

Identidades sonoras de los afro-descendientes de Bolivia

Walter Sánchez C.

Identidades sonoras de los afro-descendientes de Bolivia

El presente artículo es un acercamiento a las identidades sonoras de los afrodescendientes de Bolivia, realizado desde dos perspectivas: histórica y actual. Parte de dos interrogantes: 1) ¿cómo se fue construyendo la identidad sonora de esos afro-descendientes desde la colonia hasta el presente?; 2) ¿cómo se expresa esa identidad sonora en la actualidad? En este trabajo se asume la identidad como relacional, procesal y contextual. Por lo tanto, nunca finalmente centrada y constituida, y caracterizada más bien por su fluidez. Ello no impide que la identidad contenga, a la vez, algún elemento que genere una noción de permanencia a través del tiempo. En tal sentido, se explora de qué manera la música, los instrumentos musicales, el canto, la danza, o ciertos espacios como la cofradía y las festividades religiosas, fueron dispositivos centrales para la construcción y la narración identitaria de esta importante comunidad, hasta ahora invisibilizada en Bolivia.

Palabras clave: identidades sonoras, afrodescendientes, Bolivia, expresiones musicales

Sonorous identities of the Bolivian afrodescendants

An approximation to the sonorous identities of the Bolivian afro-descendants undertaken from two perspectives –a historical perspective, and a contemporary one. The guidelines of this study are: 1) How has the sonorous identity of the Afro-Bolivians been constructed since the colonial period until the present? 2) How does this sonorous identity find expression nowadays? This paper considers identity as an ongoing and contextual relationship and therefore, never finished, centered or totally constituted, characterized rather by fluidity. Nonetheless, identity contains at the same time some elements that produce a notion of permanence through time. Within this perspective, we explore how music, musical instruments, singing, dances or some spaces as fellowships –“cofradía”- and religious festivities have become key devices in the construction and narrative of the identity of this important community almost invisible in Bolivia until now.

Keywords: sonorous identities, Afro-descendants, Bolivia, musical expressions

El presente artículo es un acercamiento preliminar a las identidades sonoras de los afro-descendientes de Bolivia desde dos perspectivas: histórica y actual. Parte de dos interrogantes: 1) ¿cómo se fue construyendo la identidad sonora de los afro-descendientes desde la colonia hasta el presente? y 2) ¿cómo se expresa esa identidad sonora en la actualidad?

Si bien entendemos que la identidad es una relación social contextual y procesal (Melucci 1982) y por lo tanto no es un “dato” seco y cosificado, sino que es fluida, en constante cambio y nunca finalmente centrada (Brubaker & Cooper 2000), carga en sí misma su propia paradoja; es decir, contiene una noción de permanencia que hace que los individuos y los grupos se auto-perciban en el tiempo como idénticos, a pesar de sus constantes cambios (Melucci 1982). Esto es importante en la medida que tales dispositivos (cambio y permanencia) permiten a los grupos re-construir constantemente sus identidades, pero a su vez, articular un antes y un después. Es decir, generan una idea de inmanencia temporal –lo que les da una sensación de inmovilidad y esencialidad–, a su vez que proponen su propia transcendentalidad en el devenir histórico, articulando de esta manera pasado-presente-futuro.

Si asumimos que la estructura social colonial se asentó en la rígida división estamental entre españoles, indios y negros donde negros y negras esclavos tenían el estatuto más bajo asentado en su categorización sub-humana (“pieza”, “mercancía”), las relaciones sociales y, por tanto, identitarias construidas por el Estado colonial se asentaban en la negación de todo tipo de identidad individual o social de los “afro” recién llegados –tal como lo hacía, por ejemplo, con los indios. Mucho más hallándose desarraigados de sus lugares de origen y con diferencias etno-culturales en muchos casos bien notorias, los negros esclavos fueron introducidos dentro del sistema relacional colonial a partir de su categorización humana como “negro”. La negritud fue también un dispositivo central para los esclavos recién llegados, en la consolidación posterior de un “nos-otros” vs. “los-otros” –los no negros: indios e hispanos.

Tres elementos son problemáticos para un acercamiento a las identidades sonoras de los afro-descendientes en Bolivia desde una perspectiva histórica: 1) la falta de documentación colonial y republicana sobre la producción musical-acústica; 2) la política de la identidad colonial y republicana¹; 3) la auto-represión –debido a su

¹ La política de la identidad se ha asentado secularmente en la invisibilización y la minimización de la condición humana y cultural del negro. No es casual que un diputado aymara haya propuesto a la Cámara de Diputados un ante-proyecto de Ley para declarar la saya como patrimonio “afro-aymara” y perteneciente a la tradición “andina” (véase Sagárnaga López 2007). Según Rey, la saya (nsaya) es un tipo de canto colectivo, bajo el mando de una cantante principal, que se realiza mientras las personas trabajan. Su forma original sería el duga, la canción-danza del buitre bailada en Angola (1998: 57-58).

estado de sometimiento—, que no les permitió tener, por ejemplo, un propio cronista que relatara con una mirada interna, su cultura, su historia y su música.

A fin de ir respondiendo a los dos interrogantes planteados, hemos dividido este artículo en tres partes, en las que efectuamos abordajes sintéticos: 1) al proceso histórico afro desde la colonia hasta la actualidad; 2) a las identidades sonoras durante la colonia; 3) a las identidades sonoras actuales.

1. Antecedentes etno-históricos de la producción sonora

Dos abordajes espaciales son centrales para comprender la presencia de esclavos negros en América: 1) externo, vinculado al comercio humano mundial en el que participan las principales potencias del mundo —España, Inglaterra, Portugal, Holanda, Francia, y el Vaticano (iglesia)— (véase Sebastián 2007); 2) interno, vinculado a la demanda del mercado colonial. El primer abordaje permite comprender las características generales del tráfico negrero —expresión del mayor genocidio y etnocidio de la historia de la humanidad— y ayuda a ubicar los posibles lugares de procedencia de la población esclava. El segundo abordaje ayuda a comprender los procesos vinculados a la creación de nuevas identidades sonoras dentro del contexto colonial.

El tráfico negrero a las Indias²

El comercio de esclavos negros durante el periodo colonial tuvo que ver con la necesidad de dotar de mano de obra a las colonias que veían disminuir la población indígena local, pero también con factores vinculados con la economía de España y de otras potencias (Donoso Anes 2007; Del Cantiello [1713] 1843). Ambas necesidades definieron políticas de distribución de esclavos en las colonias, para lo cual se establecieron puertos autorizados para recibir esas “cargas”.

La dinámica de este tráfico puede ser caracterizado a partir de los grandes periodos generales definidos para todo el continente: el de las “Licencias” (1518-1595), el de los “Asientos” (1595-1791) y el de “Libre Comercio” (1791-1812). Un periodo de “Liberación” puede ser incluido a partir de los tratados internacionales vinculados a eliminar el tráfico esclavista y a la abolición de la esclavitud en los nacientes Estados.

En el primer periodo, las Licencias emitidas por la Corona española se limitaron a ciertos puertos donde podían descargarse esclavos y a contratos con indi-

² Con el Tratado de Tordesillas (1494) —que traza la línea demarcatoria entre las posesiones de España y Portugal en América—, España pierde también el derecho de participar en el comercio de esclavos.

viduos. La ruta negrera por Lima se vinculó a los esclavos que llegaban desde Panamá y desde Cartagena de Indias, ruta por donde el ingreso de negros “bozales”³ fue el más importante aunque, posteriormente, un porcentaje creciente se asoció a esclavos nacidos en el Caribe o en las Antillas (Millones 1971). Buenos Aires se halló, por decisión de la corona, apartado del comercio de esclavos. No obstante, sabemos que a partir de 1534 -dos años antes de la primera fundación de esta ciudad-, la misma corona española concede a las autoridades locales sucesivas licencias que les permiten introducir esclavos desde África y también desde Brasil (Picotti 1998: 37-38). Por ser una ruta más directa y con una demanda creciente de esclavos por parte de Buenos Aires, así como de las provincias del interior (Charcas e incluso Chile), el tráfico negrero por este puerto se volvió un asunto imparable debido al creciente contrabando⁴. El comercio ilegal era tan rentable que el mismo Obispo de Tucumán es sorprendido, en 1585, introduciendo esclavos negros sin permiso desde Brasil (ob. cit.: 39)⁵, hasta que en 1602 el mismo rey tuvo que intervenir acusándolo de sobornar a los principales funcionarios del puerto de Buenos Aires (ob. cit.: 39; véase Tardieu 2005).

Es importante destacar que durante este lapso, la mayor parte de los esclavos introducidos vía Montevideo o el Río de la Plata provienen de Angola y de otros reinos ubicados en la costa atlántica. Los que ingresaban vía Lima, una gran parte “bozales”, tenían el mismo destino, aunque un porcentaje importante eran negros nacidos en el Caribe; es decir, no guineo o esclavo traído directamente del África.

El periodo de los Asientos se vinculó con la presencia de negreros portugueses⁶. El primer asiento portugués que firma la corona, lo hace en 1595 con Pedro Gómez Reynel para introducir 38.250 esclavos por un periodo de nueve años, a razón de 4.250 por año. El contrato establece que los esclavos solo podían ser introducidos por el puerto de Cartagena de Indias y ser repartidos desde ahí al resto del continente, contándose Lima entre los puertos de desembarco. No obstante, Gómez Reynel obtuvo de la Corona permiso para comerciar con Buenos Aires e introducir anualmente 600 esclavos durante nueve años (Tardieu 2005). Este contrato fue anulado en 1600 por sospecha de fraude⁷. Reynel es sustituido por Juan Rodríguez de Coutinho “Gobernador del pueblo de Loanda en los reinos de Angola i Guinea” y

³ El “bozal” era un negro recién sacado del África y no bautizado El “criollo” era nacido y adoctrinado en las colonias. El “ladino” era nacido y bautizado en España.

⁴ Era tan grande que solo una pequeña fracción tenía permiso real (Tardieu 2005; Picotti 1998: 39).

⁵ Un fenómeno importante fue el contrabando desde Brasil -bien abastecido de negros de Angola por los asentistas-. Introducidos por los puertos de Montevideo y del Río de la Plata, eran llevados hacia las “provincias de arriba” como Córdoba, Tucumán, Salta, Jujuy (Tardieu 2005) y Potosí.

⁶ Con la incorporación de Portugal a la Corona, muchos portugueses comienzan a radicarse en Buenos Aires, entre ellos Diego de la Vera y Juan de Vergara “elegido Alcalde por el Cabildo, en 1614”, quienes son acusados de favorecer “fraudulentas arribadas de navíos de negros” (Tardieu 2005: 142).

⁷ En mayo de 1599 se comunica a la Corona que el asiento con Gómez Reynel ocasionaba tan “grandes fraudes” tanto “para meter mucha hacienda sin quenta ni raçon como por adasagarse por allí gran parte de la plata de potossi” (Tardieu 2005: 143).

contratista de ese territorio, personaje con quien la Corona firma, en 1601, otro contrato de asiento. Según la carta escrita por Coutinho en 1602, "al Rey en su Real Audiencia de los Charcas", se podían entrar 5400 piezas de esclavos:

"Como yo tome con el Rey *Nuestro. Señor.* el asiento Contrato por tiempo de nueve años que empesaron a correr desde el dia primero de mayo del año pasado de 1600 en adelante sobre los derechos de las piezas de esclavos que salen deste Reino de Angola y de qualquiera otro de guinea para quales quiera partes de las Indias y por un capitulo del asiento se me da facultad para que pueda meter por el puerto de buenos aires Rio de la Plata seiscientas piezas en cada uno de los nueve años o la persona que licencia mia huviese como mas largo constara a *Vuestra. Alteza*" (ANB-CACh, N° 372, 1602).

Coutinho no solo se esmeró por cumplir, sino que introdujo más de lo acordado. No por nada, el Consejo de Indias informa al presidente de la Real Audiencia de La Plata, el 25 de agosto de 1605, que desde el 20.XII.1603 al 31.I.1604 habían entrado por el puerto de Buenos Aires 681 esclavos y otra partida de 81 esclavos "contra lo ordenado por cedula mia y que por ser de mas de lo permitido en el contrato de Joannis Continu y por su muerte mis oficiales reales de dicho puerto ordenaron que los derechos dellos entrasen en la caja de dicho puerto" (Biblioteca Nacional de Madrid, ms 2927-IX-94, fol. 298a, cit. en Tardieu 2005). Con su muerte, el contrato es traspasado en 1605 a su hermano Gonzalo Vãez Coutinho quien termina en 1609 en la bancarrota. Le sucedería Antonio Rodríguez D'Elvas y, posteriormente, Manuel Rodríguez Lanugo, Melchor Gómez Ángel y Cristóbal Mendez de Sossa, todos con contratos similares a los anteriores (Navarrete 2005: 45).

Durante gran parte de este periodo, el puerto de Panamá se constituye en el lugar desde donde se abastecería de esclavos al Perú, el Alto Perú, Río de la Plata y Chile. Debido a esta restricción, los asentistas enfrentan dificultades, hecho que produce una escasez de mano de obra esclava e induce al contrabando. Este negocio ilícito se vuelve tan fuerte, que Tardieu (2005) señala que en 1614 entran en el puerto de Buenos Aires quince o dieciséis navíos procedentes directamente de Angola y de Brasil y que, en 1615, trece o catorce navíos salidos de Buenos Aires retornan de Brasil cargados con cuatro mil "piezas" de esclavos. El contrabando desde este último país se torna tan intenso, que la corona presiona a las autoridades de Buenos Aires para su eliminación, aunque sin ningún efecto⁸. Por el contrario, la presión de las autoridades locales -entre ellas, de las órdenes religiosas- se vuelve tan fuerte que logran, en 1618, una real cédula que autoriza la introducción anual de 450 esclavos (Tardieu 2005).

⁸ El volumen del tráfico ilegal de esclavos era tan grande, que superaba en varios miles al comercio legal.

En 1640, España y Portugal entran en guerra afectando el *cuasi* monopolio portugués sobre el tráfico de negros. Este momento es aprovechado por los holandeses quienes se introducen al tráfico negrero, expulsando a los portugueses de las islas de San Tomé y Anabon, y de las estaciones mercantiles de Benguela, convirtiéndose en la nación dominante en la costa occidental del África (Navarrete 2005: 50).

Desde 1662, la Corona dinamiza su presencia y reactiva la política de firmar asientos monopolistas con un solo mercader. Ese año firma contrato con Domingo Grillo y con Ambrosio y Agustín Lomelín (1662), quienes, a su vez, firman sub-contratos con personas particulares y con compañías holandesas (*ibíd.*). En diciembre de 1674 la Corona suscribe un nuevo asiento con los españoles Antonio García y Sebastián de Siliceo, quienes nuevamente sub-contratan a comerciantes holandeses. En este momento es cuando se comienzan a estipular los derechos de introducción mediante el concepto de “tonelada de esclavos”, iniciando el hacinaamiento en los sistemas de transporte (Navarrete 2005: 52). En las siguientes décadas, pese a los esfuerzos de la Corona de deshacerse de los sub-contratistas holandeses, pasarán a dominar todo el tráfico negrero.

Los problemas causados por los mercaderes privados, quienes generan un gran negocio ilícito además de promover el contrabando, muestran que era más fácil y hasta más rentable la contratación de una compañía. De esta manera, en 1696, la Corona firma un contrato con la *Compañía de Cacheu* o *Compañía Real de Guinea*, para la introducción de 10.000 toneladas de esclavos a América.

A partir del siglo XVIII, los franceses serán dueños del negocio de esclavos hacia América. Aunque presentes con anterioridad —la trata francesa se organiza oficialmente en 1664—; la presencia de esta nación se amplía en 1701 cuando Francia y España firman un asiento —posteriormente prorrogado—, por el cual la *Real Compañía Francesa de Guinea* se compromete a introducir 4.800 piezas cada año, durante diez años (Martínez Montiel 2006: 158). A pesar de las facilidades otorgadas por la Corona española, la compañía quebró en 1713. Posteriormente se establece un nuevo asiento con Inglaterra para el tráfico legal de esclavos del África a las Indias, por 30 años (1.V.1713 al 1.V.1743), administrada por la *South Sea Company* (ob. cit.: 160).

Según el *Tratado del Asiento de negros concluido en Madrid el 26 de marzo de 1713 entre España e Inglaterra* (Del Cantillo [1713] 1843) se contempla la introducción de 144.000 “negros, piezas de Indias de ambos sexos y de todas las edades”. Este asiento permitía a los asentistas introducir, de manera “lícita”, esclavos negros por los puertos situados en los “mares del Norte y de Buenos Aires”. El acuerdo permitía a los asentistas entrar cada año 4.800 piezas, de las cuales podían introducirse anualmente en Buenos Aires, hasta 1.200, de ambos sexos. De este total, 800 podían ser vendidas en Buenos Aires y 400 “restantes para que puedan internar y servir para las provincias de arriba y reino de Chile” (ob. cit.: 60)⁹.

⁹ La Compañía establece, inicialmente, seis factorías en la América Española. 1. Buenos Aires: desde donde proveía de esclavos a Chile y a Potosí; 2. Cartagena: para proveer de esclavos a la industria minera

Aunque la libertad de comercio de esclavos se dio por cédula del 28.II.1789, inicialmente para Cuba, Santo Domingo, Puerto Rico y Caracas, esta se prorrogó por otros dos años, el 20.II.1791, extendido al virreinato neogranadino y, poco después, al de Buenos Aires (24.XI.1791) (Lucena Salmoral 1996: 19). En virtud de la misma, tanto los españoles como los extranjeros utilizan los puertos de Cartagena, Buenos Aires, Montevideo, Puerto Cabello, Guaira y Maracaibo para la introducción masiva de esclavos (*ibíd.*). La libre importación de esclavos se vuelve a prorrogar por otros dos años el 12.IV.1798 y, nuevamente, por otros doce años para los territorios americanos de Perú (Callao y Paita), Quito (Guayaquil), Panamá y Chile (Valparaíso) el 22.IV.1804 (ob. cit.: 20), aunque ya para entonces las corrientes emancipadoras por toda América comenzaban a cuestionar, de manera definitiva, todo el comercio de esclavos.

A partir de la década de 1810 se considera iniciado, en cierto modo, el periodo de Libertad (véase Martínez Montiel 2006: 265 ss), si bien el ingreso de esclavos al Río de la Plata continúa hasta 1812, cuando un Decreto del Gobierno recientemente emancipado lo prohíbe. Este proceso se profundiza en 1815 con la “Declaración de las Potencias para la abolición de la trata de negros” (Viena, 8.II.1815), firmada por Austria, España, Francia, Gran Bretaña, Noruega, Portugal, Prusia y Suecia, momento en el que da por terminado el tráfico de negros, aunque con términos ambiguos cuando se afirma que la Declaración no influía en los términos bajo los cuales cada potencia juzgaba conveniente fijar la extinción definitiva del comercio de negros (Gómez-Martínez 1999). En 1817, España firma con Inglaterra un tratado internacional mediante el cual se comprometen a suprimir la trata y abolir la esclavitud en un plazo de tres años; el acuerdo, sin provisiones específicas, quedó en expresión diplomática (*ibíd.*). La primera mitad del siglo XIX viviría, no obstante, una escalada abolicionista con las nacientes repúblicas, que en el caso de Bolivia, se daría a partir de 1826 (véase *infra*).

Los afro-descendientes en la Audiencia de Charcas

Tres eran las vías de ingreso de esclavos hacia las provincias del interior: el puerto de Buenos Aires (Argentina), el puerto de Lima (Perú) y las rutas de ingreso desde Brasil (que incluye el puerto de Montevideo). Los puertos de Buenos Aires y Lima fueron autorizados en ciertos momentos para la introducción legal de esclavos aunque —como hemos visto— la mayor proporción fue introducida vía

del Norte de Sudamérica; 3. Panamá y Portobelo: consideradas como una sola factoría, para el abastecimiento de esclavos al mercado de Lima; 4. Veracruz: para el mercado de Nueva España (México); 5. Habana y Santiago de Cuba: para la provisión de esclavos principalmente a las plantaciones de tabaco y de caña de azúcar; 6. Jamaica y Barbados, el verdadero centro de operaciones de la Compañía en América. Ahí se encontraban los auténticos almacenes y allí los esclavos eran clasificados para ser distribuidos. Buenos Aires recibía los esclavos directamente de África (Donoso Anes 2007).

contrabando. Por tal motivo, se hace difícil cuantificar la cantidad de esclavos negros ingresados en la Audiencia de Charcas así como su procedencia territorial, aunque una gran mayoría procede de Angola y de Guinea.

Es posible que los primeros negros que arriban —vía Perú— a la Audiencia de Charcas, hayan sido negros “ladinos”. Llegados junto con los primeros conquistadores¹⁰, hablaban español y se integraron rápidamente a la vida colonial. Con la apertura del puerto de Buenos Aires se inicia la masiva llegada de esclavos negros desde el África. Pertenecientes a una gran variedad de grupos etnolingüísticos, estos esclavos no solo tenían dificultades de integración sino que eran vistos como seres inferiores.

Si bien se ha sostenido que un factor importante para la masiva introducción de población negro-esclava a Charcas fue el rápido despoblamiento autóctono debido a nuevas enfermedades para las que no estaba preparado el sistema inmunológico indígena (cf. Gutiérrez Brockington 1996)¹¹, no es menos cierto que este comercio se vinculó a la necesidad de la Corona de conseguir dinero (Donoso Anes 2007)¹².

La documentación local sobre la introducción de población negra hacia las provincias del interior, muestra que la población afro estuvo presente desde los primeros años coloniales. En Potosí, se encuentran contratos de compra-venta de esclavos ya en 1549 (Sempat Assadourian 1965). La introducción de esclavos negros hacia Potosí estuvo llena de debates, pedidos y negaciones. Así, por ejemplo, la Corona censura la actuación del Virrey García Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, por haber autorizado la introducción de negros traídos de Brasil y de otras partes del Río de la Plata para el servicio de las minas, los ingenios y otras haciendas. Uno de los argumentos era que este tráfico amenazaba los intereses del comercio por Panamá y, además, que los negros no eran útiles en las minas de Potosí por el clima frío y porque maltratarían a los indios (Tardieu 2005). Al Marqués de Cañete y Domínguez, por el contrario, le parecían útiles no en las minas sino en los ingenios, en labores de labranza y para la crianza de ganado (*ibíd.*). Sabemos, por Cañete, que existían negros que trabajaban en las hornazas de la Casa de la Moneda, diestros herreros y expertos fundidores de metal ([1787] 1939). De hecho, existían pocos negros trabajando en el laboreo de las minas (Sánchez 1998).

Donoso Anes, en un trabajo dedicado a la contaduría de los negros, muestra la introducción de una carga de esclavos negros a Potosí. Hemos visto que con la

¹⁰ Familiarizados con la idiosincrasia cultural de sus amos, tuvieron mayor facilidad para integrarse al mundo colonial, llegando incluso a adoptar las mismas posturas que sus amos colonialistas.

¹¹ La declinación fue tan drástica que de los seis millones de personas que eran en 1532 en el Perú, quedaban en 1628 apenas un millón noventa mil (Montiel 1995).

¹² Hooper (2005), en el comentario que realiza del trabajo de Philip Curtin, destaca que aunque la cifra de esclavos introducidos en América fue de entre quince a veinte millones, Curtin la estima en nueve mil quinientos sesenta y seis millones.

firma del tratado de Utrech, la *South Sea Company* se hallaba obligada a introducir hacia las provincias del interior 400 negros. En base a ese privilegio, la Compañía contrata en 1731 a José de Salinas y Francisco Rodríguez “para que conduzcan y vendan 400 negros (248 varones y 152 hembras), en la Villa de Potosí” (Donoso Anes 2007: 48). Por este documento, no solo sabemos que los esclavos negros eran conducidos directamente desde las factorías de África a Buenos Aires y de ahí a Potosí, donde se hallaba una de las factorías más importantes de la Audiencia de Charcas y desde donde se repartía hacia otras zonas, sino también que estos esclavos “bozales” pertenecían a grupos “étnicos” distintos e incluso enemigos, hecho que es relevante¹³.

Orsúa y Vela ha destacado que los negros y negras en Potosí estaban vinculados principalmente con el servicio doméstico ([1736] 1965). Comprados como mercancía de lujo y de status, los negros bozales eran obligados a aprender el castellano y a adquirir nuevos modales. En Sucre, los esclavos se hallaban también adscritos a las casas de los hispanos ricos y de los curas, adaptados a la vida de sus amos esclavistas (Sánchez 1998). Las actas Capitulares de la ciudad de Nuestra Señora de La Paz –de los años 1548 a 1562– muestran una presencia temprana negro-africana. Las esclavas negras eran especialmente apreciadas como cocineras, lavanderas, amas de llave y amas de leche, pero la actividad de niñera era una de las más comunes (*ibíd.*). Los hombres eran ocupados en labores de casa, aparte de servir como jornaleros y artesanos. En la Villa de Oropeza (Cochabamba), los pocos estudios existentes revelan su presencia hacia 1570, adscritos a los primeros conquistadores y vinculados también con el servicio doméstico. En esta villa, el comercio era tan próspero que existían tres “esclavaturas” (*ibíd.*).

Estos datos dispersos dan cuenta de que una gran parte de los esclavos fueron ubicados en las principales villas y adscritos a trabajos domésticos¹⁴. Esta vinculación evidencia que cualquier tipo de lazo comunal que pudiera haber existido, muy pronto se habría de resquebrajar. Si observamos que dentro de la política colonial la lengua fue un dispositivo clave para el cambio de identidad de los negros, al imponérseles el uso del castellano como *lingua franca*, cualquier vinculación comunal basada en el uso de lenguas africanas, habrá desaparecido muy pronto. No por nada existían disposiciones exactas de la Corona española que regulaban el empleo de los idiomas nativos entre los indios, pero que reprochaban el uso de idiomas nativos entre los esclavos negros¹⁵.

¹³ Actividades importantes durante la conducción de los esclavos eran la diversión y los bailes. Entre las Instrucciones que se da a José de Salinas y Francisco Rodríguez se hallan las siguientes: “5. En el camino llevarán particular cuidado en continuar de la buena asistencia a dichos negros, que los días buenos, en camino llano, vayan algo a pie para desentumecerse y estar más robustos con la agitación, y cuando estén parados tengan bailes y se alegren divididos en los lotes que les pareciere, con el cuidado de que los que fueren de naciones opuestas sean separados y evitar tengan entre sí pendencias” (Donoso Anes 2007: XX).

¹⁴ Al estar vinculadas al cuidado de los niños, las mujeres fueron compelidas a adiestrarse en las labores de la casa y a tener nuevos hábitos de higiene, comida, educación, etc., similar a la de sus amas hispanas.

¹⁵ El reconocimiento del legado lingüístico indígena fue parte de la política de la identidad hispana. El idioma sirvió además para separar a los nacidos en la Madre Patria de los nacidos en América.

Los esclavos negros de villas y de ciudades, al introducirse rápidamente a la cultura y la idiosincrasia de sus amos, tenían la posibilidad de una mayor movilidad social, que se ampliaba en el caso de los negros libres; muchos llegan incluso a ocupar puestos de trabajo reservados a españoles. Estas personas de color exitosas tenían una identidad cercana a la de los mestizos o españoles e incluso se esforzaban por hablar como ellos.

No ocurría lo mismo con el porcentaje de negros bozales ocupados en las labores agrícolas. Sabemos que existía un contingente poblacional importante en la zona de Mizque (Gutiérrez Brockington 1996). Otra población se hallaba ubicada en los Yungas de La Paz (Lema 1989). Con mayores posibilidades de vivir en comunidad, es en estos espacios donde se generaron mejores condiciones para que estas poblaciones pudieran re-crear nuevas identidades colectivas, asentadas en un sentido de comunidad en relación con otros grupos locales tanto indígenas como hispanos.

Los negros en la República de Bolivia

Poco conocemos sobre la dinámica poblacional afro durante los primeros años de la república. Rey ha destacado una rápida declinación poblacional y propone dos razones posibles: 1) que muchos esclavos –principalmente colombianos y venezolanos– se unieron a los ejércitos libertadores conformados por una gran cantidad de negros ya libres (1999: 73); o 2) que huyeron a países vecinos donde podían alcanzar su libertad. Tal declinación impactó de manera importante en las villas urbanas debido a que en estas zonas los esclavos negros accedían a una mayor cantidad de información y podían tomar decisiones individuales o, a lo sumo, familiares. En zonas rurales, principalmente en los Yungas de La Paz, los amos esclavistas lograron evitar la huida de sus esclavos (Sánchez 1998), aunque es posible que la permanencia en estas zonas se haya debido a que primaron decisiones colectivas (véase *infra*)¹⁶. También es factible que en esta elección haya influido la temprana abolición de la esclavitud.

En efecto, el Congreso General Constituyente de la República Boliviana, “nombrado por el pueblo para formar la Constitución del Estado” (19.XI.1826), decreta en su Capítulo 2 (“De los bolivianos”), Art. 11, que eran bolivianos:

1. Todos los nacidos en el territorio de la República; 2. Los hijos de padre o madre boliviana, nacidos fuera del territorio, luego que manifiesten legalmente su voluntad de domiciliarse en Bolivia; 3. Los que en Junín o Ayacucho combatieron por la libertad; 4. Los extranjeros que obtengan carta de naturaleza, o tengan tres años de vecindad en el territorio de la República; 5. Todos los que hasta el día han sido esclavos; y por lo mismo quedarán de derecho libres, en el acto de publicar-

¹⁶ Un abandono de esta zona hubiese sido comparable a un éxodo hacia zonas inciertas.

se la Constitución; pero no podrán abandonar la casa de sus antiguos señores, sino en la forma que la ley especial lo determine.

Al no existir ninguna "ley especial", la esclavitud fue mantenida. Sugerentemente, las Constituciones Políticas de 1831 (14.VIII.1831), 1834 (20.X.1834), 1839 (26.X.1839) y 1843 (17.VI.1843), no vuelven a referirse a la abolición.

En los hechos, la esclavitud continuó hasta 1851 (21.IX.1851) con el gobierno de Isidoro Belzu (6.XII.1848-15.VIII.1855), momento en el que se sanciona una nueva Constitución. Esta nueva Carta Magna es importante por dos motivos: 1) decreta en su párrafo "Del derecho público de los bolivianos. Artículo 1.- Todo hombre nace libre en Bolivia: todo hombre recupera su libertad al pisar su territorio. La esclavitud no existe ni puede existir en él", ampliado en su Art. 13: "Ante la ley en Bolivia todo hombre es igual a otro hombre, sin más restricción que la que la misma ley establece por motivos de utilidad pública. Todos los ciudadanos bolivianos por nacimiento son igualmente admisibles a todos los empleos y cargos públicos..." y, 2) por su implementación legal en toda la república, eliminando de manera efectiva la esclavitud¹⁷.

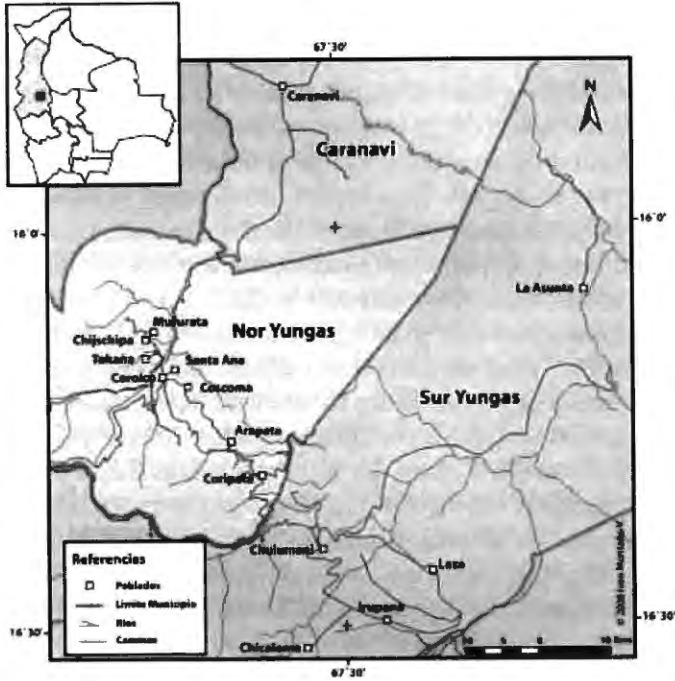
Tal evento fue tan trascendental para la comunidad negra rural, que la historia oral en los Yungas cuenta los festejos celebrados con música, cantos y bailes, donde el presidente Isidoro Belzu pasa a ser reconocido como su libertador, a quien poéticamente le entregarán la bandera del Altar Mayor¹⁸ y lo homenajearán constantemente en la fórmula introductoria de la saya: *Isidoro Belzu Bandera ganó/ Ganó la bandera del Altar Mayor*.

De esclavos, los afrodescendientes pasarán como colonos a ser incorporados por los hacendados de los Yungas dentro de la masa de peones, alcanzando un estatus similar al de los indígenas aymaras locales. Se les repartirá tierras dentro de la hacienda y se les permitirá trabajar por jornal e incluso generar ingresos en metálico por la venta de leña, carbón, quina o fletando sus mulas; en el peor de los casos, serán enganchados como deudores (Bridikhina 1997).

¹⁷ Las siguientes constituciones ratifican la eliminación de la esclavitud en Bolivia. La Constitución de 1861 (5.VII.1861) señalará en su Sección Segunda: De los Derechos y Garantías: "Artículo 3.- La esclavitud no existe ni puede existir en Bolivia". Tal artículo es repetido en la Constitución de 1868 (1.X.1868), en su Artículo 9: "Todo hombre es libre en Bolivia; la esclavitud no existe ni puede existir en su territorio". La constitución de 1871 (18.X.1871) añade otro elemento: "Artículo 3.- La esclavitud no existe en Bolivia. Todo esclavo que pise el territorio boliviano es libre". Tal artículo es repetido en la Constitución de 1878 (15.II.1878). Finalmente, la Constitución de 1938 (30.X.1838) destaca "Artículo 5.- 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 solo podrán ser exigibles cuando así lo establezcan las leyes".

¹⁸ El altar es la parte principal de la iglesia. Es el lugar preferencial donde se ubica a Cristo. Un accesorio importante del altar mayor era la bandera, transportada en las procesiones por un personaje destacado.

Ubicación de las principales comunidades de afro-descendientes en el departamento de La Paz



Con la revolución nacionalista de 1952, pasan de estar sometidos al régimen de rentas como colonos, a la categoría de “campesinos”, en su condición de pequeños propietarios parcelarios. Este nuevo contexto les permitirá una mayor movilidad territorial aunque no social, debido a la rápida minifundización de la tierra que los convierte en un campesinado pobre vinculado a la producción de la hoja de coca y de frutas, concentrados principalmente en comunidades situadas en las provincias Nor y Sur Yungas del Departamento de La Paz, donde destacan las comunidades de Tokaña, Mururata, Chijchipa, Coscoma, Cala Cala, Dorado Chico, Chicaloma, con una reducida población en las localidades de Coripata, Irupana y, en La Asunta y Caranavi¹⁹.

En la actualidad, los nuevos contextos sociales, políticos, culturales y relacionales en Bolivia, han promovido la necesidad de una ciudadanía plena de los afrodescendientes, que deberá rebasar la imagen aún estereotipada de esta comunidad, vinculada a la música, la danza o a la propia negritud.

¹⁹ Durante el siglo XX existió un constante aumento poblacional. Para los Yungas, en 1881 las fuentes señalan la existencia de solo 980 personas, para 1883 llegaban a 1.520, en 1900 a 1.735 y, en 1997, a 6.700. Este fuerte crecimiento vegetativo generó presión sobre la tierra llevando a su fragmentación. Tal fenómeno condujo, desde la década de 1970, a procesos migratorios hacia las ciudades. El auto-censo, realizado en 1997, señala la existencia de más de 20.000 personas a nivel nacional (Sánchez 1999).

2. Identidades sonoras coloniales

A pesar de todo el proceso de sometimiento y de control, de los trastornos psicológicos que debieron sufrir debido a su trato como mercancía, de los cambios culturales a los que fueron sometidos los esclavos y sus descendientes, no pueden ser vistos como sujetos pasivos; por el contrario, fueron agentes activos cuya presencia se expresó no solo en la asimilación de la cultura y la vida hispana, sino en las distintas formas de resistencia y en la re-creación de nuevas identidades en los nuevos contextos de llegada. Esta actitud activa puede observarse en: 1) el mestizaje biológico (“amulatamiento”), permitiéndoles moverse dentro del sistema clasificatorio humano colonial; 2) el cimarronaje, que les dio la posibilidad de vivir en libertad a costa de ser vistos como delincuentes debido a que en muchos casos debían robar para sobrevivir; 3) la fuga hacia espacios fuera del dominio colonial; 4) la construcción de nuevas identidades dentro del sistema colonial.

Esta dinámica presencia se dio en un contexto societal dominado por instituciones y disposiciones legales coloniales, establecidas para el control y el cambio cultural de la población esclava. La *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* promulgada en 1680 (véase *Leyes de Indias* [1681]1988), es una muestra de los mecanismos de control instaurados para la población afro en América. El Libro VI contiene líneas que dan cuenta de la limitación de sus derechos y explicitan las prohibiciones y obligaciones. El Título IX, Ley XV destaca, por ejemplo: “Que los negros de los encomenderos no tengan comunicación con los indios”:

“Son los negros de los encomenderos muy perjudiciales en los pueblos de indios, porque los ayudan a embriagueces, vicios, y malas costumbres, hurtan sus haciendas y hacen otros muchos daños. Y porque conviene prevenir el remedio, para que en ninguna forma tengan con los indios contratación, comercio, ni comunicación: mandamos, que las justicias hagan guardar y cumplir lo ordenado sobre que no vivan con los indios, y se les excuse todo genero de comunicación, castigándolos con rigor, si estuvieren en sus pueblos o con ellos tuvieren alguna contratación y comercio” (ob. cit.: 185).

Esta separación influyó para que los afro-descendientes desplegaran sus propias prácticas sonoras y construyeran una identidad distinta a la de los indios locales²⁰.

Si bien las leyes indianas favorecían el cambio cultural, lingüístico y religioso, no tenían referencias explícitas que prohibieran las prácticas culturales de los esclavos negros, mas allá de su control. De hecho, pese a los esfuerzos realizados,

²⁰ La influencia aymara que se observa en la actualidad (vestimenta, peinado, etc.), es posible que sea republicana

España no contó nunca con un Código Negro tal como ocurría con las colonias francesas (véase Lucena Salmoral 1996). Es recién con la libertad de comercio de los negros sancionada en 1789 —que hizo suponer que Hispanoamérica recibiría un aluvión de esclavos—, que la Corona hispana mandó a redactar un reglamento para todas las Indias y Filipinas. La *Instrucción sobre Educación, Trato y Ocupaciones de los Esclavos* (Aranjuez, 1789) (Lucena Salmoral 1996: 279-284), aprobada y distribuida en 1789, será, desde entonces, el documento que reglamente los aspectos vinculados a generar el cambio cultural:

“Todo poseedor de esclavos, de cualquier clase y condición que sea, deberá instruirlos en los principios de la Religión Católica, y en las verdades necesarias para que puedan ser bautizados...cuidando se les explique la Doctrina Cristiana todos los días de fiesta de precepto, en que no se les obligará ni permitirá trabajar para sí, ni para sus dueños, excepto en los tiempos de la recolección de frutos, en que se acostumbra conceder licencia para trabajar los días festivos. En estos y en los demás en que obliga el precepto de oír Misa, deberán los dueños de haciendas costear sacerdote que en unos y en otros les diga Misa, y en los primeros les explique la Doctrina Cristiana, y administre los Santos Sacramentos, así en tiempo del cumplimiento de la Iglesia, como en los demás que los pidan o necesiten, cuidando así mismo de que todos los días de la semana, después de concluido el trabajo, recen el Rosario a su presencia, o la de su mayordomo, con la mayor compostura y devoción” (ob. cit.: 95).

Fiscalizar las “Diversiones” será central para el control social, religioso, cultural e incluso sexual de la población negra:

“En los días de fiesta de precepto, en que los dueños no pueden obligar, ni permitir, que trabajen los esclavos, después que éstos hayan oído Misa y asistido a la explicación de la Doctrina Cristiana, procurarán los amos, y en su defecto los mayordomos, que los esclavos de sus haciendas, sin que se junten con los de las otras, y con separación de los dos sexos, se ocupen en diversiones simples y sencillas, que deberán presenciar los mismos dueños o mayordomos, evitando que se excedan en beber, y haciendo que estas diversiones se concluyan antes del toque de oraciones” (*ibid.*).

Hay que destacar, no obstante, que no se halla ningún tipo de prohibición explícita a las “diversiones” de los esclavos negros. Este hecho muestra que la colonia tenía resquicios en los que esta población podía re-crear espacios donde desarrollar sus prácticas sonoras de danza, canto y ritualidad, aunque sea bajo un fuerte control.

España no contó nunca con un Código Negro tal como ocurría con las colonias francesas (véase Lucena Salmoral 1996). Es recién con la libertad de comercio de los negros sancionada en 1789 –que hizo suponer que Hispanoamérica recibiría un aluvión de esclavos–, que la Corona hispana mandó a redactar un reglamento para todas las Indias y Filipinas. La *Instrucción sobre Educación, Trato y Ocupaciones de los Esclavos* (Aranjuez, 1789) (Lucena Salmoral 1996: 279-284), aprobada y distribuida en 1789, será, desde entonces, el documento que reglamente los aspectos vinculados a generar el cambio cultural:

“Todo poseedor de esclavos, de cualquier clase y condición que sea, deberá instruirlos en los principios de la Religión Católica, y en las verdades necesarias para que puedan ser bautizados...cuidando se les explique la Doctrina Cristiana todos los días de fiesta de precepto, en que no se les obligará ni permitirá trabajar para sí, ni para sus dueños, excepto en los tiempos de la recolección de frutos, en que se acostumbra conceder licencia para trabajar los días festivos. En estos y en los demás en que obliga el precepto de oír Misa, deberán los dueños de haciendas costear sacerdote que en unos y en otros les diga Misa, y en los primeros les explique la Doctrina Cristiana, y administre los Santos Sacramentos, así en tiempo del cumplimiento de la Iglesia, como en los demás que los pidan o necesiten, cuidando así mismo de que todos los días de la semana, después de concluido el trabajo, recen el Rosario a su presencia, o la de su mayordomo, con la mayor compostura y devoción” (ob. cit.: 95).

Fiscalizar las “Diversiones” será central para el control social, religioso, cultural e incluso sexual de la población negra:

“En los días de fiesta de precepto, en que los dueños no pueden obligar, ni permitir, que trabajen los esclavos, después que éstos hayan oído Misa y asistido a la explicación de la Doctrina Cristiana, procurarán los amos, y en su defecto los mayordomos, que los esclavos de sus haciendas, sin que se junten con los de las otras, y con separación de los dos sexos, se ocupen en diversiones simples y sencillas, que deberán presenciar los mismos dueños o mayordomos, evitando que se excedan en beber, y haciendo que estas diversiones se concluyan antes del toque de oraciones” (*ibíd.*).

Hay que destacar, no obstante, que no se halla ningún tipo de prohibición explícita a las “diversiones” de los esclavos negros. Este hecho muestra que la colonia tenía resquicios en los que esta población podía re-crear espacios donde desarrollar sus prácticas sonoras de danza, canto y ritualidad, aunque sea bajo un fuerte control.

La cofradía

La política colonial con respecto a la población afro estuvo vinculada a generar un rápido proceso de des-africanización. La política religiosa orientada al cambio cultural y la cristianización, fue central para este proyecto. La cofradía, aunque nacida con una seria oposición, fue la institución apreciada como órgano de control –a tal punto que en 1602 toda reunión estaba prohibida si no estaba presidida por un prelado–, de cambio identitario y de evangelización. Tanto fue así que a partir de la década de 1540, cuando se constituye la primera cofradía religiosa de negros en el Perú (Millones 1971), su implantación será promovida por todo el espacio colonial.

Al tener como finalidad la incorporación estable de un conjunto de personas devotas del mismo estatuto para sostener tanto en lo espiritual como en lo material el culto de un santo patrono al que se hallan consagradas (Goldberg 1995), la cofradía promovió la congregación de grupos estamentales (indios, negros, españoles) y activó su participación de manera reglamentada en eventos culturales vinculados a la iglesia. Esta estructuración generó una narrativa de categorización y estratificación social que era evidente en las festividades religiosas. Así, por ejemplo, durante las procesiones en Potosí, las cofradías de indios debían ir después de la de los españoles y antes que la de los negros y “mulatos”, generando una narrativa espacial-social (Mendieta y Bridikhina 1997: 51). Al no ser una congregación libre -pues la advocación a un santo patrono estaba predeterminada y la asociación de personas del mismo estatuto reglamentada-, la cofradía profundizó todo el sistema de diferenciación colonial: 1) entre los diversos estratos sociales coloniales; 2) dentro un mismo estrato social -por ejemplo, dentro de la población negra, se diferencian entre cofradías para negros libres, esclavos y/o “mulatos”- y consolidó las taxonomías humanas coloniales.

La importancia de esta institución en el mundo afro de Bolivia aún está por estudiarse. Algunos datos sueltos muestran su relevancia. Hacia principios del siglo XVII, la iglesia Matriz de Potosí cobijaba una cofradía que agrupaba a por lo menos una parte de la población negra. Otra importante cofradía de negros esclavos se hallaba organizada en la Capilla de San Roque (1637), llamada del *Tio* (*Thio*) por estar construida sobre terreno arenisco, la misma que, apartada en 1689 como curato de la iglesia Mayor, pasó a convertirse en parroquia de “piezas” (esclavos negros) y de yanaconas (los indios que tributan solamente al Rey) (Orsúa y Vela [1736] 1965: 346-347, II).

Los cronistas señalan que la participación de cofradías de “piezas” durante las celebraciones del calendario religioso de la Villa Imperial, era destacada. En 1685, Orsúa y Vela (ob. cit.: 324, II) señala que “los negros esclavos sacan 80 ó 100 cirios cuando llevan un estandarte o son priostes en una procesión”. La celebración de la Semana Santa en Potosí era un evento masivo en el que la participación de la población negra era relevante. Con una semana de duración, seguía un riguroso guión. El martes santo principiaba con una devota y “lucida” procesión

que salía de la iglesia Mayor y de Nuestra Señora de Misericordia. Aunque para 1685 la participación de negros se hallaba casi extinguida, Arzans de Orsúa y Vela señala que: “antiguamente iban por delante las cofradías de los negros con el apóstol San Pedro, el Santo Cristo de la columna, el ángel con la túnica del Señor y la madre de Dios de la misericordia, y hoy no salen por decaimiento que han padecido” (ob. cit.: 328, II). Es posible que las cofradías de San Pedro, el Santo Cristo de la columna y el Ángel con la túnica del Señor hayan pertenecido a negros libres y mulatos, en cuanto es poco probable que esta población se haya adscrito a una cofradía de esclavos, la misma que se hallaba dedicada a la Madre de Dios de la Misericordia. Algunos datos parecen confirmar tal aseveración, en tanto el miércoles Santo salía la procesión de Santo Domingo, junto con las de las parroquias de San Pedro y San Francisco el Chico. En ella iban “los mulatos y mulatas, por delante, alumbrando a Cristo Nuestro Señor con la cruz a cuestas y a su santísima madre y también a la Verónica y de entrambos sexos llegarán a 120 con velas”; le seguían los indios, luego los españoles y “luego le siguen 50 hombres con túnicas negras, que son de los esclavos de la cofradía de Jesús Nazareno” (ob. cit.: 328, II). El Viernes Santo salía la procesión de la iglesia de Nuestra Señora de las Mercedes cuando “después de las tiernas funciones del descendimiento... van los mulatos y mulatas por delante alumbrando a Nuestra Señora de la soledad o de los Dolores” (ob. cit.: 329, II). La presencia negra en estos eventos culturales también se hallaba en el acompañamiento musical durante la fiesta y, posiblemente, durante los días previos y posteriores.

En la ciudad de La Paz, hacia 1729, el convento de Nuestra Señora de las Mercedes tenía una cofradía de negros esclavos de la que eran “maiordomos Abran negro esclavo del confesor Juan de la torre y Manuel Angola del Deán Don Juan Francisco de Bargas”, que se hallaba bajo la advocación de “nuestra Santa y de Santa Isabel” (Portugal Ortiz 1977: 55-56).

Es importante resaltar la advocación a la Virgen del Rosario como patrona de los negros, debido a la gran expansión por todo el espacio “andino”. En Lima, hacia 1867, todas las “naciones” de negros estaban asociadas a su culto para lo cual cada individuo contribuía anualmente con medio real, que era pagado el domingo después de *Corpus*, frente al templo de Santo Domingo (Montiel 1995). En el altiplano boliviano, la más famosa de las Vírgenes andinas, la de Pomata, fue una versión de la Virgen del Rosario entronizada por los dominicos en el pueblo del mismo nombre situado cerca de Copacabana, en las riberas del lago Titicaca (Gisbert 1994). La celebración de la Virgen del Rosario era de las más notables en Mizque, donde existía una importante población afro (Gutiérrez Brockington 1996). La fiesta se iniciaba en la víspera del primer domingo de octubre, en Callejas, hacienda en cuya capilla u oratorio privado se depositaba la imagen con una semana de anticipación (Viscarra 1967: 279 y ss.). Los “Estatutos de la cofradía de Santo Domingo y San José”, documento hallado en el Archivo Nacional de Bolivia (ANB. Mizque, Nº 2, 1631), es importante para comprender la forma en la que se organizaban las cofradías de esclavos negros en Mizque. El documento des-

taca: "todos los esclabos (deben) acud(ir) todos los días a su Reyna y *Señor*^a con su jornal de una parte del rosario por lo menos... lo mejor que puedan en sus misterios Santísimos y para que todos las conozcan y tengan por esclavos de tan diuina *Señor*^a traeran su rosario al cuello con la insignia de *nuestra. Señor*^a y S y esclabo en señal de su benturada esclavitud". Los Mayordomos tenían la obligación "de aliñar el altar de *nuestra. Señor*^a del rosario en su capilla con mucha sera, olores, y demas adorno y aseo que copiere en el caudal desta Santa esclavitud".

Los Estatutos destacan que "los esclavos de *nuestra Señor*^a ande confesar y comulgar en todas fus festividades, en especial las que se obliguen ese...y en todos los de los Santos de la orden de *nuestro Padr.e* Sr. Domingo y del Glorioso S. Joseph y *Señor*^a Santana, o todos los quales elligen por muy especiales intereses". Entre las otras "festividades que se ande celebrar", se hallaban las siguientes:

- Las nueve missas llamadas comúnmente de aguinaldo de la madre de dios.
- La festividad de la encarnación.
- La visitación.
- La asunsion de la Virgen Santissima que a de ser la fiesta principal de los esclabos y se a de selebrar con mayor solemnidad y adereso que todos.
- La natividad de *nuestra. Señor*^a.
- La presentación.
- La concepción.
- La expectación del parto.
- La fiesta del Sn. S. Joseph.
- La fiesta de la Señora Santa Anna (ANB. Mizque, No 2, 1631).

Este documento tiene la bondad de mostrarnos la cofradía como un espacio oportuno de encuentro social -aunque restringido y controlado por la iglesia y por sus amos esclavistas-, así como de reproducción ritual y cultural, de ayuda y, sin duda, de apoyo²¹. Más importante aún fue su condición de espacio donde los negros podían generar una idea de comunidad distinta a la de los indios y de los españoles y, para la construcción de una identidad centrada en la negritud, a partir de los aspectos relacionales en los que participaban.

Aunque los intentos de eliminar la esclavitud debilitaron los niveles de control sobre la población esclava afro y finalmente se quebraron con su abolición en la República, es posible que el sistema de cofradía haya seguido funcionando hasta fines del siglo XIX, aunque de manera relajada debido a dos factores: 1) la expulsión de los miembros de las órdenes religiosas dispuesta por Sucre (1826); 2) la creciente secularización y el anti-clericalismo liberal durante el último tercio del

²¹ Los cofrades aportaban económicamente para el sostenimiento de esta institución. Sus aportes servían para ayudar a los cofrades en caso de enfermedad o muerte y como apoyo para el matrimonio. En estas instituciones, los cofrades se desligaban parcialmente del amo, respaldados en el poder de la Iglesia.

siglo XIX. Sabemos que a fines del siglo XIX, en la hacienda de Mururata de los Yungas, los negros seguían vinculados a la advocación de la Virgen del Rosario. Durante este evento, el Alférez tenía la obligación de organizar todas las actividades, entre ellas los bailes, además de invitar licor y comida (Bridikina 1997). Tal culto, sin embargo, iría decayendo en los siguientes años.

Queda claro que la cofradía vinculada a la iglesia no fue solo una institución que permitió la construcción de redes sociales y culturales y la idea de comunidad entre la población negro-africana, sino también el espacio que permitió desplegar una narrativa identitaria afro, principalmente en las presentaciones callejeras durante las festividades públicas religiosas. Ahí es donde podían presentarse frente a los "otros" como una comunidad imaginada como homogénea, a pesar de sus diferencias internas ("étnicas", sociales, de estatuto, culturales, etc.).

Instrumentos musicales y danzas

El tambor, una de las primeras recreaciones fue, sin duda alguna, un artefacto primordial de comunicación y generador de una identidad acústica frente a las "otras" sonoridades, tanto indígenas como hispanas. La elección del tambor de membrana no fue casual dentro de la tradición negro-africana: el tambor desempeña eminentes funciones rituales y sociales. Signo y símbolo de poder del jefe -razón por la cual en el África lo ejecutan solamente los hombres-, mediatizaba una identidad sonora profunda que vinculaba el sonido con el lenguaje hablado: no por nada, los tambores africanos eran, por excelencia, instrumentos "parlantes" que utilizaban códigos precisos para la transmisión de mensajes (Tranchefort 1980: 75)²².

Si bien en muchas zonas de América el uso del tambor fue prohibido, en la Audiencia de Charcas no hubo una persecución explícita a su ejecución. Esto permitió que el uso del tambor vinculado al canto y la danza continúe; más aún, que mantengan una jerarquía y posibilitaran sistemas organizacionales promoviendo procesos de cohesión social e incluso sistemas ocultos de organización (Sánchez 1998). Aunque no hubo un desarrollo diversificado en el uso del tambor, su presencia era importante en varios eventos. Las fiestas navideñas en la ciudad de La Plata, Sucre, eran el escenario de su despliegue acústico. En Potosí, Villa en la que convergían indios mitayos de diverso origen étnico, negros (esclavos o libres) y españoles, la tradición negro-africana del uso del tambor fue mantenida y formaba parte de la "mestura" acústica en las principales fiestas, siendo incluso incentivada por su exotismo. Orsúa y Vela demuestra su uso durante la fiesta de la Purísima Concepción de Nuestra Señora, en 1622:

²² Es sabido que la necesidad de modular los sonidos, llevó a las sociedades africanas a resolverla técnicamente con: 1) la tensión diversa de las parches -las pieles son atacadas de diferentes modos- y 2) la multiplicidad de fórmulas rítmicas, creando un paisaje sonoro complejo (Tranchefort 1980: 76).

“Pasada esta dulce ceremonia ‘de la presentación indígena’, se oyó ruido de cajas por la calle del contraste, y mirando todos aquella parte vieron entrar 12 negros atabaleros en mulas buenas, todos vestidos de raso verde y encarnado; las cubiertas de las mulas o gualdrapas eran de tela nácar, los atabales cubiertos con brocados azules y con muchas cadenas de perlas en los bordes” (Orsúa y Vela [1736] 1965: 74, I. Las cursivas son nuestras).

No era el único evento. La fiesta del Rosario era el evento en el que participaban los morenos, “negros vestidos con colorines, bailando al son del bombo y las carracas”. Algo importante: junto a los tambores, aparece el sonido de la matraca (carraca).

El canto

No tenemos datos sobre el cantar negro-africano colonial, lo que no supone su inexistencia. Si asumimos que dentro de la tradición africana, canto-baile-instrumentos musicales son una unidad, es dado suponer que esta trinidad no solo fue mantenida, sino promovida por los recién llegados y sus descendientes, donde ella debió ser, además, un elemento central dentro la narrativa sonora tanto de negros esclavos como libres. Los escasos datos en otros lugares de América muestran que la esencia narrativa del cantar en la colonia se vinculó a la entrega de un mensaje. Tal tradición proviene de los *griots*, suerte de casta de narradores al servicio del jefe (Friedeman 1995). Herederos y guardianes de la historia, conservan con sus cantos la memoria de los pueblos, el linaje, los mitos, los cuentos, las batallas históricas, así como los cantos tradicionales y los relatos ceremoniales.

Alejados de sus lugares de origen, los cantores esclavos y libres debieron evocar con sus cantos la historia del grupo, narrar su nueva situación y contar eventos que involucraban sus vidas, enfrentando las políticas coloniales basadas en el olvido.

3. Identidades sonoras actuales

Hemos visto que, durante la colonia, las distintas leyes y Códigos coinciden en el control estricto de los negros, no solo en su vida sino también en sus diversiones, lo que se prolongó hasta la abolición de la esclavitud. Hemos señalado, igualmente, que la cofradía fue una institución fundamental para la generación de redes sociales, alianzas, organización de resistencia y de espacios para la construcción de una identidad social.

Mujeres afro-descendientes de Mururata vestidas a la usanza de las mujeres aimaras



Durante la república, con la abolición de la esclavitud y su inclusión al sistema de hacienda y con un menor control por parte de la iglesia, se generan nuevas condiciones que se expresan en cambios sociales, culturales e identitarios. En términos religiosos, a fines del siglo XIX, el cambio de culto hacia los santos negros marca un nuevo rasgo identitario que permite generar una narrativa diferenciada frente a los aimaras y a los “blancos”. En la narrativa del Abuelo Manuel Barra, uno de los más “antiguos” residentes en Tokaña, nacido aproximadamente en 1930, tal hecho es evidente:

“San Benito es santo de nosotros los negros, pues. La fiesta de San Benito es para pascua. La fiesta de San Benito es Pascua. Porque es santo de nosotros los negros. El negro que somos nosotros. El Tata San Juan de Dios es de la clase media, santo de los indios ¿De la indiada no ve? ¿La virgen de Candelaria es de la gente blanco, no ve?...En Chijchipa, la fiesta es de la Virgen de la Merced. 24 de septiembre. La fiesta de San Joaquín es en San Benito en Chijchipa” (Testimonio 1999).

Es posible que la época de la hacienda haya incidido también en la diferenciación entre las sonoridades aimaras y negro-africanas, tal como Manuel Barra sostiene: “Los indios zampoña y los negros saya nomás siempre” (Testimonio 1999).

La saya aparece, en tal sentido, como el dispositivo identitario central, tanto frente a los “otros” como en la construcción de un “nos-otros”. Ese “nosotros” es particularmente importante en la correspondencia entre su organización jerárquica y la organización social de la comunidad:

“Distinto era pues la saya de antes. No es como la saya de ahora. La saya de antes se bailaba distinto. Era que tenía que tener un Capitán de Baile o un Mayor de Plaza, y dos guidores. Esos dos guidores eran los Caporales que mandaban la tropa. Yo soy un guía, usted es otro guía. Usted manda a esa tropa (yo a esta otra tropa). Las mujeres a su detrás de aquí, una fila. Este redondo queda vacío...Aquí al medio quedaba vacío, para que bailen las personas mayores, de repente algunas autoridades que vienen a visitar el pueblo, a la saya, a la fiesta....Y aquí están los hombres. Fila, con sus cajas, tocando, golpeando. Entonces ahí, también otra vuelta y otra media vuelta así. Aquí siempre se para, a la puerta de la iglesia, o a la puerta del mayordomo o del patrón, o a mi puerta del guidor” (Testimonio 1999).

Esta estructuración socio-sonora fue articulada durante la época de hacienda con la estructura de poder, lo cual es importante en la medida que marca una distancia con la cofradía colonial, pero también marca su cercanía al poder de la iglesia.

“La tropa de saya paraba en la mañana, donde el tambor mayor. El tambor mayor golpeaba su caja tres veces. Entonces ya tenía que ir. Reunir toda la gente en esa casa del tambor mayor, donde esta el tambor mayor. Y donde el tambor mayor ya se va donde el Alcalde...El Alcalde maneja su vara... Y ande el tambor mayor, la tropa de saya tiene que ir donde el Alcalde, a su casa del Alcalde; de ande el Alcalde tiene que ir a la Casa de hacienda, la tropa, a visitar al patrón, después al Mayordomo. De ahí tiene que salir a visitar, recién tiene que ir a la iglesia; de la iglesia ya va y agarra el preste y si cambia el preste, ya el preste pesca la tropa y lleva a su casa. Naidies tiene que saber donde esta yendo esa tropa solamente yo y usted. Yo soy el guía de hombre y usted guía de mujer” (Testimonio 1999).

Las palabras de la Abuela Angélica Pinedo Vda. de Zabala, otra de las personas más ancianas de la comunidad de Tokaña, muestran elementos vinculados con las identidades sonoras de género: “Los guías de hombres llevaban cascabeles; las guías de mujeres llevaban matracas; cuando hacían las coplas se giraba la matraca hacia arriba, y, cuando todos cantaban, la matraca sonaba lento acompañando a la guancha”.

En la primera mitad del siglo XX, las danzas afro no solo eran conocidas, sino que su impacto era tal, que sectores mestizos las introducen dentro de sus repertorios:

“Los hombres de color introducidos en el coloniaje en calidad de esclavos, tuvieron varios bailes peculiares a sus costumbres y manera de ser.

De éstos, solo queda el de los *tundique* y *mururatas*²³, que ha llegado a popularizarse tanto que aún los imitan los mestizos con aplauso y embelleso del vulgo. El vestido está compuesto de un pantalón y saco de género blanco y llevan en las manos dos pedazos de maderas, talladas y con dentaduras apropiadas para producir un sonido áspero con el roce o frote de ambas partes y cascabeles en los pies. Entonan cánticos que acompañan con el movimiento de los cascabeles y sonido de las maderas. Cantan y bailan con mucho donaire y mímica rítmica, sin perder un momento el compás. El negro muestra siempre aptitudes especiales para el baile y música por eso cuando los mestizos, hacen de *tundiques*, no tienen la gracia de aquellos” (Paredes 1977: 42).

Tal presencia no era solo imitativa sino que las autoridades la promueven. Así encontramos a la saya en la ciudad de La Paz, en un concurso de “bailes vernaculares” organizado por la Alcaldía Municipal para el 16.VII.1945, representado por la *Comparsa Morenos de la Saya, de Yungas* (ob. cit.: 44).

Hemos señalado que la Revolución nacionalista de 1952 modificó el sistema agrario y social anterior. En términos de política cultural, el nuevo Estado nacionalista promoverá identidades basadas en criterio de clase (“campesinos”) antes que “étnicos”,²⁴ e iniciará un proyecto cultural basado en la homogeneización y dirigido a la construcción de la “cultura nacional”.

Como parte de este proyecto, en las ciudades se promoverá un proceso de folklorización, consolidándose danzas “bolivianas” en las que aparecen negros teatrales en danzas mestizas como el Tundiqui, Los Negritos, La Morenada, la Tuntuna y Los Caporales. En palabras de Pizarroso Cuenca (1967: 13):

“Los mismos indios y mestizos los imitan en sus bailes y en su música, embadurnándose la cara con betún o corcho quemado o en su defecto emplean máscaras de estuco de color ébano, improvisando cantos alusivos a la ceremonia. Es frecuente ver en la ciudad de La Paz, más que todo en las fiestas religiosas el baile del ‘tundiqui’.”

²³ Es posible que esta danza haya sido la saya. Mururata era por entonces el pueblo donde vivía el Rey Negro y uno de los principales lugares de presencia poblacional afro (Testimonio 1999).

²⁴ La mayor densidad poblacional aymara en los Yungas es central para este marginamiento en la representación política afro. La forma Sindicato tampoco era parte de su sistema organizativo.

Rey Moreno de la danza la Morenada, en un entrada del carnaval de la Concordia de Cochabamba



Este autor es ejemplificador para entender el imaginario ciudadano con respecto a los negros: “son analfabetos, viven en la ignorancia, son flojos por el clima cálido, ingenuos y desidiosos, pero humanos y expresivos, o como dice el escritor (Mauricio) Delafosse, con mentalidad de niños” (1974: 13)²⁵. Su música, sus danzas y cantos son descritos con desdén: “ellos bailan al son de tambores con la melodía interminable del ‘tundiquire’ y la ‘Saya’, con el tan, tan, de su música peculiar de índole africana, improvisan canciones peculiares que repiten a cada momento, bailando y cantando sin demostrar cansancio alguno; algunas mujeres jóvenes son verdaderas tiples o sopranos cuyas voces se escuchan hasta la distancia” (ob. cit.: 136); “Su música (el tundiquire y la saya), interpretada en tambores de todo tamaño, gusta en sobre manera al pueblo” (ob. cit.: 13).

Con la emergencia del Estado Neoliberal (1985), se modifica el modelo estatal hacia un nuevo tipo de Estado cuya estructura económica se basa en el neoliberalismo y, en términos de política cultural, se inicia la promoción de la diversidad, donde lo “étnico” pasa a ser una categoría central. Es en este contexto que en el año 1988 surge la “Asociación Movimiento Cultural Saya Afro-Boliviano” encabezada por un grupo de jóvenes emigrantes en la ciudad de La Paz²⁶, provenientes de diferentes comunidades de Nor Yungas (Medina 2004). Este proceso desde la trama argumental de Marfa Inofuentes es narrado de la siguiente manera

²⁵ La construcción de una identidad etiquetada es sugerente en Pizarroso Cuenca, quien ve al negro como “guaripolero”: signo de buena suerte (“nos pellizcamos”; “negrito de mi buena suerte”); la muñeca negra: de la buena suerte; criados o cocineros (“qué elegantes resultan los criados negros”) (1974: 13-14).

²⁶ Son mujeres como Mónica Rey y Marfa Inofuentes las que van a la vanguardia de este movimiento.

“Todo empezó con la canción *Llorando Se Fue*, presentada por *Los Kjarkas* como saya, aunque es un caporal²⁷. La escuchábamos en la radio y eso ocasionó gran confusión en la gente... El caporal nace de la saya. En el caporal se representa al capataz de la hacienda, que lleva un látigo. No es inspiración afro. Esto motivó a muchos a organizarse en el tema de la danza. Me movió el corazón. Me dije: “Dios mío, ¿dónde he estado yo? ¿Qué ha pasado conmigo? Tengo que estar aquí, éste es mi lugar y debo estar con mi gente”. Así empecé. Empezó a nacer en el corazón” (Inofuentes 2006-2008).

La saya “en su unidad baile-canto-instrumento musical” se consolida como el dispositivo cultural central no solo para la construcción identitaria del pueblo afro, sino que a su alrededor se estructura la narrativa política de los afro-descendientes. En palabras de Jorge Medina, actual presidente del Movimiento Cultural Saya Afroboliviano:

“Se comenzó por recuperar la danza de la Saya, puesto que es una de las más representativas de nuestro pueblo, junto con otras danzas que con el correr del tiempo están desapareciendo de las prácticas internas de la comunidad afro, por presiones sociales. Afirmar la identidad significa retomar y revalorizar la cultura, por ello la danza va dirigida a la propia gente afro, para elevarle la autoestima y ayudarla a cuestionarse su condición actual para comenzar una lucha conjunta” (Movimiento Cultural Saya Afroboliviano 2003).

En términos sociales, desde sus inicios, el Movimiento asume lo “racial” como una categoría de diferenciación importante frente a las otras identidades “étnicas” en Bolivia²⁸. A partir de esta identificación, se inicia un proceso de organización y los jóvenes urbanos comienzan a recorrer las diferentes comunidades de Nor y Sur Yungas y promover encuentros (1992). En enero de 1995 se consolida el Movimiento Afro-boliviano, luego de haber desarrollado tres encuentros de comunidades negras (dos en Chulumani y una en Coripata). Siguiendo este ejemplo, los migrantes negros en Santa Cruz fundan el 21.XI.1993, el Centro de Residentes Yungueños, con las mismas finalidades de la primera organización en La Paz (Movimiento Cultural Saya Afro-Boliviano (cord.), 1997)²⁹. En los últimos años se ha venido organizando el Movimiento Mauchi (Cochabamba).

²⁷ La saya como ritmo, baile y género musical es distinto del caporal. El caporal es una moderna tradición inventada por jóvenes urbanos de la ciudad de La Paz en la década de 1970. Ha tenido un fuerte impacto local, nacional e internacional, entre los jóvenes urbanos (cf. Sánchez 2005, 2006; Cámara 2005).

²⁸ Desde sus inicios, el Movimiento Saya Afroboliviano (1995a) asume la categoría afroboliviana como central. De hecho, entre sus objetivos estaba el “Desarrollar la conciencia racial de todos sus miembros”

²⁹ Punto importante de este documento es la defensa de la identidad cultural. “En la última década se ha vivido una revitalización de la cultura negra, lo que ha permitido una autoafirmación de su identidad en

En todo este proceso, la saya ha sido, sin duda, fundamental para la etnogénesis afro-boliviana, que en los últimos años se ha venido solidificando con una mayor participación de la población afro-descendiente dentro del accionar político boliviano; paradójicamente, con una fuerte oposición de grupos “originarios” de tierras altas (aimaras y quechuas) para quienes son “no-originarios”³⁰. No obstante, hay que reconocer que si bien la danza, el canto, los instrumentos musicales y un imaginario vinculado con el África han sido y son importantes, la construcción de una identidad sólida, debe rebasar los marcos de la auto y la heteropercepción “musicalizada” de la identidad afro, a fin de acceder a una ciudadanía (individual y colectiva) plena.

Instrumentos musicales, danzas y canto

Debido a la estigmatización de las danzas, muchas de ellas han desaparecido o han sido folklorizadas (tundiqui, tuntuna); otras, han sido refuncionalizadas y convertidas en emblemas identitarios (saya, zemba, mauchi). No obstante, conservan de la tradición africana elementos centrales. Los instrumentos musicales siguen guardando una relación jerárquica aunque con cambios. El canto sigue conservando su fuerte carácter comunicativo. Como señala Rey: “Todo es cantado. los acontecimientos importantes y menos importantes de la sociedad, de la naturaleza, y del pensamiento, son expresados y transmitidos a través de la música” (1998, 1999). De hecho, el canto y la poesía cantada son artefactos culturales que sirven para narrar eventos que hacen al día a día: “En la poesía se utiliza bastante metáfora y sátira, en la cual se continúan tocando temas de la esclavitud y de la situación actual del afro, combinando la realidad que vivió y vive” (Movimiento Cultural Saya Afro boliviano 2003).

*Honor y gloria a los primeros negros /
que llegaron a Bolivia (bis) /
que murieron trabajando /
muy explotados al cerro rico de Potosí (bis).*

La danza, finalmente, es la más completa expresión del arte, ya que condensa en sí todo el conjunto rítmico-corporal y la parte sonora y el canto poético.

La saya, modificada durante la época de hacienda, se mantuvo hasta mediados de la década de 1960. Los cambios estructurales, organizativos y sociales fueron, no

muchos niveles de su población. Sin embargo, existen también otros sectores de la población afro absorbidos por la cultura aimara y mestiza del país. Esto no significaría un problema, si no implicara la pérdida de valores culturales afro bolivianos”.

³⁰ Bajo el lema de “Quinientos años nos da derechos” han postulado su reclamo legítimo para su conocimiento dentro de la estructura del Estado boliviano caracterizado por tener profundos ribetes de racismo, intolerancia y autoritarismo (tanto desde la parte indígena como no-indígena).

obstante, modificándola. De hecho, desaparecen el Alcalde y el Mayor de Plaza por ejemplo, manteniéndose solo el danzante caporal, que baila con energía portando el látigo y haciendo retronar los cascabeles que lleva amarrados debajo de la rodilla³¹.

La saya actual, moderna, refleja los nuevos tiempos y los contextos actuales. Durante el baile, las mujeres bailan agrupadas entre ellas, mientras cantan. En Chicaloma, las mujeres bailan delante, mientras que los hombres, puestos en dos filas, van tocando los tambores por detrás. Un músico central toca la guancha. Delante de todos, va el Capataz o Caporal. Tal estructura organizativa es similar en Tokaña —aunque con diferencias—, en Mururata y en Chijchipa. No obstante, la saya —como se ha dicho— es más que danza-canto-instrumentos sonoros; es un dispositivo cultural que ha permitido a la comunidad afro generar e impulsar niveles de cohesión y de orgullo y se ha convertido en el eje de articulación social y de propuesta política. Tal construcción es evidente para los miembros del movimiento afro: “La saya es un acontecimiento con gran poder de convocatoria, a través de ella se pudo organizar la población afro, ya que se constituye en un elemento aglutinador fuera de las comunidades” (Movimiento Cultural Saya Afroboliviano 2003). Reivindicado “desde abajo”, desde los jóvenes inmigrantes urbanos, y luego desde las comunidades como dispositivo de organización y de movilización social, sugerentemente, en los últimos años se han venido apoyando desde el Estado (“desde arriba”), procesos de promoción de liderazgos que se asientan en la tradición monárquica del Rey Negro —cuya última coronación fue realizada en 2007 por el Prefecto de la ciudad de La Paz³²— y que inciden en la patrimonialización de las producciones culturales afro³³ y en su exotismo.

La zemba es otra danza de origen africano. Era bailada en pareja por personas adultas y estaba dedicada a la fertilidad, tanto humana como de la naturaleza. A principios del s. XX la bailaba el “Rey de todos los negros”: Don Bonifacio Pinedo, en la apertura de la fiesta de Pascua, bajo la advocación de San Benito en la comunidad de Mururata (Nor Yungas)³⁴. La historia oral cuenta que mientras el Rey bailaba, aprovechaba para dar instrucciones y recomendaciones a su pueblo³⁵. Al contrario que en la saya, donde los músicos tocan los tambores como percutores, los músicos atacan las membranas con las dos manos, montados sobre los tambores mayores. Las coplas son diversas así como los ritmos y van cambiando durante la ejecución:

³¹ Algunos instrumentos como la matraca, también han desaparecido.

³² Es posible que detrás de esta presencia haya resabios de un tipo de organización autónoma del control de la iglesia y de los hacendados. En el Uruguay, las comunidades afro se organizaban en “naciones” y elegían sus reyes y reinas en eventos (coronaciones) en los que acostumbraban a bailar en procesión acompañados de bailes y música de tambores (véase Ferreira 2001).

³³ En 2007, la saya fue declarada patrimonio cultural e intangible del departamento de La Paz.

³⁴ Zemba es el nombre de un grupo etno-lingüístico que vive al sur de Angola y en la parte norte de Namibia. Como canto-baile es importante en Angola. Su canto es a menudo un cuento que hace relación al día a día, a acontecimientos sociales y a otras actividades. Es inevitable su presencia en los funerales.

³⁵ Solo dos ancianos de Tokaña la conocían: Manuel Barra y Angélica Pinedo Vda. de Zabala.

*Mayordomo de la Vega /
por que mató a su mujer /
porque le encontró poniendo /
su palito en su lugar ¡ay! /
Ay leru e, Ay leru e /
Ay leru e, zamba de mi mayoral.*

Aunque se conoce muy poco sobre esta danza, sabemos que tuvo una presencia importante en la Argentina³⁶.

El mauchi (ceremonia fúnebre) es una de las prácticas culturales que más elementos africanos contiene y sería una invocación a la naturaleza y a los espíritus para que reciban al difunto que de ella vino y a ella debe volver (Rey 1998). Su canto –según Rey con palabras en lengua Kikongo y Kinbundu–, demuestra la religiosidad africana presente en Bolivia.

Bailes mestizados aunque con una fuerte matriz afro, son el Baile de Tierra –llamado también “cueca negra”– y el huayño negro. El baile de tierra, de pareja, se ejecuta durante las fiestas matrimoniales y tiene un carácter privado. Para su acompañamiento, los músicos solo usan el tambor mayor, que se ejecuta de la misma manera que en la zamba. Las coplas de la cueca mantienen el carácter de entrega de un mensaje haciendo referencia, por lo general, a la nueva condición de la pareja o sobre eventos que afectan a las personas o a la comunidad:

*De Santa Ana, /
Voy bajando /
Para subir a la cuesta `e Tokaña /
Veinticuatro /
Voy saliendo /
Al volver voy a pasar por Chijchipa.*

El huayño negro es un canto-baile colectivo que se desarrolla en círculos, con los danzantes tomados de la mano, y con el cual se despedía a los novios. Los textos de los cantos son recomendaciones a los jóvenes o sobre aspectos cotidianos. Actualmente ha sido recuperado en comunidades como Tokaña, Chijchipa y Mururata aunque en zonas como Chicaloma se ha perdido.

*Ahora que dices doña Antonia /
la Raimundita se esta casando /
ay caray, se esta casando /*

³⁶ En Empedrado (Argentina), se ejecuta la charanda o zamba en honor a San Baltazar –el Rey Mago Negro– (Cirio 1997). Ortíz O. (1947) la describe como una danza afro río-platense contemporánea del candombe.

*llévalo nomás Santiago, /
la Raimundita /
Llévalo nomás contento, /
pa' que te tienda la cama.*

Los tambores se ejecutan con las manos. En todo este complejo acústico, los instrumentos musicales son fundamentales. Tambores, cascabeles y raspadores (guancha) son centrales en las narrativas identitarias de los afro-bolivianos. Los tambores, de forma abarillada, poseen dos parches con amarres directos. Poseen dos técnicas de ejecución: 1) ataque con baqueta en la danza de la saya, cuando se tocan los tres tamaños: el tambor mayor, el menor y el gangingo³⁷, 2) ataque con las dos manos, para lo cual los músicos solo usan los tambores mayores ejecutados para acompañar la cueca negra, el huayño negro y la zemba. De manera destacada, siguen conservando su carácter “parlante” y comunicativo fuera de la esfera musical. Así, a través del sonido del tambor se anuncian las defunciones³⁸, se convoca a reuniones y se hacen conocer eventos importantes en la comunidad. Tal característica le da una dimensión casi humana a los tambores:

*Esta caja que yo toco /
tiene boca y sabe hablar /
solo los ojos le faltan /
para ayudarme a llorar.*

Entre los raspadores destaca la guancha. Dentada en uno de sus lados, para su fabricación se usa una cañahueca de gran tamaño (*tokoro* en *aymara*), rajada en varios lados para darle mayor sonoridad. Se la ejecuta apoyada sobre el hombro y se la sujeta con una mano, mientras que con la otra el músico va raspando con una pequeña barra de madera, produciendo un paisaje rítmico característico y denso. En la saya, marca el paso de los danzantes. Su instrumento complementario, usado por las mujeres, era la matraca hoy desaparecida (Entrevista Abuela Angélica Pinedo Vda. De Zabala)³⁹.

Los cascabeles son portados por los guías varones en los dos pies. Es el bailarín Caporal quien lo usa⁴⁰.

³⁷ El Tambor Mayor simboliza la autoridad. El tambor menor es el “seguidor” del Tambor Mayor: posee menor jerarquía. El gangingo es una suerte de “moderador”; posee la menor autoridad simbólica.

³⁸ Pizarroso Cuenca señala que por la muerte de una persona, los afro-descendientes hacían sonar “la música del tambor destemplado, desarreglado y desafinado” (1967: 96).

³⁹ La matraca era usada por las mujeres. Era la guía hasta hace unas cuatro décadas, en la saya. Sigue la tradición de las carracas usadas durante la colonia por los esclavos negros en Potosí.

⁴⁰ Este tipo de cascabeles ha desaparecido y ha sido sustituido por otros, hechos de hojalata. Hasta hace muy pocos años, este bailarín portaba cascabeles de bronce o de cobre que tenían una gran sonoridad.

Todos estos artefactos culturales, muestran la manera compleja en la que se ha venido re-construyendo las identidades del pueblo afro-boliviano, a su vez que les ha permitido generar una noción de permanencia en el tiempo, expresada en la idea de de pensarse como África en Bolivia.

Conclusión

Hemos sostenido que la identidad es relacional, contextual y procesal –por lo tanto, siempre está en proceso de ser construida y reconstruida– y también, que una de las paradojas de ese cambio constante es que al mismo tiempo genera en la gente y los grupos una noción de permanencia. Tal paradoja de la identidad, que permite articular y dar coherencia al pasado-presente-futuro, ha permitido a la comunidad de afrodescendientes generar una historicidad sustentada en África y –en su prolongación en América y en Bolivia– asentar su presencia política actual como un agente de pleno derecho dentro del Estado boliviano.

En tal proceso, lleno de ignominia, discriminación, control y sometimiento, la danza (en la actualidad, la saya), el canto, los instrumentos musicales, las organizaciones sociales estructuradas detrás de otras estructuras coloniales (como la cofradía, por ejemplo), así como las narrativas sonoras, han sido dispositivos culturales, históricos, simbólicos e incluso políticos que les ha permitido enfrentar a sociedades profundamente excluyentes y re-crear constantemente una identidad social, además de generar sistemas de cohesión internos, muchas veces subterráneos.

Si los sonidos son premonitorios (Attali 1977), no es ninguna casualidad que las sonoridades de una de las comunidades que más ha influido en la música y la cultura no solo boliviana sino también americana, comiencen a advertirnos sobre su presencia y nos muestren nuevamente su papel activo –a pesar de sutiles intentos por invisibilizarlas–. Pero esta vez, lo han sido en la necesidad de generar espacios de similitud en una sociedad como la boliviana, que ha construido su imaginario y su narrativa identitaria en base a tropos duros hispano-mestizos o indígenas “originarios”, ambos con fuertes ribetes de autoritarismo.

Bibliografía

Attali, Jacques

- 1977 *Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música*. París: Bruits.

Bridikhina, Eugenia

- 1997 Coca, dinero y jornales. Ex esclavos en Nor Yungas. En Rossana Barragán y Seemin Qayum (comps.), *El Siglo XIX. Bolivia y América Latina*, 463-474. La Paz: IFEA-Coordinadora de Historia.

Brubaker, Rogers & Frederick Cooper

- 2000 Beyond Identity. *Theory and Society* 29 (1): 1-47.

Cámara de Landa, Enrique

- 2005 Danza de Caporales en Urkupiña. Migración e identidad boliviana entre el orgullo y la exclusión. *Actas del VI Congreso de la IASPM-AL. Buenos Aires 2005*, 1-21. <http://www.hist.puc.cl/iaspm/baires/articulos/enriquecamara.pdf>

Cañete y Domínguez, Pedro Vicente

- 1939 [1787] *Guía histórica, geográfica, física, política, civil y legal del Gobierno e Intendencia de la Provincia de Potosí (1787)*. Edición fragmentaria del manuscrito. Bolivia: Biblioteca Boliviana.

Cirio, Norberto Pablo

- 1997 Vida y Milagros de San Baltazar en Empedrado, Provincia Corrientes. Reinterpretación y elaboración hagiográfica. En *Actas de las IV Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*, La Pampa, Argentina, 97-116.

Del Cantillo, Alejandro (comp.)

- 1843 Tratado del Asiento de negros concluido en Madrid el 26 de marzo de 1713 entre España e Inglaterra. En *Tratados, Convenios y Declaración de Paz y de Comercio que han hecho con las potencias extranjeras los Monarcas españoles de la Casa de Borbón, desde el año de 1700 hasta el día*, 58-69. Madrid: Imprenta de Alegría y Charlain.

Donoso Anes, Rafael

- 2007 Los problemas contables derivados de un caso de venta de esclavos Tierra Adentro en la Factoría de Buenos Aires en el contexto del Asiento de esclavos con Inglaterra: el caso Salinas (1731-1737). *De Computis, Revista Española de Historia de la Contabilidad* 7: 38-79.

Ferreira, Luis

- 2001 La Música afrouruguaya de tambores en la perspectiva cultural afro-atlántica, 41-57. <http://www.unesco.org.uy/shs/fileadmin/templates/shs/archivos/anuario2001/3-ferreira.pdf>

Friedemann, Nina S. de

- 1995 Presencia africana en Colombia. En Luz María Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en Sudamérica*, 47-110. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Gisbert, Teresa

- 1994 *Iconografías y Mitos indígenas en el Arte*. La Paz: Gisbert y Cía-Fundación BHN.

Goldberg, Marta B.

- 1995 Los negros en Buenos Aires. En Luz María Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en Sudamérica*, 529-607 México: CNCA.

Gómez-Martínez, José Luís

- 1999 El discurso antrópico y su hermenéutica. En *Más allá de la posmodernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana*, 23-104. Madrid: Miletó.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

- 1941-1943 [1613] Nueva Coronica y Buen Gobierno. *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz*, tomos 63, anexo I, 1941; 64, anexo II, 1942; 65, anexo III, 1943; 66, anexo IV, 1943.

Gutiérrez Azopardo, Ildefonso

- 1987 El comercio y el mercado de negros esclavos en Cartagena de Indias (1533-1850). *Quinto Centenario* 12: 187- 210.

Gutiérrez Brockington, Lolita.

- 1996 Trabajo, etnicidad y raza: el afroboliviano en el corregimiento de Mizque (1573-1587). *Anuario 1996*: 108-122.

Hooper, Christopher

- 2005 Book Review of Curtain, Philip D. 1969. *The Atlantic Slave Trade: a Census*. Madison: University of Wisconsin Press. *Latin American History 1492 – 1820*. http://www.hooper.cc/pdfs/Book_Review-The_Atlantic_Slave_Trade-a_Census.pdf

Inofuentes, Marfa

- 2006-2008 Marfa Inofuentes, afroboliviana con orgullo. *Caoba* (revista on-line).
[http://es.caoba.org/Marfa Inofuentes/](http://es.caoba.org/Marfa%20Inofuentes/)

Lema, Ana María

- 1989 Producción y circulación de la coca en el Alto Perú 1780-1840.
Historia y Cultura, La Paz.

Leyes de Indias

- 1988 *De las Leyes de Indias (Antología de la Recopilación de 1681)*.
 Selección, Estudio introductorio y Notas de Alberto Sarmiento
 Donate. México: SEP.

Lucena Salmoral, Manuel

- 1996 *Los Códigos Negros de la América Española*. Alcalá de Henares /
 París: Universidad de Alcalá / UNESCO.

Martínez Montiel, Luz María

- 2006 *Afro América I. La Ruta del Esclavo*. México: Universidad Nacional
 Autónoma de México.

Medina, Jorge

- 2004 La situación de la comunidad afro en Bolivia. En UNESCO office
 Lima, *Los Afroandinos de los siglos XVI al XX*, 120-128. Lima:
 UNESCO.

Melucci, Alberto

- 1982 Sobre la identidad. En Alberto Melucci, *L'invenzione del presente*.
Movimenti, identità, bisogni individuali, 61-72. Bolonia: Il Mulino.

Mendieta, Pilar y Eugenia Bridikhina

- 1997 *María Sisa y María Sosa. La vida de dos empleadas domésticas en la
 ciudad de La Paz (siglo XVII)*. La Paz: Ministerio de Desarrollo
 Humano-SAEGG-SAG.

Millones, Luis

- 1971 Gente negra en el Perú. *América Indígena* 3, XXXI, 593-624.

Montiel, Edgar

- 1995 Negros en Perú. De la conquista a la identidad nacional. En Luz
 María Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en Sudamérica*,
 213-275. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Movimiento Cultural Saya Afroboliviano

- 1995 *Sub-programa Diagnóstico de la situación del negro en Bolivia (Resumen Ejecutivo)*. La Paz: BID. Inédito.

Movimiento Afroboliviano

- 1995a Se fundó: *Movimiento Afro-Boliviano. Minga 86*, Chulumani: Radio Yungas-Santa Mónica y EMAUS.

Movimiento Cultural Saya Afroboliviano (coord.)

- 1997 *Sub-Programa Diagnóstico de la Situación del Negro en Bolivia. Resumen Ejecutivo*. Auspiciado por el Banco Interamericano de Desarrollo. La Paz. Documento interno, inédito.

Movimiento Cultural Saya Afroboliviano

- 2003 *Fortalecimiento del Movimiento Cultural Saya Afroboliviano en la Sociedad Civil*. La Paz: BM-MOCUSABOL. Documento interno, inédito.

Navarrete, María Cristina

- 2005 *Génesis y Desarrollo de la Esclavitud en Colombia. Siglos XVI y XVII*. Cali: Universidad del Valle.

Ortiz Oderigo, Néstor R.

- 1944 *Panorama de la Música Afroamericana*. Buenos Aires: Claridad.
1947 *Apéndice Música y Músicos de América*. En A. Della Corte y G. M. Gatti, *Diccionario de la Música*, 563-663. Buenos Aires: Ricordi Americana.

Orsúa y Vela, Bartolomé Arzáns de

- 1965 *Historia de la Villa Imperial de Potosí [1736]*, 3 tomos, 1ª edición, L. Hanke y G. Mendoza. Providence, Rhode Island: Brown University Press.

Paredes, M. Rigoberto

- 1977 *El Arte Folklórico de Bolivia*. La Paz: Ediciones Puerta del Sol.

Picotti C., Dina V.

- 1998 *La Presencia Africana en Nuestra Identidad*. Argentina: Ediciones del Sol.

Pizarroso Cuenca, Arturo

- 1967 *La cultura negra en Bolivia*. La Paz: ISLA.

Pollak-Eltz, Angelina

- 1995 El aporte negro a la cultura venezolana. En Luz María Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en Sudamérica*, 111-164. México: Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes.

Portugal Ortiz, Max

- 1977 *La esclavitud negra en la épocas colonial y nacional de Bolivia*. La Paz: IBC.

Ramos Guedez, José Marcial

- 1994 *Bolívar y la Abolición de la Esclavitud en Venezuela 1810-1830*. http://www.simon-bolivar.org/bolivar/sb_y_la_abolicion_de_la_esclavitud.htm

Revello, José Torre

- 1958 Un contrabandista del siglo XVII en el Río de la Plata. *Revista de Historia de América* 45: 57-88.

Rey, Mónica

- 1998 *La saya como medio de comunicación y expresión cultural en la comunidad afroboliviana*. Tesis de Licenciatura, Universidad Mayor de San Andrés.
- 1998a La saya como herencia cultural de la comunidad afro-boliviana. En *El Tambor Mayor. Música y Cantos de las Comunidades Negras de Bolivia*, 57-88. Documentación Etnomusicológica N° 6. Cochabamba: Fundación Simón I. Patiño.

Rossells, Beatriz

- 2000 Los Caporales: bailarines de la posmodernidad andina. En *Actas del III Congreso Internacional para el Estudio de la Música Popular. IASPM-AL*, 10 pp. Bogotá. <http://www.hist.puc.cl/historia/ias-pmla.html>.

Rossi, Vicente

- 1926 *Cosas de Negros*. Córdoba, Argentina: Edición del autor.

Sagarnaga López, Rafael

- 2007 Juan y los afrobolivianos, de los Yungas al África. *Revista ¡OH! del periódico Los Tiempos de Cochabamba*, 25.XI.2007.

Sánchez, Nancy Marcela

- 2005 Saya y caporales. Representaciones sociales sobre un género tradicional afroboliviano y mediaciones para su consagración comercial.

Ponencia presentada al *VI Congreso de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular, IASPM-AL Buenos Aires 2005*, 16 p. <http://www.hist.puc.cl/iaspm/baires/articulos/nancysanchez.pdf>.

Sánchez, Nancy

2006 Sonoridad y gestualidad en la "saya caporal". Una aproximación desde la semiótica. Ponencia presentada al *VII Congreso, IASPM-AL La Habana 2006*, 16 p. <http://www.hist.puc.cl/iaspm/lahabana/articulosPDF/NancySanchez.pdf>.

Sánchez C., Walter

1998 Los sonidos del Tambor Mayor. Presencia, imágenes acústicas y representaciones de los negros en Bolivia. En *El Tambor Mayor. Música y Cantos de las Comunidades Negras de Bolivia*, 7-56. Documentación Etnomusicológica Nº 6. Cochabamba: Fundación Simón I. Patiño.

Sebastián, Luis de

2007 *Africa. Pecado de España*. Barcelona: Fundación Carolina. <http://ibdigital-proves.uib.es/gsd1/collect/cd2/index/assoc/HASH05af.dir/doc.pdf>

Sempat Assadourian, Carlos

1966 *El tráfico de esclavos en Córdoba. De Angola a Potosí, siglo XVI-XVII*. Serie Cuadernos de historia 36, 60 p. Córdoba, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba. Instituto de Estudios Americanistas.

Tardieu, Jean Pierre

2005 Los inicios del "ministerio de negros" en la provincia jesuítica del Paraguay. *Anuario de Estudios Americanos* 62: 141-160.

Testimonio

1998 Tiempo para contestar las palabras. Testimonio del abuelo Manuel Barra (Entrevista: Walter Sánchez C.). En *El Tambor Mayor. Música y Cantos de las Comunidades Negras de Bolivia*, 89-116. Documentación Etnomusicológica Nº 6. Cochabamba: Fundación Simón I. Patiño.

Tranchefort, Francois-René

1980 *Los instrumentos musicales en el mundo*. Madrid: Alianza Música.

1950

Urquidi, José Macedonio

El origen de la noble Villa de Oropeza. Cochabamba: Publicaciones de la Municipalidad de Cochabamba-Bolivia.

1967

Viscarra, Eufronio

Apuntes para la Historia de Cochabamba. Casos históricos y tradiciones de la ciudad de Mizque. Cochabamba: Los Amigos del Libro.