no bota fruto tan bien. Igual se enferman y además que no tiene el mismo sabor que los criollos, cuando chupas el cacao jugoso es y también ya nos hemos cansado de comer fresco, pero lo que le hace al criollo es ese sabor fuerte además que tiene y su grasa bien cargadita que eso se siente cuando haces el chocolate, se siente en tus manos como te acaricia, así suavito es.

De esas cosas..... es que no quiero entrar en la cooperativa, aquí todo lo ocupan los del Ceibo, que es una cooperativa y que son orgánicos dicen, pero yo no sé ...porque igual nomás a veces le echan químicos y recogen a ocultas -los envases -de los químicos- en la noche, lo que yo tengo en mi chaco, esos árboles están ahí y sin molestarle, bien bota su fruto [Entrevista María Medina, 20.09.2018].

En la figura 8, la casa de María que espera que la investigadora regrese, y así podrá aprender más del chocolate y vendrá a bailar Saya.

---

<sup>45</sup> Una de las 34 minorías étnicas reconocidas en el Censo Nacional de Vivienda (INE, 2012) y su idioma reconocido en la Nueva Constitución Política del año 2009 (BOLIVIA, 2009).



Figura 8 - La casa de María, donde terminan los árboles, Naranjani (septiembre, 2018)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2018).

El problema con la Cooperativa del Ceibo es que en: La cooperativa también piden que compres acciones para estar con ellos que son 2.500 <sup>46</sup> bolivianos más o menos, es y así vas a ser dueño te dicen, pero yo soy la dueña aquí e igualito nomás vendo, yo no tengo para dar esa plata, además que todo el tiempo están reuniéndose, en la mañana, en la tarde, en la noche y eso no me deja atender mis otros trabajos porque yo tengo que atender mi huerto para mi comida, tengo que ver la comida, lavar la ropa y también tengo que ver que mis hijos vayan a la escuela y sus tareas que no entiendo, cuando es temporada de naranja salgo a trabajar en eso y no puedo estar en las reuniones cada vez.

En el Ceibo les hacen hacer trabajos de plantación, después también inspecciones, les dan talleres y algo aprendes ahí me ha dicho, pero al final todo tienes que hacer según lo que -ellos- dicen. Lo otro es lo que te piden. Tienes que tener injerto y para eso hay que talar tus otros árboles y pampa lo dejas el terreno, aquí yo no voy a hacer eso porque los arboles están en grupo, y entre el cacao tengo paltas<sup>47</sup>, tengo cocos<sup>48</sup>, tengo mango<sup>49</sup> y así todo a su tiempo da. Todo lo que cae de las hojas retorna a la planta. Además, te sanan pues, lo que sale del cacao, esa cascarita te sana la diarrea, o cuando se inflaman tus pies y la hoja de la palta te sana el dolor de cabeza y cuando estas estreñida, allí debajo de los árboles crece el Colomuni<sup>50</sup> que es para el riñón [Entrevista María Medina, 20.09.2018].

En esta parte de la entrevista, es importante entender los elementos de la vida cotidiana, el monto de dinero, pero también la imposibilidad de asistir a las reuniones de la cooperativa, que resultan ser los obstáculos para su participación en el Ceibo. Por supuesto que para María también hay una forma de producir cacao que no es la misma que utiliza la cooperativa. En esta entrevista es claro como las múltiples actividades de María se contraponen con la especialidad y el cultivo más homogenizado que intenta establecer la cooperativa el Ceibo.

Finalmente, en la entrevista nos encontramos al parecer con dos formas de entender el concepto de lo orgánico de diferentes maneras. Lo orgánico para María es parte de su vida cotidiana y para El Ceibo lo orgánico es parte de un producto distintivo que adquiere ese valor en el mercado, desterritorializando el cacao de la vida de María en Palos Blancos. Ella continua:

A mí no me gusta que sólo les tengo que vender a ellos, los del Ceibo, porque cuando eres socio sólo puedes vender ahí y dicen que la paga es mejor, pero yo para la venta escojo a quien venderle, tenemos el grupo de otras mujeres, que son las que dirigen, pero está toda la familia trabajando y no estamos con la cooperativa Ceibo. Entonces cuando nos piden cacao mandamos a

---

<sup>46</sup> El cambio de la moneda en bolivianos para la fecha era de 6,96 por un dólar.

<sup>47</sup> *Persea americana*

<sup>48</sup> *Cocos nucifera*

<sup>49</sup> *Mangifera indica*

<sup>50</sup> *Triumfetta lappula*

Caranavi, como estamos conectadas con lo de la Saya, entonces eso se va para los afros, de eso ellos allí ya en Caranavi van a hacer chocolate.

Si estas en el Ceibo ellos son bien exigentes, todo lo que quieren comprar tienen que estar bien zarandeado, así como dicen -escogido- hay que darles entonces te quedas con los que no están bien y que haces con eso.

El compromiso es que les vendas a ellos toda tu producción y eso a mí no me sirve porque de la cosecha que empieza en junio, julio, agosto hasta ahorita, mira ya es lo último y en septiembre estamos, yo puedo venderle si no es al grupo de Caranavi, le vendo al rescatiri -intermediario- al negociante le dicen. Esos, los del Ceibo pagan poco, pero los productores, ellos no se dan cuenta porque lo que entregan no es por libra,<sup>51</sup> yo entrego la venta por libra y ellos venden por kilo y en eso ellos entregan más porque un quintal hace 50 kilos, pero por libra eso se duplica. Para ellos en cambio les pagan 700 bolivianos<sup>52</sup> si está bien zarandeado. Lo que yo estoy secando tengo que zarandear y del zarandeado aparte sale otro pequeñito y eso lo hago chocolate y los mando a Cochabamba para que venda a mi hija o también a La Paz a mis comadres y ellas acomodan allí, para eso yo muelo y hago en platillos<sup>53</sup> eso yo vendo a 30 bolivianos.

Lo que he cosechado ahora, tengo una arroba nunca he pesado los platillos, pero de 6 libras me ha salido 9 platitos esa vez también he vendido bien nomás he vendido a 25 bolivianos el platito el chocolate y he salido ganando de ahí no he hecho pesando, de lo que fermento ahí nomás agarró y le pongo habría que hacer pesando para saber si pierdes o ganas pero yo sé que no se pierde nada en el chocolate, más bien se gana y lo otro es que con las otras mujeres hacemos el trabajo artesanal y seguimos tostando el cacao en el fogón y en olla de barro, el tostado se hace a mano, no tenemos nada de máquinas para hacerlo, igual el pelado y el molido se hace a mano [Entrevista María Medina, 20.09.2018].

La figura 9 muestra un detalle del cacahual de uno de los cooperativistas del Ceibo, en este no existe un sistema agroforestal, según la normativa en la cooperativa todos los productores deben **emplear sistemas**.

<sup>51</sup> Medida de peso aún empleada en Bolivia, en donde una libra hace 453,592 gramos.

<sup>52</sup> El cambio del boliviano al dólar durante el periodo de la investigación (30/01/2016 al 30/12/2020) se mantuvo en un máximo de 6,92; un mínimo de 6,71 y un promedio de 6,92 bolivianos por 1 U\$ americano. Para el cambio con el euro las cifras alcanzaron un máximo de 8,70; un mínimo de 7,16 y un promedio de 7,86 bolivianos por euro, (BANCO CENTRAL DE BOLIVIA, 2020).

<sup>53</sup> El producto pesado por platillo alcanzó a 300 gramos de chocolate puro.

Figura 9 - Las plantaciones de cacao de uno de los socios de la Cooperativa Ceibo, Palos Blancos (septiembre, 2018)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2018).

Las formas en que María decide adaptar su trabajo y vida, están planteadas a partir de los varios elementos que afectan sus cotidianos, entre ellos se encuentra el cuidado de sus hijos, la falta de tiempo para asistir a las capacitaciones, la atención de su huerta, como también la imposibilidad de leer. Esto hace que María opte por realizar las labores y de vivir con el cacao desde sus tiempos y espacios, en donde ella decide el cómo y el cuándo. En el caso de María el cacao es parte de una forma

de utilizar todo lo recolectado en su producción, incluso ella emplea los granos que el mercado no ve como productos de calidad, así la forma los diferentes procesos en el cotidiano de María, llegan a crear un espacio heterogéneo en donde los modos de entender su plantación, al cacao y las relaciones con otros actores generan nuevos espacios y modos de relaciones sociales desde las otras maneras de existencia

María continua:

Otra cosa que es también difícil con los del Ceibo es que tienen todas sus reglas, pero también te hacen comprar y hacer cosas, tienes que tener cajas para hacer fermentar y tienes que tener tu lugar para guardar el cacao, este tiene que ser cementado y que las paredes estén revocadas, además tienes que tener tus bolsas de ellos para poner sus productos. Tal vez la ventaja es que a fin de año unos bonos te dan, pero eso no compensa los otros gastos. Aquí ya nosotros primero recogemos lo que bota el árbol con mis hijos, así vamos temprano toda la mañana y dejamos las mazorcas separadas encima de la piedra para que no fermente rápido, después hay que abrir, eso se hace con el machete y lo coloco encima la chapata que está cubierta con hoja de plátano para que fermente, así en hoja nomás hago y dejo fermentar cuatro días, pero día por medio tienes que revolverlo para que no se pudra y en las noches lo dejas dormir, tiene que descansar cubierto entonces le tapo con otras hojas, así no le entran bichos tampoco, siempre hemos hecho así. Para los del Ceibo hacen bien sus cajones después de la recogida cinco días tienes que esperar y de ahí lo hacen fermentar diez días, dice que es más bueno el chocolate, pero casi yo igual nomás le noto, yo muelo purito. Cuando ellos muelen no es así. Llevan al Ceibo y todo se lo sacan, su sabor le quitan porque la sacada de grasa queda como tomar cocoa nomás así nomás es. Esto es bien interesante en cuanto a la diferencia de gusto por un cacao de gusto local y un cacao de gusto más estandarizado. Sin grasa. Cuando entra la plaga al cacahual, huy eso no escoge si es lo de nosotras o lo del Ceibo igual entra, y yo tengo mis medicinas que hago con orín fermentado y con otras plantas medicinales, pero los del Ceibo te hacen fumigar y tienes que comprar sus remedios, caros son. ¿Cuál es la ventaja de entrar a la cooperativa? Yo no veo nada, hace un año nadie ha vendido porque ha entrado la Bonilla al cacao y de mí, mis plantas algunas han dado entonces igual nomás es, sólo que me cuesta más trabajo, me quita tiempo y de lo poco que yo he sacado me ha servido por lo menos para el azúcar, el aceite, esas cosas [Entrevista María Medina, 21.09.2018].

Los detalles de María acerca de su relación con el cacao que ella produce, demuestran una pluridimensionalidad de procesos, que no se encuentra en la forma de producción del cacao del Ceibo, aunque este sea orgánico, este no corresponde con la forma de vida de María y con su orientación a no desperdiciar ningún grano de su cacao, porque para ella el grano tiene la vitalidad de la existencia territorial.

### **3.2.3 La importancia del Cacahual, la vitalidad del cacao y sus cuidados.**

Los cacahuales en la vida de las mujeres afrobolivianas asentadas a lo largo de la región de los Yungas, han atravesado por procesos que han logrado articular no sólo a las mujeres en ciertos espacios como los de Palos Blancos pero simultáneamente han llegado a relacionarse entre distintos municipios, lo cual va más allá del autoconsumo de sus productos o de la venta en sus localidades, pero a través de sus articulaciones, con la Saya y con su experiencia en el sabor del chocolate que resulta de sus experiencias de infancia, estas mujeres han logrado incursionar con sus productos como el cacao en grano y el chocolate en los mercados de otras ciudades, llegando incluso a vender el producto en comercios alternativos que constantemente esperan la llegada de chocolate.

Estos procesos se detallan a continuación a través de los relatos de otra María:

Cuando tienes un cacahual, es muy importante porque tienes muchas cosas, desde que recoges el fruto da así cómo palta así largos, eso es la cosecha que vas a ir con tu mantel amarrado a tu cuello y ahí vas a ver qué cantidad has de recoger en la huerta, alguien se sube al árbol generalmente los jóvenes y te van pasando los frutos. Así de todo eso que recoges, tienes que sacarle la cáscara así gruesa es su cáscara y el jugo que sale de eso se toma chicha, eso lo ocupamos porque es lo mejor para los niños pequeños y los mayores, les da fuerza.

Para sacar la pepa lo tienes que ir ajustando despacito como si fuera mujer y ya cuando esta sin ese jugo que sacas la pepa, que es la semilla, así cómo se pela el café esa pepa hay partes que salen negritos hay partes que salen puro blanquitos, todo eso hay que ponerlo en un lado y otro medio negritos a otro lado y tienes que hacerlo fermentar, toda esa pepa que ha salido.

De la pepa que se sale, eso se lava separadito, luego lo fermentas unos cinco días a una semana dependiendo si sale bien su vapor, eso se dice hacer dormir y luego hay que hacerlo secar, pero hay que hacerlo secar bien blanquito y luego lo haces tostar y ¿Cómo sabes que está bien tostado?

Es que no tiene que estar muy caliente la olla para tostar y eso tienes que estar batiendo rápido tienes que hacer como cuando tuestas el maní, eso es como la Saya cuando tuestas tiene su ritmo, así rak como la cuancha igualito es y vas a sacar el cacao cuando este rojito así y lo sacas rápido y a tu máquina y lo mueles al gusto que quieres, si quieres granulado grandecito o menudito cosa de colarte la boca, así se dice colarte la boca para que se te pegue el chocolate, ahí sabes que esta bueno [Entrevista María Medina 22.09.2018].

En una pausa a los relatos de María se incluye en este espacio un detalle fotográfico de todo el proceso vivido con las mujeres y la producción de cacao y chocolate desde la cosecha hasta el producto final, el chocolate. Las escenas han sido recopiladas en distintos espacios y con distintos actores (mujeres y cacaos).

En la primera imagen (figura, 10) se observa a María que con, su machete cosecha cacao, se puede observar que el árbol traspasa los dos metros de altura a diferencia de lo observado en los cacahuales del Ceibo que tienen una altura máxima de dos metros y medio para facilitar la cosecha.

En la imagen (figura 11) la otra María me demuestra el cacao criollo, este según Zhang et al. 2009 tiene diez estrías a diferencia de los cacaos híbridos que cuentan con un menor número de estrías a los costados.

En la figura 12, se puede observar cómo el cacao se separa y se mezcla durante el proceso de fermentación, durante el día el cacao se encuentra al descubierto y en la noche a partir de las 6 de la tarde se cubre con hojas de plátano hasta el día siguiente. A partir de las figuras 13 al 17 se observan las mutaciones del cacao desde el tostado (13), pelado (14 y 15), torrado 16 y finalmente la figura 17 la pasta de chocolate.

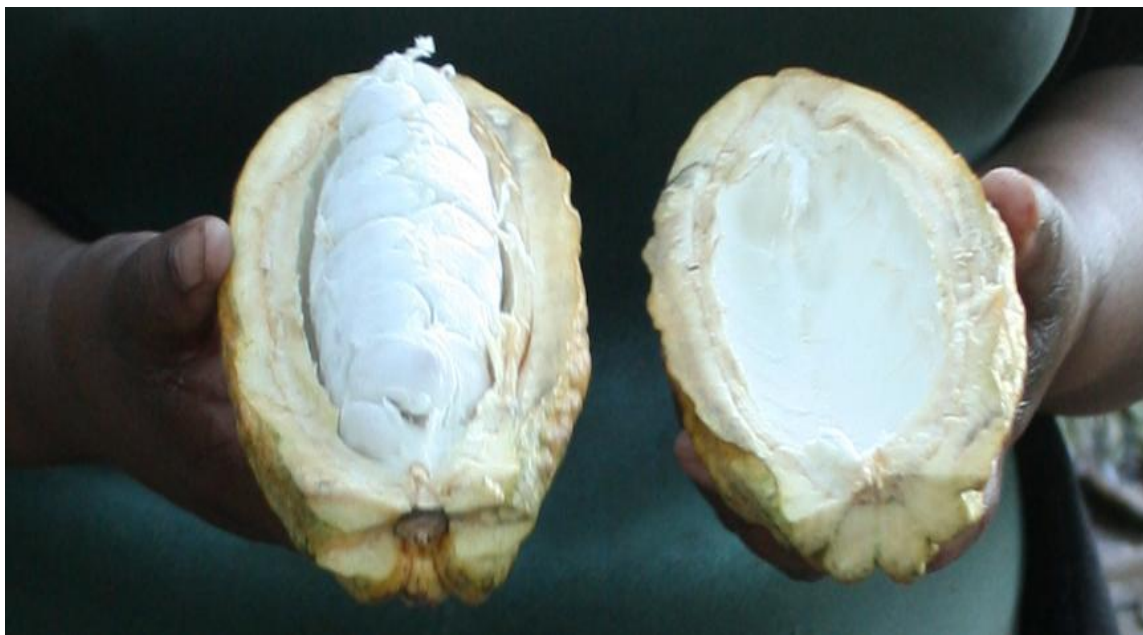
Figura 10 - Cosechando cacao con machete en la casa, Palos Blancos (septiembre, 2018)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2018).



Figura 11 - El cacao recién cosechado, a diferencia del cacao injertado este cuenta con 10 surcos, Naranjani (septiembre, 2018)



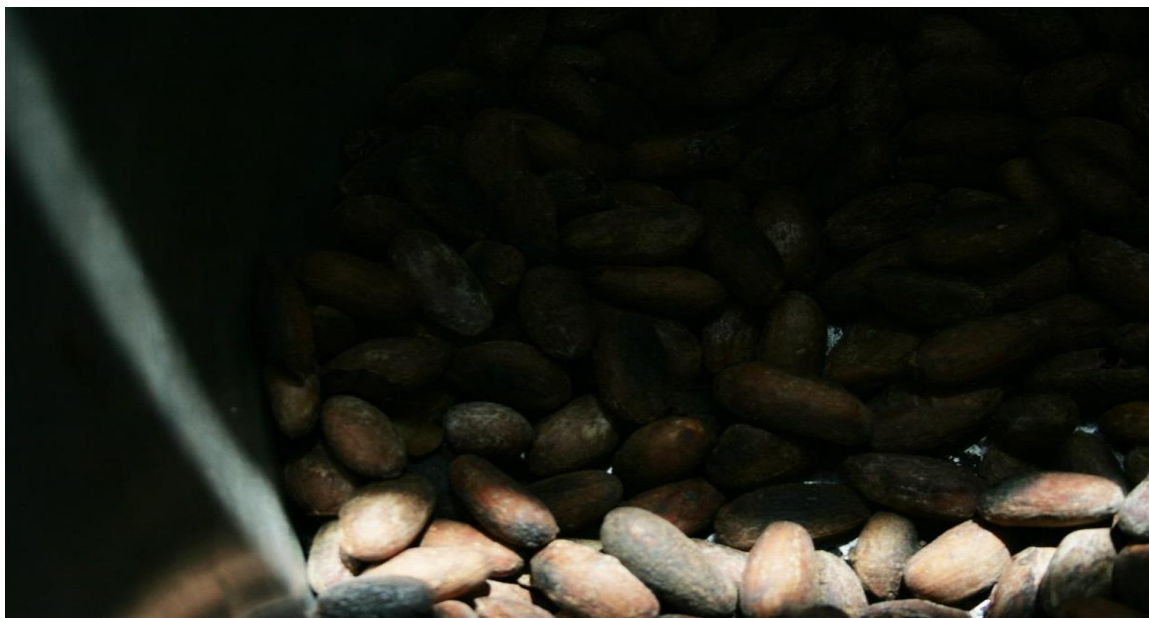
Fuente: Registros fotográficos de la autora (2018).

Figura 12 - Al cacao se le quita la pulpa y se deja que fermente sobre bambú, Naranjani (noviembre, 2018)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2018).

Figura 13 - El cacao es tostado hasta adquirir un color más oscuro, Cochabamba (septiembre, 2018)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2018).

Figura 14 - El cacao es pelado y debe adquirir ese color para poder hacer el chocolate, Cochabamba (septiembre, 2020)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2020).

Figura 15 - Una vez que se tuesta y se pela la sultana del cacao, es luego es molido varias veces, Cochabamba (septiembre, 2020)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2020).

Figura 16 - El cacao es molido varias veces hasta obtener una pasta suave, Cochabamba (septiembre, 2020)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2020).

Figura 17 - El chocolate está listo cuando está cremoso, Cochabamba (septiembre, 2020)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2018).

El cacao crudo no se muele, de ese cacao tostado, de ahí sale ese chocolate que vendemos en hojas del mismo plátano del cacao o si quieres reúnes por quintal y lo vendes, pero una buena plata es la venta de chocolate. Las cáscaras tienen buena habilidad, esa cáscara se hace secar también y se muele de ahí sale lo que es la sultana<sup>54</sup> del cacao de lo que se saca la cocoa, pero no hay que permitir que tenga cosas negritas, cosa para que no salga medio sucio, tienes que dejar que salga medio rojito, medio cafecito, hay que limpiarle bien, ahora si no mueles, eso también se ocupa porque sirve para té es remedio, eso te sana de la diarrea. Cuando tenía doce años iba con mis hermanos a Caranavi y me han llevado a la cosecha de arroz, me llevaban en cosecha de maíz, me llevaban a recoger cacao porque en ese tiempo había en Caranavi mucho cacao, la mayor producción estaba allí, e iba con los dueños y yo procuraba saber que se hace con esto (el cacao) y que sacan de su planta y cómo se planta y cómo hay que hacerlo crecer y yo les preguntaba y me daban también la información y me decía para cuándo quieres almacenar el cacao este tiene una colita y tiene un pelito, así es a la visita no hay que arrancarlo, esas raíces se hace almácigo eso sale y cuando sale su raíz y se parte la pepa y crece tallito es cuando ya está y luego lo pones donde quieres.

Ahora cuando el cacao ya está más grande y crecen tres partes, son como mojones y eso del medio hay que quitarlo, ese mojón hay que sacar y con los de los costados te quedas porque de ahí salen los frutos, eso hay que dejarles hasta dónde sientas que va salir bien, porque esos dos son los que más dan, si dejas los tres van a salir marimacho<sup>55</sup> que le dicen y eso no te va a dar buena cosecha. [Entrevista a María Campos, 15.11.2019].

<sup>54</sup> Cáscara del cacao, el cual es ingerido en forma de infusión.

<sup>55</sup> Según el término marimacho es empleado comúnmente en Bolivia de forma despectiva hacia las mujeres que realizan actividades que sólo pueden ser realizadas por los hombres, señala también a las mujeres que no tienen hijos o no saben cuidarlos.

En el recuento de la producción, cosecha, fermentación, tostado y molienda, se puede evidenciar que un elemento central en la articulación entre las mujeres y el cacao resulta del empleo inmediato y el contacto con las manos, este se convierte en una instancia de contacto en donde la agencia de las mujeres es atravesada por la vitalidad del cacao, con su suavidad, con el canto y con los modos en los que se conecta con la Saya. De este modo el cacao con sus capacidades de poder quemarse, convertirse en un marimacho o de ser un remedio actúan de intermediarios y conectores con las experiencias de las mujeres.

### 3.3 LA NUEVA CONSTITUCIÓN POLÍTICA: EN LA BÚSQUEDA DE VISIBILIDAD, LOS CONSTITUYENTES Y LA SAYA.

Entra la variedad de estudios acerca de la hoja de coca, algunos de los recuentos hacen referencia a la Región de los Yungas como el territorio de la coca (PELLEGRINI, 2017; SPEDDING, 1994). Esta centralidad que se le da a la hoja de coca en la Región, surge principalmente por su importancia económica, en donde la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC), ha estimado que el valor de la producción de la hoja de coca en Bolivia para el año 2019 ha alcanzado aproximadamente 534 millones de dólares y de esta producción, la Región de los Yungas abastece con 21.300 tm. (OFICINA DE LAS NACIONES UNIDAS CONTRA LA DROGA Y EL DELITO - UNODC, 2019 p. VII). Probablemente estos factores sean los centrales para que otros tipos de cultivos importantes en la Región sean invisibilizados y sus territorios no sean reconocidos, cultivos que son importantes para colectivos sociales que también han sido invisibles a las políticas de desarrollo en el país, así nos cuenta Julia:

Cuando vino esto de la Asamblea Constituyente y la nueva Constitución, el Jorge Medina nos ha llamado y nos ha dicho nos tienen que meter y tenemos que estar en la Constitución. Aquí en La Paz nos ha reunido y nos ha llevado a Sucre, ya estando allí, que eso era febrero del 2009, cuando las comisiones de Asamblea estaban reunidas nosotros hemos ido y hemos entrado bailando, hemos ido a reclamar: ¡Que queremos estar en la Constitución! Y ¡Queremos estar en la Constitución! Y ¡Nos tienen que meter!  
Hemos entrado en donde estaban reunidos los constituyentes, hemos empezado a tocar y los policías estaban en la puerta estaba a mi lado la tía

Martina, la Marfa y la policía no nos quería dejar entrar al Palacio de la Constitución y el Jorge que ya nos había preparado me dice:

“Julia, vos aquí eres de pecho, vos eres de tetas y vos vas a estar adelante, yo voy a ir cantando, yo voy a querer ir a entrar y ustedes empiezan a empujar con los instrumentos, cantando y bailando”.

No querían los policías dejarnos y cuando nos estábamos acercando los policías se iban recorriendo y nosotros decíamos: ¡Queremos entrar, tenemos que entrar, queremos entrar! Así íbamos con los instrumentos metiendo bulla y hemos entrado sin violencia, sin pelearnos, sin levantar la mano, solamente era cantar y ahí estaba esa Saya presente. Hemos llegado al centro del palacio y ahí donde es redondo a su patio, hemos entrado ahí y nos hemos puesto a cantar y a bailar.

**“Llego el afroboliviano  
A la ciudad Blanca,  
A la cuna de la libertad”.**

Queríamos que nos escuchen y eso dijimos: ¡Nos tienen que escuchar! Y la prensa estaba ahí y Jorge también decía: ¡Aquí está mi pueblo y este pueblo tiene que ser reconocido queremos que nos metan en la Constitución, aquí está el pueblo afro reclamando sus derechos, que estamos olvidados hace 500 años!

Así el Jorge entraba hablando y la prensa se le ha acercado y nosotros meta a cantar, a bailar, **métale a la caja y así hemos bailado por todo eso de que estamos olvidados hace 500 años**, cuando vemos todos los constituyentes habían salido a los balcones a mirarnos y hemos pedido hablar con el presidente Evo y con la presidenta de la Asamblea. Y hemos entrado y nos han recibido y nos hemos hecho oír, nosotros estábamos preparados, a cada una de las mesas hemos ido y en todas las mesas estábamos presentes.

A partir de ese día, nos han llamado y nos han hecho horas para cada una de las mesas, hemos ido hacernos escuchar, hemos hablado de la coca hemos hablado de nuestra producción qué es la producción en los Yungas **nosotros no sólo tenemos la producción de coca**, ¿Qué es lo que produce el pueblo afro?

Es pues la coca, el café, **el cacao**, los cítricos eso es. Así que nosotros queremos estar en todo esto. Por eso hemos dicho ¿Cuál es nuestra cultura? La cultura del pueblo afro es la Saya, esa es nuestra cultura eso lo originario, lo que nos queda de nuestros antepasados y tenemos que hacer Saya porque nos tienen que insertar en la nueva constitución y de esa manera estamos donde estamos [Julia Pinedo, 15.05.2019].

Después de relatar esta experiencia política, en que lo material y las materialidades son importantes para reclamar el reconocimiento y el derecho a la existencia del pueblo Afro en Bolivia.

Julia continua:

Este sector de aquí en San Joaquín por ejemplo los patrones tenían cacao, había varios cacahuales, en ese tiempo no había afros, que cada uno haya producido su cacao o haya tenido su propio chaco de cacao, pero si tenía lo que era del patrón y cómo tenían del patrón, entonces había una temporada cuando era temporada de cosecha se iban a cosechar, cada uno se iba a

recoger su cacao, pero no era que tenía sus sembradíos al menos aquí en San Joaquín ha pasado eso.

Eso sí tienes que tomar en cuenta que el cacao es parte de nosotros, del pueblo afro, de las comunidades afro, por eso es que el cacao aparece aquí con nosotros porque es parte de nuestra cultura el cacao. ¿Quiénes son los que más consumen cacao? Son los afros siempre. ¿Porqué? Eso porque en sus haciendas siempre había plantaciones de cacao, yo tengo mis arbolitos aquí, mi papá se ha traído estos y se ha plantado, aquí tenemos unos diez a doce arbolitos y ahí arriba en San Joaquín ahí también tiene los cafetales y los cacahuales unos cincuenta debe haber.

Aquí donde está el campamento también era cacahual y lo han limpiado porque ya los aymaras en la comunidad se lo han tomado para sus plantaciones de plátano, de arroz, de yuca así hacían producir aquí y después ya como comunidad hemos alquilado ese terreno a una empresa, pero antes cuando yo recién había llegado aquí era cacahual y después de cosechar eso se repartían, como no eran hartos, alcanzaba para todos, creo que había 18 familias afros que vivían aquí.

### Memorias, enamoramientos de cacao y las historias de injusticia en el territorio.

Como se recoge el cacao pues se suben a los árboles, agarran sus **garabatos**<sup>56</sup> porque tienes que tener garabatos que son grandes y con eso cosechan, con eso los que pueden subir a los árboles recogen de ahí. Hay una historia bonita de la época de hacienda y es que cuando los jóvenes subían en el árbol ahí arriba, cuando se subían a recoger cacao y las mujeres se quedaban ahí abajo, a eso le decían chirwar, es cuando lo abres el cacao, sacas las pepas y tenían que poner en bateas para hacer chorrear el juguito, era bateas de madera o en hojas de plátano así chorrea el juguito y luego juguito tomaban y el cacao había que darle al patrón y eso que sacaban era la chicha pero no es chicha porque no estaba fermentada, hasta ahora hacemos eso tomamos como refresco.

Entonces las mujeres estaban haciendo ese trabajo abajo y los hombres, siempre hay esos picarones, esos que están enamorando y les están echándole el ojo las mujeres, dice que de ahí arriba les arrojaban con el cacao pero ya brutos, salvajes pues y les arrojaban en la espalda y les lastimaban y luego dice que empezaba la guerra del cacao de arriba para abajo así dice que jugaban, así enamoraban y estaban echándole el ojo, ahí estaba la cuestión de a quién me la agarro, como eran jovencitos y jovencitas así enamoraban.

Eran afros los que hacían esto, porque siempre el trabajo ha sido de afros, por eso no sé sinceramente y yo tengo un poco de duda de que los indígenas hayan luchado a la par con los afros y dicen que han tenido la misma discriminación que los afros, pero a mí no me parece que sea así. Por eso yo le preguntaba a mi papá: ¿Papi en Chijchipa también había indígenas que los pegaban, así como a los afros? Y mi papá me dice que no, no porque él es

---

<sup>56</sup> Los garabatos son herramientas diseñadas específicamente para la recolección del cacao y se emplean en árboles que tienen más de dos metros de altura, esta herramienta de trabajo es elaborada por cada familia y consta de un mango de madera o bambú de más o menos tres metros con un garfio de hierro que se incorpora la mango.



de Chijchipa, y su papá incluso dice que ha muerto en el huacho<sup>57</sup> de la hacienda trabajando.

Dice que había ido a trabajar ese día y en la tarde ha llegado con dolor de estómago, se ha echado a dormir y en la mañana se ha levantado ya mal y no ha podido levantarse de su cama y le han ido a buscarle a su esposa, mi abuelita y ella dice que estaba yendo hacia La Paz, creo, y mientras mi papá ha bajado a buscarle, mi abuelito ya ha muerto, es decir le han lastimado dice y que al día siguiente ha aparecido peor, por eso dice mi papá la muerte en el guacho de hacienda.

Dice que el patrón de Tocaña era el más buenito, después venía el patrón de San Joaquín, pero dice que el patrón de Chijchipa ¡Ay Dios mío! Qué cholo<sup>58</sup> más abusivo y malvado era ese tipo. Mira tanto así, que agarraba a los afros y los tesaba en el cachi<sup>59</sup> caliente cuando así tenían alguna falta que habían tenido, los amarraba y dice que tenía sus estacas ahí en el cachi para secar la coca y los amarra va boca abajo desnudos, ahí dice que le decía: saque el látigo<sup>60</sup> y dele 20 latigazos, Felipe, ahí a la Cecilia.

Ahí está, por ejemplo, ahí vos estás pichando la coca y dice que había algunas tías que se ensuciaban la boca y este tipo decía: porque anda con esa boca tan verde, ¡Así! Dele 10 latigazos y así dice que les tendía y mi papá siempre se acuerda de eso, por eso yo no creo que sea la misma lucha de los indígenas [Julia Pinedo, 15.05.2019].

En el recuento de Julia es posible avistar, que los espacios propiciados a través de la Saya, no solamente ha cumplido un rol político con respecto a los derechos ciudadanos de los afrobolivianos pero que también se ha logrado dentro de las demandas visibilizar las articulaciones que este colectivo tiene con otros cultivos, tal el caso del cacao. Las remembranzas de Julia con respecto al cacao, visibilizan por un lado los afectos hacia formas de enamoramiento locales entre los afros, también los afectos se observan desde la carencia de tierra durante la colonia y después, en donde los afros no contaban con sus propias plantaciones, sólo a partir de la Reforma Agraria, pero muchos dejan el cultivo por los cicales. En ello se observa un proceso de desterritorialización del cacao, más se llega a reterritorializar a través de los espacios creados que emergen de las articulaciones con los colonizadores, las prácticas y la Saya, que hoy en día demuestran la vitalidad de las alianzas en la conformación de espacios de vida.

---

<sup>57</sup> Formación de terrazas que cada productor realiza en su terreno para la producción de hoja de coca en la Región de los Yungas debido a las pendientes pronunciadas

<sup>58</sup> Para los afrobolivianos el cholo describe al mestizo.

<sup>59</sup> Superficie de aproximadamente entre 3 a 6 metros cuadrados que se cubren con piedra laja (roca delgada y lisa) donde se seca la hoja de coca cosechada.

<sup>60</sup> Para los afrobolivianos el látigo es una cuerda de cuero de oveja o de chivo que utilizaba el capataz para golpear a los esclavos.

### 3.3.1 La Cooperativa de Agua Clara del Ceibo y la organización alrededor del Cacao

En el territorio de Agua Clara, la Cooperativa del Ceibo es importante, especialmente entre los productores hombres. Para entender las diferencias entre María y el modo en que los miembros de la cooperativa producen el cacao, ofrezco una breve conversación con uno de los dirigentes locales. Aquí es posible entender el tiempo que los miembros de la cooperativa dedican al cultivo.

Soy el presidente del Consejo de la Cooperativa de Agua Clara del Ceibo, estamos llevando hoy día a cabo una Asamblea General, lo que me ha tomado bastante tiempo, yo he ingresado al Ceibo el 2002 por el motivo del precio del cacao, en esas épocas el precio del cacao pagado a los independientes era muy bajo y el quintal de cacao estaba a 35<sup>61</sup> bolivianos y justamente en esa época era ese precio.

A partir del año 80 yo he llegado a Naranjani y el año 82 ya he empezado a poner plantas de cacao, he puesto todo injerto y muy tarde me enterado que la cooperativa estaba aquí y yo me he vuelto socio y asociado, y ahora claro vendemos el quintal a 1900 bolivianos y eso está bien.

La cooperativa es un poco comprenderse y ayudarse porque tenemos cursos, asambleas, talleres, capacitaciones para poder alcanzar la certificación. Tenemos cursos para todo, sólo hay que dedicarse, ahora recién hemos tenido un taller sobre las enfermedades que vienen en el cacao, cuando está la mazorca negra, la escoba y eso hay que combatir, nosotros lo hacemos manualmente, la fumigada eso lo hacemos solitos.

Hay que cumplir por mes, cada mes tenemos nosotros nuestro cronograma de actividades, tenemos Asamblea Ordinaria cada tres meses, tenemos trabajo del mingitorio que estamos construyendo en San Miguel de Wachi, eso desde octubre hasta que se termine; cada mes tenemos que ir al trabajo con la plantación. Después tenemos que hacer el trabajo del lote urbano del Ceibo número 5, qué es lo que hemos comprado con la cooperativa. Eso lo vamos a empezar en noviembre y es hasta que se termine, después vamos a hacer las inspecciones de parcelas a los socios. Eso lo hacemos cada dos meses y las asambleas extraordinarias según el requerimiento.

Aparte tenemos las reuniones de directorio de ambos grupos porque estamos divididos en dos grupos, y eso es cada dos meses; después tenemos el acopio del cacao que queremos llegar a 400 quintales, eso es de todo el mes. Los trabajos de limpieza se hacen cada tres meses y el que no va tiene que pagar una multa de 150 bolivianos; también tenemos los ensayos para ver la calidad del cacao, eso hacemos en junio y julio. Otro socio es el que cobra de bonos exigibles que ya cada quien tiene su grupo, y esto es a partir de mayo hasta diciembre; así también hay los talleres tres veces al año, después también tenemos la rendición del acopio del cacao. Esto es mensualmente y durante todo el año.

Ahora por ejemplo vamos a hablar de la selección local. Dentro de la cooperativa tenemos que dar la selección del lugar en que se produce y cuál es la planta que sale mejor. Eso hacemos haciendo injertos y tenemos la clasificación por números, pero yo no voy tanto por números, pero es más por

<sup>61</sup> El cambio del dólar americano del año de 1982 era equivalente a 40 068 bolivianos en promedio para ese entonces (BANCO CENTRAL de BOLIVIA, 1982).

tiempo y experiencia que se puede ver cual planta es mejor. Por ejemplo, se ve por tiempo que una planta produce en ciertos años, entonces si falla cada año entonces no sirve, pero si veo otra que da bien, entonces de ahí saco injerto y eso es lo mejor para la producción.

No usamos-el cacao-criollo porque da muy poco, es muy temporal solo da tres a cuatro meses y es muy trabajoso. Los árboles son altos y toma tiempo y cuesta más sacar [Entrevista Pedro Calle, 06.09.2018].

Pedro comenta que, como miembro y presidente de la Cooperativa Ceibo, que la cooperativa propicia para los socios diferentes actividades de formación, lo cual significa que los socios deben emplear bastante tiempo para su capacitación, motivos por los cuales las mujeres que no cuentan con el apoyo de los padres para la manutención y educación de los hijos, difícilmente pueden acceder a este tipo de organización. A continuación, dos mujeres participantes del Ceibo comentan sus experiencias.

### **3.3.2 Experiencia de dos mujeres en la Cooperativa el Ceibo**

Soy socia, pero a mí con las otras mujeres nos toca cocinar para los socios, mi esposo es el Presidente de Agua Clara, aquí somos 37 socios y así compartimos y cocinamos, a mí me toca cocinar en cada reunión y es pues en la cooperativa un poco difícil es para la mujer hay que cocinar y ordenar eso, pero también yo produzco cacao.

Eso hacemos más que todo por venderse, hacemos la entrada porque el precio fijo aquí es 1200 bolivianos que está el quintal. Cada dos semanas cosechamos y cada dos semanas sacó dependiendo del tamaño, yo tengo dos y medias hectáreas y a lo mucho se cosecha entre siete a seis veces pero ahora está rebajando cinco quintales, en septiembre baja hasta enero es así.

Todo lo que tenemos es injerto y también tengo un pedazo de mejorado y otro de puro injerto. Nosotros tenemos por número que es el 39, 40 y 42, esos son lilas, rojos y luego amarillos, hay tres clases por eso viene por número y el técnico es el que nos da la planta, lo nombran así por número y con eso ya clasificado lo llevamos a la fábrica por eso es, nunca he visto cómo hacen el chocolate en la fábrica, nosotros sólo cosechamos y llevamos.

De lo que nos sobra un poquito consumimos y hago chocolate para mi casa que es más purito, porque el otro que se compra es todo mezclado, pero más es lo que vendemos, sólo los restos usamos para nosotros (Entrevista Isabel de Calle, 06.07.2018).

#### **EL TIEMPO ES LO MÁS DIFÍCIL**

Soy Salomé Terca Alanoca yo he empezado a entrar a la cooperativa por la producción de cacao que me estoy dedicando estoy produciendo cacao mi meta también es el banano, producirlos a la vez y no sólo monocultivos como ahora, sino también cultivar lo diverso. He empezado en el Ceibo como empleada, he estado más o menos de seis a siete años y eso me ha ayudado

a conseguir un terreno, continúo trabajando siempre en la institución, en el área de las ventas.

Primero he trabajado unos 2 años en la venta de chocolate aquí en Sapecho<sup>62</sup> AQUÍ en la tienda número uno, y también otros dos años en Palos Blancos en la tienda número dos y por último he trabajado aquí en el sector carnicería. Estaba en el sector de las ventas, donde están los productos terminados, en realidad era múltiple. Ahora me he animado a producir, quisiera llegar a cuatro hectáreas, ya voy en una hectárea. En estos **momentos ya estamos rociando<sup>63</sup> un cato<sup>64</sup> este año y al año voy a tener dos catos.**

**Para entrar en la institución** recién me he animado hace un año porque yo he buscado un mercado seguro y lo que queremos es entregar a un mercado seguro y no queremos estar así sin saber dónde vender. En la producción de cacao desde marzo empiezan alguno, ya luego abril, mayo, junio, julio, da (producción, granos) y agosto y septiembre ya va bajando.

En los cítricos no tenemos mercado seguro, entonces al no tener mercado seguro es susceptible nuestra producción, yo tengo naranjal, pero no produzco tanto ya eso, porque a menos que vea un mercado seguro no puedo aumentar mi producción, sin ver un mercado seguro no veo la posibilidad de aumentar los cítricos. Mis vecinos tienen grandes cantidades de naranjales, pero se cae porque no hay mercado seguro.

Para ingresar en la cooperativa primero tienes que solicitar un ingreso en aquí o en toda la región de Alto Beni, ya cuando solicitas y accedes a entrar con todas normas y eso, tenemos una casa matriz por ejemplo en Sapecho. Nosotros aquí somos una familia en diferentes lugares o comunidades y nada más.

Entonces tú te compras tu terreno y si quieres entrar, solicitas, entras y ellos te van a decir cuánto es el monto de tus acciones; este año han llegado las acciones, estas están arriba de los 24 000 bolivianos, hay otras cooperativas que han llegado hasta 10 000, entonces para llegar a tener tu acción tienes que nivelarte. Aquí entonces llega a 24 000 la nivelación. Así para empezar necesitas unos 4 000 bolivianos para entrar y luego tienes que dar de a 1,100 eso puede ser en cacao o en dinero y vas poniendo eso, ya luego ya vas escalando con tu aporte que tengas, hasta llegar a los 24 000 y compró mi acción, además sí ya no quiero estar en la cooperativa puedo vender mis acciones o también puedo solicitar que me devuelva y lo recojo y así de esa manera lo haces.

Como tengo poquito, ahora todavía sólo da para mí consumo, los que ya tienen harto entregan hartos y entregan en cantidad, lo que producen ya no comen.

Mi experiencia aquí en la cooperativa es que me han tratado bien hasta donde yo he entrado, me han recibido bien. Sólo donde he sentido discriminaciones es en mi comunidad, ellos piensan y a veces me preguntan que es algo que me molesta. ¿Por qué estás comprando vos las acciones y no tu esposo? ¿Por qué? ¿Acaso están peleados o están enojados o se están queriendo separar?

Entonces el hecho que yo compré a mi nombre, quiere decir que esté peleada con mi esposo. Ahora, al entrar a la cooperativa me he sentido bien. La gente ya no me molesta, más bien me admiran. Siempre nos vemos y es que nos

<sup>62</sup> Comunidad perteneciente a Palos Blancos

<sup>63</sup> Desmonte, la práctica de sacar malas hierbas.

<sup>64</sup> El término cato es empleado en las regiones productoras de coca debido a que se emplea para medir la extensión de tierra a ser empleada en la producción de hoja de coca, esta extensión, se encuentra regulada por el Estado y abarca 1 600 metros cuadrados (0.16 hectáreas) para el consumo legal habitual de una familia.

reunimos al mes tres veces, a veces también hay reunión de emergencia y hay que venir.

En la cooperativa hay talleres de toda clase y con eso nos ayudan mucho, al año se programan los cursos de tesorería, de contabilidad, de injertación, de todo, ya hasta de comida y de cocina, hasta para los jóvenes para que aprendan hacer agricultores y manejen el cacao también hay, la cuestión es el tiempo para atender a los talleres, eso es un poco difícil (Entrevista Salomé Terca, 15.09.2018).

Los relatos de las dos mujeres pertenecientes al Ceibo evidencian que participar en las actividades de capacitación se les hace difícil principalmente por el tema del tiempo y sus otras actividades de cuidado pese a ello, estas mujeres son partícipes de la cooperativa y cuentan con el apoyo de sus esposos. El cacao que emplean en la cooperativa es el híbrido y cuentan con una gran variedad de estos.

### **3.3.2 Más allá de la cooperativa el Ceibo: la organización como parte de la vida social del Cacao**

Los relatos de las alianzas del cacao de María Torrez, permiten observar desde diferentes localidades las mujeres afrobolivianas se interconectan a través del cacao, logrando visibilizar procesos de reterritorialización de ambos actores a partir de la agencia distribuida desde las prácticas y alianzas que surgen entre el cacao y las mujeres.

Las familias que han migrado a Santa Cruz, Cochabamba, Sucre han podido abrir los mercados y los que estamos en los Yungas les mandamos a la ciudad para que vendan, en alto Beni hay muchas pequeñas filiales del Ceibo y todos están obligados a vender su producto a la central que es Ceibo, lo que pasa, es que como el cacao tiene altas y bajas, el ceibo les compra en las altas y en las bajas al mismo precio. Lo que pasa es que el producto Ceibo tiene certificación y exporta entonces es el más caro, pero no es artesanal y no tienen el mismo sabor y calidad de lo que nosotras con la organización sacamos. Eso se ve también en la manera en la que realizan la producción porque le fumigan y usan bastante injerto, la mayoría de las familias que producen el cacao artesanal es afro, sin fumigar, entonces no está certificado, pero nosotras sabemos que es natural y orgánico.

En Palos Blancos hay una zona de puros afros, están varias tías y tíos entonces tenemos relaciones con ellos, porque son los que producen y tienen criollo, por ejemplo, el tío Guido se organiza para llevar a Santa Cruz y a Sucre allí están otras familias afro y ellos se encargan de vender.

Nos hemos regionalizado siempre coordinamos con las primas María y Luisa, por ejemplo, en su lote ella lo que produce es con sus hijos, con su familia, que son varias sus hijas y les llamamos las Marías. Ellos viven de San Miguel

de Wachiy otros en medio camino entre Naranjani y Popoy<sup>65</sup> y tienen arriba en el monte cualquier cantidad de cacao y está el tío Esteban también en el cerro y tienen que bajar desde allí el cacao y es pesado, no te olvides, entonces se han hecho un carrito porque el tío está en muletas, pero así se han dado modos para sacar el producto.

El cacao una vez ya pelado lo lavamos porque generalmente hay que chuparlo lo para aprovechar y lo que sacamos de eso se llama pajarito, lo otro que venden es mezclado y de baja calidad, sin esa grasa, pero en la organización tenemos de calidad buena, por eso tenemos el mejor chocolate, porque sabes la madre de todos los chocolates es el cacao.

Cuando los árboles están bien cargados da hasta en la tronca, es como si le saliera ropa al árbol esta con su vestido para eso y de todo color, unos rojos otros amarillos, otros guindos y verdes. Nosotras todavía tenemos el criollo, pero cuesta cultivar por la misma broca<sup>66</sup> (peste), por los mismos gusanos entonces la gente siempre va a ir a lo que gana más, y el otro problema es que una vez que tenías planta de planta coca y quieres poner cacao, tienes que esperar unos años para que la tierra vuelva a producir, estamos hablando de tres o cuatro años. Si tienes coca y al lado tienes mandarina toda la clorofila de las hojas del árbol de mandarina se lo saca la coca. Por eso en Caranavi antes había bastante cítricos, frutas, café hay, sólo que no tanto como antes.

Cada uno tiene su trabajo para esto del chocolate, por ejemplo, los niños van a traer la challa<sup>67</sup> de plátano, ellos tienen que cortar, lavar y pilcar<sup>68</sup>; ahora los jóvenes tienen que moler ellos muelen el cacao y las mujeres, las jovencitas tienen que envasar y así, estas actividades dan ideas para que se cree una cooperativa, a las de allá, les llamamos las Marías de Palos Blancos, aunque entre nosotros haciendo broma les decimos de Pá-los Negros.

Ellos nos mandan (nuestro cacao) hasta Caranavi para nosotros y luego así mandamos a otros lugares, ahora estamos trabajando con La Paz, Cochabamba y Oruro y ellos están abriendo mercado en Santa Cruz y Sucre. Todas las familias afro en Palos Blancos, ya no les dan a los de Ceibo. porque lo que les pagan los del Ceibo era 700 bolivianos, entonces si el cacao está a 500 en temporada baja, el ceibo le pagaba 700 y si el cacao está en temporada alta, y está a 1 700 bolivianos igual, les dan 700 porque ese es el convenio con el Ceibo.

### **Eso no les convenía.**

El trabajo es pesado y la gente allá se enferma de los pulmones porque todo el tiempo uno está agachado, es un trabajo arduo, sería lindo que el cacao se lave con una sola agua, si uno lo deja medio dulce, sin lavar bien, el cacao se pudre y hay que lavar en siete aguas en los ríos y eso es lo que te da problemas en la espalda (Entrevista María Torrez, 10.07.2019).

<sup>65</sup> Las comunidades mencionadas pertenecen al Municipio de Palos Blancos (LA PAZ, 2016).

<sup>66</sup> *Xyleborus spp.*

<sup>67</sup> La Challa del plátano es un vocablo afroboliviano que significa hoja de plátano seca y plana. El trabajo que realizan los más pequeños es el de recolectar las hojas, aplanarlas con el peso de algunas piedras y luego cortarlas para su uso como empaque.

<sup>68</sup> Vocablo afroboliviano que significa apilar.

La siguiente imagen (figura 18) muestra el molde en el que se introduce la pasta de chocolate y el resultado final, el chocolate mutado, forma rectangular empaquetada en challa de plátano.

Figura 18 - El chocolate envuelto en challa de plátano, Cochabamba (septiembre, 2020)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2020).

Los que tuestan son los que te dan el punto, por qué el cacao tiene un punto, entonces la tía empieza a ser en la cooperativa y son cuatro tías mayores y ellas te dicen en qué momento tienes que parar de tostar y de ahí uno tiene que aprender, los tíos como están sentaditos, ahí uno tiene que pelar, se llama cotencia<sup>69</sup>, porque ponen al suelo un cotense y ellos ya van armado su estrategia de cómo pelar encima el cotense, lo pisan a este lado y zaz-zaz

<sup>69</sup> Término empleado por los afrobolivianos para denominar un saco de tela o plástico que sirve para transportar productos agrícolas.

tiene que ser suavito. Cosa de no machucar la pepa y ahí van peleando y luego viene escoger la cascara, allí usaos una canasta para ventear la cascarita del cacao, esto se llama la sultana del cacao.

Dentro de la cooperativa, el proyecto para este año es comprar una máquina para hacer cocoa de la sultana y esa máquina 1,000 dólares vale. Otro de los logros ha sido este año llegar a Larecaja<sup>70</sup>, ya sabes nadie es profeta en su tierra y nos ha costado abrir mercado, es bien difícil.

Nunca hemos tenido personería jurídica, pero como todos los afros nos hemos unido a través de lo que es la Saya porque somos dos organizaciones que trabajamos juntos. Entonces la organización, dentro de la Saya tiene personalidad jurídica, entonces ahora estamos trabajando de esa manera, estamos trabajando con el gobierno, hasta ahora nos ha dado tierras fiscales para el pueblo afroboliviano en Sapecho que está en Palos Blancos y para que nosotros estemos ahí, hemos tenido que demostrar al gobierno que existen ahí los afrobolivianos y nos están dando tierras fiscales, para podernos construir viviendas y a través de esta cooperativa que nosotros le llamamos Unión.

Entonces estamos en alianza con la Central de Cooperativas Agropecuarias de Caranavi (CELCCAR), que nos respalda y la personalidad jurídica que tenemos de la Organización como Movimiento Cultural Afroboliviano, porque es parte de nuestra cultura. Lo que hacemos es una manera de sobrevivir y dar trabajo a los afrobolivianos y de ahí todos vivimos, no es que alguna familia se beneficia en la organización tenemos que dividir todo, allá nosotros le llamamos lo del Cesar para el César.

Primero, se saca la inversión y se empieza a pagar mensualmente a nosotros o todos los que han trabajado, el dinero es de la cooperativa y está bien organizada, así estamos organizándonos de esa manera hasta hace unos 10 años y hasta ahora no hemos tenido problemas. Ahora, lógico que hay desavenencias, que algunos dicen que otros trabajamos menos, siempre hay, pero tenemos dentro de la organización una secretaria de conflictos y nadie obliga a nadie a trabajar y todo es voluntario y al final es un trabajo.

Ahí no hay que porque soy afro me tienen que pagar, eso no, yo tengo que prestar mis servicios a esa cooperativa y esa cooperativa me tiene que devolver el dinero por mi trabajo. Entonces los jóvenes generalmente dicen, que la tía muele el cacao y porque le están pagando más, pero la tía ha dado su sabiduría y si no haya sido esa tía que ha dado su sabiduría no podíamos avanzar, entonces el objetivo de la cooperativa es emplear al chico y al grande y por el momento es a través de la Saya que funciona.

La manera de conocernos y trabajar ha sido directamente por la Saya, en los talleres o en el camino nos hemos encontrado -la travesía- con los de Palos Blancos, y alguna vez que hay derrumbe y se han quedado a medio camino o se han quedado en la casa, nos ayudamos, y así hemos hecho lazos, así nos hemos conocido, entonces ahora ellos vienen para nuestra fiesta de Caranavi y les invitamos a los hermanos de Palos Blancos, a los hermanos de La Paz a los hermanos de Cochabamba, eso para hacer una Saya afroboliviana porque nosotros somos Saya Afro Caranavi pero ya unidos, todos hacemos una Saya, la Saya afroboliviana.

Entonces vienen los de Coroico y así ellos también nos invitan y cuando nos invitan eso implica compartir la comida de la región, conocer la cultura, nosotros por ejemplo cuántas veces en Coroico hemos ido a cosechar coca qué es lo que allá es más es su fuerte y cuando ellos vienen a Caranavi

---

<sup>70</sup> Larecaja, provincia que pertenece al norte del Departamento de La Paz.



nosotros les llevamos a hacer chocolate, por ejemplo (Entrevista María Torrez, 10.07.2019).

### 3.4 CONCLUSIÓN

A manera de concluir este capítulo me gustaría presentar una carta enviada a la FAO, donde la investigadora realizó la propuesta, y en donde una de los miembros de la agrupación Ubuntu relacionada con la producción y elaboración de cacao logró viajar representando a las productoras de cacao a Brasil.<sup>71</sup>

Los recuentos históricos y los relatos de las mujeres afrobolivianas permiten ver que la procedencia del cacao en Bolivia es heterogénea y se sitúa en diversos lugares en el país e implica una multiplicidad de relaciones que se articulan, conflictúan y negocian entre diferentes actores: Organismos Gubernamentales, Agencias de Cooperación, Empresas y diferentes minorías étnicas.

En este capítulo se ha presentado los recorridos de las mujeres afrobolivianas y su relación con el cacao en diferentes localidades de la Región de los Yungas, en las que se produce cacao, más también relata acerca de los procesos que producen mutaciones en el cacao y permiten la aparición del chocolate, como formas de afectar y ser afectado por lo socio-material de las relaciones entre estos actores.

Ambos procesos se abordan a partir del análisis de las interfaces y los ensamblajes que se remiten al análisis de las articulaciones y las alianzas socio-materiales. Estas últimas emergen de las relaciones entre los actores sociales y las materialidades, demostrando que la elaboración del chocolate se conecta con la multi-localidad de la procedencia del cacao, y que en su trayectoria produce prácticas diferenciadas.

Así se observa que, la Cooperativa el Ceibo, desterritorializa el cacao debido a las exigencias en las diferentes capacitaciones y diversas tareas relacionadas al manejo, producción y cosecha de las diferentes variedades de cacao híbrido, sumadas a la limitación de venta a terceros, que tienen los productores asociados a la cooperativa. Las prácticas según las mujeres afrobolivianas articuladas con la producción de cacao surgen de las prácticas y experiencias de sus padres y otros afrobolivianos. Estas transformadas por las propias experiencias de las mujeres, afectan su decisión de participar de la Cooperativa, en donde simultáneamente, se

---

<sup>71</sup> El texto que redacté y envié al concurso Regional de Mujeres Rurales de la FAO, 2017, ver anexo A.

observan procesos de reterritorialización de las mujeres, las cuales de una forma semiautónoma producen transformaciones en la producción de cacao. Es a través de la conformación de diferentes organizaciones, lo que permite a las mujeres, desde las temporalidades y espacialidades, producir cacao y chocolate orgánico como modo de vida y así tener un sustento para ellas y sus familias. Esta producción de cacao y chocolate, ha contribuido de una forma importante a componer nuevos espacios vitales, que como veremos más adelante, se sustenta en las duras experiencias de la migración y el cuidado doméstico, y donde finalmente en la visibilización de la Saya como orientación a lo público, devela el ensamblaje que establece el territorio afroboliviano en Bolivia.

En este capítulo a través de los relatos de las mujeres afrobolivianas y su articulación con el cacao, se explican e identifican la importancia del reconocimiento a un producto (cacao-chocolate) afroboliviano, como un valor territorial y de existencia. Esto resume en una forma intensa la importancia de las relaciones socio materiales, como foco de atención de las prácticas de las mujeres. Lo que lleva al estudio a reflexionar acerca de las prácticas que se suceden en los procesos de cambio, en particular, por los que atraviesan las mujeres afrobolivianas y el proceso de organización en los territorios.

Las mujeres nos dicen: nuestra travesía, que no es solo mía o la de mi familia, sino la de mi pueblo, viene desde muy atrás y comienza con la historia oral que nos han dejado nuestros ancestros y que es fielmente resguardada en las familias, donde somos las mujeres que las mantenemos y cuidamos, lo más importante surge a partir del respeto: a nuestra cultura, a la vida comunitaria y a la naturaleza.

Desde niña, yo Remedios Pinto, soñé con salir adelante y con las enseñanzas de mi abuela, mi madre y las tías, aquí estoy [...] recuerdo el tiempo de recolectar cacao, coca o cítricos con mis hermanas, yo sabía muy poco, aprendí con el tiempo y así me hice parte de mí espacio, mí Yungas. Para entonces el mejor remedio era el desayuno y lo más reconfortante durante el día era tomarse una taza de chocolate con agua, calientito... El tiempo pasó y la demanda de cacao hasta mediados de 1980, se quedaba en la comunidad [...] con el transcurso de los años y la aparición de las grandes cooperativas esa situación ha cambiado [...] se aumentó la producción y quedaba muy poco para el uso diario o para la pequeña empresa. Una de las más grandes cooperativas de la región ha logrado adquirir y llevarse la totalidad de la producción, los productores ahora están vetados de vender cacao a pequeñas empresas a riesgo de perder el contrato con la cooperativa [...] tengo cuatro hermanas y cuatro hijas y dadas las dificultades para mantener económicamente a la familia, muchas de nosotras tuvimos que migrar a las ciudades [...] en esta aventura, yo escogí Cochabamba, al

principio fue un caos y sentí de cerca la discriminación, fue difícil porque no conseguía un trabajo estable y porque la gente no conocía a los afros.

Estaba sola con mis cuatro hijas y debía mantenerlas [...] fue entonces que hace como quince años fundamos con la familia una microempresa de transformación de cacao [...] empezamos con poco porque teníamos que comprar el cacao a escondidas de la cooperativa [...] con el tiempo y el duro trabajo, nuestro chocolate Silverias, en memoria de mi mamita hemos andado las tías, las primas, las sobrinas, las hijas y todas sabemos hacer de todo un poco, desde la producción hasta la venta.

Para lo primero recolectamos de la comunidad pequeñas cantidades, producidas una o dos veces al año, separamos las pepas y realizamos la fermentación, secado, tostado y molienda, todo está hecho artesanalmente. Para la venta antes hacíamos bolas, lo más tradicional, pero por la sensibilidad del chocolate que es como una mujer, decidimos hacer tabletas empaquetadas en hojas de plátano [...] esto nos permite exportar el producto a ciudades y ferias en donde otras mujeres afro también participan. Empezar fue duro, pero con el tiempo la venta se incrementó: por su sabor y calidad, pero sobre todo porque la venta es un espacio de trueque de aprendizajes: el comprador aprende un poco de nuestra cultura y yo aprendo y me empodero, sabiendo que cada mujer puede crear la capacidad y la fortaleza de salir adelante por sí misma, su familia, su comunidad y cuidando la naturaleza.

Mi lucha es de cada día y cada mujer puede tener esta oportunidad si busca sus raíces, que tal vez no se ven, pero se sienten y se huelen, así como el chocolate [...] estas características únicas del chocolate que me permiten seguir adelante, no solo ante la discriminación racial e histórica de nuestro pueblo, pero por todas las mujeres. Ser mujer negra significa estar conectada con tu espacio, tus raíces, tu tierra y con tu comunidad. Soy orgullosa de ser afroboliviana (Entrevista Remedios Pinto, 11.07.2019).

Esta lucha por la existencia la veremos continuar en el próximo capítulo, que sitúa a las mujeres afrobolivianas en las ciudades y las presenta como protagonistas del cuidado que entregan como grupo social a través del servicio doméstico. En ello veremos como la discriminación racial y el color actuarán de forma importante como el detonante material del movimiento afroboliviano por lograr su visibilidad pública y existencia cívica en Bolivia. Los afectos intersubjetivos del proceso migratorio a las ciudades es uno de los elementos que se ensambla, con la experiencia de la producción del cacao-chocolate de los Yungas, para componer el territorio afroboliviano más allá de la localidad y como parte de una ciudadanía que había permanecido invisible por mucho tiempo.

#### 4 EL DEVENIR EN LAS RELACIONES DE CUIDADO

*Si tú te vas de la casa, quién va a cuidar la wawa<sup>72</sup>, quién preparará la comida, quién va a lavar la ropa. Negra linda; no te vayas corazón*

Los debates en torno al análisis sobre las relaciones sociales y el lugar de la mujer en las situaciones de desarrollo en Latinoamérica, en las últimas tres décadas han atravesado por diversas transformaciones. La Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible y presentado por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), ha incluido dentro de la misma enfoques basados en “igualdad de género, derechos humanos, interseccionalidad e interculturalidad, democracia paritaria, representativa, y participativa, y laicidad y desarrollo sostenible e inclusivo” (CONFERENCIA REGIONAL SOBRE LA MUJER DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, 2016, p.18). Estos elementos propuestos dentro de un marco de análisis en favor del empoderamiento, y con el objetivo de mejorar las condiciones de vida de las mujeres, se centran, a partir de un abordaje territorial (PÉREZ, *et al.* 2016), dentro de un estudio realizado a nivel de Latinoamérica. Para la ONU MUJERES (2016), dentro del análisis del enfoque territorial de desarrollo, en su estudio, nos plantea que, con respecto a las mujeres, se busca fundamentalmente el desarrollo económico, la inclusión social y la sostenibilidad ambiental. Para esto se emplea el concepto de agencia, con el objetivo de entender a los actores como aquellos que tienen la capacidad de realizar cambios, valorando las mejoras de su bienestar y situación socioeconómica en sus territorios. Esto a través de su capacidad y habilidad de realizar interpretaciones, formular expectativas y poner en acción sus prácticas.

En el caso de Bolivia, las políticas acerca de la temática de desarrollo y la mujer han tenido avances significativos durante los últimos 20 años, las transformaciones que tuvieron lugar en este periodo, dentro de los Planes de Desarrollo Nacional, desde el año 2006, y el Plan Nacional de Igualdad de Oportunidades, del año 2008, propusieron establecer una cultura de igualdad y equidad para las mujeres: “respetando las diferencias y que destierren toda forma de discriminación, marginación, exclusión y violencia que afecta a las mujeres desde una política territorial” (BOLIVIA, 2006, p.60).

---

<sup>72</sup> Vocablo aymará que significa bebé, aquí utilizado en esta copla de una Saya sobre el trabajo doméstico.

Un hito importante para las mujeres afrobolivianas ha sido su reconocimiento, como parte del Pueblo Afroboliviano en la Nueva Constitución Política del Estado del año 2009. De igual manera su inclusión por primera vez en el Censo Nacional de Vivienda, el año 2012 representa un reconocimiento importante. Pese a estos avances, aún queda un largo recorrido con respecto a mejorar la situación de la mujer en Bolivia, algunos de los problemas que aún siguen vigentes y se relacionan con las desigualdades entre las áreas urbanas y rurales, según el documento de la ONU MUJERES (2019). En el ámbito del desarrollo territorial, se debe tener en cuenta que aún existen brechas importantes con respecto a las mujeres en Bolivia, en particular, la necesidad de disminuir la mortalidad materna, la erradicación del analfabetismo femenino, la institucionalidad ligada al sector rural, donde las diferencias, especialmente de las mujeres indígenas no son reconocidas institucionalmente. En este capítulo, se destacan los fenómenos de migración y los procesos de desfeminización de los espacios rurales.

En base a esta identificación de los problemas que enfrentan las mujeres, los planteamientos del documento de la ONU, referido anteriormente, resumen las actuales normas, regulaciones y problemáticas relacionadas a las transformaciones acerca de los avances sobre la mujer en Latinoamérica y a nivel nacional. Aquí, se puede entender que las brechas de equidad y la situación de las mujeres necesita aún ser mejorada, con un especial foco en la inclusión social, las propuestas enfatizan las necesidades y problemáticas de las mujeres de grupos étnicos, es así como las mujeres afrodescendientes, que hasta hoy en día son afectadas por la desigualdad y marginalización social, surgen principalmente porque no se ha profundizado acerca de sus prácticas sociales de existencia. Pero también se ha dejado de lado, en los estudios sobre el desarrollo, la importancia de las materialidades en los territorios afrobolivianos y como estas materialidades interactúan, afectan y son afectadas, en nuestro caso por las mujeres afrobolivianas.

El capítulo, plantea, desde una perspectiva del actor y de los ensamblajes, visibilizar el devenir de los espacios de vida de las mujeres afrobolivianas, a través de un acercamiento a los afectos que emergen en sus prácticas socio-materiales, y que conforman lo que se denomina la potencialidad de la agencia distribuida. Esta agencia es el resultado de las relaciones socio-materiales, es aquí donde el cuidado (trabajo doméstico) y la movilidad migratoria surgen como procesos importantes de estudiar y que este capítulo intenta abordar.

Los conceptos con respecto al cuidado han sido ampliamente estudiados, principalmente desde la perspectiva feminista, este concepto de acuerdo a Martín (2014, p.105) ha pasado de ser invisibilizado, a ser naturalizado como parte de la identidad femenina y atribuido a la mujer dentro de la división del trabajo sexual en las familias. Entre las actuales críticas a esta idea tradicional del cuidado, desde la Década de los 1990, es que surgieron críticas a los modos de entender el cuidado, estas visiones relacionaban el cuidado con una triple discriminación; la de la raza, la del sexo y la del género, estas discriminaciones políticamente se naturalizan y se encarnan en los cuerpos, también en la ocupación espacial de las mujeres y su trabajo:

el cuidado es devaluado y la gente que realiza el trabajo de cuidado es devaluada. No sólo estas posiciones son mal pagadas y son desprestigiadas, pero la asociación de las personas con sus cuerpos disminuye su valor. Aquellos que son considerados como los "otros" en la sociedad son a menudo pensados en términos corporales: se los describe por sus condiciones físicas, son consideradas "sucias", son consideradas más "naturales". Así, las descripciones ideológicas de "gente de color" y de "mujeres" (como si tales categorías existieran) suelen destacar sus cualidades "naturales" (TRONTO, 1993, p.144, traducción nuestra).

Una manera de ver el cuidado, que sobrepasa las dimensiones discriminatorias y la centralidad humana, se encuentra en Fisher; Tronto (1990). Estas autoras propusieron una definición del cuidado como una acción relacional, esta no debe entenderse como una relación exclusivamente circunscrita a la interacción entre humanos, el cuidado, como parte de la división del trabajo e incluye la posibilidad de ampliar la definición a los objetos, al medio ambiente y a los otros elementos que constituyen los mundos vitales:

[En donde] el cuidado sea visto como una actividad de las especies que incluye todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro "mundo", para que podamos vivir en él lo mejor posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nuestros seres y nuestro medio ambiente, todo lo cual buscamos entretener en una compleja red de soporte de vida (FISHER; TRONTO, 1990, p.40, traducción nuestra).

Esta orientación nos permite explorar de forma conjunta las interrelaciones entre lo material y las prácticas de las mujeres, en donde "el cuidado une un estado afectivo, un acto vital material y una obligación ético-política" (PUIG de la BELLA CASA, 2017, p.42, traducción nuestra). El cuidado entrelaza y corporaliza los movimientos migratorios de las mujeres, contribuyendo a la constitución de

ensamblajes que incluyen a los humanos y sus objetos (URRY, 2000, p.66), esta perspectiva es parte del análisis de las nuevas materialidades, y se refiere a cómo las capacidades emergentes corporizadas, revelan la materialidad de la agencia y las propiedades de la agencia que son inherentes a la naturaleza (COOLE; FROST, 2010 p.20).

Esta orientación es la que se intenta desarrollar en el capítulo, a través de la observación y análisis de prácticas y experiencias locales-situadas. A partir de los múltiples afectos y articulaciones entre los diversos actores y materialidades emergentes, generadas por la movilidad migratoria y las dinámicas de cuidado de las mujeres afrobolivianas que organizan su existencia entre la Región de los Yungas y en la ciudad de Cochabamba.

El capítulo, en primer lugar, realiza un recorrido en base a los procesos de planificación del desarrollo y como este se relaciona a las mujeres, a las migraciones y las acciones del cuidado en Bolivia, desde la década de los años 1970 hasta hoy en día. Un segundo objetivo es indagar sobre los afectos y las alianzas socio-materiales que emergen de las prácticas de la movilidad migratoria y del cuidado, esto a través del material empírico recolectado durante las entrevistas y observación participante con mujeres afrobolivianas entre la Región de los Yungas y en la ciudad de Cochabamba. Finalmente, se explora las dinámicas y los circuitos del cuidado de las mujeres afrobolivianas en la producción de procesos simultáneos de afecto y creación de nuevos espacios de vida, en los procesos de desarrollo territorial.

#### 4.1 DESARROLLO, CUIDADOS Y MUJERES

Las aproximaciones en Bolivia a las transformaciones en procesos de desarrollo han sido profundizadas en el país recientemente, con respecto a la situación de la mujer y a la migración, desde los espacios rurales a los urbanos, y se ha demostrado que “la situación de la mujer rural boliviana, aun cuando con diferencias regionales, se caracteriza por la pobreza y la desigualdad de género” (BRAVO; ZAPATA, 2005). La información que se presenta en este acápite, resulta de una recopilación de información sobre los eventos más resaltantes en el país, a partir de la década de los años 1970. Estos tienen importancia como contexto de la temática que se desarrolla en este capítulo.

La gestión del desarrollo en Bolivia para el año de 1970, estuvo enfocada a la transformación y desarrollo productivo del país, en donde se planteaba una Estrategia Socio-Económica del Desarrollo Nacional. Entre los años de 1971 al año 1991, la sociedad boliviana estaba caracterizada por “ser mayoritariamente rural, dependiente [del Estado], heterogénea y desequilibrada, con sectores socioeconómicos diversos” (BOLIVIA, 1970, p. 63).

Si bien la Estrategia Socio-Económica resaltaba lo diverso de la sociedad boliviana, este no presentaba un contenido específico sobre políticas dirigidas a las problemáticas de la mujer, en particular, sobre la problemática de las migraciones femeninas, desde los ámbitos rurales a los urbanos. Estos movimientos de población femenina se incrementaron entre la década de los años 1950 hasta los 1990, y estaban principalmente dirigidas hacia las tres ciudades más importantes del país: La Paz, Cochabamba y Santa Cruz (KLEIN, 2003).

La migración desde lo rural hacia los centros urbanos y otras áreas fueron parte del cotidiano de las mujeres afrobolivianas, que salieron de la Región de los Yungas, lugar de su asentamiento, desde el periodo de la colonia, en ruta hacia “áreas de colonización y a las ciudades, [esto] tiene que ver con el deterioro del sistema de minifundio en el área rural (ZAMBRANA, 2014, p.119).

Los objetivos planteados en la Estrategia Socio-Económica del Desarrollo Nacional, no llegaron a ser alcanzados debido a que el país atravesó distintos periodos dictatoriales. El primero tuvo lugar entre los años de 1971 a 1978 según la Asociación de Familiares de Detenidos Desaparecidos y Mártires por la Liberación Nacional que “ilegalizó los partidos políticos, prohibió la acción sindical y suspendió los derechos civiles en la sociedad” (ASOCIACIÓN de FAMILIARES DE DETENIDOS DESAPARECIDOS y MÁRTIRES por la LIBERACIÓN NACIONAL - ASOFAMD, 2007, p. 19).

Entre los eventos internacionales que buscaban mejorar las condiciones de vida de las mujeres durante esta etapa, se encontraba la aprobación de la Convención sobre Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas, en Bolivia este convenio fue firmado el mes de mayo del año de 1980 (PERES; MENDOZA; PEREIRA, 2010) y entró en vigencia durante el gobierno de Lidia Gueiler, primera mujer elegida presidente durante el año de 1979, por el Congreso boliviano y derrocada por una nueva dictadura en el mes de septiembre del año siguiente (KLEIN, 2016).



Esta fase dictatorial dentro de la dimensión del desarrollo, pese a las restricciones autoritarias, que limitaban los espacios organizativos, varios modos de organización de distintos colectivos de mujeres emergieron, durante este periodo. De las organizaciones más influyentes que surge durante este periodo se encuentra: la organización de mujeres mineras, agrupadas bajo el Comité de Amas de Casa. En una nota biográfica del año 1976, la dirigente Domitila Chungara organizadora del Comité de Amas de Casa decía:

Lo que yo pienso es que el socialismo, en Bolivia como en cualquier país, será el mecanismo que creará las condiciones para que la mujer alcance su nivel. Y lo hará a través de su lucha, a través de su participación. Y será obra de ella misma también su liberación. Pero yo pienso que en este momento es mucho más importante pelear por la liberación de nuestro pueblo junto con el varón. No es que yo acepte el machismo, no. Sino que yo considero que el machismo es también un arma del imperialismo, como lo es el feminismo. Por lo tanto, considero que la lucha fundamental no es una lucha entre sexos; es una lucha de la pareja. Y al hablar de la pareja, hablo yo también de los hijos, de los nietos, que tienen que integrarse, desde su condición de clase, a la lucha por la liberación. Yo creo que esto es lo primordial ahora (VIZZER, 1977, p.7).

A través de lo local y situado de la experiencia de Domitila, muchas otras mujeres amas de casa y mineras, mostraban una mirada propia en defensa de sus derechos y se distanciaban de los proyectos impulsados por las políticas gubernamentales, permitiendo que las mujeres de sectores populares: áreas rurales y barrios periféricos, comenzara a organizarse de varias maneras. Los colectivos de mujeres de estos ámbitos, estaban principalmente relacionados con las labores de cuidado, en donde muchas de estas, mujeres, eran migrantes del área rural. Según Cuadros (1999), ello fue una consecuencia de la expulsión de las familias expulsadas de las zonas agrarias, debido a la gran sequía en la zona altiplánica e inundaciones en la zona oriental del país, estos desastres climáticos, continuamente habían afectado al espacio rural de Bolivia desde el año 1983.

Las transformaciones de los espacios sociales durante los periodos intermitentes de democracia y dictadura en el país en la década de los años 80, sumadas a la Nueva Política Económica en el año de 1985, dentro de un proceso democrático (BOLIVIA, 1985), tuvo como consecuencia despidos masivos de mineros, empleados públicos y el cierre de muchas fábricas grandes y medianas, lo que ocasionó un sinnúmero de protestas sociales durante la década de los años 90 y 2000 (ASSIES; SALMAN, 2010).

Los movimientos de las mujeres trabajadoras del hogar durante esta década lograron articular sus demandas de manera más consistente, en una recopilación histórica sobre estas mujeres, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) menciona que para el año de 1987 las mujeres trabajadoras del hogar organizaron en las ciudades de La Paz y Cochabamba, los primeros encuentros de los sindicatos de trabajadoras del hogar, período en el que “nadie todavía hablaba públicamente de la necesidad de organizar a las trabajadoras del hogar” (ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO - OIT, 2003).

Para la década de los años 1990, los movimientos de mujeres rurales y de clases populares que se encontraban insertas en el mercado laboral del cuidado y las labores del hogar, propiciaron, en marzo del año de 1993, un encuentro nacional de mujeres trabajadoras del hogar. Representantes de agrupaciones locales de las ciudades de La Paz, Cochabamba y Tarija, fundaron la Federación Nacional de Trabajadoras del Hogar de Bolivia (OIT, 2003), con el principal objetivo de defender sus derechos de ciudadanía, horas de trabajo, y en contra de la violencia laboral y otras formas de explotación a las que eran sometidas (MONTES, 2011).

Fruto de las demandas de esta organización, el mismo año en el mes de abril fue aprobada en el país la Ley de Regulación del Trabajo Asalariado del Hogar, que en su artículo primero, definía y limitaba las tareas del trabajo del hogar asalariado, estas incluían: trabajos de cocina, limpieza, lavandería, aseo, cuidado de niños, asistencia y otros que se encuentren comprendidos en la definición, y son inherentes al servicio del hogar” (BOLIVIA, 2003).

En este mismo periodo, y dentro de las políticas de desarrollo, el año de 1994 fue incluido en el Plan General de Desarrollo Económico Social de la República, políticas gubernamentales, con criterios multidimensionales, finalmente convirtieron a las mujeres en actrices y gestoras del desarrollo. Con un énfasis en las jóvenes, adolescentes, niñas y las mujeres, que vivían en extrema pobreza, rurales y periurbanas, los programas se enfocaron en los ejes: Mujer y Legislación, Mujer y Salud, Mujer y Educación, Mujer y Trabajo, y Mujer Rural (BOLIVIA, 1994a).

En esta década y para disminuir la situación de discriminación de la mujer, el año de 1997, se promulgó el Decreto Supremo 24864. Este en su artículo primero proponía “garantizar la igualdad de derechos entre hombres y mujeres en los ámbitos político, económico, social y cultural en las áreas de salud, educación, desarrollo económico, participación política y ciudadana” (BOLIVIA, 1997).

En relación al ámbito internacional, el gobierno de Bolivia adoptó la Convención Interamericana con el objetivo de Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, que fue uno de los resultados de la "Convención de Belém do Pará" (BOLIVIA, 1994b), misma que se materializó, con la aprobación en el año de 1995 de la elaboración y aprobación de la Ley contra la Violencia en la Familia, o Ley Doméstica, contra la violencia en la familia (BOLIVIA, 1995).

Para las mujeres afrobolivianas, este periodo reflejó un movimiento migratorio elevado, teniendo como principal destino la ciudad de La Paz. Ello debido a la falta de oportunidades laborales en la región de los Yungas, en donde muchas mujeres, por "falta de recursos económicos y la mentalidad tradicional de los padres, que no consideraban como importante la educación para las mujeres" (REY, 2008, p. 99).

Socio políticamente los cambios en Bolivia, durante la década del año 2000, fueron relevantes en los procesos de transformación del país. Este pasó de ser una nación con políticas neoliberales, a un país con políticas centradas en el vivir bien. Si bien este enfoque se expresa y es visto a nivel nacional e internacional como "un conjunto de ideas centradas en los sistemas de conocimiento, práctica y organización de los pueblos originarios de los Andes de Sudamérica" (SOLÓN, 2016, p. 12), esta orientación, importante como es, deja de lado las prácticas y conocimientos de otros colectivos, tal como es el caso de las mujeres afrobolivianas.

Para el año 2002, se incorporaron políticas de desarrollo enfocadas a la mujer, desde el Viceministerio de la Mujer, dependiente del Ministerio de Asuntos Campesinos e Indígenas, Género y Generacionales (BOLIVIA, 2002), y es a partir del año 2003 que estas políticas y estrategias pasaron a ser parte del Ministerio de Desarrollo Sostenible (BOLIVIA, 2003).

Una de las normativas dentro de la planificación de desarrollo quinquenal, presentadas durante este periodo, planteaba a nivel municipal, la inclusión de Planes y Presupuestos Pro-Equidad de Género, con el fin de facilitar "a las mujeres el acceso a recursos conocimientos y oportunidades de desarrollo, reconociendo y valorando sus necesidades diferenciadas" (ASOCIACIÓN DE CONCEJALAS Y ALCALDESAS DE BOLIVIA - ACOBOL, 2006, p. 11).

En el año 2003, se promulgó el Plan Nacional de Políticas Públicas para el Ejercicio Pleno de los Derechos de las Mujeres, mismo que fue interrumpido por los cambios políticos y sociales en el país. Este proponía en el ámbito rural, el control y

el acceso de las mujeres a recursos productivos a través de la transversalización<sup>73</sup> y discriminación positiva (MONTERO, 2006).

Durante este periodo, las organizaciones de afrodescendientes en el país empezaron a ocupar espacios locales a través de modos organizativos propios y en alianza con la expresión cultural denominada Saya,<sup>74</sup> que suele ser interpretada como una danza teatralizada afro yungueña, que resulta del “mestizaje entre afroamericanos y aymaras, en cuyo territorio, la población africana se fue instalando durante la época colonial” (PIQUERAS, 2008, p.118).

En el año 2006, los cambios sociopolíticos en el país estaban se planteó un nuevo enfoque de desarrollo en favor de políticas equitativas y plurales en base al vivir bien.<sup>75</sup> En este contexto se promulgó la Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente, que llamaba a la población a un proceso de elección de representantes a la Asamblea Constituyente para elaborar la Nueva Constitución Política de Bolivia (BOLIVIA, 2006). Este proceso político permitió el surgimiento de diversas expresiones, de reivindicaciones de género, entre las organizaciones de mujeres. Estas desde sus diferentes orígenes étnicos; entre las principales demandas de las organizaciones sociales de mujeres, se apuntaba “a demandas vinculadas con su identidad étnica” (NOVILLO, 2011 p.36).

Entre estas organizaciones, se encontraban las propuestas de la comisión de mujeres afrobolivianas, recogidas en los diferentes talleres participativos realizados por la Organización MUCOSABOL.<sup>76</sup> Las peticiones que destacaron el rol de la mujer, en estos talleres fueron: la inclusión de la población afro de Bolivia, y el reconocimiento jurídico económico social cultural y político de este grupo étnico, en la nueva constitución política del Estado. Es aquí que se plantea que la población afroboliviana debía ser tomada en cuenta en los censos nacionales del Instituto Nacional de Estadística (INE); y parte del documento planteaba que se penalizara todo acto de discriminación racial, de género; con paridad de alternancia, en los espacios representativos de las mujeres. Es aquí donde una democracia plurinacional, tenía

---

<sup>73</sup> La expresión transversalidad, tiene su origen en los estudios de género y es usado para ampliar las políticas sobre la igualdad de oportunidades para las mujeres, lo cual supone extender la igualdad de oportunidades a todos a todas las políticas y los actores del Estado, por ello que se constituye en una orientación política transversal, que puede ser también entendida como una estrategia administrativa, que se centra en procesos y directrices legales y es implementada desde ‘arriba hacia abajo’ (RIGAT-PFLAUM, 2008, p.51).

<sup>74</sup> Los elementos de la Saya serán elaborados en el capítulo 4.

<sup>75</sup> En el capítulo 1 se desarrolla la problematización de este enfoque con más profundidad.

<sup>76</sup> Movimiento Cultural Saya Afroboliviano.

como responsabilidad, las políticas de equidad y el respeto entre hombres y las mujeres (MOVIMIENTO CULTURAL SAYA AFROBOLIVIANO - MUCOSABOL, 2005).

Con la promulgación de la Nueva Constitución Política del Estado (NCPE), del año 2009, las demandas acerca del reconocimiento étnico, propuestas por las diferentes organizaciones de mujeres, durante la elaboración del texto constitucional, fueron incluidas en el mismo. Reconociéndose los derechos económicos, sociales, políticos y culturales, tanto de los Pueblos Indígena Originarios, de las Comunidades Interculturales y del Pueblo Afroboliviano (BOLIVIA, 2009).

Con el reconocimiento del Pueblo afroboliviano en la Nueva Constitución el año 2009, diferentes organizaciones afro bolivianas llegaron a articularse tanto a nivel nacional como departamental, siendo lideradas principalmente por mujeres. Estas articulaciones organizativas llegaron a crear en el año 2011, el Consejo Nacional del Pueblo Afroboliviano (CONAFRO). Una de las primeras acciones durante su primer año de constitución, estuvo relacionada con la inserción del Pueblo Afroboliviano en el Censo Nacional de Población y Vivienda del año 2012. Este logro permitió visibilizar algunos datos con respecto a los lugares y cifras en los que se encontraba asentada la población afroboliviana, que, durante la década de los años 1970, inició un proceso de migración especialmente de las mujeres a otras regiones y ciudades del país, con el fin de encontrar mejores condiciones educativas y oportunidades de trabajo (ZAMBRANA, 2014).

Según Machaca y Ballivián (2016), los departamentos de La Paz, Santa Cruz y Cochabamba concentran más del 80% de la población afroboliviana, contrariamente con la idea que se tiene acerca de los afrobolivianos, que estarían únicamente localizados en la Región de los Yungas.

A continuación, se presenta un detalle (Cuadro 3) de la población total en Bolivia para el año 2012, contrastada con datos de migraciones internas del censo del año 2001. Esto para mostrar la importancia de la movilidad del campo a la ciudad. Pero es aquí, donde podemos ver donde se encuentra la población afroboliviana que no había aún sido considerada. Es en el censo del 2012 donde podemos identificar los datos de la población afroboliviana.

Cuadro 3 - Población total Bolivia, población afroboliviana y migraciones internas entre los años 2001 y 2012

Dptos.	Población total Bolivia 2012	Población Afroboliviana según dptos. 2012	Población inmigrante censo 2001	Porcentaje población inmigrante censo 2001 Bolivia	Población inmigrante censo 2012	Porcentaje población inmigrante censo 2012
Santa Cruz	2 657 762	7 845	292 185	22%	512 752	19,70%
Cochabamba	1 762 761	2 458	207 869	18,90%	310.769	17,80%
La Paz	2 719 344	8 835	138 067	7,40%	135.996	5%
Beni	422 008	1.493	35 710	13%	55 288	13,20%
Tarija	483 518	770	57 493	20,30%	102 050	21,60%
Chuquisaca	581 347	604	47 337	10,50%	79 806	13,90%
Oruro	494 587	490	56 689	16,70%	72 065	14,70%
Potosí	828 093	441	32 086	5%	48 632	6%
Pando	110 436	394	7 969	22,90%	44 448	41,30%

Fuente: elaboración de la autora en base a Censo de Población y Vivienda<sup>77</sup> (INE, 2012).

En el cuadro se puede observar que los departamentos Santa Cruz, La Paz y Cochabamba presentan las tasas más altas de migraciones desde los años 2001 al 2012, esto con respecto a toda la población, y que estos departamentos, son los que contienen la mayor parte de población afroboliviana: el Departamento de La Paz ocupa el primer lugar de asentamientos con 8 835, seguido del Departamento de Santa Cruz con 7 845 y en tercer lugar se encuentra el Departamento de Cochabamba, con 2 358 habitantes.

Las modificaciones en los patrones migratorios rural-urbanos hasta el año 2011, mostraron un aceleramiento migratorio femenino hacia las ciudades y otros países, observándose la falta de apoyo e información sobre los efectos de las migraciones por parte de los gobiernos locales (INE, 2018, ARTEAGA, 2011). En esta etapa, a nivel nacional se plantearon algunas políticas de desarrollo, que buscaban transversalizar e incluir el enfoque de género a partir de niveles departamentales, municipales y municipales indígenas, a través de una construcción colectiva de una Agenda Política formulada el año 2011, que surgió durante el encuentro de “Mujeres Construyendo una Agenda de Equidad y Avanzando hacia la Despatriarcalización” (SÁNCHEZ; URIONA, 2014).

<sup>77</sup> El total de la población boliviana calculada para el año 2012 alcanzaba a 10 059 856 habitantes y la población afroboliviana 23 330 (INE, 2012), el porcentaje de la población afroboliviana representa un 0.23% con relación al total de la población total en Bolivia.

Durante la segunda mitad de la década del año 2010, el CONAFRO advertía que la situación social y económica de las mujeres afrobolivianas continuaba muy desatendida (CONCEJO NACIONAL AFROBOLIVIANO - CONAFRO, 2014), para lo cual en su Plan estratégico 2014-2020, esta organización, planteó como desafío “superar las brechas de género y generacionales entre la población afroboliviana” (CONAFRO, 2014, p. 19). Entre los logros de las mujeres afrobolivianas en el ámbito político, en el año 2015 por primera vez fue designada una afroboliviana como parlamentaria supraestatal, los esfuerzos de las mujeres y las organizaciones afrobolivianas por visibilizar sus luchas eran constantes, más pese a “este protagonismo, esto no se [había] traducido claramente en una visión y plataforma de género articulada” (KOMADINA; REGALSKY, 2016, p.127). Con respecto a los proyectos nacionales y locales, esta realidad no era exclusiva sólo para los proyectos de las mujeres afrobolivianas, sino también para otras minorías étnicas.

Como se ha podido observar, en esta breve recopilación histórica, la situación de equidad de las mujeres en el país durante los últimos 40 años, que, si bien ha tenido a lograr avances considerables, en los diferentes ámbitos del desarrollo, aún es posible identificar diferentes problemas que afectan a las mujeres en el ámbito del desarrollo en Bolivia. Entre estos se encuentran las limitantes con respecto a la tenencia de la tierra, los bajos accesos a medios de producción agrícola, las elevadas tasas de migración entre los ámbitos rural/urbanos y aún quedan avances para que se logre el reconocimiento de las diversidades étnicas que existen, en y entre lo rural y lo indígena, y especialmente, la falta de equidad que afecta a las mujeres (PERES; ANTEZANA; RANABOLDO, 2018).

De igual manera se destaca dentro del quinto, sexto y séptimo informe periódico estatal del Comité para la Eliminación de la Discriminación Contra la Mujer (CEDAW), algunas observaciones importantes hacia la acción política del Estado boliviano, entre ellas se sugiere, la implementación de un Plan de Acción del Decenio Afroboliviano, con ejes de trabajo centrados en el reconocimiento, justicia y desarrollo. En particular el de las mujeres afrobolivianas. Esta generación de políticas públicas integrales para las mujeres afro bolivianas visibiliza el aporte de estas mujeres y su etnia al país y sugiere un monitoreo de estas políticas a través de estadísticas desagregadas para visibilizar la situación, en particular, de la mujer afro en Bolivia (Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer - CEDAW, 2014; 2015; 2019).

## 4.2 LA AGENCIA MATERIAL Y LO FEMENINO

Enlazar la vida social de las personas con sus materialidades, implica la articulación con sus actividades cotidianas, sus relaciones con otros actores y con los materiales. Es en esta interacción en la que las mujeres afrobolivianas organizan y ocupan sus espacios de vida. Muchas de las trayectorias de estas mujeres afrobolivianas se han tejido a partir de sus movimientos migratorios a las grandes urbes del país, donde la discriminación por razones de raza, sexo y clase aún es vigente. Las mujeres afrobolivianas experimentan la discriminación y sus difíciles condiciones laborales en los circuitos del cuidado, que están centradas principalmente en los quehaceres como artesanas, cocineras, lavanderas, trabajadoras del hogar y vendedoras.

El acercamiento de este trabajo con las mujeres afrobolivianas ha sido el resultado de espacio-temporalidades contingentes, observaciones, entrevistas y conversaciones, estas hicieron posible, que a través de las experiencias etnográficas se profundizará la entrada inicial al campo del cuidado y los demás momentos empíricos se desdoblaron como parte de esta realidad.

Una de las situaciones que permitieron la ampliación de conexiones con las diferentes mujeres afrobolivianas, fue la visita a la exposición de Sharon Pérez. Esta artista plástica afroboliviana, que ha decidido incursionar en el campo del arte a través de la representación del Pueblo Afroboliviano. En su exposición, denominada 'Yendú',<sup>78</sup> realizada en la ciudad de Cochabamba, en el mes de mayo del año 2017, ella explica el surgimiento de la idea de la exposición. Algunas de estas ideas, también, han sido parte del porqué la investigadora del presente estudio decidió que el tema de las mujeres afrobolivianas, era un tema socialmente relevante. En esa ocasión Sharon dijo:

Para el momento de realizar mi trabajo final en la universidad, yo hablaba sobre el tema de identidad, porque era algo que yo estaba buscando, mi papá era de los yungas, de Chicaloma, y mi mamá es mestiza, es paceña, en esa mezcla para mí era muy complicado definirme como persona, como ahora yo digo soy afrodescendiente, pero era complicado porque mi papá se ha criado lejos de la comunidad y yo me he criado alejada de lo que es la danza, la cultura, los tíos, las abuelas y al querer rescatar todo eso, es lo que me ha llevado a este proceso, a crear finalmente mis obras. Cuando empecé a hablar del tema de identidad empecé a investigar a ver si había proyectos en la universidad y si había alguien que había dedicado alguna obra con respecto a los afrodescendientes, no encontré mucho. Por eso en mis obras lo que me interesa, es mostrar a la persona como afrodescendiente, cómo esta puede ser parte de una obra, cómo puede ser el protagonista. Se resalta el patrón estético del color de la piel, eso es lo que yo trabajo en mis cuadros,

---

<sup>78</sup> Vocablo afroboliviano que significa avanzar.



entre los claros oscuros y los contrastes y los brillos que se ven en la piel y como hay algunos brillos que se ven influenciados por el color de la ropa. Lo que me fascinó de la exposición, es que cuando llegó a Coroico y hubo una señora que dijo que nunca se había imaginado ser retratada y se sintió identificada con las pinturas y otra cosa que me llamó mucho la atención, es el tema de los materiales, y es que empecé a pintar en puertas recicladas, en ventanas, precisamente porque estos materiales reproducen los tonos que te da de la piel, muy similares a los nuestros y también es importante la conexión que dan puertas y ventanas, porque alguien ve los cuadros y siempre se pregunta: ¿Están abiertas? ¿Están abiertas o cerradas? ¿Conducen a dónde? o ¿De dónde vienen? y la connotación que yo hacía en usar las puertas y ventanas es eso, estás abriendo puertas que te van guiando a tu identidad y la gente también puede abrir estas puertas, a tu identidad (Entrevista Sharon Pérez, 19.06.2017).

La explicación de Sharon acerca de su trabajo, puede ser entendida dentro de la perspectiva de los nuevos materialismos, desde una mirada de los actores sociales, en cómo los modos de expresión de la artista, las figuras de las mujeres, los materiales en los que se plasman los personajes y la investigadora (figura 19), están articulados y permiten visibilizar las relaciones socio-materiales en la constitución de los territorios, y lo que emergen como expresiones intersubjetivas de los actores:

Las múltiples maneras en las que la materia de ambas formas - se auto-constituye y se inviste - y esta reconfigurada- por intervenciones intersubjetivas que tienen su propio cociente de materialidad (COOLE; FROST, 2010, p. 7, traducción nuestra).

En la Figura 19, presentada a continuación, se puede observar a la artista, el espacio semiabierto, la puerta y el retrato de una mujer grabado en la ventana. Esto puede ser entendido como uno modo en el que las mujeres afrobolivianas, a partir de sus prácticas, producen movimientos y procesos que desterritorializan y reterritorializan sus espacios de vida, lo cual es parte de un trazado de líneas de fuga, donde los actores colectivamente o personalmente, se orientan hacia un devenir (DELEUZE; GUATTARI, 1987) de existencia, donde las materialidades se entretrejen con la experiencias para constituir lo intersubjetivo que es la materialidad de las relaciones sociales y de la particularidad de lo femenino.

Así, esta imagen dentro del estudio, plantea una alianza entre los mundos de vida y la investigadora, que posibilitan diferentes entradas a los mundos de vida de las mujeres afrobolivianas, que por mucho tiempo fue quedando olvidado como las ventanas, semi cerradas y semiabiertas, pero siempre en el umbral de sus espacios existenciales, siendo esta imagen la que abre las puertas de las siguientes secciones del capítulo.

Figura 19 - Sharon entre la puerta del cuadro "Soquiná" en la exposición Yendú, Cochabamba (septiembre, 2017)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2017).

#### 4.2.1 Desde la Región de los Yungas: afectos e interfaces

La Región de los Yungas, se encuentra en la parte norte del departamento de La Paz, dentro de sus diferentes espacios, ha cobijado las trayectorias de los afrodescendientes desterritorializados a esta Región por más de dos siglos. Fruto del periodo de la esclavitud, sus espacios de vida se organizaron alrededor de las denominadas Casas de Hacienda, lugares que pertenecían a los propietarios de los esclavizados africanos. Hoy en día, aún es posible encontrar este tipo de edificaciones en la Región, uno de ellos que se mantiene conservado y ha pasado a ser propiedad de la comunidad afroboliviana, es la Casa de Hacienda en la comunidad de Chijchipa (Figura 20), que fue recuperada en un largo proceso de recuperación histórica local por los afrobolivianos que habitan en esta comunidad.

Figura 20 - Casa de Hacienda de la comunidad de Chijchipa, Región de los Yungas, Chijchipa (mayo, 2017)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2017).

Según comenta Adriana, la Casa de Hacienda pasó a ser parte de la comunidad afroboliviana, después de varios intentos por recuperarla. Los eventos que propiciaron la recuperación de la casa como parte de la memoria histórica y la titulación de este espacio, como afroboliviano, recuperación que resultó de la organización de las familias en la comunidad de Chijchipa:

Nos ha costado mucho trabajo, pero lo hemos logrado, esta casa tiene las historias de maltrato y dominación de la época de la colonia, pero ahora nosotros podemos entrar en ella sin que nos castiguen. Ya está funcionando como un emprendimiento turístico y muchos visitantes de todas partes vienen y pueden quedarse alojados (Entrevista Adriana Ballivian, 25.04.2017).

Para llegar a la posta de salud, la escuela o la iglesia de la comunidad, es necesario atravesar desde la Casa de Hacienda los senderos de tierra que atraviesan las distintas casas de las familias afro, en donde siempre es fácil entablar una conversación a profundidad. Uno de los relatos que surgió durante estas caminatas por los senderos, es la relación de las mujeres con el cuidado, que como explica la tía Angelica, durante la fase exploratoria del estudio, en la comunidad de Chicaloma, Región de los Yungas:

Bien sabemos que los viajeros están cansados y no les puedes dejar hacer nada, hay que cuidarles, tienen que saber que están en buenas manos, así cuando mis hijos viajen también alguien les puede cuidar, por eso hay que atenderles (Entrevista Angélica Angola, 12 de mayo 2018).

Dentro de estos modos de cuidado, cuando se va de visita a la casa de las tías, abuelas o primas, la tradición es llevar alimentos desde la ciudad, ya sea pan, sardinas, arroz<sup>79</sup> u otros. Esto significa una especie de agradecimiento por los cuidados que se reciben cuando uno llega a alojarse en las casas de las familias afrobolivianas. El agradecimiento es entregado en anticipación, este se materializa en forma de entrega de alimentos, esta no es una práctica obligatoria, pero forma parte de las prácticas de visita entre los afrobolivianos.

Fue así que después de realizar las compras necesarias en la ciudad de La Paz, llegué a una de las casas. Este primer espacio, para comenzar a realizar el trabajo de campo fue Chijchipa. Llegué a la casa de la tía Rufina, ella se puso muy contenta con la visita y pasaba horas contándome acerca de sus experiencias y recuerdos. Al momento de preparar los alimentos o realizar otras labores de cuidado, ella estaba ahí, no me permitía realizar ninguna tarea, cuando le pregunté por qué, ella me respondió:

Aquí generalmente no vienen muchas personas, siempre estamos los de la comunidad y tenemos nuestras tareas. Todos los días o estamos en el cocal

---

<sup>79</sup> *Oryza sativa*.

o estamos con nuestra huerta. Entonces las veces que tenemos visita, no puede ser que la visita esté trabajando en la casa, por ejemplo, tú eres visita, así que tienes que pasarlo bien. No siempre vienen a visitarnos, entonces cuando la visita llega, aunque sea un vasito con agua se le invita y se le deja descansar, si se quedan más tiempo igual hay que cuidarles, eso sería como lo que dicen: es parte de nuestra cultura. Los afros a diferencia de otros, siempre hemos sido muy atentos porque así nos han enseñado, no puedes dejar que la visita haga las cosas en la casa porque ha venido por un ratito y tienes que cuidarle, esta tradición viene de las abuelas y de mi mamita, así decían que cuando viene visita es alegría y hay que compartir, hay que hacer que la gente se sienta bien, no puede irse de la casa con una mala impresión (Entrevista Rufina Barra, 15.04.2017).

Así fue durante toda la estancia en casa de la tía Rufina. En la siguiente figura (21) se encuentra ella lavando la vajilla en la pileta central de su casa, que de ninguna manera la investigadora podía meter las manos ahí, sólo a ella, le quedaba observar.

Figura 21 - La tía Rufina en la pileta central lavando los platos y cuidando de la visita, Chijchipa (mayo, 2017)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2017).

Estas prácticas con relación al cuidado de otros, fuera de los miembros de la familia, se repitieron durante las demás visitas a las familias de las afrobolivianas. En su caso no me era permitido participar de las labores de cuidado de la familia, pero con la segunda o tercera visita, las cosas fueron transformándose. Poco a poco las mujeres me permitían realizar actividades, en donde dejé de ser la visita temporal, y en ello, los tipos de cuidados comenzaron a ser distintos.

En otra de las experiencias que surgieron acerca de las prácticas del cuidado se encuentran en los relatos que surgieron conversando con la tía Vania en Coripata, para ella, los cuidados, están a cada paso de lo que constituye el diario vivir:

Cuando te levantas, tienen que estar agradecida a Dios porque estas en un nuevo día, entonces te vistes, te peinas, te lavas y empieza tu día, ya ahí te cuidas, al darles su comida a los animales también los estás cuidando, no hay que olvidarse de ellos, son nuestros compañeros, sus platos también se lavan, ¿Acaso tu comes en plato sucio?

Cuando salgo a quichiar<sup>80</sup>, tengo que llevar mi tapeque<sup>81</sup>, pero no sólo llevé para mí, siempre hay que llevar algo más por si alguien se ha olvidado o hay niños que llevan hambre, eso también es pues cuidar, así cuando un día no tengas, también alguien te va a dar de comer. Con las plantas lo mismo, los aymaras siempre están avasallando con todo, por eso no cuidan a la tierra y las plantas, andan detrás del dinero nomás, así cuando sus cultivos están mal, le echan para todo veneno, yo en mis cocalos que se han secado, les he echado tamata<sup>82</sup> y eso ha servido, ahora están bien, así también les cuido porque me dan para comer (Entrevista Vania Peralta, 20.10.2018).

La tía Vania en su relato, hace visible los modos de existencia en los que los afectos emergen como articulaciones socio-materiales entre ella y su entorno, produciendo espacios de vida en su cotidiano. En la siguiente imagen (figura 22) se puede observar a la tía Vania llevando su tapeque, en compañía de otras mujeres. Los recorridos que realizan diariamente representan de algún modo trayectorias solidarias y de conexión con las prácticas del cuidado, que se encuentran relacionadas con la propia mujer, su familia y trasciende a otras mujeres y al entorno, conteniendo de esta forma múltiples relaciones sociales que involucran tanto a las personas, los

<sup>80</sup> Vocablo afroboliviano que significa cosechar coca.

<sup>81</sup> El tapeque es un vocablo afroboliviano con el que se designa a la merienda que se lleva al momento de ir a cosechar coca, generalmente se sale a la cosecha a las siete de la mañana y se retorna a las cuatro de la tarde por lo cual es necesario llevar el almuerzo. Los alimentos ya preparados temprano por la mañana son colocados entre dos platos para prever que los alimentos no se desparramen y se los envuelve con un trozo de tela cuadrado, los platos con el alimento son colocados al medio de la tela y se realiza una atadura cruzando las puntas diagonales de forma transversal.

<sup>82</sup> El vocablo tamata pertenece a la lengua afroboliviana y significa orín humano fermentado.

alimentos y el entorno de los cocales, en donde los cuidados pueden ser entendidos como procesos de vida entrelazados como relaciones sociales, entre los actores y sus territorios.

Figura 22 - La tía Vania camino al cocal con su tapeque y sus compañeras de trabajo, Coripata (junio, 2018)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2018).

Estos procesos llegan a ser constantemente conflictuados en las situaciones de migración desde la Región de los Yungas a las grandes ciudades, que por un lado las desterritorializan de los Yungas, y por los efectos de la discriminación que atraviesan las mujeres afrobolivianas. Ellas son constantemente afectadas por cuestiones raciales, de sexo y de clase. Esto se refleja en sus narrativas, como comenta Rosa:

En este trabajo en Santa Cruz, tenía que limpiar en los baños de la casa, había cuatro baños y mi jefa estaba detrás de mí, ahí se paraba como a vigilar y cada vez que terminaba de limpiar me decía mil veces que estaba mal y volvía a limpiar y otra vez me decía que estaba mal alzaba el cepillo del inodoro, me golpeaba y me gritaba diciendo que el baño no estaba bien limpio y me hacía limpiar así una y otra vez.

Lo mismo pasaba cuando limpiaba los pisos de la casa, ella andaba detrás mí y si veía que algo faltaba me quitaba la escoba y también me golpeaba. Con esa forma de tratarme, yo he sentido discriminación. En los Yungas al ajeno le atendemos y ¿Acaso piensan que no sabemos limpiar?

Me sentía muy mal porque sentía que la escoba era para golpearme y eso porque era afro, y me preguntaba las razones por las que esto me pasaba. ¿Debe ser porque he debido ser negra? ¿Por qué las negras no tenemos derecho? Y mi pensamiento era eso, porque una negra no tiene los mismos derechos que un blanco, porque los blancos en la casa de mis jefes comían carne y nosotros no, nosotros comíamos cualquier huevada, así como la comida del perro y yo me sentía mal y un día le pregunté a mi mamá le pregunté a mi mami ¿Por qué me has hecho negra? Y mi mamá me decía, tú no tienes que ofenderte de tu color hija, porque tienes un color lindo... pero mami yo me siento mal porque me dicen ¡Negra! ¡Negra come puti<sup>83</sup>! ¡Negra come sardina! ¡Esta negra huele hediondo! ¡Esta negra no se baña! Yo sentía que no era persona, que no tengo igualdad con las personas blancas, pero pues hoy en día superé todo eso (Entrevista Rosa Medina, 30.06.2018).

Otra experiencia traumática de movilidad migratoria, surge del relato de Paola, relatada en la ciudad de Cochabamba. Las diferentes trayectorias en su vida demuestran cómo las articulaciones, entre lo material y los diferentes actores llegan a afectar las experiencias de sus espacios de vida:

Cuando llegué a la casa donde empecé a trabajar tenía 12 años, no sólo tenía que cuidar a los niños, también era responsable de limpiar y de cocinar. Me levantaba muy temprano y tenía que limpiar todas las habitaciones. Me siento feliz hoy por hoy, y tal como soy, antes renegaba de mi color de piel porque me decían que era sucia, me decían que era hedionda o me decían que para atenderlos tenía que usar guantes porque les daba asco: Para servir la comida yo tenía que atender primero a todos y después de limpiar todo, podía comer yo, lo peor era que para servirles me obligaban a ponerme guantes,

<sup>83</sup> El vocablo puti proviene de la lengua afroboliviana y significa plátano (*Musa balbisiana*) verde cocido.



me decían que mis manos eran sucias y yo me lavaba varias veces, daba igual, a los niños les daba asco ver como yo tocaba sus alimentos y la señora me decía que mis manos negras, eran sucias.

Todo el tiempo que trabajé en esa casa era así, siempre con guantes, si no me los ponía me castigaban y no me dejaban comer. Eso de los guantes me ha causado mucho dolor, me sentía menos y sentía que todo era culpa de mi color, desde ese momento yo sentí que me discriminaban y no entendía porque si todos somos iguales, pero aparentemente para la gente de esa casa yo era menos. Ya con el tiempo he superado esto, sé que no soy ni sucia, ni diferente y que mi color no me hace menos (Entrevista Paola Morales, 15.05.2019).

Para Paola, cosechar frijoles con su hija, en la Región de los Yungas, parece representar para ella lo que, hoy en día, es ser mujer afroboliviana. Ella trabaja en la ciudad de La Paz, pero, cuando no tiene trabajo, puede retornar a los Yungas y ayudar a su familia en la cosecha para el autoconsumo. Desde lo que se plantea aquí, esta es una expresión de una relación de cuidado. Ella también ayuda a la familia con otro tipo de trabajo, como es la cosecha de naranja, esto para generar ingresos. Paola no se percibe más como algo sucio y diferente, habiendo superado los afectos negativos, causados por la discriminación durante sus movimientos migratorios.

Los relatos de Rosa y Paola (figura 23) permiten el análisis de procesos sociales que se encuentran entrelazados con sus prácticas, los cuales involucran movimientos y procesos de desterritorialización en donde su situación laboral está relacionada con el cuidado de otros y estos otros responden a las mujeres con discriminación, racismo, y malos tratos e insultos. Estos procesos las afectan y provocan simultáneamente procesos de reterritorialización, en los cuales las mujeres comienzan a valorar su trabajo y su ser de mujer afroboliviana como respuesta a esta realidad hostil y de dura marginalización social.

Figura 23 - Paola cuidando la familia y su cosecha, Palos Blancos (septiembre, 2018)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2018).

En la misma dinámica racial y de experiencias de marginalización social que Rosa y Paola nos relatan, se encuentra la trayectoria de Eva. Ella presenta su movilidad como migrante, con situaciones de agresión entramadas a las prácticas del cuidado:

Cuando era niña vivíamos en Coripata y siempre trabajaba en la casa y ayudaba en la cosecha de coca. Mi mamá trabajaba en la casa del hacendado y ella era muy dura con nosotros, a veces nos mandaba a realizar algún trabajo y escupía en la piedra, nosotros teníamos que regresar antes de que se seque la piedra. Si llegábamos más tarde ella nos señalaba la piedra y nos castigaba. Algunas veces yo tenía que ayudarle en la casa del hacendado y recuerdo que una vez estaba secando las tazas del desayuno y se me cayó una de las tazas y se rompió. Mi madre me castigó por largo tiempo, pero lo peor fue que la señora de la casa se enojó mucho y me dijo que era una envidiosa y que por eso rompí la taza. Entonces le dijo a mi mamá que tenía que enseñarme a no romper las cosas ajenas, entonces alzó un pedazo de la taza rota y me cortó en la mano, según ella esa era la forma de curar la envidia y la forma de no romper las cosas. Ahí lo peor fue que del susto y del dolor, me oriné ahí mismo, la señora de la casa empezó a llamar a mí mamá y a mí por negra sucia y como castigo me hizo limpiar toda la casa, cada día por un buen tiempo, en esas épocas todavía nos trataban como esclavos y nos insultaban constantemente (Entrevista Eva Flores, 17.09.2019).

María, otra mujer de Coripata, nos comenta acerca de sus relaciones socio-materiales, mismas que se llegan a articular con otros actores y espacios de movilidades diferentes. Estas relaciones son las que generan agenciamientos distribuidos en los espacios de vida de esta actora y su relato:

Las familias que vimos en las ciudades, tenemos una relación muy cercana con las comunidades en los Yungas, y es que vamos a visitar a nuestras familias, a bailar Saya y al mismo tiempo nos alimentamos de nuestra cultura y discutimos sobre nuestras luchas, sueños y demandas. [...]

He nacido en Coripata y hasta mis doce años vivía con mi familia y no conocía otros lugares, siempre he trabajado porque al colegio sólo he asistido hasta el primer año, ya desde muy niña, como era la hermana mayor, tenía que ayudar en la casa, además de cuidar a mis hermanos. Tenía mis tareas que era encender el fuego para el desayuno y el almuerzo, también recogía leña y ayudaba con el cultivo de la coca y atender a mis abuelitos. A ellos les tenía que dejar la comida.

Para mis 12 años, mi madre me llevó a la ciudad de La Paz, porque la vecina le había encargado que llevara una ayudante para cuidar niños. Deje así mi casa, y me dio mucho miedo estar tan lejos. Los primeros meses quería escaparme, pero no sabía cómo volver y además no conocía a nadie. En la casa le dijeron a mi madre que a cambio del cuidado me darían la comida y podría ir al colegio. Lo único que ocurrió fue que cuide a los niños y me aumentaron el trabajo, además de estar a cargo de lavar la ropa, de limpiar la casa y de ir al mercado acompañando a la señora de la casa para cargar las compras, siempre había algo más que hacer (Entrevista Susana Barra, 17.09.2019).

Las trayectorias de movilidad migratoria de estas mujeres que comparten sus experiencias de discriminación racial y los relatos de sus experiencias, como mujeres afrobolivianas, se relacionan a situaciones de cuidado en procesos de cambio y 'desarrollo', donde lo rural se vincula a lo urbano. Esto permite observar procesos intersubjetivos, generados por la articulación entre diferentes actores: mujeres afrobolivianas, jefas, dueñas de casa, empleadoras, escobas, tazas rotas y guantes. Este mundo de elementos diversos y con diferentes intencionalidades nos permite evidenciar, a través de los relatos, que estas relaciones, generan interfaces sociales de conflicto, y estas llegan a afectar las dinámicas y prácticas socio-materiales, componiendo entre estos actores y sus diversas intersubjetividades los afectos de discriminación y racismo. Estas experiencias de las mujeres afrobolivianas han ocasionado procesos y movimientos de desterritorialización significativos que han transformado profundamente los espacios de vida y los cuerpos de estas mujeres y sus experiencias en el mundo de lo urbano. La siguiente figura (24) fue tomada en la comunidad de Chijchipa en donde las mujeres afrobolivianas comparten sus espacios plurales.

Figura 24 - Las articulaciones con otros actores, relaciones intersubjetivas de donde pueden emerger alianzas o conflictos, Tocaña (abril, 2017)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2017).

#### 4.2.2 Afectos e interfaces que componen el devenir de los actores y sus mundos

Las interfaces sociales y los afectos en las experiencias migratorias de las mujeres afrobolivianas han desestabilizado los espacios de vida de estas mujeres, esto se observa en las situaciones de conflicto, que tienen lugar cuando las mujeres - relacionadas a prácticas de cuidado, fuera de su comunidad – resultan afectadas por dinámicas discriminatorias y racistas de sus empleadores, estos al articularse con las fuerzas relacionadas con el sentido de la propiedad, control, clase, y conocimientos entre otros, de los actores, con los cuales las mujeres interaccionan, tienden a materializar las contradicciones entre mundos diferentes. Estos encuentros contradictorios, interfaces, dejan como residuo, el desagrado y el miedo al color de piel de las afrobolivianas.

Los varios momentos de interfaces, entre diferentes mundos, provocan situaciones de conflicto y de resistencia entre las mujeres afrobolivianas. Estos interfaces liberan fuerzas que producen transformaciones en las prácticas de las mujeres, y las mujeres procuran cambios que permiten la creación de nuevos espacios de vida, en donde los artefactos, que las afectan de manera negativa, pueden transformarse en sus aliados y así favorecer la existencia de estas mujeres en sus trayectorias de desterritorialización y de reterritorialización, desde sus espacios como actoras sociales. En el relato de Rosa encontramos los deseos de integración a los espacios ciudadanos de vitalidad y autonomía:

Mi deseo es ver a mis hijos crecer y estudiar, y sanarme de esta enfermedad, y también que mi mamá no nos abandone y nos venga a visitar a Cochabamba y estar junto con la familia y mis hermanos. Hace mucho tiempo que no les veo, se han perdido, por eso yo viajo a los Yungas y eso cuando puedo a verla, nosotros somos 11 hermanos y tres vivimos en Cochabamba, yo quisiera que todos mis hermanos están aquí para estar un día de familia ese es mi deseo.

Gracias a Dios viajé a España, fue bueno porque pude salir de ese entorno de mi jefa y de su discriminación. Allí en España<sup>84</sup> fue diferente que aquí, allí te tratan con más cariño, allí no hay cuál es el negro y cuál es el blanco y ahí he aprendido a quererme aceptarme a quererme y a ser a ser como soy. [...] Mi reto hoy en día es que mi hijo salga profesional y mis dos niñas que sigan estudiando, lo que les puedo decir a los afros que viven aquí en Cochabamba, ¡Hermanos, no se queden así, hay que ser profesionales, porque una mujer o un jovencito que le ven, siempre se dice: ¡Ah! Estos negros no estudian, ¡Ah! Son flojos. Y yo quisiera mandarles este mensaje a todos los afros a nivel nacional y sea que salgamos adelante, todos con esa fuerza que tenemos,

<sup>84</sup> Rosa migró a España porque buscaba mejorar su situación económica.

sea que nosotros también podemos ser médicos y hay mucha profesión para nosotros, no sólo el saber bailar Saya, siempre hay que salir adelante para que no nos discriminen, no como antes nos discriminaban, en los Yungas, nos trataban de ignorantes, había mucho racismo que hoy en día está cambiando y lo buenos es que podemos contar con nuestra organización en donde en conjunto podemos salir adelante.

Ahora yo ya no trabajo para nadie, tengo mi pensión y ahí sí quiero hago puti, siempre barro y limpio y nadie me tiene que decir que eso es malo, a mis clientes les gusta mi comida y si no también pueden comer en otro lado, pero vuelven (Entrevista Rosa Medina, 30.06.2018).

El relato acerca de las transformaciones que ha vivido Rosa, van desde los deseos de visibilizar la importancia de su trabajo hasta la profesionalización de los jóvenes, que puede ser entendido como una inmunidad a la discriminación y al racismo de la sociedad boliviana. Ella a través de sus deseos visualiza para nosotros los procesos y el impacto intersubjetivo del contacto socio-material con otros mundos, por los cuales ella tuvo que atravesar.

Paola, por otro lado, en su narrativa de vida, destaca los eventos que afectaron su espacio de vida en su juventud. El cómo estas transformaciones contribuyeron a que en la actualidad esa experiencia le permite realizar otro tipo de actividades. Sin embargo, son las diferencias por raza, clase y sexo, las que constantemente han causado desventajas económicas y educativas, en otras palabras, la exclusión social, pese a ello, Paola en su relato busca nuevos modos de mejorar sus condiciones de existencia, ella nos dice:

Fui madurando y me di cuenta que no tengo porqué sentirme mal y no tengo que tener vergüenza de mí misma, mi color no se sale y Dios me hizo así, ¡Hermosa! [...] Hoy sueño todos los días y le pido a Dios que me dé un poco más de vida para que vea crecer a mis hijos, quiero seguir estudiando, quiero prepararme profesionalmente porque siempre dicen que por ser mujer no tienes derecho a soñar y yo sueño y mis sueños los quiero hacer realidad. En algún momento de mi vida me habían dicho que no podía hacer muchas cosas y luego las he logrado e increíblemente, a veces, ni siquiera yo reconozco que fui capaz de hacer lo que hice y de qué soy capaz de hacer. Sé que tengo una fuerza infinita y pido que Dios me ayude con esa fuerza que tengo, por mis hijos me voy a levantar día a día y voy a ser mejor persona y ayudar a mis seres queridos y a mi comunidad. [...]

Para mí ser algo en la vida, poder estudiar y yo también quiero estudiar, es mi reto.

Yo no me siento vieja, me siento joven y en eso un reto muy grande hay. Tengo un hijo con discapacidad y tiene 22 años y depende de otra persona, pese a que habla, el no maneja las manos, entonces quiero poder establecerme sobre todo económicamente y profesionalmente, para poder ayudarles a ellos ayudarle a mi hijo y ayudar a mi hija y ayudar a otras

personas para que puedan salir adelante. No ha sido fácil, no he tenido una vida fácil, pero quiero llegar más allá [...]

De esa casa me salí cuando tenía 17 años y me fui a Santa Cruz, pero apenas llegué fue difícil encontrar trabajo, así que me vine a Cochabamba y es aquí que conocí al padre de mis hijos, él me ayudó a entrar a trabajar a una fábrica de costura. Ahí ya no había guantes, ahí necesitaba usar mis manos libres para hacer el trabajo, en la fábrica y me quedé 10 años por lo del dinero, eso para cuidar a mis hijos y es que su padre nos abandonó, así que no quedaba de otra que salir adelante con mis manos.

En ese tiempo conocí a la organización de la Saya y es a través de la organización que he podido conocer a más afrobolivianos y el llegar a la organización he podido reconocermé y también sentirme más segura.

Ahora además de eso, ya no hago tanto. Me dedico a hacer tortas y queques que vendo a pedido, con eso no dependo de nadie y me quiero como soy. (Entrevista Paola Morales, 15.05.2019).

La imagen de las manos (figura 25) de la mujer afroboliviana realizando prácticas de limpieza evoca un devenir de un ensamblaje, que logra articular lo material - el agua - con sus cuerpos. Este ensamblaje corporiza, por un lado, la desterritorialización, evidenciada en los conflictos y las discriminaciones, resultado de la idea de que las mujeres en el cuidado son entidades naturales (sin cultura) y por tanto sucias. Por otro lado, esta creencia ha generado procesos de reterritorialización, en donde ellas a través de los cuidados, han articulado en sus prácticas de limpieza el desprecio a su trabajo, esta orientación de supremacía de clase y étnica ha generado una ciudadanía negativa a la dominante, en esta contra-ciudadanía se comenzó a establecer una reflexión crítica de lo afroboliviano y esto comenzó a valorar, por las mujeres mismas, la ocupación de una variedad de espacios ciudadanos. Desde esta mirada hacia la reterritorialización, lo que aparece como lo más interesante es la revalorización de los espacios de cuidado.

Figura 25 - El agua y el cuerpo, alianzas de cuidado, Cochabamba (septiembre, 2019)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2019).

Los movimientos migratorios de las mujeres afrobolivianas desde la Región de los Yungas, se han intensificado desde hace tres décadas. En la actualidad muchas mujeres afrodescendientes han incrementado su movilidad en diversos espacios por diferentes motivos, entre los centros de atracción para mujeres afrobolivianas se encuentra la ciudad de Cochabamba,<sup>85</sup> de cuyas experiencias Nataly Angola nos relata:

<sup>85</sup> En las últimas décadas, Cochabamba experimentó un proceso de urbanización, acompañado de atracción de población desde otras regiones del país, que ha situado al Departamento de Cochabamba como la tercera economía regional en Bolivia, protagonizando en el escenario productivo, económico y exportador, en donde su crecimiento económico es diversificado abarcando actividades manufactureras, agrícolas y de servicios (PNUD, 2007). Con respecto a la educación tanto las universidades privadas como las públicas han tendido a concentrarse en las ciudades de mayor población en los departamentos del eje central del país, entre ellos el Departamento de Cochabamba, que tienen una larga y amplia trayectoria en el sistema educativo superior (RODRÍGUEZ y WEISE, 2006).



Yo soy de los Yungas y vivo en Cochabamba desde hace cuatro años. A mi mami la cambiaron por un saquillo de papa cuando tenía quince años y se la llevaron de empleada a la ciudad de La Paz, ahí, ella trabajó por mucho tiempo y no le pagaban porque sus jefes decían que le daban la casa y la comida y que con eso era suficiente.

Por eso ella se escapó a los Yungas y, ahí, nos quedamos poco tiempo, ella luego se vino a vivir a Cochabamba, lo peor que nos pasó fueron los maltratos y la discriminación de mi padre y su familia, que cuando venían a la casa a visitarnos, ellos o sus amigos nos encerraba en un cuarto y no podíamos salir hasta que se hayan ido. Eso fue muy doloroso porque no podía entender cómo es que tu propia familia te esconde.

Así es que mi mami se escapó a la Argentina y allí nos quedamos muchos años. No ha sido fácil porque mi mami tenía que trabajar todo el tiempo y ya luego nosotros con mis hermanos le ayudamos también.

En la Argentina también hay discriminación, no es como aquí, pero se siente y es por eso que decidí venir a vivir a Cochabamba. Aquí conocí a los hermanos afro en la Organización y eso me ha ayudado a aceptarme como soy, ahora, soy orgullosa de lo que soy afroboliviana, antes no sabía de esto de la Saya, de cómo era bailar, ahora bailo y comparto como en familia.

Recuerdo que cuando tenía 5 años, me ponía talco para ser más blanca y es que allí en la Argentina en los barrios pobres se discrimina al moreno, y es como que hoy en día en la Organización hay una la salida para nosotras, porque podemos juntarnos con otras mujeres afrobolivianas y al juntarnos podemos empezar a cuestionar lo que pasa en la sociedad y así te vas a empoderando.

Mi vida se ha transformado mucho porque de niña me sentía tan mal por haber nacido con la piel oscura, pero ahora me siento tan orgullosa, tan feliz de tener esta piel y de tener esa descendencia afro que le doy gracias a mi madre por haberme dado la vida y haberme hecho tal como soy, negra y hermosa. Hermosa y nada pues inculcar a mis hijos en lo que hago y porque estoy aquí. Mi reto es poder encontrar a la familia de mi madre que es afrodescendiente y que no conozco. Poder unificar mi familia y estar con ellos, eso me haría muy feliz (Entrevista Nataly Angola, 15.05.2019).

Nataly como muchas otras mujeres ha experimentado la migración como una manera de encontrar otros mundos y constantemente estar luchando para mejorar sus condiciones de vida. Las mujeres muchas veces se han visto enfrentadas a situaciones de racismo y discriminación en los nuevos espacios a los que ellas llegaban. En el relato de Eva, se puede observar como los afectos de ser 'doméstica', como ocupación, la hacen individualizarse, este proceso la lleva a reconocerse como persona, esta individualización como doméstica la hace reconocer la importancia de la organización colectiva. El proceso de individualización y colectivización va más allá de los límites de la casa, lo doméstico y la familia. En otras palabras, es lo negativo que estas mujeres han experimentado, a través de los movimientos migratorios, lo que ha hecho relacionar lo individual y lo colectivo, como parte de un proceso que es al mismo tiempo discreto y continuo, donde la exclusión y el racismo actúan como parte

del campo de fuerza que lleva a estas mujeres a componer el proceso de agenciamiento que finalmente las hace visible y actoras de su propio destino.

En estos tiempos la cosa ha mejorado porque estamos en la Constitución, pero aún hay mucha discriminación en la gente, antes de empezar a hacer pan y mermeladas para vender, estuve trabajando en distintas casas con labores del hogar y siempre la gente quería aprovecharse, me hacían trabajar desde muy temprano y querían que me quede hasta muy tarde y muchas veces me quedaba porque no quería estar sola en casa, pero cuando ya quería salir antes entonces ya la gente se enojaba.

La gota que derramó el vaso fue cuando trabajaba con una familia y la señora siempre estaba detrás de mí vigilando si hacía bien o no las cosas. Un día me pidió que limpie toda la vajilla porque iban a venir invitados, en el apuro de querer terminar temprano, tuve la mala suerte de otra vez romper unos platos al estar acomodándolos. La señora empezó a gritarme e insultarme diciendo que era una torpe, descuidada y me despidió sin pagarme el sueldo hasta esa fecha.

Por un tiempo intenté cobrarle y ya ni me atendía el teléfono, entonces he tenido que ir a la Federación de Trabajadoras del Hogar para ver si me podían apoyar y si podía hacer alguna demanda y mi sorpresa fue que ahí tampoco me ayudaron, se inventaban excusas para no poner mi denuncia, mientras yo veía que a otras mujeres les atendían, pero a mí me dejaban esperando. Para mí eso es discriminación y lamentablemente, aunque hay una ley, eso tampoco funciona, así que preferí empezar a hacer mis ventas y también me fortalece el trabajo que hago con la organización de afrobolivianos.

En las reuniones estamos juntos y así nos apoyamos mejor. Mi sueño es poder ver a todas las organizaciones de los hermanos afros trabajar, porque los jóvenes y las señoritas no tengan que vivir esas situaciones que nosotros hemos vivido, que se eduquen y que sean mejores cada día. Yo también quiero seguir estudiando, pese a que tengo mis años, estoy pensando entrar a la universidad, lo que pasa también es que no hay becas para las personas mayores y eso a veces me desanima, porque primero tenemos que ver la economía en la casa antes de otras cosas (Entrevista Eva Flores, 17.09.2019).

La revalorización de la mujer afroboliviana, fue posible entenderla mejor en la Región de los Yungas, durante la festividad de la Virgen de la Asunción, al momento de tomar la fotografía que se presenta más abajo (Figura 26), la mujer comenta con la investigadora que estaba orgullosa de ser afroboliviana. Sus manos y su cuerpo, por un lado, expresan lo difícil que es ser mujer y afroboliviana, por otro, parecen decir que, con el tiempo, ella había llegado a entrelazar su pasado con su presente, y cuando dice esto, ella levanta las manos como si se reencontrará con su cuerpo, su territorio y su identidad.

Las prácticas del cuidado, si bien habían afectado sus espacios de vida, debido al sufrimiento, que causa la discriminación, también esto ha propulsado a través de la Saya la posibilidad de organizarse y de movilizarse. Esto desde la Región de los

Yungas a otros espacios, llevando las habilidades y capacidades del cuidado, primero para con ella (figura 26, segundo para con su familia, más también con sus nuevas relaciones, otras mujeres, con las que ella se encuentra articulada, en el entorno citadino, pero también con sus conexiones que constantemente surgen a través de sus retornos temporales a la Región de los Yungas.

Figura 26 - "Mis manos son también parte de mi belleza", Tocaña (junio, 2018)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2018).

El agenciamiento de las mujeres hace que los afectos se desarrollen y con esto, comienzan a surgir las alianzas socio-materiales. Estas alianzas emergen de las prácticas de la movilidad migratoria, y de las labores del cuidado que estas mujeres externalizan e internalizan como domésticas. Estas actividades son practicadas entre la Región de los Yungas (área rural) y la ciudad de Cochabamba (área urbana). Camila nos dice:

Soy de los Yungas y emigré hace 15 años a Cochabamba. Hemos dejado los Yungas por el tema económico y también por los estudios. Este siempre ha sido un tema importante para mi mamá que nos eduquemos y seamos mejores. Ella apenas cursó hasta la primaria y por eso piensa que una mejor opción para mis hermanos y para mí era estudiar. A mí me gusta estar en la ciudad porque así puedo ayudar a mi familia que vive en los Yungas, siempre vamos de regreso y mandamos dinero y

encomiendas y ellos desde allí también vienen a visitarnos, pese a que estamos aquí tanto tiempo, las costumbres y la relación no se han perdido. Aquí la discriminación es diferente que en los Yungas. Allí es más el tema del dinero. Las familias aymaras siempre están tratando de disminuirnos por el tema de quién tiene más, mientras que aquí, es una cuestión más que todo de nuestra piel. En la calle nos gritan de negras o piensan que les vamos a robar. El llegar aquí nos ha costado mucho por el tema de que es muy difícil en la educación y en el trabajo.

Al salir de los Yungas yo he vivido en la ciudad de La Paz y eso desde muy chica. Trabajé en la limpieza primero y después en la venta de varias cosas. Eso ya desde mis 15 años, estuve así primero en La Paz y a mí en La Paz no me gustaba la Saya, ni bailaba y ni practicaba, ni nada. Luego me he venido acá para Cochabamba como hace tres o cuatro años, y recién me incorporé a la Saya, porque he visto que al bailar aprendo de nuestra historia afroboliviana y de nuestra cultura. Es como ir arañando un poco más de dónde somos, como venimos y de dónde hemos venido, que somos y eso es para mí importante porque me hace sentir orgullosa de lo que soy y puedo valorar mi cultura.

Cuando se baila Saya, ya me siento en familia comunitaria, no todos venimos de las mismas comunidades y cada familia es diferente.

Siempre hay dificultades, pero lo importante es que siempre he querido saber de dónde soy y quiero saber cómo son mis ancestros y el bailar la Saya me ayuda a conocerme y a conocer más acerca de lo que no somos y porque nos discriminan, es para conocernos más, es para saber más sobre mí, sobre nosotros mismos y me ayuda a superar esos, ese dolor y que nosotras como mujeres nos podamos educarnos y ahora sé que podemos salir adelante [...] En este tiempo de vivir en Cochabamba, después de tanto andar por uno y otro trabajo, hemos empezado con otra hermana afro, el trabajo propio del trenzado. No sólo trenzamos a las hermanas de nuestra comunidad, porque se ha puesto de moda, otras jovencitas y mujeres de la ciudad se ponen las trenzas, también los hombres ahora se hacen el trenzado. Cada vez son más, entonces nosotras les hacemos diseños desde nuestra experiencia, se hace el trenzado no con cabello natural, usamos extensiones sintéticas, porque el cabello de ellos no agarra para el trenzado, hay ahora de varios colores, lo último de moda es el verde y azul, que se vende bien. El precio depende del largo de la trenza y de cuantas extensiones entran. así también, pueden escoger el largo de la trenza.

Así vemos que, con la moda de las trenzas, cómo estilistas afrobolivianas las personas valoran nuestro trabajo, y nosotras cómo expresión viva de nuestra cultura nos pueden conocer y respetarnos (Camila Rey, 20.09.2019).

Desde las prácticas del trenzado, se puede observar por un lado el consumo de lo afroboliviano como parte de la moda, pero también las capacidades de los agenciamientos socio-materiales. Estos emergen en los nuevos espacios de encuentro de Camila, que al articularse con otros mundos, permite que los consumidores de lo afroboliviano, la organización de la emprendedora de las trenzas y los clientes se lleguen a redefinir los elementos corporales como un nuevo ensamblaje en donde lo afroboliviano ya no se ve con temor, y el color de la piel ya no es un impedimento para ser considerado como algo novedoso y contemporáneo de una Bolivia que comienza a establecer nociones de modernidades y de civilidad, de

mundos mucho más cosmopolíticos, que son parte de una globalidad contradictoria y compleja y no de una historia de privilegios y discriminación.

Los afectos de los procesos de invisibilidad que atraviesan las mujeres afrobolivianas, debido a las discriminaciones por su raza, sexo y clase, hacen que estas mujeres creen nuevos espacios de vida a partir de su articulación con la materialidad vital, es de aquí que emerge, de las prácticas que ellas hoy en día realizan, nuevos y diferentes ámbitos del cuidado. Siendo las propias mujeres, las que articulan sus historicidades y los afectos producidos por procesos de desterritorialización, y por los conflictos que esto conlleva con otros actores. De esta manera durante las trayectorias migratorias, es donde se empiezan a producir las nuevas relaciones, donde a través de nuevas prácticas, y de la danza como devenir de los espacios y territorios de vida, donde la articulación se visibiliza como una expresión de la agencia distribuida entre lo social y lo material, desde formas diferentes, que en algunos casos es la producción de alimentos, en otros la manufactura de ropa, pero también el trenzado 'estilístico', que cada vez resulta más atractivo para otros grupos poblacionales que no son afrobolivianos. Esto se presenta en la figura 27 de una bailarina de Saya mestiza.

Figura 27 - Las trenzas, la materialidad de cabello y el estilo 'afro', Cochabamba (septiembre, 2020)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2020).

La visibilización de las mujeres a través de articulaciones diversas, propicia que actores de diferentes colectivos sociales, objetos y artefactos se interconecten, generando procesos de participación, que a través de diferentes actividades han logrado el reconocimiento ciudadano, pero esto en una marcha paralela con la constante demanda por los derechos ciudadanos. Esta lucha por la visibilidad de lo afroboliviano y los derechos ciudadanos la realizan las mujeres con sus organizaciones locales. Una de estas mujeres dice:

Mi nombre es Erika Duarte soy secretaria de justicia del CONAFRO<sup>86</sup> Departamental, y he sido Ejecutiva Departamental por dos gestiones. He sido presidenta de la organización Mauchi, la primera organización de afrodescendientes creada en Cochabamba y que aglutina varios hermanos afros con la intención de recuperar nuestros derechos como pueblo afroboliviano y reivindicar nuestros derechos culturales y derechos de ciudadanía,

Esta organización se creó hace más de 13 años y, a partir de la creación de esta organización, salieron otras dos organizaciones. La primera fue, La Comunidad Afroboliviana Cochabamba y posteriormente, salió lo que es la Organización de Afrodescendiente Ubuntu, sea que se podría decir, que más o menos Mauchi es la mamá de las dos organizaciones de afrodescendientes aquí en Cochabamba.

Todas estamos siempre trabajando a favor de mejorar la calidad de vida de nuestras hermanas y hermanos afrobolivianos. Al inicio, esta organización de Afrodescendientes Mauchi, tuvo dos personas que fueron parte de las incitadoras para que esto se pueda crear. Una fue Edgar Vázquez y la otra fue Efraín Jáuregui y junto con otras mujeres y jóvenes, decidieron salir a las calles de la ciudad e iban por la calle buscando hermanos afros y avisándoles que se estaba creando una organización.

En esta organización es en la cual íbamos a estar todos, integrados. Fue esa la forma en la que fueron llamando a familias y personas individuales, muchos de los miembros han migrado de la Región de los Yungas a esta ciudad, en busca de mejores opciones de vida y ha sido la organización la que les ha dado la acogida y es por eso que es importante el trabajo que realizamos. Hasta la fecha, en mucho del trabajo de liderazgo están los rostros de mujeres líderes, y es que a través de las organizaciones que se llegaron a empoderar, y creo que esto es muy importante. No sólo a nivel personal, pero creo que además de la mujer, por ser ella la cabeza del hogar, más que todo en la comunidad afro. También, son ellas, son mujeres líderes en las organizaciones, que son capaces de luchar por los derechos de nuestra gente. Más que todo porque muchas han migrado en diferentes épocas y han llegado aquí con su experiencia agrícola y de casa. Ellas han tenido que adaptarse a trabajar en la limpieza, la venta y las labores del hogar, pero con el tiempo, por los maltratos, racismo y discriminación en estos empleos, ellas han empezado a ver otras opciones. Las mujeres han empezado a buscarse la vida de la mejor forma, acorde a lo que ya sabían y lo que sabían de cocina, de panadería y repostería, con lo que la vida misma les ha enseñado, han logrado salir adelante.

El maltrato ha sido toda la vida y siempre ha habido y se mantiene el racismo y la discriminación. En el caso de los trabajos del hogar, hay muchas quejas de las mujeres por el tema de las manos negras, que la gente las relaciona por el color como si fueran manos sucias. Mucha gente ve con reticencia y con asco hacia nuestra comunidad por el hecho del color de la piel (Entrevista Erika Duarte, 18.12.2019).

En otras palabras, las prácticas y dinámicas que se involucran en los movimientos migratorios de las mujeres afrobolivianas, como comenta Erika, han resultado en la producción de procesos que hacen visible la resistencia por la

---

<sup>86</sup> Consejo Nacional Afroboliviano.

obtención de derechos ciudadanos. Desde diferentes realidades etno-políticas se reconoce que las mujeres han logrado transformar sus espacios de vida, esto en una conexión íntima con la materialidad de lo que ha constituido su cotidiano como actoras y protagonistas del trabajo de cuidado en los centros urbanos de Bolivia.

La imagen de la Tía Martina (figura 28), nos muestra la atención que produce a varios periodistas el que se entregará la documentación del reconocimiento civil a la Organización de Afrodescendientes Ubuntu. Según la Tía Martina, este evento de reconocimiento a los afrodescendientes no hubiera sido posible en Bolivia 15 años atrás, porque mucha gente no conocía la existencia de este grupo de personas, y los reconocimientos públicos favorecen la visibilidad afroboliviana y los sitúa para que desarrollen todo tipo de actividades, y no solamente las de servicio doméstico. Esto es una buena cosa, que solo puede beneficiar a la comunidad, pero también hace resaltar el rol protagónico de los afrobolivianos como actores de sus propios cambios y destino.

Figura 28 - La tía Martina al momento de recibir la documentación de registro de la Organización Ubuntu, Cochabamba (julio, 2019)



Fuente: registros fotográficos de la autora (2018).



### 4.3 CONCLUSIÓN

Las evidencias a partir de la inmersión etnográfica en los contextos locales de las mujeres afrobolivianas, ha permitido desde el acercamiento a sus prácticas relacionadas al cuidado, desde lo personal, familiar, comunitario y específicamente desde las experiencias que surgen del servicio doméstico, compartir sus reflexiones acerca de cómo se manifiestan los procesos y situaciones que se encarnan en los procesos migratorios. Estas experiencias nos muestran, a través a la diversidad de contextos multi-locales, la heterogeneidad de conexiones y relaciones que tienen las mujeres entre ellas, pero también, con otros mundos, con la discriminación y, por sobre todo, con el racismo; pese a que en Bolivia las políticas en favor de la equidad de las mujeres y desarrollo se han ido adaptando con el tiempo, y se han integrado una perspectiva inclusiva, esto tanto para las mujeres, las minorías étnicas y, entre estas, las afrobolivianas.

El observar cómo estas mujeres desarrollan sus relaciones con sus entornos, y a través de las entrevistas hace posible identificar que las desigualdades por motivos de origen racial, sexo y clase están todavía presentes en sus cotidianos, llegando a invisibilizar en una especie de daltonismo social en el que sus espacios vitales son muchas veces conflictuados.

Es en el acercamiento teórico metodológico enfocado a los actores, en los ensamblajes y en la posibilidad de cambio que generan los interfaces, que este capítulo intenta aportar al estudio la posibilidad de visibilizar cómo los movimientos migratorios de lo rural a lo urbano, mismos que han contribuido a generar una intersubjetividad que sugiere que las migraciones van más allá de simplemente representar los cambios de un lugar a otro.

Las mujeres en sus trayectorias se interconectan intersubjetivamente con la materialidad que resulta de las situaciones de cuidado en las que ellas están inmersas, y por tanto el movimiento puede ser entendido desde un ámbito cualitativo (MASSUMI *et al.*, 2019) como parte del proceso que configura la materialidad de la experiencia en el encuentro y conflictos que se desarrollan entre mundos diferentes.

Los procesos de desterritorialización que han ocasionado los movimientos migratorios de estas mujeres, entre los cuales se advierten la falta de oportunidades económicas y educativas en la Región de los Yungas, han propiciado que estas mujeres se movilicen a las grandes urbes del país. Estos procesos de desterritorialización han afectado los espacios de vida de las mujeres a través de los conflictos con otros actores que han materializado la discriminación de las mujeres a través de malos

tratos, desde los significados que tienen los insultos, y a como los objetos de lo domestico son empleados (guantes, platos rotos, escobas, etc.) para justificar la discriminación y las limitaciones con respecto a la comida.

Estos procesos y movimientos migratorios han logrado simultáneamente producir, mediante la reterritorialización de lo afroboliviano, nuevos espacios de vida que entrelazan la materialidad de las trenzas, la preparación de alimentos y la confección de ropa, es aquí donde se visibiliza la agencia distribuida del ser afroboliviano que tiene la capacidad de ser afectado y afectar los territorios de las mujeres.

Entre los varios escenarios socio-materiales por los que transitan las mujeres, se ha podido observar que las actividades de cuidado no están limitadas al entorno familiar, pero que estas abarcan de igual modo sus comunidades y sus entornos de cuidado con la naturaleza, abarcando así procesos que van más allá del cuidado de la familia y que se materializan en el cuidado de sus colectivos (CONGRESO ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA RURAL, 2014). Estos son parte y el resultado de muchos procesos de individualización que hemos intentado recuperar en este capítulo a través de los relatos de las propias actoras y desde sus experiencias.

Finalmente, la individualización, el reconocimiento de que el color es algo positivo, lleva a las mujeres a la organización de colectivos en un intento por detentar influencias y control sobre sus vidas cotidianas. Es aquí donde la existencia de deseos y la presencia de una nueva generación de afro-bolivianos en los territorios, comienza a ser liderado por las mujeres afrobolivianas que constantemente se están deterritorializando y reterritorializando, ello como parte de lograr visibilidad en un espacio cívico y público de una sociedad que históricamente había negado la existencia del mundo afroboliviano.

En este sentido, en el próximo capítulo surge la posibilidad de visibilizar y reflexionar acerca de las realidades socio-materiales en los actuales procesos de territorialización que imparten las mujeres afrobolivianas al 'experimentar' con la Saya, con sus memorias, bailes, vestimentas e instrumentos musicales. A continuación, serán evidenciadas interacciones y articulaciones entre varios actores, a través del afecto de la musicalidad, sus danzas y cantos presentes en la Saya. Sin desconsiderar que estos procesos también se encuentran mutuamente ligados a los movimientos de desterritorialización y reterritorialización en los que transitan las mujeres desde sus prácticas sociales compartidas, dentro y fuera de sus comunidades, experiencias que afectan a las mujeres en su modo de participación y de cómo son representadas en los actuales discursos de desarrollo.

## 5 EL RITMO DE SAYA Y LA CORPORIZACIÓN AFROBOLIVIANA

La importancia en los estudios de desarrollo sobre la territorialidad, se centran hoy en día en la necesidad de una mejor comprensión acerca de los múltiples procesos de cambio y de reconocimiento étnico generados por los actores sociales que tienen lugar en espacios locales o regionales en situaciones de desarrollo que promueven políticas y prácticas multiculturales (ARCE, 1999; ARCE; LONG, 2000; CHARÃO-MARQUES *et al.* 2019).

Dos de las experiencias que han tenido más relevancia en América Latina y que han planteado la promoción de políticas de desarrollo en favor de reconocer las diversidades étnicas, sus derechos y los del medio ambiente se encuentran en los modelos alternativos de desarrollo que proponen el Buen Vivir en Ecuador y el Vivir Bien en Bolivia<sup>87</sup>. Estos planteamientos a más de una década de estar vigentes, han recibido críticas que surgen de reclamos de las minorías étnicas sobre sus derechos y sobre los derechos de la Madre Tierra.

Según el Informe de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, se ha recomendado al Estado boliviano a finales del año 2019, incorporar una perspectiva étnico-racial en el Sistema de Planificación Integral del Estado, generar datos estadísticos disgregados que permita la toma de decisiones adecuadas en el marco del Decenio Internacional de los Afrodescendientes y garantizar el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas sobre la extracción de recursos naturales en sus comunidades (ONU, 2019). En ello el Buen vivir a pesar de adherirse a la crítica post-desarrollista (donde destacan Arturo Escobar, Alberto Acosta y Gilbert Rist entre otros) tiene dificultades para comprender la heterogeneidad de las prácticas de desarrollo, y de los aún existentes apegos de los actores al crecimiento económico en desmedro del medio ambiente. Tal es el caso de Bolivia (GUDYNAS, 2018).

En este contexto y dada la complejidad de los procesos que se desenvuelven en Bolivia, que sin duda son de gran aporte a los debates sobre el desarrollo en Latinoamérica, empero donde muchas de las transformaciones y cambios acerca de las experiencias locales sobre los procesos que atraviesan las diversidades humanas y no, son invisibilizados frente a lo innovador de la propuesta de Vivir Bien. Este el

---

<sup>87</sup> Una explicación acerca de las diferencias entre el buen vivir y el vivir bien se encuentran detalladas en el capítulo 1 del trabajo.

caso de las mujeres afrobolivianas y sus relaciones con la naturaleza, en donde resultan importantes los acercamientos etnográficos como una forma de contribuir a una mejor comprensión de cómo las prácticas locales hacen parte de lo plural y diverso en la experiencia del Vivir Bien.

Estas formas locales, propias y de relación socio-material con sus cuerpos, prácticas, afectos y materiales que constituyen los mundos de vida de las mujeres afrobolivianas, son presentados en el presente capítulo, que resulta de la producción de tres planos de análisis, en el primer plano se distingue el surgimiento de las articulaciones entre las mujeres, las contingencias de trayectorias sociales e materiales situadas y los procesos de desarrollo por las que atravesó la población africana y afrodescendiente desde su llegada a Bolivia, asentada principalmente en la Región de los Yungas.

El segundo plano resulta de la descripción etnográfica de los espacios de desterritorialización y reterritorialización ilustrados a través de las prácticas, relaciones y articulaciones entre la Saya y las mujeres afrobolivianas. En un tercer plano, se detalla las dinámicas de cuidado de las mujeres observadas dentro de los circuitos de la Saya, en un recorrido etnográfico entre la Región de los Yungas y la ciudad de Cochabamba.

## 5.1 CONTINGENCIAS DE LAS TRAYECTORIAS SITUADAS

Esta sección resume algunos de los procesos y dinámicas que vinculan hasta hoy en día, los mundos de vida de la población afrodescendiente y de las mujeres en sus múltiples interacciones con los espacios sociales, económicos y políticos relacionados a la Región de los Yungas. Estos espacios enmarañan y materializan diversas articulaciones, agencias y afectos entre materiales y actoras sociales. Para lo cual se presenta un resumen de la llegada de los afrobolivianos, durante la época de la 1) colonia, seguidamente se destacan algunos datos de la época de la 2) República, dividida dos partes el antes y el después de la abolición de la esclavitud y el periodo de procesos organizativos sociales, la trayectoria continua detallando 3) los procesos de aparición pública desde los años de 1980 hasta su inclusión en la Nueva Constitución a partir del año 2009, y finalmente se desenvuelve 4) una narrativa de experiencias en detalle que abarca hasta el 'presente' en que se terminó de realizar el estudio.

Los acercamientos a las actividades y modos, a través de los cuales se producen los procesos de territorialidad, pueden considerarse como situaciones emergentes. En este sentido el estudio en sí es parte de la resistencia a las dinámicas, prácticas sociales y materiales que son propiciadas por los actores - entre las dimensiones de extensión entendida como espacio e intensidad entendida como tiempo (DELEUZE, 1995 p. 49).

En este capítulo, se argumenta que la constitución de los espacios de vida de las comunidades africanas y afrodescendientes en Bolivia, con especial énfasis en los espacios de las mujeres, comprenden no únicamente un espacio físico, pero esta constitución de existencia afroboliviana, ha sido fruto de la emergencia de diversos procesos que se constituyen por la interacción de múltiples elementos que involucran relaciones y articulaciones sociales en un determinado contexto, y que tienen influencia en sus procesos de vida en la actualidad.

### **5.1.1 La Región de los Yungas: algunas acotaciones de memoria histórica**

Haciendo un breve repaso sobre las varias articulaciones entre la población africana y afrodescendiente y la Región de los Yungas, su importancia se encuentra ligada a la historicidad que esta representa para este colectivo, en donde fueron asentadas las distintas comunidades de esclavizados, durante la época de la colonia en Bolivia, y que marcan hasta hoy en día, múltiples relaciones entre colectivos sociales y sus naturalezas.

En este sentido se desarrolla a continuación, un detalle de las diferentes reconfiguraciones y replanteamientos modulados por las intervenciones administrativas, estatales y privadas que se sucedieron en la Región de los Yungas, antes y durante la llegada de la población afro. Se describen algunos antecedentes para comprender algunas de las razones por las cuales las mayorías étnicas en el país: la aymara y quechua, opacan otros colectivos sociales en la actualidad, ocupando los espacios que se consideran de desarrollo en Bolivia.

El resumen, a continuación, se presenta un panorama que a lo largo de ocho siglos ha tenido cuatro periodos de transformaciones, que permiten observar los fundamentos de las relaciones que hoy en día se encuentran entre las mujeres y la Saya, estas relaciones son superpuestas y entrelazadas a los procesos históricos administrativos.

Los recuentos históricos de la actual Región de los Yungas datan de la época de los Señoríos Aymaras (mediados del siglo XIII) en donde los procesos de manejo territorial se basaban en - zonas transversales de complementación en el proceso productivo agroforestal, desde el altiplano a los valles, y conectando en este recorrido a los diferentes pisos ecológicos, denominados “zonas simbióticas” las cuales funcionaban en base a elementos solidarios, de cohesión social y de unificación económica (CONDARCO, 1970). Durante este periodo, la Región perteneció a un espacio intermedio transitorio entre los denominados Collas y Pacajes (BOUYSSSE-CASSAGNE, 1978), y los modos de convivencia, conectaban comunidades principalmente - productoras de coca que pertenecían a distintas etnias, entre ellas la Quirua (qheura habitantes de la zona templada y quirua mercader de coca), Yunga, Zongo y Kallawayá entre otros (RENARD; THIERRY; TAYLOR, 1998).

Con la expansión del Imperio Inca a inicios del siglo XV, se reconstituyeron las territorialidades Aymaras, en este periodo la Región de los Yungas que formaba parte intermedia entre los espacios Collas y Pacajes llegó a ser integrada dentro del nuevo modelo Inca<sup>88</sup> denominado Antisuyo, cuyo sistema de demarcación territorial era administrada a través de mojones que se representaban en montones de piedras, hitos en los paisajes: ríos o cerros y/o personas de un determinado lugar (BERTONIO, 1984, HARRIS, 1997). Estas delimitaciones materiales permitieron el control administrativo-territorial de intercambio y aprovechamiento, reconfigurando los ecosistemas de manejo establecidos por los Aymaras e integrando el modelo establecido por los Incas, que tenía como finalidad entre otras - la posesión de las minas de oro regentadas por los Aymaras- a favor de fortalecer el dominio Inca (BOUYSSSE-CASSAGNE, 1987).

Durante el proceso de post-colonización Inca y colonización española, en la actual Bolivia, que data del año 1535, fueron nuevamente superpuestos y redefinidos los espacios y prácticas establecidas por los Incas en el país y por tanto en la Región de los Yungas, con la predominancia de esquemas geométricos, a través del uso de mapas con límites geográficos, de acuerdo a las necesidades de pensamiento administrativo) atravesaron tres modificaciones, entre los siglos XVI y XVIII – la primera como resultado de la Capitulación de Nueva Toledo, seguida administración y control político

---

<sup>88</sup> Los estudios etnohistóricos y antropológicos demuestran la influencia lingüística durante las transiciones de los dominios Aymara en Inca que se fundamenta en tres amplias transformaciones: “ a) el idioma de los ancestros de los incas, provenientes de la región lacustre, fue la lengua de los collas, es decir la puquina; b) la lengua adoptada por los incas míticos, una vez olvidado el puquina de sus ancestros, fue el aimara, procedente de los Andes Centro-sureños; y c) la tercera entidad idiomática adoptada por los incas, esta vez por parte de los miembros de la llamada dinastía histórica, fue el quechua (CERRÓN-PALOMINO, 2013. p. 11).

económico español. Esta administración del territorio, mucho más abstracta en la geografía europea, dejaba de lado la organización administrativa territorial del Antisuyo y sus materialidades. Estas transformaciones bajo la denominación del Virreinato del Perú (1543-1776) y finalmente el Virreinato de la Plata (1776-1825) (INE, s/f). La organización territorial del virreinato del Perú ha resultado compleja<sup>89</sup> debido a la variabilidad de las normas de régimen gubernativo y la alteración de las relaciones de subordinación con repercusión en las jurisdicciones territoriales, esto debido a que el virreinato del Perú abarcaba una extensión desde Panamá hasta el extremo de Sur América y América bordeando toda la costa (DE LA PUENTE, 2019). La Región de los Yungas en este periodo estuvo situada geográficamente dentro del Corregimiento de Sicasica, teniendo como eje central la ciudad de La Paz fundada en 1548 (CORIPATA, 2001); para el año de 1861 se fueron conformando misiones religiosas en la región que incluían los pueblos de Songo, Challana, Chulumani, Yanacache, Yungas de Pere y Coroico (BOUYSSÉ-CASSAGNE, 1987).

Con la independencia de Bolivia de la colonia española el año 1825, se planteó una nueva organización política administrativa basada en departamentos en las aún relaciones feudales denominadas colonatos planteadas durante la colonia (JEMIO-ERGUETA, 1973), en esta reconfiguración la Región de los Yungas llegó a formar parte de la Provincia Yungas, con capital Chulumani parte del departamento de La Paz. El año de 1899 mediante la Ley de 1 de julio de 1889 (BOLIVIA, 1899), se decretó dividir la Provincia Yungas en dos: la Provincias Nor (Norte) Yungas y la Provincia Sur Yungas.

El Decreto Ley de la Reforma Agraria y la “abolición del latifundio” promulgada el 2 de agosto de 1953 (BOLIVIA, 1953), lejos de restituir sus territorios a las comunidades originarias, individualiza la propiedad de la tierra, otorgando títulos de propiedad individual y poniendo fin a las estructuras agrarias republicanas y donde los peones “conquistaron su condición de ciudadanos, incorporándose a la vida nacional” (SALOMÓN, 2003, p.65).

La instaurada Nueva Constitución Política del Estado el año 2009, fruto de las demandas sociales de más de tres décadas, permitió el tránsito de un Estado unitario y social a un Estado plurinacional aceptando la preexistencia colonial de las naciones indígenas originarias (PRADA, 2008).

Es aquí donde el concepto de vivir bien entra a buscar un modelo de Desarrollo Integral Territorial (BOLIVIA, 2016), que brinde nuevas posibilidades para conceptualizar

---

<sup>89</sup> En el apéndice D se encuentra un detalle de las transiciones administrativas Región de Yungas.

y representar principios plurales como una alternativa a los modelos de desarrollo neoliberales. Dentro de los principios legales y jurídicos que se planteaba el Estado, se definió tanto el reconocimiento y autonomías de los pueblos indígena originarios campesinos y afrobolivianos, en armonía con la Madre Tierra, como sujeto de derechos (BOLIVIA, 2012).

Como se puede observar, los diferentes episodios ocurridos en el contexto del desarrollo nacional, han recibido influencias históricas variadas y atravesado cambios políticos que abarcan diferentes modelos, de cómo administrar los territorios, los múltiples procesos históricos que han tenido lugar en los territorios, los pasados y los de la actualidad, han estado enfocados, desde una mirada territorial, a la utilización de los recursos materiales y para esto se han implementado normativas que otorgan derechos a ciertos grupos sociales, colonizadores, hacendados, terratenientes, comerciantes etc., generando importantes luchas por la existencia territorial.

Sin embargo, recientemente el reconocimiento de las minorías étnicas y sus relaciones con la naturaleza, ha comenzado a legitimar una mirada hacia la justicia social y medio ambiental de los territorios. De esta manera, a partir del actual contexto de desarrollo centrado en un modelo del vivir bien, el territorio adquiere importancia conceptual, como parte de una visión que intenta recuperar lo pasado con un reconocimiento por lo que otras visiones y procesos habían invisibilizado. El presente estudio pretende enfocar a continuación, las interconexiones que hacen surgir lo que se puede entender por lo territorial en situaciones de desarrollo.

### **5.1.2 Enmarañados de historias, y cómo va emergiendo el territorio**

Los cambios que produjo el reordenamiento territorial de los espacios colonizados durante y entre los siglos XVI y XVII, se sucedieron a través de varias reformas encomendadas desde la corona española, siendo una de las primeras la que - estuvo al mando del Virrey<sup>90</sup> Francisco de Toledo en el Virreinato del Perú<sup>91</sup>, que implantó un modelo centrado en la explotación minera y agraria (LARSON, 1988).

En distintos puntos de la Provincia de Charcas se fomentaba el incremento de la producción agrícola y minera a través de la masiva utilización de mano de obra de

---

<sup>90</sup> El Virrey era el único representante del rey de España durante la época de la colonia (DE MESA; GISBERT; MESA, 1997).

<sup>91</sup> Parte del actual territorio boliviano, pertenecía al distrito de la Real Audiencia de Charcas, parte del Virreinato del Perú (DE MESA; GISBERT; MESA, 1997).



las poblaciones indígenas, más también con los procesos esclavistas de africanos y afrodescendientes. Según Gútierrez Brockington (2006), mucha de la población de origen africano fue parte activa de una campaña militar de conquista/pacificación voluntaria en la Región, logrando conformarse con el paso del tiempo la importancia de la organización social.

Es importante destacar que formas de asociación mutualista tempranas – cofradías- y que preceden a los sindicatos, incluyeron población esclavizada recién llegada a la región, como también a sus descendientes, estos a su vez estaban obligados a trabajar en actividades agrícolas y mineras (GÚTIERREZ BROCKINGTON, 2006 p. 28) En el caso de las mujeres, además de las labores agrícolas y de cuidado de su propia familia, ellas también fueron partícipes de labores de servicio en las casas de los hacendados (CRESPO, 1977).

En el ámbito minero la población africana y afrodescendiente fue introducida como objetos a los que se les denominaba “piezas” de producción en las minas en Potosí, para preservar la población indígena de lo extenuante de esas labores extractivas. Con el tiempo la permanencia de las mujeres en las minas de Potosí llegó a ser problemática motivos por los cuales la colonia española limitó sus actividades públicas. Estas limitaciones fueron resultado de los métodos que ellas lograron desarrollar para sustraer plata fuera de la Casa de la Moneda, en donde este ‘contrabando’ pasó a constituirse en una competencia significativa para la administración española. Por otro lado, llegaron con sus propias ventas a desestabilizar el monopolio (estanco) español sobre la producción de pan, del que obtenían su subsistencia del mismo negocio ambos colectivos (CRESPO, 1977, p. 10).

El tiempo el auge de la minería durante la colonia tuvo consecuencias en el consumo y producción de coca proveniente del sector de los Yungas, esto a razón de que los mineros incrementaron su consumo por lo extenuante de las labores mineras. Ello creó la necesidad de elevar la producción de coca y otros productos como los cítricos, el café y la caña con el menor costo posible, resultando en el desplazamiento forzado de varias familias afro, experimentados en la producción agrícola tropical a la Región de los Yungas, esto a partir del siglo XVII (CRESPO, 1977: KLEIN 2016). La presencia de los esclavizados en esta Región, logró incrementar los ingresos de los hacendados en la Región, estabilizando una economía local, que principalmente funcionó abasteciendo las necesidades de consumo de coca en las minas y en el caso

de las mujeres, estas fueron introducidas a las labores domésticas en las familias de las haciendas (BRIKIDHINA, 1992).

El contexto social, político y económico que vivió la población afrodescendiente en este período se describe como de una situación de explotación, abuso, exclusión ciudadana, e invisibilización durante este periodo (CRESPO, 1977; BRIKIDHINA, 1992; KOMADINA; REGALSKY, 2016, BALLIVIÁN, 2018). Pese a dichas condiciones, un aspecto relevante que incluyó a esta población en las actividades públicas de la Región, donde los únicos días libres en los que podían participar de actividades religiosas, eran los 79 días de descanso anual, que eran aprovechados para participar con sus similares indígenas cristianos (CRESPO, 1977, p. 129).

Estas fechas eran aprovechadas para la ocupación de espacios públicos, que se organizaban bajo el concepto de cofradías,<sup>92</sup> fomentando una práctica diferenciada en cuanto a la vestimenta, la danza, los instrumentos musicales y la creación de una propia sonoridad, creando relaciones de cohesión social y formas ocultas de organización, lideradas principalmente por las mujeres (SÁNCHEZ, 2010, p.119). Algunos de los registros musicales relacionados a las cofradías afrodescendientes, se han clasificado en la Sección de Música del Archivo Nacional de Bolivia, entre estas se encuentran principalmente ritmos inmersos en las fiestas religiosas con música barroca y villancicos.<sup>93</sup>

Durante el primer periodo Republicano, se destacaron varios intentos constitucionales en abolir la esclavitud, estas sumaron un total de 15 y a esto se adhieren dos leyes que buscaban hacer efectivas la abolición, la Ley del 19 de diciembre de 1826b y la Ley del 11 de noviembre de 1844 (ver apéndice E - normas sobre la abolición de la esclavitud).

En esto se observa, qué pese a las varias tentativas en resolver la problemática de la esclavitud y su desaparición, estas iniciativas no tuvieron efecto en la vida de la población afro, en la práctica, entre los principales motivos que mantuvieron los procesos de esclavistas en el país, resultaron de la poca importancia que representaba para entonces, el régimen de la esclavitud para el resto de la población.

---

<sup>92</sup> Las cofradías durante el periodo de la colonia fueron instituciones religiosas católicas que promovían a través de las prácticas religiosas servían “para el desarrollo de procesos no sólo religiosos, sino también económicos y políticos” (DE LUCA, 2010, p. 5).

<sup>93</sup> Los aportes afrodescendientes en la música barroca boliviana se encuentran principalmente en los ritmos de villancicos del siglo XVIII (MADRID; SARFSON, 2014).

Es posible decir que la abolición fue empleada como un discurso por los gobernantes, para conquistar espacios electorales (CRESPO, 1977, p. 189).

Si bien, por un lado, se buscaba a través de las normativas modificar la situación de los esclavizados, los recuentos acerca de su representación pública destacan que las prácticas relacionadas con la danza, la música y el canto que involucraban procesos propios, en el empleo y la fabricación instrumentos con ritmos y canciones propias de la cultura afro musicales en la Región (ANGOLA, 2010).

Entre algunos relatos, Pizarroso (1967, p. 66) comenta que, - durante la aprobación de la primera abolición de la esclavitud del 19 de diciembre de 1826a, se bailó con alegría desbordante e indescriptible durante ocho días al ritmo de tambores con diferentes dimensiones hasta con la más pequeña, se bailó tanto, el “Tundique”, la “Saya” y el clásico baile del Rey afrodescendiente: la “Zemba”.

De igual manera Ballivián (2018) y Sánchez (2010) describen que, durante este periodo, las comunidades afrodescendientes, mantuvieron su relación dentro de las cofradías, donde las mujeres eran las principales organizadoras y responsables de las actividades, surgiendo una diferenciación entre las fiestas patronales locales<sup>94</sup> con las culturas originarias y las de los afrodescendientes. Estas últimas llegan a ocupar los espacios públicos en diferentes comunidades de la Región con sus cantos, danzas y música que tenían como celebración principal la festividad de San Benito de Palermo<sup>95</sup>, “el santo negro”, que coincidía con la celebración de la pascua en las provincias Sur y Nor Yungas (PIZARROSO, 1967).

Estos recuentos buscan desde la visión y estudios de diferentes autores, mostrar que el ‘ser’ afroboliviano ha sido importante, a pesar de invisibilidad, en la generación de algunos de los eventos políticos significativos en Bolivia. Durante el periodo de la colonia como parte de la mano de obra que explotaba los recursos mineros, pero también como las mujeres controlan la producción de pan y como los productores afrodescendientes mantienen las minas en funcionamiento con su producción de la coca de los Yungas. Con esto se trata de evidenciar que durante la presencia afroboliviana existe históricamente en Bolivia por siglos. Parte de esta existencia con patrimonio ‘cultural’ es su musicalidad, danzas y cantos, que fueron

---

<sup>94</sup> En el apéndice F, se encuentra un detalle de las diferentes celebraciones organizadas en la región.

<sup>95</sup> Práctica introducida por la comunidad religiosa franciscana durante la época de la colonia, a través de hagiógrafos, buscando ilustrar la predisposición de los negros y mulatos al cristianismo (CASTAÑEDA, 2016).

surgiendo como una producción de las relaciones encarnadas en los espacios socio-materiales. Estas relaciones son las que contribuyen a la emergencia de un territorio afroboliviano que comienza y se expande desde la Región de los Yungas.

El segundo periodo de análisis, dentro del periodo de la República, está relacionado a los cambios en las políticas, sociales y económicas del país durante el año 1953, entre estos cambios encontramos el voto universal, la nacionalización de las minas y la reforma agraria. Esta última considerada un hito en la historia rural y de desarrollo del país y de América Latina, dado que sustituyó el sistema de las haciendas (hacendal) de los terratenientes, por la propiedad privada, siendo esta una de las primeras en el continente para de esta forma empujar la modernización del Estado Nacional (DE MESA; GISBERT; MESA, 1997).

El pueblo afrodescendiente definió al proceso de la reforma agraria como la instancia que promovió la abolición de la esclavitud, en la práctica, ya que les permitía convertirse en dueños de la tierra que labraban, y no debían obediencia a los latifundistas y dueños de haciendas (MEDINA, 2004).

Si bien la reforma agraria habría un nuevo espacio en la vida de los pueblos afro y las comunidades indígenas públicas con derechos propietarios, también estos procesos obedecían a un programa de silenciamiento de las comunidades, ya que las convertía en una nueva categoría: la de campesinos/colonos<sup>96</sup> (NÚÑEZ, 2009).

Este nuevo modelo de desarrollo permite un tercer espacio de análisis, que, en el caso de la Región de los Yungas, toma forma durante las décadas del 50, hasta fines de los 60. Lo cual permitió a la población afro ser partícipe de las organizaciones sindicales, desde una perspectiva mixta, en donde la elección de sus representantes se decidía por votación con representantes de comunidades afrobolivianas y aymaras (ANGOLA, 2000). Esta forma pública de participación afro, se incrementó con su ingreso a los mercados nacionales en la producción y abastecimiento de cítricos, café y cacao, gestionados en gran parte por las mujeres (ZAMBRANA, 2014). La ampliación en la producción agrícola fue resultado del impulso de las políticas estatales, que se orientaban a suplir la baja demanda de la hoja de coca, esta había disminuido notablemente en el mercado nacional e internacional (SOUX, 1993).

---

<sup>96</sup> La categoría de colono tiene sus fundamentos en el sistema de hacienda fue introducido por los españoles, donde se les proveía extensiones de tierra que la Corona Española, en donde "los indios de hacienda se los llamaba colonos y cada colono trabajaba gratuitamente 4 días a la semana para los propietarios a cambio de una parcela de 200 metros cuadrados para provecho propio" (INSTITUTO NACIONAL DE REFORMA AGRARIA - INRA, 2008 p.9).

A principios de la década de los años 70 y mediados de los años 80, la población afrodescendiente centrada en los Yungas, experimentó altas tasas de migración a otros espacios interregionales y urbanos. Algunos de los elementos que se destacan en impulsar las migraciones interregionales fueron, la búsqueda de nuevos espacios agrícolas, debido a la excesiva parcelación, continua degradación y la pérdida del potencial de la tierra para producir (LLANOS; SORUCO, 2004). A esto se sumaron las políticas enfocadas a programas de colonización, dirigida a poblar principalmente la región del Chapare y Alto Beni entre otros (DE MESA; GISBERT; MESA, 1997).

Las migraciones hacia los ámbitos urbanos, estuvieron centradas en las ciudades de La Paz, Santa Cruz, Cochabamba y Sucre. Este movimiento fue encabezado principalmente por las mujeres y la población joven, en búsqueda de mejores oportunidades de empleo y para acceder a espacios educativos, especialmente en los niveles superiores (MEDINA, 2004). Las características ocupacionales de estos desplazamientos étnicos, demostraron que las principales fuentes de ingresos para las mujeres fueron el trabajo doméstico y la jardinería y labores relacionadas al autotransporte para los varones. Estas tareas, importantes para el funcionamiento de las ciudades, permitió la permanencia y el acceso a los estudios de los jóvenes afrobolivianos, y también el envío de remesas a sus comunidades en los Yungas (ZAMBRANA, 2014).

Si bien la población afro experimentó elevadas tasas de migración, durante este periodo, las relaciones entre comunidades y familias se mantuvieron estrechas, pese a la movilidad de sus miembros. Los migrantes mantuvieron frecuentes reencuentros con sus familias y comunidades, especialmente durante las festividades religiosas de las distintas comunidades, que fomentaban el retorno de familiares y residentes (BALLIVIAN, 2014).

Los acontecimientos durante los años 80, destacan el surgimiento de una serie de articulaciones organizativas, económicas y sociales desde las comunidades afro hacia otros espacios públicos, tanto en la Región de los Yungas como en la ciudad de La Paz, estos logros permitieron la recuperación de la Saya, esta revalorización del baile fue protagonizada por un grupo de estudiantes de secundaria del Colegio coroiqueño, "Guerrilleros Lanza", en el año 1983, permitiendo que los jóvenes comenzaran a reivindicar la importancia de la cultura y la historia afroboliviana. Este patrimonio cultural, que estaba en proceso de desaparición, como producto de la

discriminación, comenzó a visibilizarse (ANGOLA, 2010; CONAFRO, 2014) y a repositonar lo afroboliviano en el país.

Los elementos que componen la Saya así, incluyen un ensamblaje entre: a) el canto, que utiliza composiciones propias, y en donde la sátira y los relatos sobre la cotidianidad están presentes, b) la danza, liderada por las mujeres que se conforma en dos hileras de danzantes, representando movimientos relacionados con labores agrícolas, y combinadas con el canto, en un diálogo con los hombres y c) la música, con el acompañamiento de instrumentos de percusión, que incluyen distintos tipos de tambores, denominados cajas, como también la cuancha y los cascabeles (MUCOSABOL, 2003; ANGOLA, 2010; BALLIVIÁN, 2018). De esta forma la Saya logró convertirse en un eje articulador de las demandas del pueblo afro que buscaba hacerse visible y eliminar el racismo como las condiciones socio-políticas para mejorar la calidad de vida de su población (ZAMBRANA, 2014).

El año de 1988 a partir de las demandas y necesidades de visibilizar lo afro en el país, se conformó el Movimiento Cultural Afroboliviano (MUCOSABOL), que tenía como principal objetivo promover la cultura Afroboliviana en Bolivia, debido a la creciente discriminación en la región de los Yungas y en los centros urbanos para con la población afrodescendiente. Este mensaje antidiscriminatorio y de igualdad ciudadana fue organizado principalmente a través de la Saya (MEDINA, 2004). Esta coyuntura artística-organizativa, a través de la Saya, resultaba ser un elemento innovador para articular la familia y la comunidad, y que representaba a la conciencia colectiva afroboliviana, ello como parte de la identidad histórica afrodescendiente, que nos comunica con nuestros antepasados (ANGOLA, 2010, p. 41).

Las décadas entre los años 90 al 2000, y dado al incremento de demandas sociales y políticas en el país, por lograr espacios multiculturales, tuvo como resultado de la reforma del año 1994, el reconocimiento de la condición multiétnica y pluricultural en el país (BOLIVIA, 1994a). Aunque dicha normativa no incluía a los afrodescendientes, sin embargo las bases organizativas de la normativa se encontraron con la movilización social por el reconocimiento de la Saya, este movimiento por la visibilización de lo afro en Bolivia, se encontraba en proceso de conformación dentro y fuera de la región de los Yungas (ver cuadro 3), permitiendo la fundación de comunidades culturales de grupos de Saya, lo cual sirvió como estrategia para el encuentro, la reflexión y el hablar sobre las problemáticas de los afrobolivianos, como también acerca de lo que significaba en términos reales la invisibilidad y como esto estaba afectando al pueblo afroboliviano (CONAFRO, 2014).

La falta de visibilidad y el desconocimiento de la existencia del pueblo afroboliviano, fue un tema arduamente debatido durante los encuentros entre los representantes de las comunidades y las organizaciones afrobolivianas, esta discusión se dio a nivel nacional, y esto dio lugar, para que por primera los afrobolivianos se organizaran para ser partícipes del proceso constituyente, del año 2006.

Durante este periodo se articularon las demandas afrobolivianas bajo la representación de MUCOSABOL y CADIC, en donde ambas organizaciones coordinaron acciones para centralizar las propuestas afrobolivianas ante la Asamblea Constituyente (KOMADINA; REGALSKY, 2016, p.104). A través de la recuperación y visibilización de la Saya, se logra incidir en el proceso constitucional, donde las demandas sociales y políticas por los espacios multiculturales, logran reivindicar la legitimidad política, económica y social del pueblo afroboliviano en la Nueva Constitución Política del Estado del año 2009. El siguiente gráfico, es un listado de las organizaciones afrobolivianas que surgieron durante los años de 1988 al 2011.

Cuadro 4 - Lista de Organizaciones Afrobolivianas desde el año 1988 al 2011

<b>Comunidades Culturales</b>	<b>Lugar</b>	<b>Fecha</b>
Movimiento Cultural Saya Afroboliviano (MUCOSABOL)	La Paz	1988
Centro Afroboliviano para el Desarrollo Integral Comunitario CADIC	La Paz	1997
Centro de Residentes Yungueños de Santa Cruz	Santa Cruz	1998
Mauchi, Residentes Afrodescendientes	Cochabamba	2002
Fundación de Afrodescendientes "Pedro Andavez Peralta" FUNDAFRO	La Paz	2006
Consejo Nacional Afroboliviano CONAFRO	La Paz	2011

Fuente: Elaborado por la autora (2020).

El año 2010, bajo la reciente inclusión de los afrobolivianos en la Constitución, los representantes de las comunidades de la Región de los Yungas y otras organizaciones afrobolivianas del país, lograron una alianza política, de la cual surgió el Consejo Nacional de Afrodescendientes (CONAFRO) el año 2011. Esta tenía como objetivo representar al Pueblo Afroboliviano en su conjunto, desde una organización matriz, que sería la única reconocida por el pueblo, para ser su portavoz a nivel regional, nacional e internacional (CONAFRO, 2014).

El mismo año tras varias reuniones con diferentes organizaciones afrobolivianas y representantes del Ministerio de Culturas y debido a diferencias con respecto a la danza de los caporales<sup>97</sup>, se declaró - como Patrimonio Histórico Cultural e Inmaterial del Estado Plurinacional de Bolivia, a la expresión artística cultural viva la “Saya Afroboliviana”. Esta se presentó como perteneciente al Pueblo Afroboliviano y a la Región de los Yungas y al Departamento de La Paz, como cuna y lugar de origen de la Danza “Saya Afroboliviana”, perteneciente al Pueblo Afroboliviano (BOLIVIA, 2011).

Estos espacios, logrados por las constantes luchas de hombres y mujeres afrobolivianas han sido un avance ciudadano importante, con relación a sus derechos y el reconocimiento del país a la Saya, lo que constituye de algún modo, la deuda del país, hacia lo afroboliviano dentro de las políticas multiculturales y dentro de la visión del vivir bien. En la actualidad, se puede observar que las actuales políticas, eluden muchos de los procesos que son generados por la población afroboliviana. Esto, pese a estar reconocidos en la Constitución Política del Estado, algunas instancias públicas, autoridades y organizaciones sociales se niegan a reconocer [los] nuestros derechos, en especial los espacios pertenecientes a las mujeres (YAÑEZ, 2016). Es posible decir que este no reconocimiento a lo afroboliviano -invisibilización- en los ámbitos del cumplimiento de las normas constitucionales, surge principalmente del desconocimiento de lo afro, esta población, incluso con su reconocimiento encontró una sociedad marcadamente racista y profundamente estratificada, es decir, jerarquizada en función a criterios de clase, género y pertenencia étnica (ZAMBRANA, 2014, p.127).

La Saya como expresión étnica y de identidad ha permitido que las mujeres se organicen no sólo en la Región de los Yungas, pero también a otras regiones y ciudades en el país, en donde las mujeres y la Saya han logrado traspasar las situaciones de discriminación fundamentadas desde su invisibilidad histórica y desde la interseccionalidad de raza, sexo y clase por las que atraviesan. De esta manera con la Saya las mujeres afrobolivianas han creado nuevos espacios organizativos, que pueden ser entendidos como procesos territoriales que emergen de la desterritorialización y reterritorialización que experimentan las mujeres, parte de estos procesos socio-materiales se detallan a continuación.

---

<sup>97</sup> Según Rossbach de Olmos (2007) la danza de los caporales es una interpretación aymara de la cultura negra, que en los últimos años ha sido eje de discusión sobre las presentaciones y representaciones de los afrobolivianos, dado que se creía que el ritmo de caporal era saya, pero no es así.



## 5.2 PUESTA EN ESCENA DE UN PUEBLO INVISIBLE: ACTORES, EXPERIENCIAS Y ENSAMBLAJES DE LA RETERRITORIALIZACIÓN

La base del pensamiento acerca de los ensamblajes, permite analizar, a través de las relaciones provisionales y emergentes, los diferentes procesos de desarrollo que tienen lugar en las sociedades. Cada ensamblaje, a través de sus movimientos de desterritorialización y reterritorialización, cuenta con elementos heterogéneos, humanos, no humanos, técnicos, naturales, y probablemente otros. Estos comparten funciones, dinámicas, materiales, y expresiones diversas, partes, componentes que tienen la capacidad de separarse de un todo, y reconectarse, para componer un ensamblaje diferente, en el que sus interacciones serán diferentes y probablemente tendrán nuevas funciones y orientaciones (DE LANDA, 2006; ANDERSON; MCFARLANE, 2011).

Este enfoque intenta implementarse a continuación, con algunos de los hallazgos del trabajo de campo, en el que se denotan los acercamientos a los diferentes actores y sus materialidades, en esto el capítulo se concentra en seguir la trayectoria de la Saya y las mujeres afrobolivianas, de la Región de los Yungas, y sus experiencias en la ciudad de Cochabamba.

Para lograr un acercamiento a los actores y sus materialidades en la trayectoria de la Saya, se ha recurrido a las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los actores y las materialidades que se articulan para generar espacios de vida, en el caso de la Saya? ¿Cómo los movimientos, y los procesos de desterritorialización contribuyen a la creación de afectos, interfaces y nuevas territorialidades?

La emergencia del canto, la danza y la música presentes en la Saya, es información, que nos habla de recorridos y procesos históricos entre las comunidades afrodescendientes, asentadas en la Región de los Yungas desde su llegada a Bolivia. Estas comunidades afro, como sus prácticas, fueron marginalizadas de la historia. Sin embargo, durante las últimas cuatro décadas las mujeres afrobolivianas han logrado preservar y rescatar sus espacios vitales. A través del tiempo, es aquí donde el espacio de la Saya y su reaparición en los espacios públicos. Hoy en día, esto ha involucrado diversos procesos sociales de negociación, adaptación y transformación afectiva, entre la comunidad afro, la población mestiza e indígena originaria, y los programas estatales multiculturales de desarrollo. Todo esto para lograr el reconocimiento público de su existencia como bolivianos.

Para Julia Pinedo, una de las iniciadoras del Movimiento Cultural Afroboliviano, los caminos que ha recorrido la Saya han sido largos y dificultosos y ha tomado tiempo para que pueda salir de las casas en las comunidades afrobolivianas, y se convierta en la voz y representación viva del pueblo afroboliviano.

A los afros no nos tomaban en cuenta, éramos invisibles para la sociedad y se burlaban de nosotros, estábamos desaparecidos, eso por los años 80. Con eso no digo que no nos veían, pero quiero decir que por ejemplo la gente del pueblo de Coroico conocía a mi familia porque íbamos a hacer nuestras compras allí, pero como ellos son pueblerinos y creen que tienen mejor posición y son mejores que nosotros, entonces no toman en cuenta a las personas de las comunidades para la toma de decisiones y en el colegio también nos molestaban, lo que dicen hoy bullying, esas veces no conocíamos, pero era así y nos discriminaban. Así siempre éramos y luego que nos decían: mira allí están los negritos de Tocaña, los negritos de San Joaquín, los negritos de Chijchipa, han venido al pueblo a comprarse decían y hacían burlas sobre nosotros (Entrevista Julia Pinedo, 15.11.2018).

Se observa que durante este periodo la discriminación hacia las comunidades afro se centraba en la clase y la raza, como consecuencia se había mantenido la práctica de la Saya en los hogares, espacio seguro, que les permitía desarrollar sus actividades sin críticas de terceros.

La Saya que por entonces no era para nada algo económico, ni político sino era una manera de comunicarse entre las familias para eventos especiales como los matrimonios, bautizos y también se hacía por diversión. Se practicaba la Saya en las casas de los tíos, que se sentaban alrededor de la mesa, tocaban allí y palabrean y era ahí nomás, en la casa, no iba más allá, había la costumbre, pero no era de hacerlo en la calle y no era por lucro, los mayores representaban su música porque era la forma de divertirse y de compartir en familia (Entrevista Julia Pinedo 15.11.2018).

Si bien la Saya estaba presente en la vida de los afrobolivianos durante este periodo, su práctica estaba circunscrita a los espacios privados que permitían su desenvolvimiento sin molestias o críticas, y su impacto de identificación quedaba dentro de las comunidades afro. Su relación estaba centrada en reflejar la cotidianeidad de las diferencias o conflictos existentes entre las familias, por un lado, y por el otro relacionaba a las familias en momentos de festejo y diversión.

Las coplas de la Saya que se escuchan hoy en día que era un contrapunteo que por ejemplo cuando había una pareja que quería juntarse fuera del consentimiento de los papás y uno era de familia pobre es decir de baja y el otro de alta como decir de cuna de oro, se sentaban las dos familias en la

casa de la novia y empezaban a palabrearse. Seguro que el papá de alta, va a querer estar siempre aplastando a mi familia, y que como no tengo, entonces ahí empiezan los contrapuntos, qué son los versos entre familias, que generalmente los hacen los compositores de cada familia. Entonces por ejemplo llaman a mi papá y dicen mira Ángel él no tiene nada y está viniendo a robarme a mi hija que está en la cuna de oro y tu familia le contesta que eso no es problema, porque vas a trabajar. Esto sucedía porque no podían decirse así hablando directamente y lo hacían cantando, esa era la tradición afro, con las familias mestizas era otra la costumbre

[...] cuando era matrimonio consentido este se celebraba en Coroico y luego los maridos bajaban en mulas, esas veces la gente bajaba de mulas porque no había caballo como otros comentan y los varones venían tocando sus cajas y las jovencitas bajaban detrás de los novios bailando y llegábamos a la casa bailando Saya, ahí teníamos otros bailes pero nosotros éramos así, todo era alrededor de la mesa, y por eso no existía el decir vamos a ir a hacernos conocer a Coroico, o vamos a irnos a hacer conocer a La Paz, eso también por evitar a los mestizos y sus críticas (Entrevista Julia Pinedo, 20.11.2018).

El alcance político en el empleo de la Saya no trascendía más allá de las comunidades, su realización reterritorializaba los espacios de la población afro, estabilizando la identidad de las comunidades que limitaban sus prácticas, sólo a las familias pertenecientes a las comunidades afro, que, al no ser tomadas en cuenta, por la gente del pueblo o de otros lugares, los afrobolivianos traducían la invisibilización del pueblo afro como una forma de discriminación. Uno de los eventos, que permite que la Saya salga de los hogares y se convierta en parte del espacio público, es a partir de la Celebración de la fiesta de la Virgen de la Candelaria en el pueblo de Coroico:

La Saya ahora y de todo el movimiento que esta ha generado, no hubiera sido posible sin el empuje de los hermanos mestizos, que nos han ayudado y han sido los más inquietos en buscar nuestra salida a lo público. Hay que reconocer como afros que la inquietud de uno de los profesores del Colegio Guerrilleros Lanza de Coroico el año 1982, el profesor secretario Óscar Quisbert, colegio donde el cual yo salí bachiller, es el que nos ha ayudado e impulsado para que esta cultura tenga la posición que tiene ahora. La Saya nace en este colegio, y empezamos a presentar porque él nos dice, dos meses antes de la fiesta de la Virgen de la Candelaria del 20 de octubre Patrona de Coroico y Patrona de toda la provincia Nor Yungas, que la fiesta había caído y que de las quince comparsas de baile que había para esa fecha, llegaron hacer sólo dos, hasta entonces. los afros nunca habíamos presentado en el colegio (Entrevista Graciela Pinedo 20.11.2018).

Hasta la realización de ese evento el conocimiento local de la Saya y sus componentes prácticamente había desaparecido. Este rezago de la memoria de la Saya es más acentuado entre la población más joven, esto puede entenderse como que la aceptación de un baile afro, era difícil de ser aceptado públicamente, debido a

la discriminación y al conflicto racial y de clase, donde la invisibilidad de lo afroboliviano, significaba tolerancia, pero estas personas y sus comunidades no eran tomados en cuenta para las decisiones locales, como un grupo con identificación regional. Lo cual tradicionalmente ha afectado y limitado la representación cívica y política en los espacios públicos de la población afroboliviana y la visibilización de su vital existencia.

Como nosotros estábamos en el colegio y este profesor era nuestro asesor de curso nos dice: porque nosotros no bailamos, allá en la fiesta, él quería que hagamos algo novedoso, yo no quería bailar para nada, aun así, nos agarra a mí, a mi hermana y mi compañera Fortunata Medina para el baile. Yo le digo que no iba a bailar porque la discriminación en esa época era algo muy fuerte, siempre yo venía peleándome con mis compañeros y sentía la discriminación sobre mi color, me hacían sentir muy mal y entristecida, así que yo dije pero que no iba a bailar. Así nos habíamos puesto de acuerdo con Fortunata y mi hermana para no bailar, al día siguiente cuando el profesor nos pregunta y no sé en qué momento Fortunata me da un golpe, ella acepta y dice que ella va a bailar. Me quedé sorprendida, no sé cómo ella se hace convencer, al día siguiente en el colegio el secretario me vuelve a preguntar y yo le digo que no porque dije que no era buena para los números musicales, lo que más tenía eran las molestias de mis compañeros. Así entonces el secretario que nos apoyaba en las materias en que estábamos mal, me dice: muy bien te atienes a las consecuencias, y si no vas a bailar, yo no te voy a ayudar, si es que te aplazas, yo no voy a estar ahí para tenderte la mano. Uy a mí eso me asustó porque yo estaba en la pre-promoción y esa fue la manera en la que me convence para bailar la Saya (Conversatorio El Pueblo Afroboliviano Casa Adentro 30.09.2020).

Hasta entonces la Saya había permanecido en los hogares y en las comunidades según el relato Julia, pese a las diferencias existentes, es a través del profesor del colegio, que se logra abrir un espacio, en el que se articulan los jóvenes afro y los mestizos. En este proceso, es que se pueden distinguir algunos de los actores inmersos en el ensamblaje que comienza a visibilizar la Saya y la existencia afro en Bolivia:

Ya cuando habíamos accedido, el profesor empezó a buscar los instrumentos para poder ensayar, ahí es cuando se pone inquieto el señor, porque quería rescatar nuestros instrumentos, lastimosamente y donde les ha ido a encontrar a los instrumentos para el dolor del Pueblo Afroboliviano, porque quizá muchos no lo saben esos instrumentos estaban archivados en los gallineros donde dormían las gallinas y en los corrales de las ovejas. De ahí fue que el profesor junto con Natalio Zabala y Juan Escobar rescataron los instrumentos, para eso ya podíamos empezar con los ensayos y faltaba muy poco para la fiesta, nos dimos cuenta que necesitábamos traer un maestro para que nos enseñen a nosotros que no sabíamos bailar y los chicos

no sabían tocar porque la Saya sólo se practicaba en las casas y no era de hacer lucro, no entraba nada de eso, representaba su música por eso les divertía.

Además, que los compañeros todos eran mestizos y el único afro era Natalio Zabala, y vino luego el compañero Desiderio Vázquez que ya falleció y también estaba Julio Zabala, el gran poeta del pueblo afroboliviano, con todos los bailes que recorrimos e hicimos, el Julio siempre nos hacía y creaba las poesías.

Cuando empezamos a bailar contrataron al señor Eugenio Iriondo para que enseñe a tocar a los chicos y a la abuelita Angélica viuda de Zabala Pinedo, para que nos enseñe a bailar, ellos eran nuestras bibliotecas andantes, porque hasta entonces, la historia del pueblo afro nunca se había plasmado. Ni un libro, ni siquiera en los medios de comunicación, se daba a conocer que existíamos. (Conversatorio El Pueblo Afroboliviano Casa Adentro 30.09.2020).

Entre los actores inmersos en la revitalización pública de la Saya se destacan las relaciones con las personas mayores en la comunidad afro, los hermanos mestizos y el profesor, como parte de los espacios educativos. Las mujeres afrobolivianas, estudiantes de colegio, los compañeros de curso mestizos, los instrumentos recuperados del lugar donde vivían los animales, el canto, el baile y la música, rescatados de las prácticas de los abuelos de la comunidad. Este ensamblaje, es el resultado de la experiencia de retomar la práctica de la Saya, que, según Julia, hasta entonces no se conocía, y que hace surgir la necesidad de conocer sobre los afros y sus prácticas, las diferentes singularidades que impulsan a cada una de las mujeres a ser partícipes del evento, en el caso de Julia, este interés por lo afro surge a partir de su interés por continuar con sus estudios.

La situación de interfase se observa en el relato que expresa el conflicto entre los afros de ser partícipes o no de una presentación pública, lo público es impulsado por las acciones del profesor, que logra articular a la población mestiza y afro a través de la búsqueda de los instrumentos y a los afro-descendientes mayores, que, con sus conocimientos, comienzan a informar y dar existencia a sus memorias vitales.

El profesor contribuye a articular ambos grupos de estudiantes con los conocedores locales de la Saya, proceso que se inicia por la falta de participación de otros elencos artísticos, durante una de las fiestas más populares e importantes de la Región, producto de esta contingencia, el profesor incluye a la Saya como algo novedoso en la fiesta, lo cual repercute en los espacios de vida de las mujeres afrobolivianas, al decidir estas ser partícipes en la celebración (en la figura 29 se

observa la celebración de la fiesta de la Virgen de la Candelaria y San Benito en la comunidad de Tocaña).

Es importante hacer notar aquí, que la revisión bibliográfica acerca de la aparición de la Saya en los espacios públicos, ha dejado de lado este análisis, que resulta importante al momento de entender, que los procesos no solo están compuestos por las acciones afrobolivianas, estas importantes como son, en los procesos de cambio, como en la aparición pública de la Saya, son también resultado de las interacciones entre más actores, que va más allá de los exclusivamente afrobolivianos, y que algunas de estas acciones pro-visibility, no siempre movilizan afectos positivos.

Nosotras, así empezamos poco a poco, en eso el señor Eugenio en los últimos ensayos y en medio de que las hermanas mestizas estaban queriéndose hacer un lado, nos ha amenazado con darnos unos latigazos sino cantábamos y bailábamos, porque la Saya no es solamente moverse y disfrutar de la música, en la Saya también se tiene que cantar y se tiene que conectar con el baile, los instrumentos, es como la vida que hay que sentirla y de esta experiencia y entre las muchas Sayas que cantamos esas veces que como decía las letras surgen en el momento y representan lo que vivimos está la que ha escrito mi papá don Ángel Pinedo que dice:

***“Virgen de la Candelaria, Virgencita milagrosa recién nomás toy viniendo patrona linda, con mi humilde creo en Dios padre, recién nomás toy viniendo patrona linda, con mi humilde creo en Dios padre.”***

(Entrevista Graciela Pinedo, 28.11.2018).

Figura 29 - Virgen de la Candelaria y San Benito, Tocaña (agosto, 2018)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2018).

Esta Saya se conserva hasta el día de hoy y es porque durante esta fiesta logramos reencontrarnos con la familia y la gente que ha migrado, que es donde nos fortalecemos en nuestros conocimientos. Otra de las composiciones que salieron esas veces y que significan mucho para nosotros es la que cantábamos para el colegio y que era de composición de mi tío Carlos que es la que más representa ese renacer de la Saya y que nos abre espacios en otros lugares y que dice:

***“Viva el Colegio Guerrilleros Lanza, viva el Colegio Guerrilleros Lanza con el señor director y sus profesores, con el señor director y sus profesores.”***

(Entrevista Julia Pinedo, 28.11.2018).

El recorrido de aprendizaje y de conexión con las prácticas de los ancestros y de los abuelos que se presenta en la Saya, no solo tiene un carácter representativo cultural de un grupo étnico minoritario, este a su vez relata procesos de vida que se van tejiendo, por un lado, entre de las relaciones sociales que se producen con cada uno de los actores - que conecta espacios de vida, en donde lo ausente se torna activo y vibrante, para lo que el canto el baile- y la música se entrelazan. Estos son agentes productores de transformaciones que nos muestran otros modos de desarrollo, estos van más allá de sólo lo económico o de relaciones de mercado, y encierran en sus contenidos múltiples relaciones políticas.

De cuando en cuando retornaba a San Joaquín, que es la comunidad de donde soy, yo estaba en La Paz porque había decidido ir a seguir estudios universitarios allí. En uno de esos viajes a la comunidad me encontré con la alcaldesa de Coroico y ella nos ha presentado la señora Rosario que era dueña de un ballet de danza española, y que por cierto nunca nos sacó a bailar, pero en ese momento la señora Rosario nos dijo: solamente quiero afros no quiero indígenas y le habíamos comentado de aquí de nuestra experiencia mixta con los del colegio Guerrilleros y ella quería sólo original, sólo afros.

La alcaldesa también le habla a mi esposo para que participemos, y esa vez mi esposo, Ramiro Gutiérrez, potosino me dice: háganlo, ustedes tienen que dar a conocer y conocer la historia que han tenido en Potosí en la Casa de Moneda, háganlo es el momento de que ustedes puedan demostrar que ustedes tienen una cultura y que están presentes en Bolivia y que han tenido que luchar por este país y han aportado por su con su sacrificio, con su trabajo. Él insiste en que hagamos el grupo y entonces mi hermana va directamente a la oficina de esta señora del ballet, y esta quería sólo afros, y yo le pregunté a Fortunata qué posibilidad había de armar este grupo, y la duda era de donde conseguimos varones, porque no quiere mestizos. Le dije: de dónde vamos a conseguir gente, ay y tú ves que nadie quiere bailar Saya y así estábamos hablando y ella me dice yo voy a hablar con mis hermanos y veremos de convencer a otros más, y al día siguiente dice que ya, y que sus hermanos entrarían. Ahí teníamos a Marcos Medina, Rogelio Medina y Juan Medina, estaban también Julio Gutiérrez y Antonio Pérez. Con ellos empezamos a hacer Saya.

Después entra Virginia Medina que le dicen chacaniña, y ahí éramos 7 personas. Hacíamos llevar de aquí para allá los instrumentos, que en eso se ocupó mi hermana de recolectar y organizar, porque ella regresó a San Joaquín a pedirle a mi tío Carlos que nos ayude.

A eso iba don Vicente, y otra vez le hemos llevado al tío Mastuco, para que así empecemos a ensayar y para que nos enseñen a tocar y para la voz de mujer le llevábamos a Susana Zabala, para que nos enseñe a tararear, y ella cantaba y nosotros teníamos que fingir hacer con la voz de ella, y muchos no podíamos tantas veces yo he intentado y no he podido sacar.

Así fuimos agrupando la gente para nuestro grupo llegamos a ser 12 personas y ensayamos y ensayamos, y nada, nunca presentamos con el ballet, tanto así de la inquietud de los compañeros y miren qué coincidencia empezamos con 20 de octubre con mestizos, y volvemos a presentarnos como afros otro 20 de octubre, en la fiesta de la Virgencita de la Candelaria, esto ya en 1988.

Los chicos dicen vámonos a nuestra fiesta y así nos fuimos y llegamos a Coroico, mandamos algunas invitaciones y cartas para que nos reciban especialmente a la alcaldesa, y ella de mil amores nos recibe. Pues el 19 a la noche era la entrada del pueblo y ha sido una sensación estar allá, puro afros, ya era un grupo más grande, porque ya se habían incorporado mucha gente más, y ya hemos podido salir a la calle, porque 10 cajas en la calle no van a sonar, y las voces se iban a perder, pero a eso sumamos más de 15. Vicente trae algunas personas más y arrancamos (Entrevista Julia Pinedo 28.11.2018).

Uno de los factores que desterritorializa, el tránsito de la Saya a la ciudad de La Paz, es la migración de las mujeres afrobolivianas, que con deseos de estudiar, contribuyen a los movimientos de circulación entre la ciudad y la comunidad. Estos



dan lugar a encuentros contingentes con la alcaldesa, que articula estos encuentros, constantemente incorporando otros actores. Una profesora del ballet folclórico, que realizaba actividades en la ciudad de La Paz, y que tenía como requisito el conformar un grupo de Saya, sólo de afrodescendientes, crea un momento de movilización para las mujeres afrobolivianas, porque durante esa época los varones en particular no querían participar de la Saya. Esta actitud se fundamentaba porque ellos querían evitar espacios de crítica basados en la discriminación racial.

Sin embargo, son las mujeres las que logran convencer inicialmente a un grupo pequeño de hombres, que eventualmente se incrementa en el pueblo, estos acercamientos a la Saya, resultan de conversaciones con actores centrales que afianzan la práctica del baile, como un elemento positivo y de referencia identitaria que por mucho tiempo había sido invisibilizado.

Esto afectó las relaciones comunitarias afrodescendientes, especialmente con los otros grupos étnicos, produciendo conflictos y diferencias raciales, grandes diferencias de poder. Es en este sentido que la incursión colectiva en el rescate de la Saya y hacerla visible en lo público y no solo del saberse afro, detonó la búsqueda sostenida por un territorio, es aquí que las dinámicas mestizas e indígena, contribuyeron a la búsqueda de lo original de un territorio. Esta orientación se encuentra en el siguiente relato:

Al día siguiente, después de nuestra presentación en el pueblo, nos invita la alcaldesa para ser parte de la misa en la procesión y seamos también parte de la inauguración de un comedor popular, ahí nos damos con la sorpresa de encontrarnos con el señor Fernando Cajías que era ya tres meses Prefecto de La Paz.

Lo vemos al señor al día siguiente y me dice la señora Adita, la alcaldesa: te presento al Doctor Cajías y ya nos fuimos bailando al comedor inaugurando, y empezó la borrachera y los compañeros ya no podían salir y nosotros teníamos que continuar, pero ya no hemos podido, porque estaban perdidos los chicos, se fueron a dormir temprano a las dos de la tarde, ya estaban durmiendo y a las seis teníamos que hacer nuestra fiesta privada entre afros.

En eso, yo estaba arreglando el salón, para la fiesta, porque el salón era un terreno de mi tío Carlos, que tenía unas habitaciones y un patio grande que era todo de tierra, y mi prima me dice: Julia hay un señor que te está buscando, ¿quién? le digo y me dice: me parece que es ese señor que ha entrado bailando con nosotros, ¿quién? ¿Don Fernando, el prefecto? Le contestó, Uy, dónde va a entrar, no, no, dile que no, estoy acá, y cuando escuchó una voz por detrás: lo siento mucho yo ya estoy aquí adentro y lo veo y ahí estaba, con la llamerada de San Andrés, porque él también tenía relación con la Universidad de San Andrés, y entraron y ya pues, empezó la fiesta con él.

El señor Fernando Cajías muy emocionado, me presenta a Mónica Chacón, que había sido su mano derecha y me dice: mira Julia yo estoy haciendo un

programa que se llama Conozca La Paz y yo necesito que ustedes vengan a iniciar este programa.

Le digo: pero doctor. yo no tengo vestuario con estos pantalones y polleras de colores no nos vamos a presentar allá, y él me dice: ¿Cuánto necesitas? Y le manda a Mónica que nos anote todo lo que necesitamos.

El lunes directo nos vamos a La Paz, después de que yo había buscado tanto y había tocado tantas puertas para buscar auspicio, este señor, a la primera nos ayuda y a Vicente más le agarra y le dice: el lunes les espero en la ciudad y nos da, su tarjeta.

Esa noche festejamos todita la noche, era una locura, y adentro de la fiesta, había más llameros que gente afro, pero ha sido tan emocionante ese encuentro que estuvimos toda la noche.

Ya en La Paz, me dice el señor: que era lo que necesitaba y le digo: necesito 20 polleras y 20 pantalones. Este le dice a Mónica: hazte cargo y sal a buscar ahora mismo y nos fuimos a buscar las telas, yo quería presentar algo que se vea original porque antes bailaban con bayetilla de la tierra y nosotros tampoco teníamos para comprar trajes y fuimos al mercado a buscarlas y encontramos de tergal, pero pudimos sacar solo 16 polleras y los pantalones, teníamos que construir de otra tela y nos entregaron en 7 días todo el vestuario.

Después de nuestra primera presentación en La Paz, en el tambo Quirquincho, Don Fernando se emocionó tanto que dijo: ahora nos tienen que ir a representar a Sucre, al festival, también dijo: de La Paz, tienen que ir dos representantes: la Saya y la llamerada y así nos vamos de viaje.

Antes de Sucre, tuvimos que pasar por Potosí e hicimos un homenaje a nuestros antepasados, pero no teníamos garganta, las voces se habían ido y el frío nos hizo mal. En la tarde nos fuimos a Sucre y nos presentamos antes de la señora Jenny Cárdenas, que era como internacional, pero el público pensaba que éramos extranjeros, y entonces la gente se salió con nosotros, y ella se quedó sin público.

Al día siguiente ya la señora no quería entrar sola, ella quería entrar delante de nosotros y dice: la Saya me está sacando todo mi público, entonces yo actúo primero y luego que actúen ellos y así pasó, tuvimos dos noches de presentación luego al día siguiente nos han llovido invitaciones.

Cuando ya estábamos saliendo en Sucre, tanta era la curiosidad de la gente, que yo veía unos niños que bailaban alrededor de nosotros y uno viene y medio que me roza la mano y dice: mami, mami y le dice en voz alta: no habían sido pintados, habían sido de verdad y me doy la vuelta y miró a mis compañeras y ellas habían escuchado también y les digo han escuchado ese niño, se ha asombrado. Cómo ha ido todo, que cuando hemos llegado a la plaza, los periodistas que estaban ahí, se asombraron de tal forma porque pensaban que éramos peruanos, chilenos o ecuatorianos, pero no creían que éramos de Bolivia, porque hasta entonces no estábamos en ningún libro. Nos dicen: ¿De dónde aparecemos?, ¿Dónde están viviendo? y no nos querían creer que éramos bolivianos.

En La Paz al regreso una periodista me dice: ¿Y por qué ustedes tienen que llevar la pollera<sup>98</sup> de la chola paceña? y ¿Por qué no se ponen un vestido o una falda? Ustedes saben bien que eso es de ustedes. Entonces yo le digo: eso no los han impuesto, estás o son nuestras, pero no los han impuesto y entonces tuvimos que chocar con todas estas cosas. Estas son anécdotas que este pueblo afro tiene que valorar, continuar luchando porque no podemos

---

<sup>98</sup> Según la Real Academia Española la pollera es una falda que las mujeres se ponían sobre el guardainfante y encima de la cual se asentaba la basquiña o la saya (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA - RAE, 2014).

dejar desaparecer, ya no más, hemos logrado entrar en la Nueva Constitución, ahora estamos más visibles gracias a la Saya (Entrevista Julia Pinedo, 28.11.2018).

La figura 30 tiene la imagen de Graciela confeccionando una blusa de Saya, durante una de las visitas de campo, ella me mostraba los detalles de las cintas y que para ella los varios colores representan lo plural.

Figura 30 - Graciela conectada al traje, San Joaquín (noviembre, 2018)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2018).

La contingencia de la fiesta y la participación, en conocer a la Saya y a nosotros, permitió el ingreso de un nuevo actor: el prefecto, con relaciones en la universidad y con el interés de divulgar lo afro, no sólo en la ciudad de La Paz, pero ello a nivel nacional. En este encuentro la vestimenta surge como un agente homogeneizador, hispano-colonial, cuasi Andino, y también Afro, que constantemente se transforma, permitiendo desarrollar capacidades de apropiación, redefinición y nuevas vitalidades, partir de las relaciones que crea la pollera entre las mujeres para su uso y exhibición. La pollera integra, como parte del espacio vital de la Saya, lo complejo de la composición territorial, otorgándole un carácter propio, al territorio afroboliviano, pese a haber sido impuesto durante la colonia como vestimenta de los colonizadores a los colonizados.

Desde esta multiplicidad de factores, que atravesaron las mutaciones de la Saya como contingencias de hacerse visible -más allá del espacio comunitario- surgen

las diferentes dinámicas y maniobras de las mujeres afrobolivianas para poner en escena la visibilidad de los afrobolivianos en el espacio público.

Esto se logra a través de procesos de legitimación de las prácticas afectivas que se interrelacionan con sus contemporaneidades que desterritorializa lo ancestral, pero al mismo tiempo, difunde la Saya nacionalmente, como un baile sensible a la política del reconocimiento de la diversidad multicultural.

Los conocimientos de los mayores, los instrumentos y también la vestimenta que adquiere nuevas formas son parte de la representación de una 'etnia' que existía, pero que todavía no había sido reconocida como parte de la 'nacionalidad' multicultural boliviana.

Si bien las mujeres se encontraron con diferentes formas de conflictos, debido a la discriminación, también existía el interés público de diferentes actores que buscaban transformar el desconocimiento, en conocimiento de las prácticas de los bolivianos afrodescendientes.

La imagen que se presenta a continuación (imagen 31), fue tomada en la localidad de Mururata, las dos muchachas eran compañeras de curso y además eran amigas, y pidieron a la investigadora tomarles una fotografía. La misma que les fue entregada en un segundo viaje a la comunidad.

A través de la imagen y las formas de racismo que aparecen en los relatos, se puede apreciar que existen aún dificultades sobre esta temática, y se necesita ampliar los modos con los cuales se entiende el racismo hoy en día en la Bolivia contemporánea, según la Tía Martina, aún existen y surgen los momentos de racismo y son generalmente en la calle, cuando las personas al ver pasar un afroboliviano, se pellizcan del brazo y dicen ¡Suerte negrito!,

Nosotros no somos la suerte de nadie, solo de nuestro destino, este tipo de formas sutiles de hacerse la burla diciendo que les damos suerte, no nos gusta y sería bueno que las personas dejen de hacer ese tipo de comentarios acerca de nuestra raza (Entrevista Martina Barra, 18.10.2018).

Figura 31 - Las aymaras y afrobolivianas observando la Saya, sin discriminación, Mururata (abril, 2018)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2018).

### 5.3 MUJERES AFRO BOLIVIANAS EL RACISMO Y LO PÚBLICO: RELATOS SELECCIONADOS

Si bien la Saya, se había convertido en un espacio organizativo que aglutina actores afrobolivianos y mestizos dentro de las comunidades, con el tiempo la organización empezó a limitar el acceso de otros actores, esta limitación permitió, a los afrobolivianos, discutir acerca de las diferencias político-sociales por las que atravesaban, las que apuntaban a visibilizar, un vacío en los procesos de desarrollo en el país, pero también a un reconocimiento, como grupo social activo en la composición de un territorio afroboliviano.

A continuación, se destacan los acercamientos empíricos, a través de los relatos de las mujeres afrobolivianas, que puedan ayudar a una mejor comprensión acerca de cómo los afectos y relaciones a través de la Saya, esto involucra actores humanos y no humanos, para hacer visibles las transformaciones y la conformación de los espacios de vida de las mujeres. Esto se hace posible a través del análisis de los conflictos, alianzas y afectos que emergen en situaciones de interfaces socio-materiales.

Después de salir bachiller, Julia, como muchas otras y otros jóvenes, que decidieron dejar las comunidades afro, para realizar estudios superiores, se trasladó a ciudad de La Paz. Ahí, empezó con la carrera de odontología el año 1984. Ella viajó con su hermana menor, Graciela, en donde ambas, con su amiga Fortunata, descubrieron otro elemento para su existencia en la ciudad, la Saya:

Al salir bachiller tuve que irme a La Paz, porque era ahí donde podía hacer mis cursos universitarios y para ese entonces, mi hermanita se fue conmigo y así un día viendo la tele, se hace un cerquillo con las trencitas, y después había que ver:

Uy como nos molestaban en La Paz: que mira la negra, que mira cómo se peinan, esas parecen Chipayas,<sup>99</sup> mira de donde han salido esas y así la gente se reía de nosotras.

Un día yo salí así a la calle con ella y tanto me han fregado que me las quité las trenzas, y mi hermana dijo: no, yo voy a seguir con mis trenzas, y ella ya no se lo hacía todo, sólo una parte.

En esas épocas, con las trenzas, que ahora no se nota tanto, a algunos les ha gustado las trenzas, y decían; Ay, mira qué bonito y otros miraban y se burlaban, vos sabes, que la discriminación estaba bien fuerte en esas épocas, ahora no se la ve tanto, pero está bien lo oculto, te la hacen de abajito, en vano Evo Morales dice 'afuera la discriminación', mentira, ahora está más duro que antes, sólo que ahora está bien camufladito.

Bueno entonces mi hermanita con la Saya empezó así, y yo ya me hacía aquí adelante, y nos hacíamos dos trencitas o una colita, y la Fortunata al vernos

<sup>99</sup> Una de las minorías étnicas incluidas en el censo nacional (INE, 2012), donde las mujeres realizan trenzas delgadas y en toda la cabellera, parecidas a las trenzas afro.

hacer trenzas, ella también se hizo las trenzas, hasta que se pusieron de moda (Entrevista Graciela Pinedo, 28.11.2018).

Figura 32 - Julia, Graciela y sus trenzas, San Joaquín (noviembre, 2018)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2018).

El trenzado en las comunidades afrodescendientes, hasta la década de los años 1960, se realizaba en seques, que eran trenzas pegadas al cuero cabelludo, o en dos trenzas a los costados, a la manera de los aymaras. Estas quedaban cortas, debido al cabello ondulado, propio de los afrodescendientes (ANGOLA, 2000).

Esta transformación en el uso de extensiones y nuevos modos de adaptar el peinado, refleja de igual manera una desterritorialización de los modos tradicionales de presentar el cuerpo en el espacio público, en las comunidades, esto implica también, que nuevas relaciones comienzan a desarrollarse con las importadoras de cabellos, y las propias peinadoras, inmersas en el trenzado y modelado de las trenzas comienzan a desarrollar su propia estética, que se basa en la variedad de los cabellos y sus orígenes territoriales.

Bajo la idea de que la Saya, como espacio vital, compromete diversos ensamblajes, cada uno con principios de conexión y heterogeneidad; y en donde cada punto se conecta con otro (DELEUZE; GUATTARI, 1987). La siguiente conexión, en la puesta en escena, de la trayectoria de la Saya como evento, y performance, evento que se observó en la Casa de la Libertad, en la ciudad de Sucre. Este evento se realizó

después que transcurrieron veinte años, desde la primera vez, que la Saya estuvo presente en las mismas instalaciones.

Esta actividad, fue posible debido a la participación de la Organización de Afrodescendientes Ubuntu, de la ciudad de Cochabamba, como parte de un concurso nacional denominado Festival Internacional de la Cultura (FIC) XIX. Esta participación fue posible, con una propuesta que ganó la financiación de tres espacios culturales, con el nombre de: Mujer, territorio, conocimiento y prácticas culturales afrodescendientes.

El primer espacio estaba representado por un ensamblaje nacional, de un encuentro a través de la Saya, en el que participaron representantes de las ciudades de La Paz, Santa Cruz, Cochabamba, Sucre y de las comunidades de Chicaloma, Chijchipa, Tocaña y Dorado Chico.

El segundo espacio fue un panel de pensamiento crítico, que incluía como panelistas a: Francia Márquez representante de Colombia, Fortunata Medina representante de la Organización Unión Afro de Santa Cruz, Paola Yañez miembro del grupo asesor de Sociedad Civil para América Latina y el Caribe en la Organización de Naciones Unidas (ONU), Martina Barra, presidenta de la Organización de Afrodescendientes Ubuntu y Juan Angola historiador afroboliviano.

El tercer espacio, se logró con una muestra pictórica, a cargo de la artista afroboliviana Sharon Pérez con su exposición Yendú. Esta propuesta fue desarrollada por Martina Barra, de Sandy Salazar, en la cartera de Relaciones Internacionales y mi persona, que fue la encargada final de la coordinación.

El evento fue promovido el año 2017, resultado del Decreto Supremo 25861 del año 2000 – que institucionalizó el Festival Internacional de la Cultura, como un evento artístico y cultural bianual, con sede en la ciudad de Sucre, a cargo del Gobierno Autónomo Municipal de Sucre, a través de la Secretaría de Turismo y Cultura y la Dirección Municipal de la Cultura.

Esta actividad dentro del ámbito nacional, estuvo - enmarcada dentro de las políticas de ampliación del acceso a las oportunidades de producción independiente y comunitaria de expresiones artístico-culturales, cuyo propósito era fortalecer y difundir las propuestas que innovan y fomentan los saberes y manifestaciones, en su amplia diversidad, rumbo al Bicentenario del país el año 2025. Este evento congregó a más de 13 países, la Universidad San Francisco Xavier y Andina Simón Bolívar, y el apoyo de 55 alianzas público-privadas (FESTIVAL INTERNACIONAL DE LA CULTURA - FIC, 2017).



Durante las diferentes actividades que se realizaron en el festival, la Saya ocupó un lugar central, durante el inicio o culminación de cada una de estas actividades, y aunque ello no se encontraba planificado dentro del programa, se presentó antes y después de cada actividad. Lo cual fue acordado en una reunión conjunta dirigida por las tías y tíos, de las distintas organizaciones, y que se realizó el día que llegaron las delegaciones a la ciudad.

El objetivo de realizar presentaciones de Saya antes y después de las otras actividades, tenía como objetivo dar a conocer la presencia de los afrobolivianos en la ciudad. Con respecto a la organización de las presentaciones, esas labores estaban a cargo de la Tía Martina, ella coordina, tanto los momentos de participación, el repertorio de las canciones, vestimenta y los instrumentos para que estos estén listos para los encuentros.

En una de las presentaciones de Saya (figura 33), que tuvo lugar en la Casa de la Libertad, donde se pudo observar la llegada de varios visitantes. Durante la presentación, algunas de las opiniones, recogidas de los transeúntes y público durante el evento, mencionaron que se sentían atraídos tanto por los sonidos de los instrumentos, como por las voces y contenido de las letras de las canciones a la Saya. Así comentaron algunos espectadores, en la presentación que hicieron el 23 de septiembre de 2017 en Sucre.

**Manuel Castro:** Sólo pasábamos por aquí, pero al escuchar los tambores y el canto fuimos directamente a ver qué era y quedé muy sorprendido, fue muy interesante poder bailar y me interesaron sus canciones.

**Vanesa Peñarubia:** Tuvimos una alegría muy grande al ver afrodescendientes bailando y cantando, y pensábamos que eran de Brasil y no imaginamos para nada que eran bolivianos.

**Marie Holstein:** Estuvimos de visita en el museo y escuchamos los cantos y los tambores, y nos vinimos. Fue muy lindo ver la ropa que usan, se parece a las cholitas, sólo que ellos tienen mucho color y alegría en sus trajes, es diferente y con sus canciones, me dieron ganas de bailar.

**Pieter Laars:** Yo sabía que había afros en Bolivia, pero no conocía de sus bailes, me intriga saber más acerca de sus instrumentos y también como es su situación y esas cosas.

Figura 33 - Los visitantes al culminar la Saya en la Casa de la Libertad, Sucre (septiembre, 2017)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2017).

Este evento logró evidenciar que el público, era atraído por los componentes que articulaban la Saya, en donde los sonidos y los movimientos llegaron a ocupar un espacio de interconexión, entre los visitantes a la Exposición Internacional de la Cultura (FIC) y el espacio de la Saya.

Este tipo de manifestaciones públicas, sonora-danzantes, logró evidenciar en este espacio, antes limitado a los afrodescendientes, movimientos y procesos de desterritorialización y reterritorialización visibles a partir de la producción de alianzas y dinámicas intersubjetivas, articuladas a los movimientos corporizados y entretejidos con los sonidos, la vestimenta y los instrumentos.

Es en estos eventos situados donde se sugiere que los afectos y materialidad de la Saya, producen espacios públicos y que emergen a partir de los elementos que la conforman. Proyectando el devenir de los nuevos espacios de vida de las afrobolivianas, a través de las articulaciones y alianzas entre los cuerpos<sup>100</sup> y los materiales (instrumentos, vestimenta y sonidos) donde cada cual con sus propiedades y capacidades provoca movimientos de desterritorialización y reterritorialización al mismo tiempo y en estos nuevos espacios. Para Martina Barra, esta experiencia trae consigo muchos relatos, y representa un gran avance de lo que hasta hoy en día significa la

<sup>100</sup> Según Gregg; Seigworth (2010, p. 2), traducción nuestra), los cuerpos pueden ser “definidos no por la piel exterior u otra superficie límite, sino por su potencial para reciprocarse o coparticipar en los pasajes de afecto”.

Saya. Esta como un espacio generador de vida, en el que convergen diferentes actores, permite un análisis de procesos sociales que se articulan desde su práctica. Esto se desdobra en el próximo relato:

Mi nombre es Martina Barra Pedreros, soy del Departamento de la Paz del municipio de Chicaloma, ubicado en la Región de los Yungas, Provincia Sur. Este momento de llegar a la Casa de la Libertad, con la Saya nuevamente, es algo que me permite reflexionar, sobre los grandes avances que hemos tenido como pueblo afroboliviano, en especial para las mujeres, porque para ver esta aceptación dentro de los que es la pluralidad y diversidad, nosotras las mujeres, hemos tenido que luchar bastante.

Hemos recorrido mucho para que nos escuchen y para que seamos visibles en este país. Nuestras voces se escucharon ya cuando estábamos con las hermanas Marfa Inofuentes, Julia Pinedo, Fortunata Medina y muchas otras, cuando llegamos a Sucre a la Asamblea Constituyente, cantando con nuestra Saya, con nuestras voces y nuestro baile y música dijimos:

***“Ante Don Evo Morales nos hacemos presentes, ante Don Evo Morales nos hacemos presentes, los afros de Bolivia pidiéndole su reconocimiento, como usted señor consignador de esta insignia, llegó la hora de hacerlo por todos los afros.”***

## RECONOCIMIENTO CONSTITUCIONAL

O si nos metían adentro, o si no sacaban de la Nueva Constitución nadie sabía, mucha gente piensa que gracias al hermano Evo Morales estamos en la Constitución, pero no es así. Esto ha sido una lucha de cada uno de nosotros durante muchos años que hemos tenido que aguantar los malos tratos y las humillaciones desde nuestras propias comunidades hasta en las ciudades. Para estar en la Asamblea Constituyente, nadie nos ha invitado, nosotras con nuestros recursos hemos tenido que abandonar hogar, familia y trabajos y entonces gracias a ese sacrificio estamos donde estamos.

Sabemos que tenemos derechos en cuatro artículos, esto se dice en papeles, pero tampoco se está viendo a cabalidad los resultados, lo que sería bueno, por ejemplo, es que, si nosotros estamos desde el año 1600 aquí en Bolivia, cómo es que el pueblo afroboliviano no tiene visibilidad y presencia, aunque estamos en la Constitución. Eso no es todo por decirlo, los indígenas tienen derechos, los guaraníes tienen derechos, los quechuas tienen derechos y nosotros ¿Qué somos? ¿Somos entenados<sup>101</sup>? No somos pues. Entonces sería bueno que también se de esa parte, nosotros como afrobolivianos, hemos sido portadores de muchas cosas.

Si bien la Saya ha salido en un primer lugar de Coroico Provincia Nor Yungas, nosotros también desde el Sur hemos aportado a la historia con nuestras canciones y hechos a lo que es el Movimiento Afroboliviano.

## APORTES

Por ejemplo, uno de los aportes que hemos tenido y que se olvida es sobre la Guerra del Chaco del año 1935, desde Chicaloma hemos tenido el de nacimiento Coripateño, que era don Pedro Andaveres, pero que desde los 12 años vivió en Chicaloma y de ahí ha ido al cuartel y a la Guerra del Chaco, y

<sup>101</sup> La palabra entenado/a, se emplea entre los afrobolivianos para denotar a los menores de edad abandonados y que no cuentan con el cuidado de su familia cercana o lejana.

nosotros como chicalomeños también tenemos una canción para nuestro héroe de guerra y la Saya dice:

***“Todos los chicalomeños tenemos que realzar  
el nombre de nuestro pueblo con orgullo y con valor  
Chicaloma tuvo héroes y héroes de gran valor  
que han ofrendado su vida por su patria con amor  
de los héroes que tenía uno voy a mencionar  
el señor Pedro Andaveres con el grado de suboficial.”***

Pero hasta ahí llega, que ha salido como héroe a nivel nacional, a él le han hecho un reconocimiento después de muerto y los muertos mira: ¿Escuchan? ¿Ríen? ¿Lloran? ¿Qué hacen? No hacen nada, lo lindo sería que ahora que nosotros, que nosotros podemos ver se nos dé nuestro lugar y nos respeten también nos toca un pedacito de la torta que también nos corresponde.

Pena que no nos estén dando mucho y eso de repente, porque hay un poquito de discordia entre nosotros, y que de repente hay malos entendidos entre nosotros, pero sería bueno que el gobierno, el Estado, cumpla y mismo diga, a ver ustedes como afrobolivianos tienen derechos, vengan aquí está el grano de arena que les toca, pero no se está haciendo esto.

## **RESISTENCIA**

Hay que seguir en la resistencia como lo hemos hecho, con la Saya que nos ha dado espacios de vida sin pelear, sin palos, cantando hemos entrado a la plaza en Sucre y ahí está nuestro esfuerzo y como se dice mientras hay vida hay esperanza, entonces seguimos esperando. Por eso tenemos esa Saya que dice para despedirnos:

***“Hoy estoy aquí mañana ya no  
Hoy estoy aquí mañana ya no  
Dame la mano amorcito  
porque mañana me voy.”***

Lo que pasa es que hay Saya para todos los momentos, siempre sale una letra que nos dice que hacer, para apoyarnos y hacer comunidad, porque no ha sido fácil y porque tenemos que enseñarles a las futuras generaciones.

Y así vengo luchando por los derechos de mi pueblo, casi toda mi vida. Para mí, ser afrodescendiente significa resistencia, estar en una posición de lucha constante para defender nuestros derechos de este sistema tan opresivo en el que vivimos.

Estoy muy orgullosa de mi ascendencia, porque yo soy el resultado de la lucha y la resistencia de mis ancestros.

La decisión de ser activista por los derechos humanos del pueblo Afrodescendiente se formó a través de distintas experiencias que marcaron mi vida. Una de las cosas que me ha lastimado mucho, es el hecho de que por no saber leer ni escribir, mi mamá tuvo que pagar una deuda que no conocía. Esa fue la razón por la que decidí educarme. Y me costó mucho, porque no quería pasar lo mismo que mi mamá pasó.

## **EXPERIENCIAS, ESCLAVITUD Y TIERRA**

Durante el tiempo en que mi mamá era joven la población afroboliviana era considerada esclava por alguna falta recibían latigazos, con un látigo trenzado de cuero, pese a que en el Gobierno del General Isidoro Belzu se abolió la esclavitud en su totalidad, no fue sino hasta el año de 1953, con la

ley de la Reforma agraria, que logramos obtener nuestros derechos a la tierra en Bolivia.

Por eso una de las estrofas que nos representa en la Saya hace memoria a la abolición de la esclavitud, ahí está el Tambor Mayor que siempre va a empezar y dice:

***“Isidoro Belzu bandera gano ganó la bandera del altar mayor.  
Isidoro Belzu bandera gano ganó la bandera del altar mayor.  
Y después ya toditos tienen que cantar  
Señores presentes tengan buenas tardes  
Señores presentes tengan buenas tardes  
Y las jovencitas reciban un beso  
Como caramelo de afroboliviano.”***

En la actualidad ya no somos castigados con látigos, pero existe una gran brecha de participación en varios aspectos. Una gran problemática del pueblo afroboliviano, es la falta de participación de las mujeres en la política, y en la economía formal, es decir, tener espacios de representación y trabajos dignos con todos sus aditamentos, aquí diríamos:

***“Aura ya no es el tiempo de la esclavitud,  
aura 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.”***

## **PARTICIPACIÓN PÚBLICA**

En cuanto a la participación pública y política, nunca nos tomaron en serio, ni en cuenta, porque pensaban que teníamos que estar para servir y no para tomar decisiones. Una de las experiencias significativas fue que en una oportunidad me postulé para ser concejal de mi comunidad, y después de las elecciones el titular me dijo que donde se sentaba un negro, no se sentaba un blanco, y que piensan que nosotras habíamos nacido para ser esclavas. Están equivocados. Entonces le pedí al concejal, me muestre dónde decía, que los blancos podían ser dueños de nuestra vida.

Nuestra situación ha mejorado en los últimos años, por todo el conjunto de normas que nos favorecen, entre ellas nuestra aparición como pueblo en la Nueva Constitución Política del Estado del año 2009. En ese tiempo nos organizamos pacíficamente y marchamos en la ciudad de Sucre cantando Saya para ser incluidos y lo logramos.

En este tiempo tuve que dejar mi comunidad principalmente por el tema de salud, no existía la atención adecuada y no tenía los recursos para pagar una clínica privada. Cuando me instalé en el lugar en que vivo, en la ciudad de Cochabamba, una de las opciones de trabajo fue el servicio doméstico, que con todo tiene una carga de incomprensión cultural y muchas veces se siente la discriminación muy escondida. Por ejemplo, fui despedida porque no planché la ropa de la dueña de la casa exactamente en el momento que ella lo pedía. Con esta experiencia, puedo decir que ahora tenemos elementos para defendernos contra la discriminación. Aún falta mucho por avanzar, pero eso sí, estuvimos presentes en el proceso de redacción de la Ley N° 045 contra el racismo y toda forma de discriminación. Esto permite que podamos defender nuestra cultura y nuestra comunidad [diciendo]:

***“Todos tenemos derecho  
a gozar el mismo bien  
Sea rico, sea pobre  
Sea hombre o mujer.”***

## **COLOR, RACISMO Y DERECHOS**

Me pregunto por qué mucha gente sigue creyendo que porque tiene un tono de color de piel clara es superior al resto, o por qué todavía mucha gente se siente en el derecho de oprimirte en todas las formas, y que todavía piense que es normal. También me pregunto por qué las niñas y niños todavía no pueden llevar su pelo natural cuando van al colegio, o por qué todavía no cuentan la historia de los pueblos en las instituciones educativas, pese a que también estamos incluidos en la Ley de Educación 077 Avelino Siñañi para que en los currícula se reconozca quien es el pueblo afroboliviano.

Ese tipo de experiencias las pasamos yo y muchas hermanas y hermanos que compartimos el mismo color de piel. Tener este color tan hermoso significa miedo y amenaza para muchos, pero estamos avanzando. ¿Por qué existe tanto miedo al otro? Son preguntas que todos tenemos que hacernos. Por tanto, el conocer mis derechos desde pequeña y con la ayuda de mi madre me ayudó a defenderme, lo que hace que en mi lucha busque al menos cuatro cosas: la reparación del daño causado a nuestros ancestros, que tiene repercusiones en la actualidad: seguimos viviendo una esclavitud que ya no es física, pero es racial; ser ciudadanas y ciudadanos, y ocupar espacios públicos y políticos en la sociedad; buscar la equidad en las temáticas de educación, sobre todo en la participación de los jóvenes y adultos en la formación universitaria y técnica; la participación política y pública en espacios de decisión; el empoderamiento cultural, político, económico y de género y el acceso al sistema de salud gratuito.

## **LA LUCHA, EL MIEDO Y LA AUTOCRÍTICA**

Tengo muchas ganas de seguir aprendiendo y de seguir luchando, pero también tenemos que darnos cuenta que la lucha por los derechos del pueblo afrodescendiente, es una responsabilidad de todos, porque al final dos tetas y dos piernas jalan más que ocho carretas.

El no conocer la historia de los pueblos o conocer la historia contada a medias, genera muchos estereotipos que generan miedo. Y al generar miedo, se crea odio, del odio se pasa a la violencia, la opresión y la violación de todos los derechos. Es por eso que considero que la educación con inclusión para todos, pero más para las mujeres, es la clave para eliminar la discriminación y el racismo en las sociedades.

Si bien no queremos sentirnos culpables por la esclavitud, tenemos que preguntarnos cuál es nuestra responsabilidad, para cambiar los sistemas de opresión en contra de un pueblo. Empezar desde la autocrítica es un buen comienzo (Entrevista Martina Barra, 14.07.2019).

Durante el relato de la Tía Martina, es posible observar que los diferentes momentos sociales por el tránsito (los recorridos) de vida de las mujeres afrobolivianas, y como estos están relacionados, entretnejidos en el espacio vital de la Saya. La música, canto y baile llegan a articular sus existencias, resistencias y afectos. En donde la vida no sólo se representa a través de lo humano, pero trasciende a otros actores no humanos, involucrados en dicho ensamblaje, las relaciones a las mujeres en sus procesos de visibilizar demandas y necesidades, que, pese a su inserción en la Nueva Constitución, experimentan desigualdad con respecto a su participación política, económica y en otras temáticas como la educación y la salud.

La imagen de la Tía Martina (Figura 17), la presenta en el podio en alocución en la Casa de la Libertad durante el Festival Internacional de la Cultura en septiembre del 2017. En esta presentación ella relataba sus experiencias y mencionaba la importancia de la Saya, también su relación con las mujeres afrobolivianas, sus luchas y sus resistencias, y de cómo después de casi dos siglos, desde la llegada de la población africana y afrodescendiente a Bolivia, ella podía hablar con libertad sobre sus ancestros, su Saya y el ser mujer afroboliviana.



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2017).

### 5.3.1 La Materialidad de los instrumentos musicales

La Saya conjuga la temporalidad, memoria y la espacialidad territorial afroboliviana, como corporalidad, materia vibrante y que es capaz de producir espacios de vida desde los significados, que tienen las letras de las canciones. Los instrumentos que la componen, la vestimenta y los espacios vocales (gargantas humanas y voces que reclaman derechos) hacen parte de una misma tonalidad que

busca reconocimiento público. En la imagen siguiente (Figura 35) se observa a los tocadores de Saya en la comunidad de Tocaña, esta imagen muestra la articulación de las voces, los instrumentos y los tocadores en la comunidad de Tocaña, durante esta presentación, realizada durante la fiesta en el pueblo, se observó la asistencia de personas de diferentes ciudades y algunos países, pero también afrobolivianos que llegaban de visita a ver a la familia o conocidos.



Figura 34 - Las voces y el baile, Tocaña (agosto, 2018)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2018).

Sobre lo material de la Saya, según la tía Martina y las relaciones con las cajas son generadoras de vida porque ocupan un espacio vital en la Saya, ella cuenta:

Las cajas en la Saya son muy importantes, puedes bailar y cantar, pero sin las cajas eso ya es otra cosa, para hacer Saya siempre tienen que estar los tres juntos, por eso es que muchas veces para desarticularnos de nuestras organizaciones alguna gente se agarra las cajas y nos las quitan. Las cajas son como la fuerza de la organización, hay que respetarlas, no te puedes sentar encima de una caja, y menos dejarla botada por ahí, gracias a las cajas hemos entrado en la Casa de la Libertad, las cajas nos acompañan en las buenas y en las malas, y por eso hasta hay, una copla de Saya que dice:

***“Esta caja que yo toco  
tiene boca y sabe hablar  
sólo los ojos le faltan  
para ayudarme a llorar.  
De nuestra cultura  
hemos traído la Saya  
pueblo boliviano (bis)”***

Así que les digo a todos, es importante saber cuidar y saber armar la Caja y también todo los que les acompaña porque ahí están la Cuancha y la Jaucaña, no es así nomás.

Así que les digo: tener la caja es fácil, sólo hay que hacer; del dicho al hecho hay mucho trecho, eso no se aprende del libro, eso se aprende haciendo.

En los Yungas, yo recuerdo de mi mamá y mi papá, de los abuelos, tíos que nos enseñaban, claro las mujeres no podíamos hacer los instrumentos, pero algunas nos quedábamos mirando, así hemos aprendido. Ahora las mujeres hemos tenido que empezar a hacer los instrumentos, porque aquí en la ciudad no hay tantos varones que quieran hacer, toma tiempo y la mayoría está en otras cosas, por eso yo digo que el que tiene ganas y quiere aprender que venga.

Y eso sucede también con las tocadas, antes sólo los varones llevaban las cajas, la cuanCHA y así también el capataz que controla a los tocadores, ahora las mujeres también están tocando y al mismo tiempo otras están bailando.

Pasa que los varones no vienen por sus trabajos o estudios y si hay actividad, tenemos que cumplir, por eso es bueno las mujeres aprendan; hay muchas críticas acerca de que la mujer realice estas actividades, pero yo veo que, en las organizaciones, tenemos que buscar soluciones y por eso yo les he enseñado a mi hija y a mi nieta y a las que quieran a tener este aprendizaje. Cada vez somos menos, y nuestra cultura no puede irse perdiendo, en Santa Cruz, por ejemplo, ya hay un grupo de puras mujeres tocadoras, incluso tenemos ya compositoras como la Anahi Pinedo con esa Saya:

***“Como rayito de sol entraste a mi corazón,  
Como rayito de sol entraste a mi corazón  
para llenarlo de amor ay, ay, ay  
pero también de dolor.”***

Eso les motiva también a los varones a participar, y a que los jóvenes y señoritas se identifiquen con nuestra música y bailes, tienen que aprender los jóvenes y las señoritas a armar cajas, Cuanchas, Jaucañas y todo lo que se pueda, porque nuestros instrumentos y en especial las cajas le dan voz y vida a nuestra cultura (Entrevista Martina Barra, 07.04.2019).

En el relato de la Tía Martina, se puede evidenciar que los instrumentos no son vistos como elementos pasivos en la práctica de la Saya, por el contrario, su vitalidad

permite acceder a espacios político-sociales, adoptando de esta manera, relaciones de cuidado y de ampliación de las prácticas de su fabricación. La incorporación de las mujeres, como una estrategia para preservar los conocimientos materiales de la confección de los instrumentos, rompe la diferencia entre los géneros. Por lo cual, es posible argumentar, que la visibilización pública de la Saya, ha afectado a lo público y a los portadores de los instrumentos, generando como proceso, articulaciones que hacen mucho más visibles a las mujeres, y las conexiones entre las personas, y tienen un carácter antidiscriminatorio, en donde diferentes naturalezas se incorporan como parte del territorio afroboliviano.

A continuación, el relato doble de la Tía Martina y su esposo el Tío Miguel, nos acerca a visibilizar, cómo la producción de instrumentos se desterritorializa y se reterritorializa, en las ciudades, donde comienzan a emerger nuevos procesos en la constitución de territorios de vida afrobolivianos.

### Los Bailes

**Tía Martina:** A ver, para empezar, primero hay que saber que no sólo hay la Saya, la gente piensa que sólo tenemos la Saya, pero no es así, tenemos otros bailes que son la Zemba o baile de tierra, la Cueca Negra, el Mauchi y el Huaño Negro. Todo depende de dónde eres porque cada región en Yungas, si eres del Norte o del Sur, cada cual tiene sus propios sonidos. Por ejemplo, los del Norte tienen lo que es el Mauchi, que es una tradición fúnebre, la Zemba, también está allí. Nosotros que somos del Sur tenemos más la Cueca y el Huayño, todos son ritmos diferentes y cada uno tiene sus propias canciones, sus bailes y está destinado a ciertas actividades, la Zemba es el baile de la fertilidad, que se baila entre los casados para que vengan las wawas<sup>102</sup>, el Mauchi es para los entierros de personas mayores, la Cueca y el Huayño se usan en los matrimonios y otras fiestas. Así, cada cual para su tal. La ropa es diferente, los pasos son diferentes e incluso las cajas varían, por ejemplo, en el Norte se conoce el tambor mayor, el tambor menor y el cambiado, mientras que en el sur tenemos el cuatro.

### La Conversación entre los instrumentos

**Tío Miguel:** Si, son cuatro y tienes el que maneja la caja más grande, que es el Asentador, luego viene una más pequeña, que es el Sobre tambor, seguidamente vienen, otra más pequeña, que es el Cambiador y finalmente viene el Gangingo, que es pequeñito. Es casi como una ollita.

Este que tiene la caja grande que es **el Asentador**, es el que da la voz de empiezo, esta caja grande, **hace el llamado**, y es pausado, al principio, por eso va tun...tu...tun y luego cuando el **Sobre tambor escucha** el llamado del Asentador, ahí entra y le contesta, al asentador con un ritmo más rápido, entonces empiezan a hablar. Así se contestan entre los dos y ahí comienza lo que se dice el cambio, y va así: tun...tu...tun...tun...tu...tun...tin...tun...tin...tun, es ya va más rápido cada vez. Por eso no hay que usar el brazo para tocar siempre, se usa la muñeca, sino

<sup>102</sup> Vocablo Aymara que significa bebé.

te cansas, así no aguantarías ni media hora de tocada. Los que no saben usan todo su brazo, pero eso está mal, porque así también rompen el cuero de la caja, piensan que tocando más fuerte va a vibrar mejor, pero no es así.

**Tía Martina:** Por eso decimos, cuando hay tocada, que las cajas están hablando, y esta charla, cuando se escucha, se siente en el cuerpo y hace vibrar, desde el suelo hasta tu pecho.

**Tío Miguel:** Eso es lo primordial, ya cuando están sonando el Asentador y el Sobre tambor, entra la cuancha, que va racaracaracará, racaracaracará, racaracaracará, y esa es la señal, de ahí empieza seguido. El problema es que nadie sabe hacer bien los cambios en las ciudades. En Cochabamba saben más o menos, pero en Santa Cruz todavía tienen que mejorar. Entonces, cuando ya han entrado el Asentador y el Sobre tambor, puedes saber porque te ha indicado la Cuancha, y es ahí cuando entra el tercero que es el **Cambiador** y ese hace tintintintintin. Aquí, es cuando sabes, y cambia el tema, por eso se llama así, cambiador. Acompaña todo el tiempo, y es como cuando estás hablando de algo y quieres cambiar de tema de conversación, y entonces ahí, aparece el cambiador, que da la señal con su sonido para tocar otro tema. Y el Gangingo, que es el más pequeñito, es como un animador, hace su show, el que maneja este, puede moverse como quiera, se puede tocar en alto o hacer malabares, está para la diversión, su sonido es rápido, y es titiririti, titiririti, titiririti. Esto es el sonido del Gangingo, y es lo que no se ve en Santa Cruz, ni en Cochabamba. Falta eso, y no hay quien toque.

**Tía Martina:** Las tocadas por eso varían, para la Zemba, la Cueca y el Huayño, se toca con las manos y los tocadores están sentados, porque se hace en un lugar fijo; en cambio las tocadas para la Saya, como se avanza, se hacen con Jaucañas, cada caja también tiene su tipo de Jaucaña, no es usar cualquiera, cada caja tiene que tener su tamaño y su forma, cada cual con su cada quien, son como las parejas. La Jaucaña del Asentador, es plana y cuadrada, la del Sobre Tambor, es ovalada y dura, la del cambiador, es también así y la Jaucaña del Gangingo, es como las baquetas de las bandas delgaditas. En los Yungas, se hacen las Jaucañas de troncos de naranja o café, pero aquí en la ciudad, como no hay, se hacen de palo de escoba (Entrevista Martina Barra y Miguel Alborta, 15.06.2019).

Figura 35 - El Asentador (adelante), el Sobre tambor (en la parte posterior), el Cambiador (en la parte superior), la Cuancha (atravesando las cajas) y las Jaucañas (encima de las cajas al lado izquierdo), Cochabamba (septiembre, 2020)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2020).

Los instrumentos mismos pueden ser algunas de las expresiones materiales de lo que, al comienzo de este apartado, es apuntado como procesos que reterritorializan la población afro en las ciudades. Un ejemplo es el armado de cajas. En la ciudad, resulta más fácil, porque en los Yungas hay más dificultad, toma mucho tiempo debido a la falta de las herramientas y de conseguir los materiales. En la secuencia de la conversación con Tía Martina y Tío Miguel esto se va poniendo evidente.

## El armado o la corporalidad de los instrumentos

**Tía Martina:** El armado de la caja en los Yungas, empieza con salir a buscar el tronco, eso ya de por sí toma más tiempo, porque hay que entrar al monte. En el monte tienes que buscar troncos que ya no viven y no se talan árboles sanos, los troncos que se usan para las cajas, son troncos que están huecos y podridos, de lo contrario sería una gran labor vaciarlos. Esto porque hay que calar bastante. Los troncos que más se usan son los de cedro,<sup>103</sup> maurel<sup>104</sup> o el sikili,<sup>105</sup> pero el sikili, es bien duro para vaciar. El armado aquí en la ciudad se hace de madera de venesta<sup>106</sup>, porque no hay esos troncos aquí y si no tendríamos que ir al Chapare<sup>107</sup> para buscar los troncos. Para hacer la base de la caja, con la venesta se tiene que medir y cortar la venesta, después hay que remojarla y armar, sujetando con alambre para hacer como un tubo.

Los tamaños de las cajas están en relación al Asentador, ese el que define las alturas de los otros, se mide el Asentador con más o menos cuatro cuartas<sup>108</sup> y todos los demás van rebajando de tamaño con 10 centímetros más o menos. El forrado, que es el cuero curtido que viene encima de las cajas, en los Yungas se hace con cuero curtido de venado, eso tiene que hacerlo uno mismo y como ya quedan pocos que saben curtir esa costumbre se está perdiendo.

**Tío Miguel:** Aquí en Cochabamba, se usa el cuero de chivo, que se puede comprar en Punata, hay que tener paciencia con lo que te venden, porque a veces suben los precios y cuando se compra ya está curtido, pero primero se tiene que hacer remojar y cortar; el cortado, tiene que ser de más o menos un metro para el Asentador, no hay que usar de otro cuero porque esos, dejan otro sonido, como lo de los Karkjas o Savia Andina.<sup>109</sup> Después de cortar el cuero, se tiene que tesar (tensar), eso se hace con una varilla que hay que hacer soldar, tienen que estar bien prendido alrededor de la base de la caja; en los Yungas, se hace con varillas de café, como allí no hay eso de soldar, entonces las cajas son más naturales.

**Tía Martina:** Después de eso hay que tesar (tensar) la caja, eso se hace con cuerda, aquí es de plástico, en los Yungas es de mismo cuero, por eso dicen del mismo cuero salen las correas, son más o menos ocho tesadas de ida y vuelta, entonces eso también hay que trabajar, si se hace de cuero. Al tesar hay que templar, para que las cajas hablen bien, en eso trabajamos con Miguel, porque coser con el cincho<sup>110</sup>, cuando estas tesando, te sienta la mano y hay que usar fuerza (Entrevista Martina Barra y Miguel Alborta, 15.06.2019).

<sup>103</sup> *Cedrela odorata*.

<sup>104</sup> Identificación local (BOLIVIA, 2006).

<sup>105</sup> *Inga apiculata*.

<sup>106</sup> Madera prensada.

<sup>107</sup> Municipio perteneciente al departamento de Cochabamba.

<sup>108</sup> En Bolivia se emplea la cuarta como medida de longitud, empleando para ello la extensión entre el dedo meñique y el pulgar, y que equivale entre 15 a 20 centímetros.

<sup>109</sup> Los Karkjas y Savia Andina son agrupaciones nacionales que interpretan música folclórica, dentro de sus repertorios incluyen una serie de adaptaciones del ritmo de la Saya.

<sup>110</sup> Aguja empleada para conectar la parte superior e inferior del cuero curtido.

Figura 36 - Las mujeres ahora también tocan la Cuancha, Cochabamba (junio, 2019)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2019).

En la fabricación de los instrumentos en la ciudad, se articulan en sus prácticas de fabricación, una combinación de materiales, conocimientos, memorias, que evidencia lo histórico de lo ancestral afroboliviano. Al mismo tiempo, la temporalidad y espacialidad de las prácticas hacen que estas lleguen a incorporarse en la fabricación de los instrumentos, adoptados con algunos materiales que se encuentran en las ciudades. Sin embargo, si bien hay adaptaciones y sustituciones de materiales, que finalmente permiten la existencia de los instrumentos de la Saya en las ciudades, ni todo puede ser reemplazado, es lo que cuentan Tía Martina y Tío Miguel a continuación. Esto lleva a emerger un nuevo espacio y tiempo del territorio afroboliviano, un compuesto flexible, en el cual participan las agencias de los distintos materiales.

**Tía Martina:** Ahora la Cuancha, eso ya es otra historia, para hacer Cuanchas hay que traer el tokoro, que dicen, que es el bambú,<sup>111</sup> pero no es cualquiera, hay uno que es más ancho, su distancia entre los nudos es corta y sus lados son anchos. Este tokoro, crece en los Yungas, al lado de los ríos, lo peor es que se está perdiendo, ya no hay, esto porque mucha gente que hace los instrumentos de viento lo cosecha todo, como hacen negocio, no respetan y sacan hasta dejarlo pelado. Por eso es difícil encontrar ahora material, hay

<sup>111</sup> El bambú que distingue dos tipos la *Aulonemia bromoides* y *Aulonemia scripta*, empleados para la fabricación de la Cuancha son variedades de bambú que según Judziewicz; Shea; Waida (2010) y Navarro *et al.* (2012) se encuentran en peligro de extinción.

que ir más al monte para sacarlo y eso lo hacen los jóvenes, estamos pensando organizar algo para cuidar los tokoros.

**Tío Miguel:** Lo que nosotros usamos es más largo y es más delgadito, eso por los nudos, y de nudo a nudo el tokoro que es original, para cuancha, tiene de nudo a nudo 70 cm a 1 metro y la tacuara, apenas el más grande, llega a 30 cm y es grueso. Los que tengo aquí he traído de Chapare, pero hay que entrar adentro, ya hay muy poco en los Yungas, casi no se consigue.

**Tía Martina:** En eso hay que zanjar el tokoro, eso se hace con el cuchillo, desde el nudo mides unos cuatro dedos de arriba y abajo y luego zanjás, cada Cuancha es diferente, son únicas entonces sus zanjás también varían, eso se mide con el dedo meñique la distancia y vas marcando en cada espacio una zanja, eso a lo largo de los nudos, después hay que chojorear<sup>112</sup> uno, dos o tres, siempre uno adelante entre las zanjás cortitas y otras dos van atrás, esto se hace, porque si no la Cuancha queda ronca así como cuando estas con tos se escucha. Es como un sonido seco y por eso tienen esas líneas a los costados, mucha gente piensa que las Cuanchas están viejas y partidas, pero no es así es porque tiene que cantar bien. Al final se asegura en los nudos con alambre, para que no se abra, y ahí ya cada uno le pone el diseño que quiere, así le da identidad a su Cuancha.

**Tío Miguel:** Para hacer la Jaucaña y el raspador de la Cuancha, en Yungas, se hace de tronco de naranjo que es duro y así la Jaucaña te aguanta. Aquí ya hemos usado el palo de escoba, que son más o menos una y media cuarta, luego en la orilla se hace como espátula de unos 5 centímetros, y eso hay que raspar, después con un pantalón viejo le vas envolviendo, ya dependiendo para qué quieres, si quieres para Asentador, o para los otros. La Jaucaña también tiene su identidad, por eso se le adorna a los costados con lanas de colores, para que esté alegre, tiene que estar bien hecha, si no rompe también el cuero, y ahí ya es problema (Entrevista Martina Barra y Miguel Alborta, 16.06.2019).

La desterritorialización producida por la migración ha afectado las prácticas de fabricación de instrumentos que, como comentan la tía Martina y el tío Miguel, conlleva a una multiplicidad de relaciones emergentes, desde los encuentros con los diferentes actores: vendedores de cuero, de venesta, de cuerdas, del bambú y todos los demás materiales; que llegan a articularse generando una agencia distribuida entre los fabricantes, los vendedores y los materiales. Es la distribución de la agencia que permite visualizar procesos de transformación territorial, en donde la materialidad llega a constituirse en parte de la vitalidad social de las mujeres y sus instrumentos. También, es a través de las relaciones socio-materiales y los interfaces (las

---

<sup>112</sup> Chojorear es un vocablo de la lengua afroboliviana que se emplea en la práctica de la realización de la Cuancha y significa dividir con un corte transversal.



dificultades a la hora de comprar los materiales y la preocupación por la explotación del bambú por otros colectivos) que las fuerzas territoriales se van conformando.

Lo que refleja la falta de medidas de protección y restitución del bambú por parte de todos los actores relacionados con su uso, incluyendo los actores gubernamentales y políticas nacionales, que por un lado han obviado el respeto del Pueblo Afroboliviano sobre la naturaleza, Ley 071 de Derechos de la Madre Tierra (BOLIVIA, 2010) define en su artículo 3 que la Madre Tierra es considerada sagrada, desde las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, demostrando que las leyes aún preservan un daltonismo social para con el Pueblo Afroboliviano, en un planteamiento plural y multicultural del vivir bien.

Por otro lado el mandato de la Constitución en su artículo 311 párrafo 3 observa que la industrialización de los recursos naturales debe estar en armonía con la naturaleza (BOLIVIA 2009), la Ley 300 Ley marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien define en su artículo 5, párrafo 6 indica que la utilización de los productos de los componentes de la Madre Tierra por personas individuales y colectivas para el desarrollo integral, con fines de interés público y/o comercial debe ser en armonía y equilibrio con la Madre Tierra y el párrafo 14 acerca de su uso por parte del pueblo boliviano debe ser de manera sustentable con fines no comerciales y en armonía y equilibrio con la Madre Tierra. Además, el Decreto Supremo 1696, reglamento de la Ley 306 en su capítulo VII artículo 22 prevé que el:

Ministerio de Medio Ambiente y Agua, en el marco de sus competencias, supervisará el desarrollo productivo sustentable, preservando los recursos naturales genéticos, biodiversidad y del medio ambiente, respetando los usos y costumbres, sin atentar contra el medio ambiente y el equilibrio ecológico, en el proceso de transformación (BOLIVIA, 2013).

En este sentido la preocupación por las mujeres afrobolivianas por la pérdida del bambú, visualiza una situación de conflicto, es un interfaz con los actores que depredan los bambúes y con la presencia de los actores gubernamentales en favor de su protección.

Se puede advertir, a través del relato de Julia, que las mujeres en la Región de los Yungas, también han incursionado en la manufactura de instrumentos, pero que en su caso aún se emplean materiales que se encuentran en el entorno. Así Julia nos relata cómo se hacen las cajas en su comunidad:

En San Joaquín eso se fermenta una semana y luego lo sacas todo en una vez, con eso hay que hacer el molde, el moldear nos cuesta harto, tienes que estar con tu fogata tu kerosén al tronco y aquí donde hay redondo tienes que abrirlo ahí al medio, con cincel y el martillo y es golpe y golpe, si no puedes de este lado al otro lado, todo tiene que ser de la misma línea cosa que salga cabalito, ese es el trabajo que hay que hacer, después tienes que cepillar la cadera de encima para que salga un poco más delgado pero primero tienes que hacer el hueco, ese es el trabajo (Entrevista Julia Pinedo, 16.11.2018).

Lo interesante del relato de Julia acerca de la fabricación de la caja, además de ser ella la que fabrica el instrumento, es el relato que demuestra la cercanía de su conocimiento con los materiales y herramientas a usar, más también, como en los anteriores relatos sobre los materiales de la Saya, se emplean adjetivos y verbos de prácticas humanas para las cajas, estas tienen cadera, tienen voz y también escuchan o llaman, y las Cuanchas pueden quedar roncadas. Este antropocentrismo nos muestra cómo se conforma lo que se ha denominado la agencia distribuida entre los actores y los materiales. En otras palabras, la vitalidad de las relaciones socio-materiales.

Para finalizar este acápite se presenta la imagen de una de las cajas que se empleó durante los inicios de la expansión de la Saya, en la trayectoria de lo comunitario a lo organizativo y a lo público, para Julia esta caja no solamente es un instrumento valioso, por la antigüedad del mismo, pero porque ha materializado las demandas de las mujeres. Así las sus capacidades de agencia corporizada en el instrumento, permite entender las transformaciones del conocimiento, de las relaciones sociales y de los territorios de las mujeres afrobolivianas.

Figura 37 - La caja recuperada, San Joaquín (noviembre, 2018)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2018).

#### 5.4 CONCLUSIÓN

Los acercamientos etnográficos multi-sitio, a partir de la manifestación de la Saya, como movimiento de articulación, entre las mujeres afrobolivianas y otros actores han posibilitado responder a los cuestionamientos centrales del capítulo, en donde se buscaba reconocer los actores y materialidades que articulaban los espacios de vida de las afrobolivianas, en un detalle a grosso modo, se ha podido observar que entre las actividades más relevantes, se encuentran las relacionadas con la performatividad de la Saya: instrumentos, vestimenta, la voz y los accesorios tales

como las trenzas; que desde sus capacidades sonoras y visuales han logrado materializar espacios político-sociales con un grado de visibilidad, que es parte de la lucha por la igualdad, el racismo y el reconocimiento de lo afroboliviano.

El prefecto, el profesor, los compañeros de curso mestizos y el público hacen parte de los actores sociales que han sido afectados, y han contribuido a materializar la solidaridad y el apoyo a la creación de nuevos espacios temporales para las mujeres afrobolivianas.

Las trayectorias de las mujeres afrobolivianas y sus relatos muestran que los procesos de desterritorialización, por un lado, influenciados por los movimientos migratorios, la discriminación y racismo, se despliegan en una forma de recuperación, por la valorización de lo afroboliviano, a través de la Saya. Esto genera simultáneamente, un proceso crítico y reflexivo, que motiva la reterritorialización de lo afroboliviano. En esto contribuye el reconocimiento público de la existencia del “pueblo” afroboliviano.

Los ensamblajes, en el capítulo, permiten analizar a través de las relaciones emergentes, diferentes procesos de desarrollo, en donde lo que es interno y externo desaparecen como localizaciones del proceso transformativos. Cada ensamblaje, a través de sus movimientos de desterritorialización y reterritorialización comparten funciones dinámicas materiales y expresivas, donde sus partes componentes tienen la capacidad de separarse y conectarse a un ensamblaje en el que sus interacciones serán diferentes a los procesos exclusivamente de inclusión étnica institucional. Esto se manifiesta con la importancia de los instrumentos que se ensamblan, como parte de la Saya, pero al mismo tiempo son parte de la memoria, de las técnicas para construirlos, pero al mismo tiempo de la adaptación de la desterritorialización que contribuye a la reterritorialización y al reconocimiento público de la existencia de lo afroboliviano en las ciudades de Bolivia.

En este sentido, la desterritorialización generada a través del reconocimiento público de la Saya, es un componente en la reterritorialización corporal de la afro bolivianidad, que no necesariamente coincide con las nociones de Vivir Bien o Buen Vivir. La reterritorialización de lo afroboliviano, es posible que muestre su potencialidad en un contexto político nacional de incorporación de lo étnico a lo constitucional, sin embargo, esta orientación necesitó de la agencia de los actores y de una reflectividad de lo negativo de la existencia de los afro en Bolivia, para a través de la Saya, comenzar a lograr nuevos espacios de cambio, y es aquí donde se corporiza un pueblo, que aparentemente era desconocido e invisible a la historia nacional boliviana, a pesar

de que lo afro había estado constantemente presente, y de ser parte de la existencia del ser 'Boliviano'.

Este proceso de visibilización y reafirmación étnica, el hacer, ha sido presentado en este capítulo como un proceso de memorias, experiencias, prácticas, performances, negociaciones políticas y apropiaciones existentes en la cosmopolítica boliviana (las polleras) para corporizar lo afroboliviano en la materialidad de la Saya, y así lograr su reconocimiento, dentro de la orientación política de un estado pluricultural.

Las mujeres afrobolivianas experimentaron la discriminación racial y las diferencias de clase y sexo, adentro y fuera de sus comunidades. En esto los procesos migratorios, a otras regiones y ciudades (como desarrollado en el capítulo anterior), activaron los componentes socio-materiales de la discriminación. Estas experiencias con los que se ensamblan e interconectan la Saya, han logrado conformar procesos simultáneos de reterritorialización.

Estos entrelazamientos son posibles de identificar a partir de los elementos socio materiales en los que las mujeres desenvuelven sus prácticas, que involucran los procesos de confección de su vestimenta, que si bien tiene como componentes históricos las culturas española y aymara, desde el proceso de reterritorialización, esto afecta las capacidades de las mujeres afrobolivianas, y que llegan a definir y componer su vestimenta, como también los modos de llevar el cabello con colores, con diseños o extensiones, que incluyen formas temporales y espaciales propias, en las que devienen las mujeres y sus territorios haciéndose visibles en lo público.

Otro elemento que permite visibilizar la corporeidad de las mujeres, surge a través de la composición de algunas letras de la Saya, la fabricación y empleo de los instrumentos, que, si bien estaba limitada a los hombres, hoy en día son también las mujeres las que se relacionan con estos materiales. En ello también se destacan la musicalidad de las cajas y de los bambúes, esto último genera situaciones de adaptaciones al material de las ciudades.

En este capítulo, se evidencia a través de las existencias de las mujeres afrobolivianas y la materialidad de sus mundos de vida desde una perspectiva de feminidad corporal de cuidado, por la naturaleza como también de afectos y visibilidad se produce un reconocimiento público, esto está impregnado en las performances de la Saya, pero también en los relatos que se presentaron en este capítulo.

Figura 38 - La Saya liderada por mujeres, Tocaña (abril, 2017)



Fuente: Registros fotográficos de la autora (2017).

## 6 CONSIDERACIONES FINALES: EL TERRITORIO AFROBOLIVIANO

A más de una década de la promulgación de la Nueva Constitución en Bolivia, formulada desde el planteamiento del “vivir bien”, es indiscutible, que se han abierto muchas posibilidades políticas y organizativas, para una gran variedad de poblaciones, entre estas la afroboliviana. Estos avances, también, abren espacios para los debates acerca de las diversidades y su inclusión en los procesos de desarrollo, considerando tanto las poblaciones minoritarias, como sus relaciones con las múltiples naturalezas de los actores sociales y de las materialidades con las cuales ellos interaccionan.

En este estudio, se ha intentado capturar la fuerza de lo heterogéneo, de lo diferente y de lo complejo, a través de las relaciones socio-materiales de las mujeres afrobolivianas observadas en sus prácticas, afectos, materiales y cuerpos interconectados a la producción del cacao y el chocolate, y a las prácticas de la Saya. Se trata de explorar cómo las maneras de lograr una incorporación social, es un proceso que pasa por reconocer y dar valor a los productos que emergen del medio ambiente que articula un espacio vital. Esto es lo que se relata en el capítulo 1, con la expresión de un cacao que se transmuta en chocolate. Este se materializa como producto de circulación preferida en el mercado, pero también como identificación con el espacio denominado los Yungas, y la particularidad del conocimiento de lo afroboliviano, y lo que emerge desde la materialidad de la memoria y de las prácticas cotidianas.

Esto dirige el estudio a la exploración del proceso de territorialización, incluyendo un análisis de las experiencias de las actoras y de la dinámica simultánea de la desterritorialización y reterritorialización de los espacios de vida de las mujeres afrobolivianas. Estas son las protagonistas de un grupo étnico invisibilizado, y los relatos que ellas proporcionan para el estudio se organizaron alrededor de las múltiples existencias de las mujeres, que pertenecen a la población afroboliviana.

Los encuentros con la Tía Martina, en la ciudad de Cochabamba, fueron centrales para acceder al contacto con otras mujeres, estas existían como una gran interrelación entre ellas y sus entornos, esto era más que una red social, era una corporalidad extendida, difusa y, en su mayoría, ‘hecha’ de mujeres. Este cuerpo extendido se materializa a partir de sus resistencias, afectos, movimientos migratorios, discriminaciones y experiencias, mezclando sus vivencias de la Región de los Yungas y lo que ellas viven en la actualidad, en otras ciudades. Desde esta realidad de migrantes rurales a lo urbano, fue posible trazar espirales de información, a través de charlas, conversaciones, visitas a sus hogares y participación de sus formas organizativas.

La investigadora realizó acercamientos a las múltiples relaciones sociales, que involucran actores humanos - profesores de colegio, profesores de danza y canto, funcionarios públicos: asambleístas, el ex prefecto de la ciudad de La Paz, alcaldes, vendedores, espectadores de las presentaciones de Saya. Conjuntamente, realizó la observación de cómo los materiales y materialidades interactúan con los actores sociales, experimentando con una posición post-humanista y neomaterialista, que ha permitido al estudio ampliar los modos en los que se entienden los territorios y las relaciones sociales, entregando centralidad a lo socio-material. La importancia de estudiar al cacao desde su historia hasta la mutación en un producto de mercado, como el chocolate, nos permite entender la importancia de las relaciones socio-materiales en la construcción de los mundos vitales de los actores.

Es aquí que se hace importante observar y entender el uso de las herramientas para la producción de cacao y del chocolate, los utensilios de limpieza, las voces, los instrumentos, la vestimenta, las trenzas. Esta materialidad se nos aparece como una dimensión activa que sitúa y entrega evidencias a la experiencia empírica. Las relaciones socio-materiales emergen de las acciones de los actores y sus entornos como procesos de desterritorialización y simultáneamente como procesos reterritorialización.

Las fuentes de información secundarias como las primarias, nos muestran que las migraciones de las mujeres afrobolivianas, desde la Región de los Yungas, datan de la década de los años 1970, pudiéndose constatar que, hoy en día, la población afroboliviana se encuentra localizada principalmente en las ciudades de Santa Cruz, La Paz y Cochabamba, y también en algunas localidades dentro Región de los Yungas. Estos procesos de territorialización afroboliviana, más allá de los Yungas, han fomentado, entre las mujeres, dinámicas de los circuitos del cuidado, en donde se han visto afectadas por las discriminaciones basadas en la raza, el sexo y su clase. Estos procesos de afectos negativos han propiciado procesos de resistencia, organización y revalorización de sus existencias, trabajo y cultura, orientando la población afroboliviana a la creación de nuevos espacios de vida, que se materializan, principalmente, en sus formas de organización para la producción del cacao, chocolate y la danza pública de la Saya.

Esta visibilización, reconocimiento, valorización y celebración de lo afroboliviano, como parte de lo público y lo ciudadano, finalmente, fomenta diversos procesos de desarrollo territorial situados y locales, tanto en los Yungas, como en las diferentes



ciudades de Bolivia. Esto es lo que en la tesis se denomina la composición del territorio afroboliviano en Bolivia.

Los acercamientos a la materialidad vital de los modos de vida afrobolivianos pudieron evidenciar las relaciones, articulaciones, conflictos que emergen a través de las prácticas de las mujeres. Este proceso complejo, heterogéneo y contingente, se evidenció, por ejemplo, durante las presentaciones de Saya. Esta práctica de visibilización pública involucra una diversidad de actores, cada uno con sus diferentes capacidades y habilidades.

Entre las mujeres afrobolivianas existe una necesidad de recursos económicos para mantener a sus familias, las productoras de cacao y chocolate son mujeres, y movilizan a sus hijos para la realización de algunas de las actividades productivas, son ellas, principalmente las que están a cargo de la manutención de los hogares, no sólo en términos económicos, pero también en relación al cuidado de la alimentación y del medio ambiente.

En el caso de la Saya, la articulación socio material emerge de un conjunto de elementos sociales, entre ellos la invisibilidad, el desconocimiento de su existencia como grupo étnico, y la discriminación racial, hace que las mujeres impulsen presentaciones públicas de Saya, el lograr la visibilidad y reconocimiento público y esto es un proceso que va más allá de la comunidad Yungueña.

El recorrido de la investigación incluyó no sólo el observar, sino también la participación y organización de actividades, desde las cuales la investigadora ha podido sentir y ser afectada por los eventos y procesos vividos por las interlocutoras. Este fue un acercamiento importante para percibir y registrar algunas de las diferentes dinámicas que se evidencian en las relaciones socio-materiales y en los modos en los que las mujeres producen sus territorios. Estas relaciones se expresan, por ejemplo, a través de las alianzas de las mujeres con los materiales de la vestimenta de Saya, las telas, las cintas, los colores, los cambios que se fueron impartiendo. Este es el caso de Julia, y cuando cuenta que es ella la que confecciona las ropas para el baile, y ella no solamente lo hace para su uso personal, sino también para otras mujeres.

En este mismo sentido, su hermana y otras mujeres, cuando deciden comenzar con una nueva estética del peinado, al emplear extensiones en sus propios cabellos, esta moda, inicia transformaciones en las formas de llevar las trenzas, luego, esto empiezan a contagiar a otras mujeres, incluso, en las que no son afro. La moda rompe,

en parte, las barreras ideológicas del racismo. Situando la materialidad corporal, como un elemento de avance importante en cuanto combatir a la discriminación racial.

Otro ejemplo se encuentra en el caso de las Marías de Palos Blancos, que se alían con la producción del cacao y del chocolate, de manera a poder seguir realizando sus otras tareas de mantención de sus familias, la producción del cacao y del chocolate si bien son consideradas actividades de la esfera doméstica. Lo importante aquí es que esta actividad de cuidado de sus hijos, está sustentada por una relación socio material con sus huertas, que impacta su alimentación. La producción de chocolate se ha desplegado por medio del desarrollo de varias capacidades por parte de las mujeres, estas están relacionadas con la domesticación y cultivo del cacao, pero también con la habilidad de generar alianzas con otros actores, entre estos, los Mosevenes (los indígenas, también minoritarios en Bolivia), como cuenta María Medina (capítulo 3). Las alianzas surgen de las prácticas de las mujeres con relación al cuidado del cacao (que supone la recuperación de la individualidad del cacao y de las mujeres) y a la oralidad que caracteriza los intercambios entre las familias afrobolivianas. Estas relaciones, que también movilizan afectos, las hacen no estar de acuerdo con la participación en la Cooperativa el Ceibo, organización que tradicionalmente ha sido vista como un éxito para la economía campesina local.

Sin embargo, para las mujeres es la relación íntima con la producción del chocolate y con la circulación del producto en base a parientes, amigos y conocidos las hace diferenciarse de los circuitos más convencionales del mercado y de la invisibilidad de una mercancía de manufactura 'industrial'. Es así que lo material adquiere un *status* más allá de un objeto inerte, pasando a ser parte del cotidiano de las mujeres, esto se observa en los modos diferentes que tiene las mujeres afrobolivianas de producir cacao que, si bien no está certificado como un cacao orgánico, para las afrobolivianas, lo orgánico resulta del cuidar y no del envenenar la planta, ni el fruto, que también es parte de su alimentación diaria.

Esta observación nos lleva a cuestionar las generalizaciones que se entretienen alrededor de las nociones del buen vivir, y del vivir bien. Esta no es una crítica a las orientaciones de generar una política pública, alrededor de estas ideologías, pero las buenas intenciones sin una base en las prácticas y experiencias de los actores y en sus relaciones con las materialidades que constituyen un entorno poblacional, son solamente buenas intenciones. Ellas, muchas veces, están desconectadas del mundo material y social.

Es aquí donde el estudio hace un llamado a considerar como la realidad corporal y las materialidades de los mundos de existencia, se distribuyen en sus efectos y afectos de una forma diferenciada en lo que denominamos sociedades. Donde la agencia de los actores emerge a través de las prácticas que actúan en la existencia cotidiana, a veces, como contingencia, y otras, con una clara intencionalidad política. Esto es lo que se aprecia en el relato de la Tía Martina y la importancia de la Saya, en la composición del territorio afroboliviano, cuando dice:

***“Hemos recorrido mucho para que nos escuchen y para que seamos visibles en este país [...] Hay que seguir en la resistencia como lo hemos hecho con la Saya, que nos ha dado espacios de vida sin pelear, sin palos, cantando hemos entrado a la plaza en Sucre...”***

Si bien aún no existan tantos espacios y políticas que las mujeres afrobolivianas puedan acceder con sus proyectos, este trabajo ha demostrado que, durante el periodo de la investigación, hubo algunas condiciones para que realizara propuestas, entre las que resultaron posibles, está la participación en el Festival Internacional de la Cultura y en el primer Festival Afroboliviano en la ciudad de Cochabamba, además de la postulación al premio que, finalmente, la FAO otorgó el primer lugar a la historia de mujeres relacionadas con la producción y elaboración de cacao, lo que ha creado la oportunidad para que una de las productoras viajase a Brasil para recibir el reconocimiento.

Estos elementos por un lado apuntan a entender que los procesos de transformación, o de desarrollo, están sujetos simultáneamente, en espacio y tiempo, a procesos de desterritorialización y reterritorialización. El protagonismo de las mujeres afrobolivianas, en este proceso de cambio ha sido de resistencia y de reafirmación de su existencia. Indiscutiblemente, esto ha sido posible por ciertas condiciones sociopolíticas en Bolivia, pero no han sido estas, las que han generado la movilización y la acción de los actores en lograr su visibilidad en el espacio público de Bolivia.

Lo cual ha sido un producto de las prácticas de las actoras, estas nos muestran una relación con lo ‘performativo de lo ancestral’, sin embargo, encontramos que las vestimentas se rediseñan y las modas actualizan las potencialidades del cuerpo no mestizo y el mestizo. Las prácticas no son solamente una repetición de lo antiguo, sino una capacidad de generar innovación y cambios socio políticos en Bolivia.

Una de las contribuciones del presente estudio, es plantear que, para entender los cambios sociales y políticos en Bolivia, es necesario estudiar y conceptualizar las prácticas de los actores en su cotidiano. Finalmente, es aquí, donde la agencia de los actores se nos muestra como una fuerza de cambio que resulta de las interacciones entre lo social y lo material.

Para responder a cómo los interfaces socio-materiales generan procesos que por un lado generan la individualización de las mujeres afrobolivianas, y por otro las hacen visibles, como colectivo, particular y distintivo, fue planteado como una de las cuestiones que provocaron la presente investigación. En los capítulos 3, 4 y 5 se llega a evidenciar que las dinámicas socio-materiales surgen de situaciones de interfaz. Ellas tanto ocurren a partir de conflictos entre los diferentes actores, como también de la solidaridad y la cooperación que están presentes en las formas en las que las mujeres se organizan a través de la Saya, pero también en la producción de cacao y chocolate. Las capacidades y experiencias que emergen de las interfaces socio-materiales, afectan y transforman los espacios de vida de las mujeres, facilitando lo que hemos llamado los ensamblajes.

Estos, en parte, son producto de la memoria discriminatoria, pero también del agenciamiento por mejorar las condiciones de vida, y en algunos casos por intentar consumir, es a través de la moda, que parte del cuerpo de las afro-descendientes se hace público y es aceptado como una opción de la estética que existe en el mercado. Este proceso, como parte de la modernidad, genera ensamblajes, los cuales comienzan a dejar de lado el miedo al color negro y la noción de suciedad. Estos afectos de origen colonizador y de los grupos dominantes, tradicionalmente fueron asociados al contacto físico con el cuerpo afro, como es demostrado por los dolorosos relatos en el capítulo 4. En una paradoja de lo social, lo afroboliviano hoy día comienza a adentrarse al tejido social que lo invisibiliza y discrimina, como lo que se consideraba 'lo otro'. Estas preconcepciones de que es lo humano y del uso del poder, se hacen más fluidas, como resultado de la reflexión crítica que surge de estos interfaces sociales, y de los ensamblajes que finalmente establecen el territorio afroboliviano más allá de la geografía de los Yungas.

Las formas de cómo las mujeres, los materiales y los cuerpos se entrelazan están asociadas a cambios 'casi' imperceptibles, en la ropa, en los cabellos, en el trabajo doméstico. Es aquí donde un elemento sociológico y antropológico central para hacer esto visible, es la conceptualización de entender lo que se designa como una

agencia distribuida. Esta reflexividad crítica, basada en experiencias individuales, relaciona a las mujeres y lo material, esto se logró entender, a través del estudio de las prácticas de las afrobolivianas y el cuidado. Fue en la relación entre la migración y el cuidado lo que sitúa los cambios sociales y la búsqueda de hacer visible lo afroboliviano. Estos también están asociados a la emergencia de múltiples afectos, que asumen a la experiencia individual como un factor importante en el proceso de colectivización y del porqué y cómo, hacer visibles a las mujeres, lo cual va generando intersubjetividades, que son capaces de impulsar experiencias y existencias del afro en Bolivia a una plataforma pública para demandar derechos como ciudadanos.

Los cambios en la sociedad boliviana, proyectan ciertos avances en dirección a la superación de las diferentes formas de invisibilidad y daltonismo social, injusticia y discriminación racial, que al inicio de la investigación, se identificaba principalmente, a través del desconocimiento de la población afro por parte de la mayoría de sociedad boliviana. Lo que se suma a la constante negación de las ciudades, donde se demuestra que existía una población de afrobolivianos que había elegido como lugar de vida a las principales urbes de Bolivia.

Esta invisibilidad es discriminatoria y genera exclusión social porque, al momento de planificar y gestionar proyectos de desarrollo, no aparecían, ni se incluían las formas territoriales afrobolivianas existentes. Esta invisibilidad político administrativa era una práctica común en organismos gubernamentales, tanto como de las agencias de cooperación internacionales. Por ejemplo, en los Yungas la Cooperación Internacional Alemana contribuyó a desarrollar la Cooperativa del Ceibo. Esta fue indiscutiblemente una contribución a la producción campesina, sin embargo las mujeres que encontraban trabajo como domésticas en las ciudades, no recibieron la misma atención en cuanto a organizarse para reclamar sus derechos como ciudadanas, como parte del sector de servicios del cuidado.

El empleo doméstico siempre ha sido una forma de sobrevivencia de los habitantes de los Yungas. Esto no es una crítica a la cooperación internacional, sino una ilustración, de cómo esta crea problemas de invisibilidad y sobre cómo sobrevivían en ellos los afrobolivianos, al abordar la problemática del desarrollo regional en países como Bolivia. El desarrollo en el caso de los Yungas, muchas veces, era reducido a un problema de transferencia tecnológica, de organización social (principalmente para los hombres) y de aumento de productividad (escala). Aunque hay que hacer notar

que, en el caso del Ceibo, se fomenta la producción del cacao orgánico, y se mejoraron las condiciones de vida del pequeño productor.

La planificación y los estudios de desarrollo sobre las minorías étnicas, se ha podido observar que, en la actualidad, se encuentran orientados conceptualmente desde un enfoque al vivir bien, lo cual abarca la gestión y planificación territorial integral, a largo y mediano plazo. A corto plazo, se adopta una perspectiva sistémica, esto reduce de una forma extrema, lo complejo y heterogéneo de las relaciones sociales y sus interfaces.

En otras palabras, la aproximación sistémica al desarrollo, sugiere que son las propiedades internas de una realidad, y no así lo que se considera lo externo, lo que define las propiedades y fundamentos del cambio. Contrariamente, en la teoría de los ensamblajes, no hay propiedades internas y/o externas, sino elementos que se entrelazan, y estas múltiples conexiones y reconexiones, son finalmente lo que entrega las propiedades al proceso de cambio (Ver, DELEUZE; GUATTARI, 1987; DE LANDA, 2006).

Los ensamblajes de que hacen parte las mujeres afrobolivianas, se identifican con procesos de desterritorialización y reterritorialización simultáneamente, en los cuales, diferentes compuestos socio-materiales seducen a las mujeres a su participación por cambios socio-políticos. Esto se describe, especialmente en el capítulo 4, donde queda explícito, que para las mujeres afrobolivianas, fueron (y son), los movimientos migratorios, de las últimas cuatro décadas, extremadamente importantes. La desterritorialización de los Yungas y su reterritorialización en las ciudades, nos muestra las experiencias de las mujeres al salir de la Región de los Yungas y cómo las urbes del país se transforman en la generación de afectos negativos. Estos procesos generan una intersubjetividad individual que, eventualmente, se transforma en agencia colectiva para lograr la visibilización social en lo público.

En el estudio se ha planteado que los movimientos migratorios son los que producen procesos de desterritorialización, esto no solamente porque las mujeres se movieron del campo a la ciudad, Lo significativo, son los elementos y eventos que se movilizan con la desterritorialización, es aquí, donde el racismo y la discriminación no son características sociales exclusivamente rurales o urbanas, esta continuidad en una situación diferente, está basada en el color de piel, los bajos niveles educacionales y la pertenencia a una clase social extremadamente empobrecida.

Estos tres elementos de desigualdad social se podrían reunir bajo el paraguas conceptual de sexo, raza y clase, sin embargo, lo interesante es que se visibilizan y se materializan en la corporalidad de la discriminación. Es lo que la etnografía nos enseña a través de los relatos que surgen de las mujeres que practican las actividades del cuidado doméstico. Las mujeres empiezan a experimentar la desigualdad y la exclusión social cuando empiezan a vivir en las ciudades, y su posición social solamente las identifica como 'empleadas domésticas', objetos de las familias ciudadanas, que no alcanzan la capacidad y habilidad de los sujetos, que son parte de una ciudadanía y producto del proceso 'civilizatorio' de origen Occidental.

Es así desde el relato de Paola (capítulo 4):

***“me decían que era hedionda o me decían que para atenderlos tenía que usar guantes porque les daba asco”.***

Esta vivencia, nos entrega una buena expresión de la materialidad y la corporeidad, pero también del encuentro entre mundos diferentes. El cotidiano vivido, que incorpora la naturalización del 'ser negra', como algo sucio e insignificante, también, transforma a los objetos, escobas y cepillos, en instrumentos de castigo y dolor en el cuerpo de las domésticas.

Con esto, podemos asumir que la materialidad de la discriminación emerge en un campo medio - la situación -, donde se ensamblan varios elementos, mujeres, empleadores, guantes, cepillos, racismo etc., estos también son parte activa del proceso de desterritorialización y reterritorialización.

En este sentido, los afectos que surgen de los relatos recogidos en este estudio, nos permiten observar algunos de los factores que limitan a las mujeres en los encuentros entre los diferentes mundos en Bolivia. Uno de estos es la discriminación constante en contra de las mujeres que ejercen actividades de cuidado, y esto forma parte de las trayectorias migratorias hacia los espacios urbanos, la violencia como legado de lo doméstico, y como un trabajo fuertemente asociado a las mujeres y a la servidumbre.

Los componentes socio-materiales de la discriminación, desterritorializan y reterritorializan las relaciones de poder, en las cuales están involucradas las mujeres afrobolivianas. Estas experiencias, por otro lado, interconectan los elementos que han logrado conformar procesos simultáneos de reterritorialización en espacios que existen más allá de los Yungas. En el capítulo 5, al describir los materiales y los

encuentros de la Saya, la Región de los Yungas se desterritorializa y reterritorializa en las ciudades, creando nuevos espacios de existencia.

Evidenciando cómo se van desdoblando procesos y movimientos de reterritorialización de los espacios de vida de las mujeres en las ciudades. El entretejido de la Saya y las mujeres, es al mismo tiempo un proceso que reterritorializa, pero también es un proceso de desterritorialización. Es en esta dinámica, de ensamblar los fragmentos de la historia, la capacidad de agencia de los actores y la materialidad de la existencia de las diferentes formas de vida donde tenemos la composición de los territorios.

En este estudio se ha evidenciado que, a principios de la década de los años 1980, la Saya se encontraba únicamente en los ámbitos familiares y comunitarios de la población afro. En muchos casos, los instrumentos musicales habían sido abandonados, lo que se identifica como el efecto de los afectos causados por la constante discriminación que sufría esa población. Sin embargo, debido a una contingencia, ocurrida el año de 1983, en donde los grupos musicales que debían presentarse durante la festividad de la Virgen de la Candelaria, al haber disminuido notablemente, el director y uno de los profesores del colegio Guerrilleros Lanza, del Municipio de Coroico, organizaron, con un grupo reducido de estudiantes afrobolivianas, en alianza con estudiantes mestizas, un grupo de Saya.

El grupo se presenta públicamente en la fiesta, y desde esta experiencia las mujeres afrobolivianas, con cierta intencionalidad política, empiezan a conformar una de las organizaciones que, con el tiempo, vendría a ser una de las más representativas e importantes para la población afroboliviana: el Movimiento Cultural Afroboliviano (MUCOSABOL). Así, la contingencia e intencionalidad nos demuestran que simultáneamente son parte del mismo proceso que se encuentra, eventualmente con la performatividad de la Saya en toda Bolivia.

La performatividad de la Saya, desde sus capacidades estéticas, combina lo sonoro, los colores, el movimiento, las letras y la puesta en escena del cuerpo afroboliviano, ha logrado materializar espacios político-sociales, en los cuales participan, distintos actores sociales, pero también instrumentos musicales, vestimentas y voces. Este ensamblaje estético y de intencionalidad política crea posibilidades de dar visibilidad a una población que había sido invisibilizada por generaciones.

El estudio explora, desde los relatos de Tía Martina y Tío Miguel, como la corporalidad de los instrumentos, contribuye a la reterritorialización de la población



afro en las ciudades, Es aquí donde la estética afroboliviana, se expresa en la agencia de los objetos, que aparecen prácticamente como los sujetos que, conjuntamente con los actores humanos, entregan la potencialidad del cambio a la Saya. Mientras la danza contribuye a la visibilidad de lo afro en lo público, esta expresión no podría ser posible, sin el rescate y la manufactura de los instrumentos. Esta relación de lo social con lo material es lo que inspira estudiar la orientación de los actores. Es aquí donde el conocimiento estético de la Saya, las relaciones socio-materiales y la actualización de la tradición entregan vitalidad, vida, agencia a los instrumentos musicales de la Saya.

Es en la fabricación de los instrumentos en la ciudad, donde se articulan las prácticas de fabricación, con una combinación de materiales, conocimientos, memorias, que evidencia lo histórico de lo ancestral afroboliviano, en la actualidad de lo urbano. Al mismo tiempo, la temporalidad y espacialidad de las prácticas con las que se fabrican los instrumentos, se adoptan materiales que se encuentran exclusivamente en las ciudades o cerca de ellas. Las adaptaciones y sustituciones de materiales finalmente permiten la existencia de los instrumentos de la Saya en las ciudades. La práctica situada hace una negociación, mediación entre las diferentes interpretaciones de que es lo tradicional, las restricciones de la ciudad y lo que es no esencial, en el respeto a lo ancestral.

No todo puede ser reemplazado, no todo puede ser conservado, es lo que cuentan Tía Martina y Tío Miguel. Esto lleva a que emerja un nuevo espacio y tiempo del territorio afroboliviano en las ciudades. La estética de la Saya se inclina a lograr la visibilidad pública, de una ciudadanía invisibilizada por mucho tiempo, esta demanda cívica es flexible, no está dogmáticamente cerrada, tampoco predeterminada por los elementos de un sistema político-económico, es aquí donde la agencia de los materiales, en los instrumentos es una protesta pública en contra de la mitología que justifica la discriminación racial. El mito es lo que nunca cambia. La Saya y la incorporación de las mujeres, como centinelas de los conocimientos y de la lucha por los derechos ciudadanos finalmente rompe la diferencia entre los géneros. Es aquí, donde el presente estudio argumenta que la visibilización pública de la Saya, ha afectado a lo público y a los portadores de los instrumentos, generando como proceso de articulaciones que hace mucho más visibles a las mujeres y establece un territorio afroboliviano.

Las mujeres afrobolivianas que formaban parte de la organización por la visibilización pública de la Saya, con el tiempo incluye a otras mujeres, en donde si bien las mujeres, paulatinamente se articulan (ensamblaje), para conformar una

asociación pública, los componentes de la Saya, experimentan procesos intermitentes de desterritorialización y reterritorialización. Por un lado, se ha observado que los procesos de desterritorialización llegan a materializarse y corporalizarse en las mujeres, como parte de los procesos de desarrollo del país, las desigualdades y exclusión, por la que atraviesan las mujeres, estos procesos de exclusión aún están presentes en el cotidiano de las mujeres.

El establecimiento del territorio afroboliviano hace emerger procesos de reterritorialización en las mujeres, que se materializa en la búsqueda de participación política en la Asamblea Constituyente, y esto logra la inclusión y reconocimiento público de lo afroboliviano en la Nueva Constitución Política del Estado. Esta lucha se expresa en el relato de Tía Martina durante el Festival Internacional de la Cultura (capítulo 5):

***O si nos metían adentro, o si no sacaban de la Nueva Constitución nadie sabía, mucha gente piensa que gracias al hermano Evo Morales estamos en la Constitución, pero no es así. Esto ha sido una lucha de cada uno de nosotros durante muchos años que hemos tenido que aguantar los malos tratos y las humillaciones desde nuestras propias comunidades hasta en las ciudades. Para estar en la Asamblea Constituyente, nadie nos ha invitado, nosotras con nuestros recursos hemos tenido que abandonar hogar, familia y trabajos y entonces gracias a ese sacrificio estamos donde estamos.***

Los encuentros de Saya entre la región de los Yungas y las ciudades para este estudio se han limitado a un seguimiento etnográfico de las comunidades de Mururata, Chijchipa, Tocaña, Coripata y las ciudades de Cochabamba, Sucre y La Paz. Los materiales identificados durante este estudio han sido clasificados a partir de las entrevistas con las mujeres afrobolivianas. Las entidades que ellas destacan como vitalidades de sus ensamblajes son sus cuerpos, sus voces y las actividades de los varones, las trenzas, la vestimenta y los instrumentos (sobre todo las Cajas, la Cuancha y las Jaucañas).

El presente estudio ha intentado abordar el desarrollo como un proceso que se lleva a cabo dentro de las desigualdades de la gestión territorial, esto produce movimientos, migraciones, nomadismos. Hemos intentado argumentar que el territorio no es una realidad exclusivamente geográfica administrativa, el territorio es producto de las experiencias y formas de resistencia de los actores con las materialidades que componen sus vidas. Las relaciones ecológicas, entre flora, fauna, los componentes geofísicos son materialidades que influyen las relaciones socio materiales que los

actores – en nuestro estudio, mujeres afrobolivianas - llevan con ellas en la composición de los nuevos espacios territoriales.

En la presente tesis se les ha dado importancia a las prácticas de las mujeres, ellas desmitifican la centralización de lo económico y la organización geográfica espacial, es a partir de las relaciones de cuidado que las mujeres comienzan a reflexionar acerca de los elementos que componen sus entornos, variados y siempre cambiantes. Por un lado, destaca la producción agrícola, su manera de organizarse que no solamente considera lo económico, pero que mantienen, modos de organizarse basados en la solidaridad, el cuidado y el respeto.

De igual modo, a lo espacial lo descentralizan de la política y cultura dominante y aparentemente hegemónica, de tal manera que es la acción y orientación de las mujeres las que producen el territorio afroboliviano. Este es un espacio nuevo que no está fijo, pero que abarca una multiplicidad de distintas localidades, en las que habitan las mujeres, con una temporalidad de la ocupación que se expresa, como la Saya, en las calles, plazas y otros lugares donde se viven las representaciones de los diferentes modos de vida. Algunos dicen que esto es el resultado de la práctica del cuidado. Quizás, aquí, hay una lección que debemos aprehender, cuando entramos en interacción con el medio ambiente, para lograr lo que se entiende como desarrollo.

## REFERENCIAS

ABENDROTH, Huber. Comercio, manufactura y hacienda pública en Bolivia entre 1825 y 1870. *In*: BARRAGÁN, Rossana; SEEMIN, Qayum (ed.). **El siglo XIX: Bolivia y América Latina**. Lima: Institut Français d' Études Andines, 1997. p. 329-371. Disponible en: <https://books.openedition.org/ifea/7432?lang=es>. Acceso en: 18 sept. 2019.

ASOCIACIÓN DE CONCEJALAS Y ALCALDESAS DE BOLIVIA - ACOBOL. **Guía Metodológica planes y presupuestos pro-equidad de género en municipios rurales metodología e instrumentos técnicos**. La Paz: ACOBOL, 2006.

ACOSTA, Alberto. El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo: una lectura desde la Constitución de Montecristi. **Policy Paper**, Quito, 9, p. 5-43, 2010. Disponible en: [https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Analisis/Buen\\_vivir/Buen\\_vivir\\_posdesarrollo\\_A.\\_Acosta.pdf](https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Analisis/Buen_vivir/Buen_vivir_posdesarrollo_A._Acosta.pdf) Acceso en: 08 abr. 2019.

ACOSTA, Alberto; GUDYNAS, Eduardo. El Buen Vivir Más Allá Del Desarrollo. **Revista Quehacer**, Lima, n. 181, feb./marzo, p.70-81, 2011. Disponible en: <http://www.gudynas.com/publicaciones/reportes/GudynasAcostaBuenVivirDesarrolloQHacer11.pdf> Acceso en: 13 feb. 2018.

ACOSTA, Alberto. Los Derechos de la Naturaleza Una lectura sobre el derecho a la existencia. *In*: ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza. (comp.). **La naturaleza con derechos de la filosofía política**. Quito: Abya-Yala, 2009. p. 317-367.

ALAIMO, Stacy. **Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self**. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

ALBÓ, Xavier. Diversidad étnica, cultural y lingüística: Etnias y pueblos originarios. *In*: CAMPERO, Fernando (ed.). **Bolivia en el siglo XX: La formación de la Bolivia contemporánea**. La Paz: Harvard Club Bolivia, 1999. p. 451-482.

ALBÓ, Xavier; BARRIOS Franz. **Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías**. La Paz: IDH Bolivia, 2006.

ALBÓ, Xavier; GALINDO, Fernando. **Interculturalidad en el desarrollo rural sostenible. El caso de Bolivia: pistas conceptuales y metodológicas**. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 2012.

ALVIZURI, Verushka. Indianista, lesbiana y sin hijos. **Mélanges de la Casa de Velázquez**, Toulouse, v. 50, n.1, p. 227-244, feb/mayo, 2020. Género, sexualidades y democracia: el surgimiento de lo público y lo privado en contexto post-dictatorial. Disponible en: <http://journals.openedition.org/mcv/12707>. Acceso en: 20 nov. 2020.

ANDERSON, Ben; MCFARLANE, Colin. Assemblage and Geography. **Area**, London, v. 43, n. 2, p.124-127, jun., 2011. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/41240473?seq=1>. Acceso en: 18 sept. 2019.

ANGOLA, Juan. **El habla afroyungueña**. La Paz: FUNDAFRO, 2012. Livro

ANGOLA, Juan. **Raíces de un pueblo. Cultura afroboliviana**. La Paz: CIMA, 2000.

ANGOLA, Juan. Las raíces africanas en la historia de Bolivia. *In*: WALKER, Sheila. (comp.). **Conocimiento desde adentro**: Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias (v. 1). La Paz: Fundación Pedro Andavérez Peralta, Afrodiáspora, Fundación Interamericana, Organización Católica Canadiense para el Desarrollo y la Paz, Fundación PIEB, 2010. p. 152-188.

ARCE, Alberto. Bridging two worlds: an ethnography of bureaucrat-peasant relations in western Mexico. *In*: HOBART, Mark. (ed.). **An Anthropological Critique of Development** - the Growth of Ignorance. London: Routledge, 1993, p.179-208.

ARCE, Alberto. La nueva ruralidad y el desafío de los estudios Rurales. *In*: Arce, Alberto; UZEDA, Andres. (ed.). **Memoria del Simposio Desarrollo y Nueva Ruralidad en Bolivia**. La Paz: PROMEC, 1999. p.17-32.

ARCE, Alberto. Re-approaching social development: a field of action between social life and policy processes. **Journal of International Development**, v.15, n. 7, p. 845-861, oct., 2003a. Disponible en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/jid.1039> Acceso en: 10 oct. 2018.

ARCE, Alberto. Value contestations in development interventions: community development and sustainable livelihoods approaches. **Community Development Journal**, London, v. 38, n. 3, p. 199-212, jul., 2003b. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/44258994>. Acceso en: 05 oct. 2019.

ARCE, Alberto. Imaginando el objeto del desarrollo social: un campo político de acción entre la vida social y el proceso político. *In*: ARCE Alberto; BLANCO, Gustavo; HURTADO, Margarita. (ed.). **Políticas públicas, desarrollo rural, desarrollo económico y social**. Guatemala: FLACSO Guatemala, Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad Austral de Chile, Rural Development Sociology Group, Wageningen University, 2008. p.23-55.

ARCE, Alberto; CHARÃO-MARQUES, Flávia. Desenvolvimento, materialidades e o ator social: orientações metodológicas para aproximações territoriais. **Estudos Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 29, n.1, p. 40-65, feb./mayo, 2021. Disponible en: [https://revistaesa.com/ojs/index.php/esa/article/view/esa29-1\\_05\\_desenvolvimento/esa29-1\\_05\\_html](https://revistaesa.com/ojs/index.php/esa/article/view/esa29-1_05_desenvolvimento/esa29-1_05_html) Acceso en: 01.feb.2021.

ARCE, Alberto; LONG, Norman. La Dinámica de las Interfaces de Conocimiento entre Burócratas Agrarios y los Campesinos: Un Estudio de Caso Jalisciense. **Cuadernos Revista de Ciencias Sociales**, Guadalajara, v. 2, n. 8, p. 3-23, sept./dic., 1988.

ARCE Alberto; LONG, Norman. Consuming modernity: mutational processes of change. *In*: ARCE, Alberto; LONG, Norman. (ed). **Anthropology development and**

**modernities:** exploring discourses, counter-tendencies and violence. London: Routledge, 2000. p.100-111.

ARCE, Alberto; LONG Norman. Reconfiguring modernity and development. *In:* ARCE, Alberto; LONG, Norman. (ed). **Anthropology development and modernities:** exploring discourses, counter-tendencies and violence. London: Routledge, 2000. p. 1-30.

ARCE, Alberto; SHERWOOD, Stephen; PAREDES, Myriam. Introduction. *In:* SHERWOOD, Stephen; ARCE, Alberto; PAREDES, Myriam. (ed.). **Introduction Food embodiments, assemblages, and intersubjectivities:** ebbs and flows of critical food studies. London: Routledge, 2017. p. 1-20.

ARGUEDAS, Alcides. **Pueblo enfermo:** contribución a la psicología de los pueblos Hispanoamericanos. Barcelona: Vda. de Luis Tasso, 1909.

ARMENTIA, Nicolás. **Relación histórica de las misiones franciscanas de Apolobamba.** La Paz: Imprenta del Estado, 1903.

ARNOLD, Denise. Más allá de 'lo andino': Repensando Tiwanaku desde las tierras bajas amazónicas. **Textos Antropológicos**, La Paz, v.17, n. 1, p. 111-134, 2016. Disponible en: [http://www.revistasbolivianas.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1025-31812016000100007&lng=es&nrm=iso](http://www.revistasbolivianas.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1025-31812016000100007&lng=es&nrm=iso). Acceso en: 10 dic. 2018.

ARTEAGA, Ana María. **Buenas prácticas en migración femenina andina aportes para el diseño de políticas diferenciadas.** Quito: Rispergraf, 2011.

ASOCIACIÓN DE FAMILIARES de DETENIDOS DESAPARECIDOS y MÁRTIRES por la LIBERACIÓN NACIONAL - ASOFAMD. **Informe Sobre las desapariciones Forzadas en Bolivia.** La Paz: Garza Azul, 2007.

ASSIES, Willem; SALMAN, Ton. La democracia boliviana: entre la consolidación, la profundización y la incertidumbre. La Paz: **Tinkazos**, v.13, n.1, p. 111-139, 2010. Disponible en: [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?pid=S1990-74512010000300006&script=sci\\_abstract](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?pid=S1990-74512010000300006&script=sci_abstract). Acceso en: 30 sept. 2018.

BALLIVIÁN, Martin. **La saya afroboliviana:** conociendo "desde casa adentro y casa afuera". Nuestra historiografía y saberes ancestrales y aprendizaje. Cochabamba: Gráfica Digital Print, 2014.

BALLIVIÁN, Martin. **Ganyingo.** Voces y espiritualidad afroboliviana. Cochabamba: Fundación Intercultural Martin Luther King, 2018.

BANCO CENTRAL DE BOLIVIA. **Tipos de cambio de moneda. Sección: Cotizaciones.** La Paz: Banco Central de Bolivia, 1982. Disponible en: [https://www.bcb.gob.bo/?q=cotizaciones\\_tc](https://www.bcb.gob.bo/?q=cotizaciones_tc). Acceso en: 29 abr. 2019.

BANCO CENTRAL DE BOLIVIA. **Tipos de cambio de moneda.** Sección: Cotizaciones. La Paz: Banco Central de Bolivia, 2020. Disponible en: <https://www.bcb.gob.bo/?q=>

cotizaciones\_tc. Acceso en: 02 sept. 2020.

BARAD, Karen. Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism without Contradiction. *In*: HANKINSON Lynn; NELSON Jack. (ed). **Feminism, Science, and Philosophy of Science**. Dordrecht: Kluwer Academic, 1996. p.161-194.

BARAD, Karen. Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, Chicago, v. 28, n. 3, p. 801-831, 2003. Disponible en: <https://www.semanticscholar.org/paper/Posthumanist-Performativity%3A-Toward-an-of-How-Comes-Barad/38462c1ed106c55ac6f4a2729ef639d9b4e83537> Acceso en: 12 feb.2018.

BARAD, Karen. **Meeting the Universe Halfway**: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning. Durham: Duke University Press, 2007.

BARAD, Karen. Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, Space Time Enfoldings, and Justice-to-Come. **Derrida Today**, Edinburg, v. 3, n. 2, p. 240–268, 2010. Disponible en: <https://www.eupublishing.com/doi/abs/10.3366/drt.2010.0206> Acceso en: 15 oct. 2018.

BATESON, Gregory. **Mind and nature: A necessary Unity**. New York: Dutton, 1979.

BAUMGARTNER Ruedi; HÖGGER Ruedi; RIST Stephan. **Hacia estrategias de vida sostenibles Culturas, recursos y cambios en India y Bolivia**. La Paz: Plural, 2011.

BAUTISTA, Ruth. *et al.* **Informe 2016** Acceso a la tierra y territorio, Organizaciones campesinas, Territorios indígenas, Conflictos por la tierra, Políticas agrarias, Movimientos campesinos, Movimientos indígenas, Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú. La Paz: Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica, 2017. Disponible en: [https://www.sudamerica rural.org/images/impresos/archivos/Informe\\_2016\\_Acceso\\_a\\_la\\_tierra\\_y\\_territorio\\_d e\\_SudamericaIPDRS.pdf](https://www.sudamerica rural.org/images/impresos/archivos/Informe_2016_Acceso_a_la_tierra_y_territorio_d e_SudamericaIPDRS.pdf). Acceso en: 20 dic. 2018.

BAZOBERRY, Oscar. Desarrollo rural sostenible: contexto, agendas y desafíos post 2015. **Umbrales, Revista del Posgrado de Ciencias del Desarrollo**, La Paz, n.30, p.15-60, jul., 2016. Disponible en: [http://www.fao.org/fileadmin/user\\_upload/FAO-countries/Bolivia/docs/FAO\\_Umbrales\\_30\\_\\_1\\_.pdf](http://www.fao.org/fileadmin/user_upload/FAO-countries/Bolivia/docs/FAO_Umbrales_30__1_.pdf). Acceso en: 20 jun. 2020.

BAZOBERRY, Oscar; SALAZAR, Coraly. **El cacao en Bolivia**. La Paz: CIPCA, 2008.

BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH Scott. **Reflexive modernization**: politics, tradition and aesthetics in the modern social order. Cambridge: Polity Press, 1994.

BENNETT, Jane. **Vibrant Matter: A Political Ecology of Things**. North Carolina: Duke University Press, 2010.

BERTONIO, Ludovico. **Vocabulario de la lengua Aymara**. Cochabamba: CERES, 1984.

BIODIVERSITY INTERNATIONAL. Cacao. **Biodiversity International**, 2020. Research Portfolio/ Fruit tree and crop. 2020. Disponible en: <https://www.biodiversityinternational.org/cacao/>. Acceso en: 23 nov. 2020.

BLANCO, Gustavo; ARCE, Alberto; FISHER, Eleanor. Intersubjetividad y domesticación en el devenir de una región global: territorialización del salmón en la Patagonia chilena. **Iconos: Revista de Ciencias Sociales**, Quito, n. 54, p.125-145, enero, 2016. Disponible en: <https://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/1768> Acceso en: 15 jun. 2017.

BOLIVIA. [Constitución (1826)] **Constitución del Estado del 19 de noviembre de 1826**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1826a]. Disponible en: [http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/edicions/view/CPE\\_1826](http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/edicions/view/CPE_1826). Acceso en: 15 mayo 2019.

BOLIVIA. [Constitución (1831)] **Constitución política de 14 de agosto de 1831**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1831]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-18310814.xhtml> Acceso en: 17 mayo 2019.

BOLIVIA. [Constitución (1834)] **Constitución política de 20 de octubre de 1834**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1834]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-18341020.xhtml> Acceso en: 17 mayo 2019.

BOLIVIA. [Constitución (1839)] **Constitución política de 26 de octubre de 1839**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1839]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-18391026.html> Acceso en: 18 mayo 2019.

BOLIVIA. [Constitución (1843)] **Constitución política del 17 de junio de 1843**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1843]. Disponible en: [https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-18430617-1.pdf?dcmi\\_identifier=BO-CPE-18430617-1&format=pdf](https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-18430617-1.pdf?dcmi_identifier=BO-CPE-18430617-1&format=pdf) Acceso en: 18 mayo 2019.

BOLIVIA. [Constitución (1851)] **Constitución política de 21 de septiembre de 1851**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1851]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE18510921.xhtml#:~:text=La%20Convención%20Nacional%2C%20ratificando%20el,decreta%20la%20siguiente%20CONSTITUCIÓN%20POLÍTICA> Acceso en: 18 mayo 2019.

BOLIVIA. [Constitución (1861)] **Constitución política de 5 de agosto de 1861**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1861]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-18610805.html#:~:text=-%20Nadie%20puede%20ser%20detenido%2C%20arrestado,sí%20mismo%2C%20en%20materia%20criminal>. Acceso en: 18 mayo 2019.



BOLIVIA. [Constitución (1868)] **Constitución política de 1 de octubre de 1868**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, 1868. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-18681001.xhtml#:~:text=-%20Todo%20hombre%20goza%20en%20Bolivia,establecidas%20por%20el%20der echo%20internacional>. Acceso en: 19 mayo 2019.

BOLIVIA. [Constitución (1871)] **Constitución política de 18 de octubre de 1871**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1871]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-18711018.html#:~:text=-%20Todo%20hombre%20tiene%20el%20derecho,censura%3B%20de%20enseñar%20bajo%20la> Acceso en: 19 mayo 2019.

BOLIVIA. [Constitución (1878)] **Constitución del 15 de febrero de 1878**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1878]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-18780215.html#:~:text=-%20Todo%20hombre%20tiene%20el%20derecho,censura%3B%20de%20enseñar%20bajo%20la> Acceso en: 19 mayo 2019.

BOLIVIA. [Constitución (1880)] **Constitución política de 1878 con modificaciones de 28 de octubre de 1880**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1880]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-18801028.html#:~:text=-%20Todo%20hombre%20tiene%20el%20derecho,censura%3B%20de%20enseñar%20bajo%20la> Acceso en: 24 mayo 2019.

BOLIVIA. [Constitución (1938)] **Constitución política de 30 de octubre de 1938**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia [1938]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-19381020.xhtml#:~:text=Artículo%201%2C%20público%20de%20todo%20otro%20culto> Acceso en: 26 mayo 2019.

BOLIVIA. [Constitución (1945)] **Constitución política de 24 de noviembre de 1945**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1945]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-19451124.html#:~:text=Artículo%201%2C%20Legislativo%2C%20Ejecutivo%20y%20Judicial> Acceso en: 25 mayo 2019.

BOLIVIA. [Constitución (1947)] **Constitución política de 26 de noviembre de 1947**. Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1947]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-19471126.html#:~:text=Artículo%201%2C%20Legislativo%2C%20Ejecutivo%20y%20Judicial> Acceso en: 27 mayo 2019.

BOLIVIA. [Constitución (1994)] **Constitución política de 1994, 12 de agosto de 1994 Constitución política de 1967 con reformas de 1994**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1994a]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-19940812.html> Acceso en: 02 abr. 2019

BOLIVIA. [Constitución (2009)]. **Nueva Constitución Política del Estado de 7 de febrero de 2009**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [2009]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-20090207.pdf> Acceso en: 29 mayo 2019.

BOLIVIA. [Decreto (1830)] **Decreto de 28 de febrero de 1830**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1830]. Disponible en: <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/edicions/view/GOB-9>. Acceso en: 17 mayo 2019.

BOLIVIA. [Decreto (1965)]. **Decreto Ley 7226. Reorganización del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Colonización, 28 de junio de 1965**. Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1965]. Disponible en: <https://www.derechoteca.com/gacetabolivia/decreto-ley-7226-del-28-junio-1965/> Acceso en: 19 feb. 2019.

BOLIVIA. [Decreto (1970)]. **Decreto Supremo 09131, Estrategia Nacional de Desarrollo, 5 de marzo de 1970**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1970]. Disponible en: <https://www.derechoteca.com/gacetabolivia/decreto-supremo-9131-del-05-marzo-1970/> Acceso en: 19 agosto 2019.

BOLIVIA. [Decreto (1985)]. **Decreto Supremo 21060, 29 de agosto de 1985**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1985]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-DS-21060.html>. Acceso en: 17 agosto 2018.

BOLIVIA. [Decreto (1994)]. **Decreto Supremo 23883, 22 de octubre de 1994**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1994b]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-DS-23883.html>. Acceso en: 15 jul. 2019.

BOLIVIA. [Decreto (1997)]. **Decreto Supremo 24864, 10 de octubre de 1997**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1997]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-DS-24864.xhtml>. Acceso en: 18 jul. 2019.

BOLIVIA. [Decreto (2000)]. **Decreto Supremo 25861, 27 de julio de 2000**. Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [2000]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-DS-25861.html>. Acceso en: 24 mayo 2019.

BOLIVIA. [Decreto (2002)]. **Decreto Supremo 26780, 2 de septiembre de 2002**. Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [2002]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-DS-26780.html> Acceso en: 24 mayo 2019.

BOLIVIA. [Decreto (2007)]. **Decreto Supremo 29272 para la aprobación del Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien – Lineamientos Estratégicos 12 de septiembre del 2007**. Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [2007]. Disponible en: [https://www.minedu.gob.bo/files/documentos-normativos/leyes/boliviaplan\\_desarrollo\\_nac\\_ds\\_29272.pdf](https://www.minedu.gob.bo/files/documentos-normativos/leyes/boliviaplan_desarrollo_nac_ds_29272.pdf) Acceso en: 14 sep. 2018.

BOLIVIA. [Decreto (2013)]. **Decreto Supremo 1696, 14 de agosto de 2013**. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, [2013]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-DS-N1696.xhtml>. Acceso en: 15 jul. 2020.

BOLIVIA. [Decreto (2015)]. **Decreto Supremo 2366, 20 de mayo de 2015**. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, [2015]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-DS-N2366.html#:~:text=CONSIDERANDO%3A,del%20nivel%20central%20del%20Estado>. Acceso en: 12 jun. 2019.

BOLIVIA. [Ley (1826)] **Ley de 19 de diciembre de 1826**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1826b]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-18261219-1.xhtml>. Acceso en: 17 mayo 2019

BOLIVIA. [Ley (1899)]. **Ley de 1 de julio de 1899, Coroico, Chulumani, Irupana y Coripata Provincia de Yungas. Es dividida en dos provincias, cada una con dos secciones**. La Junta de Gobierno. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1899]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-18990701.html>. Acceso en: 12 sept. 2019.

BOLIVIA. [Ley (1941)]. **Ley de 17 de abril de 1941**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1941]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-19410417-2.xhtml#:~:text=DECRETA%3A,Pando%2C%20Buenaventura%2C%20e%20Ixiamas>. Acceso en: 12 jun. 2019.

BOLIVIA. [Ley (1953)]. **Ley de la Reforma Agraria, 2 de agosto de 1953**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1953]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-DL-19530802.xhtml>. Acceso en: 12 sept. 2019.

BOLIVIA. [Ley (1995)]. **Ley contra la violencia en la familia o doméstica, 15 de diciembre de 1995**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [1995]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-1674.html>. Acceso en: 18 jul. 2019.

BOLIVIA. [Ley (2003)]. **Ley de Regulación del Trabajo Asalariado del Hogar, 9 de abril de 2003**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [2006]. Disponible en: <https://www.ilo.org/dyn/travail/docs/1444/LEY%202450%20TRABAJO%20ASALARIADO%20DEL%20HOGAR.pdf>. Acceso en: 19 marzo 2019.

BOLIVIA. [Ley (2006)]. **Ley especial de convocatoria a la Asamblea Constituyente, 6 de marzo de 2006**. La Paz: Gaceta Oficial de la República de Bolivia, [2006]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-N777.html>. Acceso en: 12 sep. 2018.

BOLIVIA. [Ley (2010)]. **Ley de Derechos de la Madre Tierra, 21 de diciembre de 2010**. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, [2010]. Disponible en: <http://www.planificacion.gob.bo/uploads/marco-legal/Ley%20N%200071%20DERECHOS%20DE%20LA%20MADRE%20TIERRA.pdf> Acceso en: 12 jun. 2019.

BOLIVIA. [Ley (2011)]. **Ley 138, 14 de junio de 2011**. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, [2011]. Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-N138.xhtml>. Acceso en: 15 jul. 2020.

BOLIVIA. [Ley (2012)]. **Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien, 15 de octubre de 2012**. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional

de Bolivia, [2012]. Disponible en: <http://www.planificacion.gob.bo/uploads/marco-legal/Ley%20N%20300%20MARCO%20DE%20LA%20MADRE%20TIERRA.pdf>  
Acceso en: 12 jun. 2019.

BOLIVIA. [Ley (2016)]. **Ley 777, Sistema de Planificación Integral del Estado, 25 de enero de 2016**. Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, [2016].  
Disponible en: <https://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-20090207.pdf> Acceso en: 15 sep. 2019.

BOLIVIA. Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras. **Ficha comercial del cacao y sus derivados**. La Paz, 2020. p.1-5. Disponible en:  
[https://www.cancilleria.gob.bo/BolivianTrade/sites/default/files/documento\\_Infogra/02-INF%20CACAO%2028-01-2020.pdf](https://www.cancilleria.gob.bo/BolivianTrade/sites/default/files/documento_Infogra/02-INF%20CACAO%2028-01-2020.pdf) Acceso en: 27 mayo 2019.

BOLIVIA. Ministerio de Relaciones Exteriores. **Bolivia brinda reconocimientos a ganadores del Cocoa Awards y presenta la Segunda Versión del Salón del Cacao Bolivia**. La Paz, 2020, Ministerio de Relaciones Exteriores, Noticias. Disponible en: <https://www.cancilleria.gob.bo/webmre/noticia/3792>. Acceso en: 16 agosto 2020.

BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse. **Identidad aymara**: aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI). La Paz: Instituto de Historia Social de Bolivia, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1997.

BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse. L'espace aymara: "Urco et Uma". Paris: **Annales Histoire Sciences Sociales**, v. 33, n. 5, p.1057-1080, 1978. Disponible en:  
<https://www.cambridge.org/core/journals/annales-histoire-sciences-sociales/article/abs/lespace-aymara-urco-et-uma/CE51E790356E99019BEACA01569B4707>. Acceso en: 23 abr. 2019.

BRAIDOTTI, Rosi. Teratologies. *In*: BUCHANAN, Ian; COLEBROOK, Claire (ed). **Deleuze and Feminist Theory**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. p. 156-172.

BRAIDOTTI, Rosi. Posthuman, All Too Human: Towards a New Process Ontology. **Theory, Culture & Society**, London, v. 23, n. 7/8, p.197-208, 2006. Disponible en:  
<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0263276406069232>. Acceso en: 20 jun. 2018.

BRAIDOTTI, Rosi. **Posthuman humanities**. Cambridge: Polity Press, 2013.

BRAIDOTTI, Rosi. A theoretical framework for the critical posthumanities. *In*: BRAIDOTTI, Rosi; GILROY, Paul. (ed.). **Contesting Humanities**. London: Bloomsbury, 2016. p. 9-46.

BRAIDOTTI, Rosi. A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. **Theory, Culture and Society**, London, v. 36, n. 6, p. 31-61, 2018. Disponible en:  
<https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0263276418771486>. Acceso en: 25 sept. 2019.

BRAIDOTTI, Rosi. **Posthuman Knowledge**. Cambridge: Polity Press, 2019.

BRAVO, Rosa; ZAPATA, Daniela. **Bolivia, desarrollo sostenible, medio ambiente, educación primaria, igualdad de género, erradicación de la pobreza, autonomía de la mujer, mortalidad infantil, salud materna, vih/sida**. Santiago de Chile: CEPAL, 2005.

BRIDIKHINA, Eugenia. Coca, dinero y jornales. Ex esclavos en Nor Yungas. *In*: BARRAGÁN, Rossana; SEEMIN, Qayum. (eds.). **El siglo XIX: Bolivia y América Latina**. Lima: Institut français d'études andines/HISBOL, Sociedad Boliviana de Historia, 1997. p.463-474. Disponible en: <https://books.openedition.org/ifea/7443>. Acceso en: 18 sept. 2019.

BUTLER, Judith. **Gender in trouble: feminism and the subversion of identity**. London: Routledge Classics, 2006.

CACAO EXCELLENCE PROGRAM. International Cocoa Awards 2010, 2011, 2013, 2015, 2017 and 2019 Editions. **Cocoa of Excellence Programme**, Paris, 2019. Producers of excellence. Disponible en: <http://www.cocoaofexcellence.org/producersofexcellence> Acceso en feb. 2020.

CAMPANINI, Oscar; GANDARILLAS, Marco; GUDYNAS, Eduardo. **Violencias y derechos en los extractivismos**. Cochabamba: CEDIB-La Libre, 2020.

CARDOSO, Fernando; FALETTO, Enzo. **Dependencia y desarrollo en América Latina (Ensayo de interpretación sociológica)**: Sociólogos del Instituto Latinoamericano de Planificación Económica Social y de CEPAL. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1967.

CASTAÑEDA, Rafael. Familia y mestizaje en dos cofradías de descendientes de africanos en Nueva España (San Miguel el Grande, siglo XVIII). Distrito Federal: **Trace Procesos Mexicanos y Centroamericanos**, n. 69, p. 96-120, enero, 2016. Disponible en: <http://trace.org.mx/index.php/trace/article/view/11> Acceso en: 10 mayo 2020.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. (ed.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 9-23.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo. Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua. *In*: Störl, Kerstin; Cerrón-Palomino, Rodolfo. (ed). **Lenguas, sociedades y culturas en Latinoamérica**. Frankfurt am Main: Peter Lang, International Academic Publishers, 2013. v.13, p. 9-386.

CHARÃO-MARQUES, Flávia. A permeabilidade da REAF à perspectiva de gênero: espaços para pensar transversalidade e igualdade. **Revista Brasileira de Planejamento e Desenvolvimento**, Curitiba, v. 9, n. 5, p. 703-729, 2020. Disponible en: <https://periodicos.utfpr.edu.br/rbpd/article/view/13512> Acceso en: 12 enero 2021.

CHARÃO-MARQUES, Flávia; ARCE, Alberto; BLANCO, Gustavo; FLEURY, Lorena. Desafios analíticos contemporâneos: pós-desenvolvimento e modernidades. **Desenvolvimento Rural Interdisciplinar**, Porto Alegre, v. 2, p. 9-36, 2019. Disponible en: <https://seer.ufrgs.br/revpgdr/article/view/93009> Acceso en: 23 feb. 2020.

CHOMITZ, Kenneth; BUYS, Piet; THOMAS, Timothy. **Quantifying the rural-urban gradient in Latin America and the Caribbean**. Washington: World Bank, 2005. Disponible en: <http://documents.worldbank.org/curated/en/417881468226751166/Quantifying-the-rural-urban-gradient-in-Latin-America-and-the-Caribbean> Acceso en: 13 mayo, 2018.

CHOQUE, María Eugenia; MENDIZÁBAL, Mónica. Descolonizando el género a través de la profundización de la condición sullka y mayt'ata. **Tinkazos**, La Paz, v. 13, n. 28, p. 81-97, 2010. Disponible en: [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1990-74512010000100005&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1990-74512010000100005&lng=es&nrm=iso). Acceso en: 20 dic. 2018.

COLQUE, Gonzalo. Auge y caída del vivir bien. **Fundación Tierra**, La Paz, 07 jun. 2016. Opinión y análisis. Disponible en: <https://ftierra.org/index.php/opinion-y-analisis/702-auge-y-caida-del-vivir-bien> Acceso en: 02 jun. 2018.

CONGRESO ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA RURAL, 6/11 oct. 2014, Distrito Federal. Ponencia [CHARÃO-MARQUES, Flávia; BROELESE, Lisiane; BENVIGNÚ. ¿Cuidar es cosa de mujer?]. Distrito Federal: ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA RURAL, 2014.

CONVENCIÓN SOBRE LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE DISCRIMINACIÓN CONTRA LA MUJER - CEDAW. **Contribuciones de la coalición de organizaciones de derechos humanos de las mujeres de la sociedad civil para la elaboración de la lista de cuestiones sobre el quinto y sexto informe periódico estatal, para su adopción por el comité para la eliminación de la discriminación contra la mujer (CEDAW)**. La Paz: ONU Mujeres, 2014. Disponible en: [https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/BOL/INT\\_CEDAW\\_NGO\\_BOL\\_18421\\_S.pdf](https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/BOL/INT_CEDAW_NGO_BOL_18421_S.pdf). Acceso en: 18 feb. 2019.

CONVENCIÓN SOBRE LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE DISCRIMINACIÓN CONTRA LA MUJER - CEDAW. **Cómo enfrentar la discriminación contra la mujer en Bolivia Observaciones al Estado Plurinacional de Bolivia - 07/2015**. La Paz: ONU Mujeres, 2015. Disponible en: <http://www.nu.org.bo/wp-content/uploads/2016/01/01CEDAW-NOV-2015-Final-PARA-ENVIAR-nov-20151.pdf>. Acceso en: 15 jun. 2019.

CONVENCIÓN SOBRE LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE DISCRIMINACIÓN CONTRA LA MUJER - CEDAW. **7mo. Informe periódico del Estado Plurinacional de Bolivia**. La Paz: ONU Mujeres, 2019. Disponible en: <https://undocs.org/pdf?symbol=es/CEDAW/C/BOL/7>. Acceso en: 15 agosto 2020.

CONFERENCIA REGIONAL SOBRE LA MUJER DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, 13, 2016, Montevideo. **Autonomía de las mujeres e igualdad en la**

**agenda de desarrollo sostenible.** Santiago de Chile: CEPAL; Naciones Unidas, 2017. Disponible en:  
[https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/40633/4/S1601248\\_es.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/40633/4/S1601248_es.pdf)  
 Acceso en: 12 feb. 2018.

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS-CIDH. **Pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes y recursos naturales:** protección de derechos humanos en el contexto de actividades de extracción, explotación y desarrollo. San José: Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2015.

CONCEJO NACIONAL AFROBOLIVIANO - CONAFRO. **Plan Estratégico Afroboliviano 2014-2020.** La Paz: CONAFRO, 2014. Disponible en:  
<https://pdfslide.net/documents/plan-estrategico-afroboliviano-2014-2020.html>.  
 Acceso en: 30 jun. 2019.

CONDARCO, Ramiro. Simbiosis Interzonal. *In:* CONDARCO, Ramiro; MURRA Jhon. (ed.). **La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica.** La Paz: HISBOL, 1987. p.7-28.

CONDORI, Nemión. **El Ceibo 40 años.** La Paz: El Ceibo, 2017. Disponible en:  
[https://www.cepal.org/sites/default/files/events/files/bolivia\\_-\\_ceibo\\_parte\\_ii\\_1.pdf](https://www.cepal.org/sites/default/files/events/files/bolivia_-_ceibo_parte_ii_1.pdf)  
 Acceso en: 25 sept. 2019.

CONTRERAS, Carlos. Introducción. *In:* CONTRERAS, Carlos. (ed). **Economía de período colonial temprano.** Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2020. v.5, p. 23-35. Disponible en: <https://www.bcrp.gob.pe/docs/Publicaciones/libros/historia/2-economia-colonial-temprano.pdf>. Acceso en: 05 mayo 2020.

CONTRERAS, Manuel. El desarrollo del transporte en Bolivia, una aproximación al impacto económico y social de los ferrocarriles y carreteras 1900-2015. *In:* VELÁSQUEZ-CASTELLANOS, Iván; PACHECO TORRICO, Napoleón. (coord.). **Un siglo de economía en Bolivia (1900-2015):** Tópicos de historia económica. La Paz: Plural Editores, 2017. p. 317-358.

COOLE, Diana; FROST, Samantha. **New Materialisms. Ontology, Agency, and Politic.** London: Duke University Press, 2010.

CORBETTA, Silvina; BONETTI, Carlos; BUSTAMENTE, Fernando; VERGARA, Albano. **Educación intercultural bilingüe y enfoque de interculturalidad en los sistemas educativos latinoamericanos Avances y desafíos.** Santiago: ONU/CEPAL, 2018.

CORIPATA. [Plan de Desarrollo (2001)]. **Plan de Desarrollo Municipal (PDM) 2001-2005.** La Paz: Gobierno Municipal de Coripata, [2001]. Disponible en:  
<http://autonomias.gobernacionlapaz.com/sim/municipio/pdm/coripata2001-2005.pdf>  
 Acceso en: 22 jul. 2019.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist

Politics. **University of Chicago Legal Forum**, Chicago, n. 1, p. 139-167, 1989. Disponible en: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>. Acceso en: 01 marzo 2018.

CRESPO, Alfredo. **Esclavos negros en Bolivia**. La Paz: Academia Nacional de Ciencias, 1977.

CUADROS, Diego. Marco global del desarrollo rural en Bolivia. *In*: ARCE, Alberto; UZEDA, Andres. (ed.). **Memoria del Simposio Desarrollo y Nueva Ruralidad en Bolivia**. La Paz: PROMEC, 1999. p. 33-49.

CULL, Laura. **Deleuze and Performance** (Deleuze Connections). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

DE LANDA, Manuel. **A new philosophy of society, Assemblage theory and social complexity**. New York: Continuum International, 2006.

DE LANDA, Manuel. **Intensive science and virtual philosophy**. New York: Continuum, 2002.

DE LANDA, Manuel. **Philosophy and simulation: the emergence of synthetic reason**. London: Bloomsbury Continuum, 2011.

DE LANDA, Manuel. **Assemblage Theory, Society, and Deleuze**. Saas Fee: The European Graduate School, m. 7'09-9, 2011. (87 min). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=J-l5e7ixw78&t=489s>. Acceso en: 23 sept. 2018.

DE LANDA, Manuel. The New Materiality. New Jersey: **Architectural Design**, v. 85, n. 5, p.16-21, sep/oct, 2015. Disponible en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/ad.1948>. Acceso en: 18 mar. 2019.

DE LANDA, Manuel. **Assemblage theory**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

DE LA PUENTE, José. El virreinato peruano en el primer siglo XVIII americano (1680-1750). Organización territorial y control administrativo. *In*: LAVALLÉ, Bernard. (ed.). **Los virreinos de Nueva España y del Perú (1680-1740)**. Un balance historiográfico. Madrid: Casa de Velázquez, 2019. p. 83-97.

DE LUCA, María Candela. Las cofradías de indios en el territorio de charcas (siglo XVIII): balance historiográfico y nuevas propuestas de análisis. **Revista Cambios y Permanencias**, Bucaramanga, n. 1, p. 94-117, 2010. Disponible en: <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistacyp/article/view/7548> Acceso en: 23 dic. 2019.

DE MESA, José; GISBERT, Teresa; MESA, Carlos. **Historia de Bolivia**. La Paz: Gisbert, 2007.



DEFENSOR del PUEBLO. **Estado de situación sobre el ejercicio de los derechos humanos del Pueblo Afroboliviano**. La Paz: Defensoría del Pueblo, 2014.

DEFENSOR del PUEBLO. **Informe Defensorial** "Situación del Pueblo Indígena Ayoreo en las comunidades Degüi y Garay de Santa Cruz de la Sierra. La Paz: Adjuntoría de promoción y difusión de los derechos humanos, 2020.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **A Thousand Plateaus: capitalism and schizophrenia**. Traducción: Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

DELEUZE, Gilles. **Conversaciones 1972-1990**. Santiago: ARCIS, 1995.

DELEUZE, Gilles. Spinoza: **Practical Philosophy**. San Francisco: City Lights Books, 1988.

DELEUZE, Gilles. **Empiricism and Subjectivity**. An Essay on Hume's Theory of Human Nature. New York: Columbia University Press, 2001.

DELEUZE, Gilles. **DERRAMES Entre el capitalismo y la esquizofrenia**. Buenos Aires: Cactus, 2005.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Dialogues**. New York: Columbia University Press, 1987.

DELGADILLO, Javier. Dimensiones territoriales del desarrollo rural en América Latina. **Revista Problemas del Desarrollo**, Mexico, v. 37, n. 144, p. 97-120, 2006. Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0301-70362006000100005](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0301-70362006000100005) Acceso en: 03 jul. 2019.

DELGADO, Freddy.; RIST, Stephan; ESCOBAR, César. **El desarrollo endógeno sustentable como interfaz para implementar el Vivir Bien en la gestión pública boliviana**. La Paz: Plural, 2010.

DIEZ DE MEDINA, Rolando. **Apuntes y fuentes para una biografía de las ciudades de Charcas**. La Paz: Academia del Conocimiento y el Desarrollo Fernando Diez de Medina, 2013.

DONOVAN, Kevin. 'Development' as if we have never been modern: fragments of a latourian development studies. **The Hague: Development and Change**, v. 45, n. 5, p. 869- 894, sep. 2014. Disponible en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/dech.12117> Acceso en: 7 ago. 2019.

DURAND, Leticia; SUNDBERG, Juanita. Sobre la ecología política posthumanista. **Sociedad y Ambiente**, Chiapas, v. 7, n. 20, p. 7-27, jul./oct., 2019. Disponible en: <https://revistas.ecosur.mx/sociedadyambiente/index.php/sya/article/view/1989> Acceso en: 14 nov. 2019.

EL, Elena; REMIZOWA Margarita; SOKOLOFF Dmitry. Developmental Flower and Rhizome Morphology in Nuphar (Nymphaeales): An Interplay of Chaos and Stability. **Frontiers in Cell and Developmental Biology**, Lausanne, v. 8, p.1-30, 2020. Disponible en: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fcell.2020.00303/full> Acceso en: 31 enero 2021.

ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE METODOLOGÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES, 27/29 agosto, 2014, Heredia. Ponencia [**ALLOATTI, Magali. Una discusión sobre la técnica de bola de nieve a partir de la experiencia de investigación en migraciones internacionales**]. Buenos Aires: Centro Interdisciplinario de Metodología en Ciencias Sociales (CIMECS)/ Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (UNLP-CONICET) IV Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales, 2014. p.1-19. Disponible en: <http://elmeccs.fahce.unlp.edu.ar/iv-elmeccs/AlloattiPONmesa13.pdf>. Acceso en: jul. 2018.

ESCOBAR, Arturo. Sustainability: Design for the pluriverse. **Development**, New York, v. 54. n. 2, p. 137-140, jun. 2011. Disponible en: <https://link.springer.com/article/10.1057/dev.2011.28> Acceso en: 14 jun. 2019.

ESCOBAR, Arturo; ALVAREZ, Sonia. **The making of social movements in latin america: identity, strategy, and democracy**. Boulder: Westview Press, 1992.

ESTIVAREZ, Miriam; MALDONADO, Casto. Criterios de selección para cacao nacional boliviano (*Theobroma cacao L.*), en Alto Beni. **Revista de Investigación e Innovación y de Recursos Naturales**, La Paz, v. 6, n. 2, p. 29-36, dic. 2019. Disponible en: [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2409-16182019000200005&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2409-16182019000200005&lng=es&nrm=iso) Acceso en: 22 sept. 2018.

FALETTO, Enzo; CARDOSO, Fernando. Dependencia y desarrollo en América Latina. *In*: CEPAL, Cincuenta años del pensamiento de la CEPAL: textos seleccionados. **CEPAL/FCE**, Santiago, v. 2, p. 475-499, 1998. Disponible en: <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/2052> Acceso en: 17 nov. 2018.

FALETTO, Enzo; CARDOSO, Fernando. **Dependencia y desarrollo en América Latina**: ensayo de interpretación sociológica. México: Siglo XXI, 1969.

FESTIVAL INTERNACIONAL DE LA CULTURA - FIC. **XIX Versión del Festival Internacional de la Cultura Sucre 2017**. Sucre: FIC Impresiones, 2017.

FISHER, Berenice; TRONTO, Joan. Toward a Feminist Theory of Care. *In*: ABEL, Emily; NELSON, Margaret. (ed). **Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives**. New York: State University of New York Press, 1990. p. 35-54

FOX, Nick; ALLDRED, Pam. New materialist social inquiry: designs, methods and the research-assemblage. **International Journal of Social Research Methodology**, Abingdon, v. 18, n.4, p. 399-414, 2015a. Disponible en: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13645579.2014.921458> Acceso en: 21 sept. 2019.

FOX, Nick; ALLDRED, Pam. The research-assemblage: a new materialist and the micropolitics of social inquiry. **Sociological Research Online**, Leeds, v. 20, n. 2 p. 122-140, 2015b. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.5153/sro.3578>. Acceso en: 17 enero, 2018.

GALINIER Jacques; MOLINIÉ, Antoinette. **Les néo-indiens**: une religion du IIIe millénaire. Paris: Odile Jacob, 2006.

GOFFMAN, Erving. On fieldwork. **Journal of Contemporary Ethnography**, Leeds, v.18, n. 2, p. 123-132, apr. 1989. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/089124189018002001> Acceso en: 23 marzo 2020.

GUDYNAS, Eduardo. Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo: contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. *In*: SCHULDT, Jürgen; ACOSTA Alberto. (ed.). **Extractivismo, Política y Sociedad**. Quito: CAAP y CLAES y Fundación Rosa Luxemburgo, 2009. p. 187-225.

GUDYNAS, Eduardo. El postdesarrollo como crítica y el buen vivir como alternativa. *In*: DELGADO, Gian Carlo. (coord.). **Buena Vida, Buen Vivir**. México: CEIICH-UNAM, 2014. p. 61-95.

GUDYNAS, Eduardo. Extractivismos y corrupción en América del Sur Estructuras, dinámicas y tendencias en una íntima relación. **ReviISE**, San Juan, v. 10 n. 10, p. 73-87, oct. 2017/marzo 2018, 2018. Disponible en: <http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/article/view/197> Acceso en: 30 sept. 2019.

GUDYNAS, Eduardo. Hasta la última gota Las narrativas que sostienen a los extractivismos. **ReviISE**, San Juan, v. 13, n. 13, p. 15-31, abr./sep., 2019. Disponible en <http://gudynas.com/wp-content/uploads/GudynasUltimaGotaNarrativasExtractivistas19.pdf>. Acceso: dic., 2019.

GUILLÉN, Arturo. Modelos de desarrollo y estrategias alternativas en América Latina. *In*: CORREA, Eugenia; DENIZ, José; PALAZUELOS, Antonio. (coord). **América Latina y desarrollo económico**. Madrid: Akal, 2008. p. 489-518.

GÚTIERREZ - BROCKINGTON, Lolita. **Blacks, Indians and Spaniards in the eastern Andes: reclaiming the forgotten in colonial Mizque, 1550-1782**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2006.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 3er ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

HARAWAY. Donna. Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. **Feminists Studies**, Maryland, v. 14, n. 3, p. 575-599, sep.1988. Disponible en: [https://eahn.org/?get\\_group\\_doc=14/1527598789-Haraway\\_SituatedKnowledges.pdf](https://eahn.org/?get_group_doc=14/1527598789-Haraway_SituatedKnowledges.pdf). Acceso en: 01 marzo 2018.

HARAWAY, Donna. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. *In*: HARAWAY, Donna. **Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature**. New York: Routledge, 1991. p. 149-181.

HARAWAY, Donna. **When species meet**. Minnesota: University of Minnesota Press, 2008.

HARDING, Sandra. **Sciences from below: feminisms, postcolonialities, and modernities**. Durham: Duke University Press, 2008.

HARRIS, Olivia. Los límites como problema: mapas etnohistóricos de los Andes bolivianos. *In*: BOUYSSSE CASSAGNE, Thérèse. **Saberes y memorias en los Andes**. Paris: Éditions de L'ihéal, 2014. p. 351-373. Disponible en: <https://books.openedition.org/iheal/827?lang=es#ftn36>. Acceso en: 21 mar. 2018.

HARWICH, Nikita. **Histoire du chocolat**. Paris: Desjonquers, 2013.

HOLT-OLESEN, Marianne. [Correspondencia]. **Destinatario**: Remedios Pinto con copia Cecilia Zenteno Lawrence. Cochabamba, 8 agosto 2017. Correo electrónico.

HUANACUNI, Fernando. **Buen Vivir / Vivir Bien Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas**. Lima: Instituto Internacional de Investigación y CAO, 2010.

ILCAN, Suzan; PHILLIPS, Lynne. Developmentalities and Calculative Practices: The Millennium Development Goals. **Antipode**, New Jersey, v. 42. p. 844 - 874, 2010. Disponible en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-8330.2010.00778.x> Acceso en: 23 enero 2019.

INGOLD, Tim. Materials against materiality. Cambridge: **Archaeological Dialogues**, v. 14, n. 1, p. 1-16, jun. 2007. Disponible en: <https://www.cambridge.org/core/journals/archaeological-dialogues/article/abs/materials-against-materiality/018549D1821007A427BA0324E1FF03C5>. Acceso en: 20 jun.2018.

INGOLD, Tim. **Being alive: essays on movement, knowledge and description**. London: Routledge, 2011.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA - INE. **Censo Nacional de Población y Vivienda, 1976**. La Paz: Ministerio de Planificación del Desarrollo, 1976. Disponible en: <http://anda.ine.gob.bo/index.php/catalog/46> Acceso en: 22 jun. 2019.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA - INE. **Censo Nacional de Población y Vivienda, 1992**. La Paz: Ministerio de Planificación del Desarrollo/Instituto Nacional de Estadística, 1992 Disponible en: <http://anda.ine.gob.bo/index.php/catalog/47> Acceso en: 22 jun. 2019.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA - INE. **Censo Nacional de Población y Vivienda 2001**. La Paz: Ministerio de Planificación del Desarrollo/Instituto Nacional

de Estadística, 2001. Disponible en: <http://anda.ine.gob.bo/index.php/catalog/10>  
Acceso en: 10 oct. 2019.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA - INE. **Censo Nacional de Población y Vivienda, 2012**. La Paz: Ministerio de Planificación del Desarrollo/Instituto Nacional de Estadística, 2012. Disponible en: <https://www.ine.gob.bo/?s=censo+2012> Acceso en: 21 nov. 2019.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA - INE. **Migración Interna Boliviana**. La Paz: Instituto Nacional de Estadística, 2018. Disponible en: [https://www.ine.gob.bo/index.php/wpfd\\_file/migracion-interna-en-bolivia/](https://www.ine.gob.bo/index.php/wpfd_file/migracion-interna-en-bolivia/). Acceso en: 26 feb. 2019.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA - INE. **Boletín Estadístico**. La Paz: Instituto Nacional de Estadística, 2020. Disponible en: <https://www.ine.gob.bo/index.php/estadisticas-economicas/comercio-exterior/exportaciones-boletines-estadisticos/>. Acceso en: 20 feb. 2021.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA - INE. Aspectos Históricos. Periodo colonial. La Paz: **INE**, s/f. Disponible en: <https://www.ine.gob.bo/index.php/bolivia/aspectos-historicos/>. Acceso en: 14 abril 2020.

INSTITUTO NACIONAL DE EXPORTACIONES - IBCE. Exportaciones del cacao y sus derivados. **Instituto Boliviano de Comercio Exterior**, La Paz 25 mayo 2020, Boletín electrónico IBC/Cifras. Disponible en: <https://ibce.org.bo/publicaciones-ibcecifras-pdf.php?id=825>. Acceso en: 20 jun. 2020.

INSTITUTO NACIONAL DE REFORMA AGRARIA - INRA. **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: INRA, 2008.

JUDZIEWICZ, Emmet; CLARK Lynn., LONDOÑO, Ximena; STERN, Margaret. **American Bamboos**. Washington: Smithsonian Institute Press, 1999.

JEMIO-ERGUETA, Angel. La reforma agraria de Bolivia. La Paz: **Nueva Sociedad**, n. 7, julio/agosto, p. 19-37, 1973. Disponible en: <https://nuso.org/autor/angel-jemio-ergueta/> Acceso en: 2 ago. 2019.

KLEIN, Herbert. Cambios Sociales en Bolivia desde 1952. La Paz: **Temas Sociales**, n.24, p.32-52. 2003. Disponible en: [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0040-29152003000100004&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0040-29152003000100004&lng=es&nrm=iso) Acceso en: 21 sept. 2018.

KLEIN, Herbert. **Historia de Bolivia**. Brasilia: Editora Universidade de Brasilia, 2016.

KNORR CETINA, Karin. Introduction. *In*: KNORR-CETINA, Karin; CICOUREL, Aaron (ed). **Advances in social theory: towards an integration of micro and macro sociologies**. London: Routledge & Kegan Paul, 1981, p.1-47.

KNORR CETINA, Karin. Sociality with Objects. **Theory, Culture & Society**, London, v. 4, n. 4, p. 1-30, 1997. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/026327697014004001> Acceso en: 23 jun. 2017.

KOMADINA, Jorge. Paradojas de la representación política en Bolivia. **L'Âge d'or**, Paris, v. 9, p. 54-67, 2016. Disponible en: <https://journals.openedition.org/agedor/1156#entries>. Acceso en: 14 feb. 2018.

KOMADINA, George; REGALSKY, Pablo. **La política de la saya**: el movimiento afroboliviano. La Paz: Plural, 2016.

KOSHI, S. The f. and m. riesz theorem on groups. **Taiwanese Journal of Mathematics**, Taiwan, v. 5, n. 3, p. 471-476, 2001. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/43834436?seq=1>. Acceso en: 12 dic. 2020.

LAGUNA, Pablo. **Mallas y flujos**: acción colectiva, cambio social, quinua y desarrollo regional indígena en los Andes Bolivianos. 2011. Tesis (Doctorado en Ciencias Sociales) - Wageningen School of Social Sciences, Wageningen University, Wageningen, 2011.

LA PAZ. [Plan de Desarrollo (2001)]. **Plan de Desarrollo Municipal (PDM) 2001-2005**. La Paz: Gobierno Municipal de La Paz, [2001]. Disponible en: [https://www.bivica.org/files/pdm-la\\_paz.pdf](https://www.bivica.org/files/pdm-la_paz.pdf) Acceso en: 22 jul. 2019.

LARA, Marcelo. Discriminación hacia minorías étnicas: el caso de los urus del lago Poopó. **Revista Tinkazos**, La Paz, v.15, n. 31, p. 57-78, 2012. Disponible en: [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1990-74512012000100004&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1990-74512012000100004&lng=es&nrm=iso) Acceso en: 15 enero 2018.

LARSON, Brooke. **Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia. Cochabamba, 1550-1900**. Princeton: Princeton University Press, 1988.

LATOURETTE, Bruno. **Reassembling the Social**: an introduction to actor-network-theory. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LAURA, Walter. **Adopción de las alternativas tecnológicas generadas por el Proyecto Modernización de la Cacaocultura Orgánica del Alto Beni, Bolivia**. 2005. Tesis (Ingeniería Agronómica) – Facultad de Agronomía, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2005.

LEMA, Ana María. Profesión: cocalero. Historia de la defensa de la coca, XVI-XX. *In*: ARZE, Silvia; BARRAGÁN, Rossana; ESCOBARI, Laura; MEDINACELLI Ximena. (dir.). **Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes**. Lima: Institut français d'études andines, HISBOL/Sociedad Boliviana de Historia, 1992. p.387-400,

LEÓN, Mauricio; SÁNCHEZ, Cristina. **La gobernanza del litio y el cobre en los países andinos**. Santiago de Chile: CEPAL, 2020.

LEONARD, Thomas; FRANCIS, Michel. **Encyclopedia of Latin America (v. 4)**. New York: Facts on File, 2010.

LIPSKI, Jhon. El habla afroboliviana en el contexto de la “reafricanización”. **Tinkuy**, Montreal, v. 9, p. 15-32, oct. 2008. Disponible en: [https://www.academia.edu/2928375/Confrontaciones\\_lingüísticas\\_y\\_discursivas\\_en\\_los\\_Andes\\_No\\_9\\_2008](https://www.academia.edu/2928375/Confrontaciones_lingüísticas_y_discursivas_en_los_Andes_No_9_2008)\_ Acceso en: 31 ene. 2019.

LISOCKA-JAEGERMANN, Bogumila. Los afrodescendientes en los países andinos. El caso de Bolivia. **Revista del CESLA**, Varsovia, v. 1, n. 13, p. 317-329, 2010. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/2433/243316419024.pdf> Acceso en: 19 oct. 2018.

LONG, Norman. **An introduction to the sociology of rural development**. London: Tavistock, 1977.

LONG, Norman. **Encounters at the interface: a perspective on social discontinuities in rural development**. Wageningen: Wageningen Agricultural University, 1989.

LONG, Norman. Introduction. *In*: LONG, Norman; LONG, Ann. (ed.). **Battlefields of knowledge: the interlocking of theory and practice in social research and development**. London: Routledge, 1992. p. 3-15.

LONG, Norman; VILLARREAL, Magdalena. Exploring development interfaces: from knowledge transfer to transformation of meaning. *In*: Schuurman Frans. (ed.). **Beyond the impasse: new directions in development theory**. London: Zed Press, 1993. p. 140-68.

LÓPEZ, Pabel. ¿Un proceso de descolonización o un periodo de recolonización en Bolivia? Las autonomías indígenas en tierras bajas durante el gobierno del MAS. **Religación - Revista de Ciencias Sociales y Humanidades**, Quito, v. 2, n. 6, p. 48-66, 2017. Disponible en <https://core.ac.uk/download/pdf/305104328.pdf>. Acceso en: 22 de nov. 2019.

MACHACA, Guido; Ballivián, Juan Carlos. **El Pueblo Afrodescendiente en Bolivia De La Clandestinidad a la visibilidad protagónica**. Cochabamba: Fundación Proeib Andes, 2016.

MACLEOD, Murdo. Cacao. *In*: KENNETH, Kiple; ORNELASAND Kriemhild. (red.). **The Cambridge World History of Food**. Cambridge: Cambridge University Press. 2000. V.1, p. 635–640.

MACUSAYA Carlos. **Batallas por la identidad: indianismo, katarismo y descolonización en la Bolivia contemporánea**. Lima: Nanuk E.I.R.L., 2019.

MADRID, Rodrigo; SARFSON, Susana. **Música barroca boliviana: cantadas y villancicos S. XVIII**. Valencia: Piles, Editorial de Música, 2014.

MALKY, Alfonso; LEDEZMA, Juan Carlos; CANDIA, Alejandra. **Del cacao silvestre al chocolate Una propuesta de mercado para las comunidades amazónicas**. La Paz: Fundación PIEB, 2012.

MAMANI, Pablo. Qamir qamaña: dureza de ´estar estando´ y dulzura de ´ser siendo. *In*: FARAH, Ivonne; VASAPOLLO Luciano. (ed.). **Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?** La Paz: Plural Editores, 2011. p. 65-75.

MARCUS, George; FISCHER, Michel. **Anthropology as Cultural Critique An experimental moment in the human sciences**. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

MARTÍN, Alba. El Concepto de cuidado a lo largo de la Historia. **Cultura de los Cuidados**, Alicante, v.19, n. 41, p. 101-105, 2015. Disponible en: <https://core.ac.uk/download/pdf/32323012.pdf>. Acceso en: 13 de agosto, 2019.

MASSUMI, Brian. Translator's foreword: pleasures of philosophy. *In*: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. p. IX- XV.

MASSUMI, Brian. **Parables for the virtual: movement, affect, sensation**. Durham: Duke University Press Books, 2002.

MASSUMI, Brian; FERRINGTON, Jacob; HECHLER, Alina; PARSONS, Janell. Affect and Immediation: An Interview with Brian Massumi. **DisClosure**, Kentucky, v. 28, n. 13, p. 110-121, 2019. Disponible en: <https://uknowledge.uky.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1488&context=disclosure>. Acceso en: 22 nov. 2020.

MAXWELL, Joseph. **Qualitative Research Design: an interactive approach**. 3rd ed. London: Sage, 2013.

MAZZEO, Cristina. El comercio colonial en el siglo XVIII y su transformación frente a las coyunturas de cambio. *In*: CONTRERAS, Carlos. (ed). **Economía de período colonial temprano**. Lima: Instituto de estudios peruanos, 2020. V. 2, p. 223-287.

MEDINA, Jorge. La situación de la comunidad afro en Bolivia. *In*: REPRESENTACIÓN DE LA UNESCO EN PERÚ. **Los afroandinos de los siglos XVI al XX**. Lima: UNESCO, 2004. p. 120 -127.

MEDINA, Jorge. **Economías de la Madre Tierra. Por una nueva comprensión de la Economía**. La Paz: Ministerio de Medio Ambiente y Agua y Proyecto Nacional Biocultura, 2014.

MENACHO, Limberg. **Cacao Silvestre boliviano: oportunidad para el desarrollo**. Santa Cruz: Instituto Boliviano de Comercio, Comercio Exterior, 2009. p. 2-3. Disponible en: <http://infocafes.com/portal/wp-content/uploads/2017/02/Cacao-Silvestre-Bolivia.pdf>. Acceso en: 16 mar. 2019.



MONTAÑO, Ximena; VILLALOBOS, Guillermo; SOLÓN Pablo. Energía y Litio en las Elecciones 2020. **Revista TUNUPA, Fundación Solón**, La Paz, v.113, sep. 2020. Disponible en: <https://fundacionsolon.org/2020/10/09/tunupa-113-energia-y-litio-en-las-elecciones-2020/>. Acceso en: 01 dic. 2019.

MONTERO, Lourdes. Las políticas públicas de género en el marco del desarrollo económico. *In: COORDINADORA DE LA MUJER.* (ed). **Mirando al pasado para proyectarnos al futuro Evaluación de políticas públicas de género**. La Paz: Coordinadora de la Mujer, 2006. p. 61-84.

MONTES, Tania. Las organizaciones sociales de las mujeres indígenas, y su relación con la política formal. **Ciencia y Cultura**, La Paz, n. 26, p. 217-231, jun. 2011. Disponible en: [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2077-33232011000100010](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2077-33232011000100010) Acceso en: 2 ago. 2018.

MOTAMAYOR, Juan Carlos *et al.* Cacao domestication II: progenitor germplasm of the Trinitario cacao cultivar. **Heredity**, London, v. 89, p. 322-330, 2003. Disponible en: <https://www.nature.com/articles/6800298#citeas> Acceso en: 14 agosto 2018.

MORGADO, Arturo. **Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen**. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2000.

MOVIMIENTO CULTURAL SAYA AFROBOLIVIANO - MUCOSABOL. **Fortalecimiento del Movimiento Cultural Saya Afroboliviano en la Sociedad Civil**. La Paz, 2003.

MOVIMIENTO CULTURAL SAYA AFROBOLIVIANO - MUCOSABOL. **Comunidades Afrodescendientes de Bolivia Rumbo a la Asamblea Constituyente “Más de 500 años nos dan derecho”**. La Paz, 2005.

NADERIFAR, Mahin; GOLI, Hamideh; GHALJAIE, Fereshteh. Snowball sampling: a purposeful method of sampling in qualitative research. **Strides in Development of Medical Education**, Kerman, v.14, n.3, p.1-6, 2017. Disponible en: [https://pdfs.semanticscholar.org/6aec/96da14bbc27c9707bc94a5c42fc96a952571.pdf?\\_ga=2.240129984.2132708247.1611624460-1924888827.1607986562](https://pdfs.semanticscholar.org/6aec/96da14bbc27c9707bc94a5c42fc96a952571.pdf?_ga=2.240129984.2132708247.1611624460-1924888827.1607986562) Acceso en: 10 dic. 2019.

NAVARRO, Gonzalo *et al.* **Libro rojo de la flora amenazada de Bolivia**. La Paz: Ministerio de Medio Ambiente y Agua, 2012. (Zona Andina, v. 1).

NAVARRO, Gonzalo; FERREIRA Wanderley. **Mapa de Vegetación de Bolivia**. Escala 1:250 000. Cochabamba: RUMBOL SRL., 2007.

NOVILLO, Mónica. **Paso a paso lo hicimos Avances y desafíos en la participación política de las mujeres**. La Paz: Cordinadora de la Mujer, 2011.

NUÑEZ, Ana. **Condición de las mujeres afro bolivianas**. La Paz: Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM), 2009.

OFICINA DE LAS NACIONES UNIDAS CONTRA LA DROGA Y EL DELITO - UNODC. **Estado Plurinacional de Bolivia**. Monitoreo de Cultivos de Coca, 2019. Disponible en: [https://www.unodc.org/documents/crop-monitoring/Bolivia/Bolivia\\_Informe\\_Monitoreo\\_Coca\\_2019.pdf](https://www.unodc.org/documents/crop-monitoring/Bolivia/Bolivia_Informe_Monitoreo_Coca_2019.pdf). Acceso en: 12 feb. 2020.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO - OIT. **Las condiciones de vida de las trabajadoras del hogar en la ciudad de La Paz, Bolivia**. Ginebra: OIT, 2003.

ORGANIZACIÓN PARA LA COOPERACIÓN Y EL DESARROLLO ECONÓMICOS - OECD. **Reporte Anual 2009**. Paris: Secretaría General de la OECD, 2009.

ORGANIZACIÓN PARA LA COOPERACIÓN Y EL DESARROLLO ECONÓMICOS - OECD. **Reporte Anual 2018**. Paris: Secretaría General de la OECD, 2018.

ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS - ONU. **Declaración del Milenio, 13 de septiembre de 2000**. New York, [2000]. Disponible en: <https://www.un.org/spanish/milenio/ares552s.htm>. Acceso en: 18 sept. 2019.

ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS - ONU. **Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible**, 21 de octubre de 2015, New York: Naciones Unidas [2015]. Disponible en: <http://undocs.org/es/A/RES/70/1>. Acceso en: 18 mayo 2019.

ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS - ONU. **Informe del Secretario General, Armonía con la Naturaleza, 23 de julio de 2018**. New York: Naciones Unidas [2018]. Disponible en: <https://undocs.org/pdf?symbol=es/A/73/221>. Acceso en: 28 enero 2019.

ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS - ONU. **Resumen de las comunicaciones de las partes interesadas sobre el Estado Plurinacional de Bolivia**. New York: ONU, 2019. Disponible en: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G19/245/01/PDF/G1924501.pdf?OpenElement> Acceso en: 18 mayo 2019.

ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS MUJERES - ONU MUJERES. **Enfoque territorial para el empoderamiento de las mujeres rurales: estudio Bolivia**. La Paz: ONU Mujeres, 2010.

ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS MUJERES - ONU MUJERES. **Informe anual 2015–2016**. New York: ONU Mujeres, 2016.

ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS MUJERES - ONU MUJERES. **Informe Anual ONU Mujeres Bolivia 2018**. La Paz: ONU Mujeres, 2019.

PACHECO, Diego. **Gestión de sistemas de vida: política pública para vivir en equilibrio y armonía con la Madre Tierra**. La Paz: Fundación de la Cordillera, 2018.

PALOS BLANCOS, Gobierno Municipal. **Plan de Desarrollo Municipal (PDM) 2008-2012**. Palos Blancos, [2008]. Disponible en: [http://vpc.planificacion.gob.bo/uploads/PDM\\_S/02\\_LA%20PAZ/021104%20-%20Palos%20Blancos.pdf](http://vpc.planificacion.gob.bo/uploads/PDM_S/02_LA%20PAZ/021104%20-%20Palos%20Blancos.pdf) Acceso en: 22 jul. 2019.

PAREDES, Myriam; SHERWOOD, Stephen; ARCE, Alberto. La contingencia del cambio social en la agricultura y la alimentación en América Latina. **Iconos Revista de Ciencias Sociales**, Quito, n. 54, p. 11-25, enero, 2016. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/509/50943384001.pdf> Acceso en: 30 jul. 2019.

PERES, José Antonio; ANTEZANA, Sergio; RANABOLDO, Claudia. **Enfoque territorial para el empoderamiento de las mujeres rurales**: estudio Bolivia. La Paz: ONU Mujeres, 2018.

PERES, José Antonio; MENDOZA, Nelson; PEREIRA, Ronald. **Bolivia, planificación del desarrollo, cooperación alemana, estrategia del desarrollo, historia de la planificación, GTZ, PADEP**. La Paz: GTZ. PADEP, 2009.

PÉREZ, Manuel *et al.* El enfoque territorial del desarrollo en zonas rurales: de la teoría a la práctica. *In*: ORTEGA, Antonio; MOYANO, Eduardo. (org.). **Desarrollo en territorios rurales**: estudios comparados en Brasil y España. Campinas: Alinea, 2016. p. 25-74.

PEREZ-INO FUENTES, Danae. Polvadera se levanta. Las estrategias reivindicativas de la comunidad afroboliviana. **La Revista**, Génova, n. 72, p. 49-58, 2010. Disponible en: [https://www.sag-ssa.ch/bssa/pdf/bssa72\\_06.pdf](https://www.sag-ssa.ch/bssa/pdf/bssa72_06.pdf) Acceso en: 21 sept. 2019.

PHILLIPS, Lynne; ILCAN, Suzan. Capacity-Building: The Neoliberal Governance of Development. Kelowna. **Canadian Journal of Development Studies**, v. 25, n. 3, p.393-409, 2004. Disponible en: [https://www.researchgate.net/publication/233448404\\_Capacity-Building\\_The\\_Neoliberal\\_Governance\\_of\\_Development](https://www.researchgate.net/publication/233448404_Capacity-Building_The_Neoliberal_Governance_of_Development) Acceso en: 20 ago. 2018.

PICKERING, Andrew. Practice and posthumanism: social theory and a history of agency. *In*: SCHATZKI, Theodore; KNORR CETINA, Karin; Von Savigny, Eike. (ed.). **The Return of Practice in Contemporary Theory**. London: Routledge, 2001. p. 172-183.

PIQUERAS, Ricardo. Afrobolivia. Historia de un olvido. *In*: DALLA, Gabriela *et al.* (coord.). **Poder local, poder global en América Latina**. Barcelona: Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 2008. p. 111-119.

PIZARROSO, Arturo. **La cultura negra en Bolivia**. La Paz: Isla REPAC, 1977.

PRADA, Raúl. Análisis de la nueva Constitución Política del Estado. **Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales**, Buenos Aires, v. 1, n. 1, p. 35-50, jun. 2008. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/CyE/cye2S1b.pdf>. Acceso en: 5 oct. 2019.

PUIG de LA BELLA CASA, María. **Matters of Care**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

PURSEGLOVE, John William. **Tropical Crops: dicotyledons**. London: Longman, 1974.

QUEREJAZU, Amaya. Indigeneidad en la política exterior de Bolivia en el gobierno de Evo Morales (2006-2014). **Desafíos**, Antioquía, v. 27, n. 1, p. 159-184, 2015. Disponible en: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0124-40352015000100006](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0124-40352015000100006) Acceso en: 21 abr. 2019.

RANABOLDO, Claudia. **Enfoque territorial para el empoderamiento de las mujeres rurales: análisis y propuestas desde América Latina**. Santiago: ONU Mujeres, 2018.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA - RAE. Diccionario de la lengua española. 23. ed. Madrid: Real Academia Española, 2014. Disponible en: <https://dle.rae.es/pollero>. Acceso en: 14 nov. 2018.

RENARD, France-Marie; THIERRY, Saignes; TAYLOR, Anne-Christine. **Al este de los Andes: relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII**. Lima: Ediciones Abya Yala, 1998.  
REVELLES BENAVENTE, Beatriz; GONZÁLEZ RAMOS, Ana; NARDINI Krizia. Nous materialismes féministes. **Artnodes**, Cataluña, n. 1, p. 2-6, 2014. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5580545>. Acceso en: 14 sept. 2018.

REY, Mónica. **La saya como medio de comunicación y expresión cultural en la comunidad afroboliviana**. 1998. Tesis (Licenciatura en Comunicación) – Facultad de Comunicación, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2008.

RIGAT-PFLAUM, María. Gender mainstreaming: un enfoque para la igualdad de género. **Nueva Sociedad**, Buenos Aires, n. 218, p. 40-56, nov./dic. 2008. Disponible en: [https://www.urv.cat/media/upload/arxiu/igualtat/JeanMonnet/2012/rigat\\_gender\\_mainstreaming.pdf](https://www.urv.cat/media/upload/arxiu/igualtat/JeanMonnet/2012/rigat_gender_mainstreaming.pdf) Acceso en: 23 oct. 2018.

RIVERA, Silvia. Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy. **Telar: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos**, Tucuman, v. 10, n. 15, p. 49-70, 2015. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5447270> Acceso 17 nov. 2018.

RIVERA, Silvia. Un largo proceso de degradación. **CTXT**, Madrid, 20 nov. 2019. Firmas/Tribunas y Debates. Disponible en: <https://ctxt.es/es/20191120/Firmas/29639/bolivia-movimiento-indigena-cocaleros-tipnis-chiquitania-silvia-rivera-cusicanqui.htm>. Acceso en: 28 feb. 2020.

ROBELO, Cecilio. **Diccionarios de Aztequismos**. Cuernavaca: Librería Navarro, 1904. Disponible en: <https://bibliotecavecina.files.wordpress.com/2015/06/robello-cecilio-a-diccionario-de-aztequismos.pdf>. Acceso en: 12 marzo 2019.

RODRIGUEZ, Hilda. Desarrollo rural y Organizaciones no Gubernamentales. *In*: Arce, Alberto; UZEDA, Andres. (ed). **Memoria del Simposio Desarrollo y Nueva Ruralidad en Bolivia**. La Paz: PROMEC, 1999, p.141-180.

ROJAS, José. La agenda territorial del desarrollo rural en América Latina. **Observatorio de la Economía Latinoamericana**, v. 96, abr. 2008. Disponible en: <https://www.eumed.net/cursecon/ecolat/la/08/jrl.htm>. Acceso: 14 jun. 2019.

ROJAS, Ricardo. Una ley que estimula la ampliación de la frontera agrícola y perdona a los depredadores del bosque. **CIPCA**, La Paz, 14, feb. 2013 Notas/Análisis y Opinión. Acceso en: <https://www.cipca.org.bo/analisis-y-opinion/cipcanotas/una-ley-que-estimula-la-ampliacion-de-la-frontera-agricola-y-perdona-a-los-depredadores-del-bosque-> Acceso en: 10 oct. 2019.

ROSSBACH DE OLMOS, Lioba. Expresiones controvertidas: Afrobolivianos y su cultura entre presentaciones y representaciones. **Indiana**, Berlin, v. 24, p. 173-190, 2007. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/2470/247016522008.pdf> Acceso en: 15 nov. 2018.

SALOMÓN, René. La tierra es de quien la trabaja. *In*: VARGAS, Jhon. (coord.). **Proceso agrario en Bolivia y América Latina**. La Paz: Plural, 2003. p. 65-80.  
SAN MARTÍN, Juan. **En la búsqueda del enfoque para el desarrollo rural autosostenible**: Uk'amäpi. Así nomás es pues. La Paz: AGRUCO, 1997.

SÁNCHEZ, Walter. Sin purezas y con mezclas. Las cambiantes identidades sonoras negro-africanas en Bolivia. *In*: RACASÉNS, Albert (ed.). **A tres bandas**: mestizaje, sincretismo e hibridación en el espacio sonoro Iberoamericano. Madrid: Ediciones Akal, 2010. p.117-125.

SÁNCHEZ, María del Carmen; URIONA, Katia. **De tejidos y entramados desde la diversidad Sistematización de experiencias colectivas de las mujeres en el Proceso Constituyente, Post Constituyente y Autónomico**. La Paz: Coordinadora de la Mujer, 2014.

SCHATZKI, Theodore. **Social change in a material worlds**. London: Routledge, 2019.

SCHAVELZON, Salvador. **El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia**: etnografía de una Asamblea Constituyente. La Paz: CEJIS/Plural Editores, 2012.

SCHEPER-HUGHES, Nancy. Parts unknown: Undercover ethnography of the organs-trafficking underworld. **Ethnografeast**, London, v. 5, n. 1 p. 29-73, mar. 2004. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/24047918?seq=1> Acceso en: 12 oct. 2019.

SCHEPER-HUGHES, Nancy. The Last Commodity: Post-Human Ethics and the Global Traffic in "Fresh" Organs. *In*: ONG, Aihwa; COLLIER, Stephen J. (ed.) **Global Assemblages**: technology, politics, and ethics as anthropological problems. Malden: Blackwell Pub, 2005. p. 145-167.

SEPÚLVEDA, Sergio *et al.* **El Enfoque Territorial del Desarrollo Rural**. San José: IICA, 2003.

SOLÓN, Pablo. **Reflexiones a Quema Ropa sobre Alternativas Sistémicas ¿Es posible el Vivir Bien?** La Paz: Fundación Solón, 2016.

SOMARRIBA, Eduardo; LACHENAUD, Philippe. Successional cocoa agroforests of the Amazon–Orinoco–Guiana shield. **Trees and Livelihoods**, London, v.20, n.1, p.51-59, 2013. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1080/14728028.2013.770316>. Acceso en: 22 apr. 2017.

SOMARRIBA, Eduardo; QUESADA, Fernando. **La poda del cacao**: cinco pasos para podar su cacaotal. Turrialba: CATIE, 2004.

SOMARRIBA, Eduardo; TRUJILLO, Luisa. El Proyecto “Modernización de la cacaocultura orgánica del Alto Beni, Bolivia”. **Agroforestería en las Américas**, Turrialba, v. 43/44, p.6-14, enero, 2005. Disponible en: [http://repositorio.bibliotecaorton.catie.ac.cr/bitstream/handle/11554/6184/El\\_proyecto.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://repositorio.bibliotecaorton.catie.ac.cr/bitstream/handle/11554/6184/El_proyecto.pdf?sequence=1&isAllowed=y) Acceso en: 25 jun. 2019.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Las paradojas de nuestro tiempo y la Plurinacionalidad. *In*: ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ Esperanza. (ed.) **Plurinacionalidad–Democracia en la diversidad**. Quito: Abya Yala, 2009. p. 21-62.

SOUX, María Luisa. **La coca liberal**: producción y circulación a principios del siglo xx. La Paz: Cocayapu, 1993.

SPEEDING, Allison. **Wachu wachu**: cultivo de coca e identidad en los Yunkas de La Paz. La Paz: Instituto de Historia Social Boliviana, 1994.

SPEEDING, Allison. Suma qamaña' ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir 'vivir bien'?). **Fe y Pueblo**, La Paz, n. 17, p. 4–39, 2010. Disponible en: <https://studylib.es/doc/4703423/-suma-qamaña--¿kamsañ-muni%3F--¿qué-quiere-decir--vivir> Acceso en: 10 Oct. 2020.

SPEEDING, Allison. Prólogo. *In*: PELLEGRINI, Alessandra. **Más allá de la indigeneidad Cultivo de coca y el surgimiento de una nueva clase media en Bolivia**. La Paz: Instituto Editorial Mama Huaco, 2017. p. i-xix.

STRATHERN, Marilyn. No Nature, No Culture: The Hagen Case. *In*: MACCORMACK, Carol; STRATHERN Marylin. (ed.) **Nature, Culture and Gender**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. p.174-222.

STRATHERN, Marilyn. **Property, substance, and effect**: anthropological essays on persons and things. London: Athlone, 1999.

STUART, David. The Rio Azul Cacao Pot: Epigraphic Observations on the Function of a Maya Ceramic Vessel. **Antiquity**, Cambridge, v. 62, p.153-157, 1988. Disponible en: <https://www.cambridge.org/core/journals/antiquity/article/abs/rio-azul-cacao-pot->

epigraphic-observations-on-the-function-of-a-maya-ceramic-vessel/4993EEB5BD05F494E3F7F002A85A3399 Acceso en: 24 jul. 2018.

TAMBURINI, Leonardo. **Atlas sociopolítico sobre los territorios indígenas en las Tierras Bajas**. Santa Cruz: IWGIA, 2019.

TAPIA, Luis. Lo público multicultural. *In*: ROJAS, Gonzalo. **Lo público en la pluralidad: ensayos desde Bolivia y América Latina**. La Paz: CIDES-UMSA, 2015. p. 25-45.

THRIFT, Nigel. Intensities of feeling: towards a spatial politics of affect. **Geografiska Annaler**, Stockholm, v. 86, n.1 p. 57-78, 2004. Disponible en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.0435-3684.2004.00154.x>. Acceso en: 27 mayo 2017.

TRIBUNAL INTERNACIONAL POR LOS DERECHOS DE LA NATURALEZA. Caso del territorio indígena y parque nacional Isiboro Sécore (Tipnis). Bonn, 2019. Content/Sentencia TIPNIS. Disponible en: <https://therightsofnature.org/wp-content/uploads/2019/05/Sentencia-TIPNIS-Espanol-1.pdf>. Acceso en: jul. 2019.

TRONTO, Joan. **Moral boundaries: a political argument for an ethic of care**. New York: Psychology Press, 1993.

TURNER, Bryan. **The body and society: explorations in social theory**. 3rd ed. Sydney: Western Sydney University, 2008.

TURNER, Victor. **The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia**. Oxford: Oxford University Press, 1968.

UMANS, Laurent. **On the Edge of Fluidity: International Cooperation in Turbulent Times**. 2016. Tesis (Doctorado en Ciencias Sociales) - School of Social Sciences, Wageningen University, Wageningen, 2016.

URRY, John, **Sociology Beyond Societies: mobilities for the Twenty First Century**. Sociology Beyond Societies. London: Routledge, 2000.

UZEDA Andrés. Suma qamaña, visiones indígenas y desarrollo. **Revista Traspacios**, Cochabamba, n.1, p. 33-51, oct. 2009. Disponible en: <http://atlas.umss.edu.bo:8080/jspui/bitstream/123456789/91/1/OP02.pdf> Acceso en: 27 dic. 2018.

VAN DER TUIN, Iris; DOLPHIJN Rick. The Transversality of New Materialism. **Women: A Cultural Review**, London, v. 21 n.2, p.153-171, 2010. Disponible en: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09574042.2010.488377>. Acceso en: 20 feb. 2018.

VANHALL, Constant. **Cacao**. Basingstoke: Macmillan, 1914.

VANHULST, Julien; BELING, Adrian. Buen vivir: Emergent discourse within or beyond sustainable development? **Ecological Economics**, Amsterdam, v.101, p. 54-63, May 2014. Disponible en: <https://cpb-us-e1.wpmucdn.com/sites.ucsc.edu/dist/0/196/files/2015/10/Vanhulst-Beling-Buen-Vivir.pdf>. Acceso en: 17 may.2018.

VIEZZER, Moema. **Si me permiten hablar**: testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia. México: Siglo Veintiuno, 1977.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y educación intercultural. *In*: WALSH, Catherine, VIAÑA, Jorge, TAPIA, Luis (coord.). **Construyendo interculturalidad crítica**. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2010. p. 75-96.

WASINGER, José. **Las inmensas tierras de la Nación Toromona**: La Selva de Irimo, finales de la colonia española. La Paz: Zeus, 2011.

WELCH, Susan. Sampling by Referral in a Dispersed Population. **The Public Opinion Quarterly**, Oxford, v. 39, n. 2, p. 237-245, 1975. Disponible en: [https://www.researchgate.net/publication/31402602\\_Sampling\\_by\\_Referral\\_in\\_a\\_Dispersed\\_Population/link/56b41b1c08ae636a540d26a7/download](https://www.researchgate.net/publication/31402602_Sampling_by_Referral_in_a_Dispersed_Population/link/56b41b1c08ae636a540d26a7/download). Acceso en: 10 dic, 2019.

WILDLIFE CONSERVATION SOCIETY - WCS. **Informe Anual 2019**. La Paz: Wildlife Conservation Society. 2019. Disponible en: <https://bolivia.wcs.org/Portals/14/InformesAnuales/Informe%20anual%20WCS%202019.pdf?ver=2020-07-31-134259-957>. Acceso en: 30 sept. 2019.

WOODS, Michael. Rural Geography: Blurring boundaries and making connections. **Progress in Human Geography**, London, v. 33, p. 849-858, 2009.

WOODS, Michael. Territorialisation and the assemblage of rural place: examples from Canada and New Zealand. *In*: DESSEIN, Joost; BATTAGLINI, Elena; HORLINGS, Lummina. (ed). **Cultural sustainability and regional development: theories and practices of territorialisation**. London: Routledge, 2015. p. 164-173.

YAÑEZ-INO FUENTES, Paola. Cartografías y discursos del covimiento afroboliviano. *In*: KOMADINA, George; REGALSKY, Pablo (coord.). **La política de la saya**: el movimiento afroboliviano. La Paz: Plural, 2016. p. 11-16.

ZAMBRANA, Amilcar. Capítulo 3. El pueblo afro y su historia Contemporánea *In*: ZAMBRANA, Amilcar (coord.) **El Pueblo Afroboliviano**: historia, cultura y economía. Cochabamba: FUNPROEIB Andes y CONAFRO, 2014. p. 85-161.

ZEBALLOS, Hernán. El desarrollo de la agricultura a partir de la Revolución del 52. *In*: VELÁSQUEZ-CASTELLANOS, Iván; PACHECO TORRICO Napoleón (coord.). **Un siglo de economía en Bolivia (1900-2015) Tópicos de historia económica**. La Paz: Plural, 2017. p.399-428.

ZHANG, Dapeng *et al.* Genetic diversity and spatial structure in a new distinct *Theobroma cacao* L. population in Bolivia. **Genetic Resources and Crop Evolution**, Berlin, v. 59, n. 2, p. 239-252, 2011.



**APÉNDICE A – REGISTRO DE LAS PRINCIPALES ENTREVISTAS CON LAS  
INTERLOCUTORAS Y OTROS ACTORES ENTREVISTADOS DE LA  
INVESTIGACIÓN**

<b>Lugar</b>	<b>Interlocutoras</b>	<b>Lugar</b>	<b>Interlocutoras</b>
Cochabamba	Martina Barra	Mururata	Eva Flores
Cochabamba	Lurdes Medina	Chijchipa	Angelica Angola
Cochabamba	Rosa Medina	Cochabamba	Fabiola Gemio
Naranjani	Susana Barra	Chulumani	María Iriondo
Coripata	Paola Morales	Irupana	Adriana Ballivián
Coripata	Eva Flores	Irupana	Janet Zabala
Cochabamba	Camila Rey	Tocaña	Martha Pérez
La Paz	Sharon Pérez	Coroico	Marcia Inofuentes
Cochabamba	Nataly Angola	Chicaloma	Nolvia Vásquez
Cochabamba	Erika Duarte	Caranavi	María Torrez
San Joaquín	Julia Pinedo	Caranavi	Maritza Pinto
San Joaquín	Graciela Pinedo	Chicaloma	Verónica Alborta
Palos Blancos	María Medina	<b>Otros actores</b>	
Palos Blancos	María Campos	Cochabamba	Miguel Alborta
Cochabamba	Ana Campos	Palos Blancos	Pedro Calle
Sucre	Jenny Barra	Palos Blancos	Salomé Terca
Cochabamba	María Arrascaita	Palos Blancos	Isabel de Calle
San Joaquín	Paola Pinedo	Sucre	Manuel Castro
Cochabamba	Martha Campos	Sucre	Vanesa Peñarrubia
Sucre	Vania Peralta	Sucre	Marie Holstein
Sucre	María Peralta	Sucre	Pieter Laars
Chijchipa	Rufina Barra	Cochabamba	Alvaro Llanos

Fuente: Elaboración propia (2020).

**APÉNDICE B – VARIEDADES DE CLONES HÍBRIDOS INTRODUCIDAS EN LA  
REGIÓN DE PALOS BLANCOS ENTRE LOS AÑOS 1962 AL 2005**

<b>Periodo</b>	<b>Acciones</b>
1962	Introducción de semilla híbrida entre criollo y forastero con variantes de las series Scavina (SCA) Perú, Selección del Colegio Imperial (ICS) Trinidad, Híbrido Seleccionado en Trinidad (TSH) Trinidad (SOMARRIBA; LACHENAUD, 2013).
1976-1979	Se introdujeron además de los existentes las variantes de los híbridos: Colección Iquitos Maraño (IMC) Perú, Selección Trinidad Amazonas (TCA) Estación experimental Ecuador (EET) Ecuador además de series producidas por las Estación Experimental de Sapecho (SOMARRIBA y QUESADA, 2004).
1993 -1999	Introducción plantines injertados por la Central de Cooperativas El Ceibo con clones internacionales ICS-6, TSH-565 1993, y algunas selecciones locales (ESTIVAREZ y MADONADO, 2019).
2001	Introducción de clones de la Colección Castro Naranjal (CCN) con materiales de la Universidad de Reading Gran Bretaña (SOMARRIBA y TRUJILLO, 2005).
2002 y 2005	Introducción de clones CCN-51 y materiales superiores locales producidos por la Central de Cooperativas El Ceibo y distribuido a productores de sus cooperativas (SOMARRIBA y TRUJILLO, ibid.).

Fuente: Elaboración de la autora en base a SOMARRIBA y QUESADA, 2004; SOMARRIBA y TRUJILLO, 2005; SOMARRIBA y LACHENAUD, 2013; ESTIVAREZ y MALDONADO, 2019.

## APÉNDICE C - DESCRIPCIÓN BIOFÍSICA DEL TERRITORIO DEL CACAO

La Región de los Yungas<sup>113</sup> dentro de la clasificación propuesta en los Planes de Desarrollo Municipal, abarca el análisis de los paisajes ecológicos en sus zonas de vida, en los pisos Altoandino y Altimontano y el piso Montano y Basimontano, que presenta bioclimas pluviales y pluviestacionales. En estos pisos encontramos bosques montanos, biodiversidad elevada y una notable fragilidad ecológica. En estas áreas existen limitaciones de suelos, las pendientes elevadas y la alta pluviosidad, que varía entre los 1.400 a 2.500 mm/año y no presentan un medio ambiente fácil para la agricultura del cacao (NAVARRO y FERREIRA, 2007).

La producción de cacao se encuentra situada administrativamente dentro de las provincias: Nor Yungas, Sud Yungas y Caranavi y comprende 9 municipios: Palos Blancos, Chulumani, Irupana, La Asunta, Yanacachi, que pertenecen a la provincia Sud Yungas; Coripata y Coroico que pertenecen a Nor Yungas; Caranavi y Alto Beni que pertenecen a la provincia Caranavi. El territorio del cacao, que comprende varias regiones cuenta con una superficie aproximada de 10.552,73 km<sup>2</sup> y es un espacio de transición entre la región amazónica y la puna altiplánica, abarcando tres pisos ecológicos: Valle de los Yungas, Valle Alto y Yungas, que incluyen elevaciones que fluctúan entre los 290 m.s.n.m. (La Asunta) hasta los 6.000 m.s.n.m. (Irupana) (LA PAZ, 2001). Así también, este territorio presenta diversas formaciones fisiográficas, climáticas, ambientales, edáficas, nomenclaturas tecnológicas, económicas, genéticas y relaciones sociales, que pretenden definir al cacao desde la clásica división sujeto/objeto que es frecuentemente utilizada para justificar las intervenciones que supuestamente incentivan el desarrollo regional.

Fuente: Elaboración de la autora en base a NAVARRO y FERREIRA, 2007; LA PAZ, 2001.

---

<sup>113</sup> En el departamento de La Paz, se han localizado, en la denominada Región de los Yungas, que limita al Norte con la región de la Amazonía y el Departamento de Beni. Al Sur de los denominados Región de los Valles Sur, al Este del Departamento de Cochabamba y al Oeste de la Región Metropolitana de La Paz.

## APÉNDICE D - TRANSICIONES ADMINISTRATIVAS REGIÓN DE YUNGAS

Periodo	Administración	Región de Yungas
Mediados del siglo XIII. Principios del siglo XIV.	Bajo los Señoríos Aymaras. Bajo el Imperio Inca.	Situada bajo la administración Aymara de Collas y Pacajes. Se modifica y está sujeta a la administración Inca dentro del Antisuyo.
Real Cédula española (1534). Nuevas Leyes de las Colonias (1542). Nueva división española (1776).	Capitulación de Nueva Toledo. Virreinato del Perú. Virreinato de La Plata.	Forma parte de la Provincia de Charcas. Se redefine dentro de la Provincia de Charcas, Intendencia de La Paz.
Fundación de la República de Bolivia (1825). Promoción del desarrollo y progreso de las poblaciones (1899).	Se divide el país administrativamente en 5 Departamentos. Se divide la Provincia de Yungas en dos.	Forma parte del Departamento de La Paz. Se divide en dos provincias, denominadas Nor y Sud-Yungas.
Reforma Agraria (1953)	Se reconoce la propiedad privada.	Se instituye el derecho de propiedad a la tierra.
Nueva Constitución Política del Estado (2009).	Se reconocen los derechos plurales y autonómicos.	La Madre Tierra adquiere derechos colectivos. Las poblaciones minoritarias son reconocidas con derechos autonómicos.

Fuente: Elaboración de la autora en base a BOUYSSSE-CASSAGNE, 1987; JEMIO-ERGUETA, 1973; BALLIVIÁN, 2014.

## APÉNDICE E- NORMAS SOBRE LA ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD

Normativa	Descripción
Constitución Política de 1826a	párrafo 5 del artículo 11 que “todos los que hasta el día han sido esclavos y por lo mismo quedarán de derecho libres, en el acto de publicarse la Constitución; pero no podrán abandonar la casa de sus antiguos señores, sino en la forma que una ley especial lo determine.
Ley de 19 de diciembre de 1826b	Hace efectivas las indemnizaciones de que habla el artículo 11 de la Constitución.
Decreto de 28 de febrero de 1830.	Decreto de restauración de la esclavitud, firmado por Andrés Santa Cruz, Mariscal, presidente de la República Boliviana en donde 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.
Constitución política de 1831.	<b>Artículo 156</b> Nadie ha nacido esclavo en Bolivia desde el 6 de agosto de 1825. Queda prohibida la introducción de esclavos en su territorio.
Constitución política de 1834.	<b>Artículo 158</b> Nadie ha nacido esclavo en Bolivia desde el 6 de agosto de 1825. Queda prohibida la introducción de esclavos en su territorio.
Constitución política de 1839.	<b>Artículo 158°</b> Nadie ha nacido esclavo en Bolivia desde el 6 de agosto de 1825. Queda prohibida la introducción de esclavos en su territorio.
Constitución política de 1843.	<b>Artículo 87</b> Son libres en Bolivia los nacidos de madre esclava, desde el seis de agosto de mil ocho-cientos veinticinco, y los que en adelante nacieren. Son así mismo libres los esclavos que hubiesen 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.
Ley del 11 de noviembre de 1844.	<b>Artículo 1</b> El boliviano ó extranjero que bajo el pabellon nacional, traficare con esclavos [...] serán condenados como piratas á diez años de presidio.
Constitución Política de 1851	<b>Artículo 1</b> Todo hombre nace libre en Bolivia: todo hombre recupera su libertad al pisar su territorio. La esclavitud no existe ni puede existir en él.
Constitución Política de 1861	<b>Artículo 3°</b> La esclavitud no existe ni puede existir en Bolivia.
Constitución política de 1868	<b>Artículo 9</b> Todo hombre es libre en Bolivia; la esclavitud no existe ni puede existir en su territorio.
Constitución política de 1871	<b>Artículo 3</b> La esclavitud no existe en Bolivia. Todo esclavo que pise el territorio boliviano es libre.

Continua

Normativa	Descripción
Constitución política de 1878	<b>Artículo 3</b> La esclavitud no existe en Bolivia. Todo esclavo que pise el territorio boliviano es libre.
Constitución política de 1880	<b>Artículo 3</b> La esclavitud no existe en Bolivia. Todo esclavo que pise el territorio boliviano es libre.
Constitución Política de 1938	<b>Artículo 5</b> La esclavitud no existe en Bolivia. No se reconoce ningún género de servidumbre y nadie podrá ser obligado a prestar trabajos personales sin la justa retribución y sin su pleno consentimiento. Los servicios personales sólo podrán ser exigibles cuando así lo establezcan las leyes.
Constitución Política de 1945	<b>Artículo 5°</b> - La esclavitud no existe en Bolivia. No se reconoce ningún género de servidumbre, y nadie podrá ser obligado a prestar trabajos personales sin la justa retribución y sin su pleno consentimiento. Los servicios personales sólo podrán ser exigibles cuando así lo establezcan las leyes.
Constitución Política de 1947	<b>Artículo 5</b> La esclavitud no existe en Bolivia. No se reconoce ningún género de servidumbre y nadie podrá ser obligado a prestar trabajos personales sin la justa retribución y sin su pleno consentimiento. Los servicios personales sólo podrán ser exigibles cuando así lo establezcan las leyes

Fuente: Elaboración de la autora en base a BOLIVIA, 1826a; 1826b; 1830; 1834; 1843; 1844; 1851; 1868; 1871; 1861; 1878; 1880;1938;1945;1947.

## APÉNDICE F – CELEBRACIONES ORGANIZADAS EN LA REGIÓN DE YUNGAS

Comunidades	Festividades	Fechas
Cala Cala	San Benito y Señor de la Cruz	3 de mayo, 19 de mayo
Dorado Chico	San Benito	3 de mayo
Coscoma	San Benito y Virgen de Remedios	19 de mayo, 16 de noviembre
Mururata	Santiago Apóstol y San Benito	24 de junio, 3 de mayo
Coripata	Virgen del Carmen	16 de julio
Caranavi	Virgen de la Nieves	4 de agosto
Tocaña	Virgen de la Asunción y San Martín de Porres	15 de agosto, mes de noviembre
Chijchipa	Virgen de la Merced	25 de septiembre
Coroico	Virgen de la Candelaria	20 de octubre
Chicaloma	Señor del Gran Poder Mayo	fechas movibles
Naranjani	Virgen de las Nieves	5 de agosto
Chulumani	San Bartolomé	24 de agosto

Fuente: Elaboración de la autora en base a Ballivian (2014).

**ANEXO A – CORREO DE MARIANNE HOLT-OLESEN PARA LA GANADORA  
DEL PREMIO CONCURSO REGIONAL DE MUJERES RURALES DE LA  
ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA ALIMENTACIÓN Y LA  
AGRICULTURA, FAO, COCHABAMBA**

Estimada Remedios Pinto,

Junto con saludar, es un gusto comunicarnos con usted para felicitarle por haber sido elegida como ganadora de la categoría Relatos de Vida en el concurso regional de Mujeres Rurales de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, FAO.

El premio del concurso es la participación en la Reunión especializada sobre Agricultura Familiar, a realizarse en Brasil durante la primera semana de diciembre, 2017. En la reunión habrá una sesión de premiación para las ganadoras de ambas categorías.

También debo informarle que como parte del concurso y la campaña de # MujeresRurales, una agencia de comunicación se pondrá en contacto con usted para hacer una pequeña pieza audiovisual sobre el relato. Aprovecho de compartir con usted el artículo que se publicó en la página web de la FAO sobre las ganadoras del concurso: <http://www.fao.org/americas/noticias/ver/es/c/1034646/>

Agradecemos confirmar su interés en participar de la reunión por esta vía, copiando a Ingrid.Zabaleta@fao.org

Más adelante nos pondremos en contacto nuevamente con usted, para seguir con el proceso de planificación de su viaje.

Por favor no dude en contactarse conmigo con cualquier consulta que pueda tener.

Saludos cordiales y nuevamente muchas felicidades por el **primer lugar y su linda historia,**

Marianne Holt-Olesen.

Fuente: Marianne Holt Olesen (2017)<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup> Elaboración de la autora en base al correo electrónico de