

Dinámicas controvertidas entre expresión étnica-cultural y articulación política¹**Controversial dynamics between ethnic-cultural expression and political articulation**

Lioba Rossbach de Olmos

Resumen

El siguiente artículo pretende discutir algunos aspectos centrales de una controversia surgido en las últimas décadas en Colombia sobre las comunidades afrocolombianas. El punto de partida es una descripción de las experiencias y articulaciones políticas de las poblaciones negras de Colombia, Bolivia y Cuba que son parecidas pero diferentes a la vez y no parece conveniente acercárselas por un solo marco teórico o interpretativo, sino por una reflexión especial que parte del contexto en que surgían. Es por esto que el artículo postula una postura abierta hacia la diversidad desde sus propias categorías y condiciones comprendiendo las diferencias como respuestas distintas a problemas comunes.

Palabras claves: Dinámicas controvertidas, expresión étnica-cultural, articulación política, comunidades afrodescendientes.

Abstract

The following article aims to discuss certain aspects of a recent Colombian controversy concerning Afro-Colombian communities. The starting points is a presentation of the experiences and political expressions of black populations in Colombia, Bolivia and Cuba that are similar but different as well and could not be approached and analyzed by a single theoretical or interpretative framework but require a special treatment within the contexts they emerged. It is for this reason that the article calls for openness towards diversity trying to analyze the black political expressions in its own terms and conditions understanding the differences as distinctive answers of common problems.

Keywords: Controversial dynamics, ethnic-cultural expression, political articulation, afro-descendants communities.

¹ Este artículo se basa en una ponencia presentada en el seminario internacional „Afrodescendientes en América Latina y el Caribe. Racialización, patrimonialización y acción afirmativa“, realizada en Cartagena, el 22 y 23 de septiembre de 2009. Agradesco al Instituto Goethe por la invitación.

Introducción

Siguiendo desde el extranjero los recientes debates académicos colombianos sobre los “afrodescendientes” del país y sus implicaciones políticas, me atrevo a identificar dos posiciones distintas. Una considera los cambios introducidos a favor de las comunidades negras a raíz de la reforma constitucional de 1991 como una valorización tardía pero justa que finalmente concedió a los afrodescendientes el debido reconocimiento como grupo étnico del cual fueron privados durante mucho tiempo e incluyó la concesión de algunos derechos especiales, particularmente unos títulos de tierra comunitarios. Por lo tanto se presentaría un chance real para acabar con la “invisibilidad”² de los descendientes de aquellos africanos que fueron sometidos a la esclavitud en América así como sus expresiones históricas y culturales. La otra posición considera que la reforma constitucional

² El concepto de “invisibilidad” fue introducido al debate por la antropóloga Nina S. de Friedemann. Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad. En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.): *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Etno. Bogotá, 1984. P. 507-572.

de Colombia creó las condiciones para someter a la población afrocolombiana a un étnización construida, es decir la creación de una alteridad cultural que lejos de ser expresión de una identidad étnica históricamente desarrollada es la respuesta coyuntural frente a las perspectivas políticas de adquirir derechos favorables, así como el resultado de intervenciones por parte de otras instancias interesadas como la Iglesia o el mismo Estado.³

Reconozco desde ahora las limitaciones que significan presentar estas dos posiciones de una manera tan resumida y reducida pero esto facilita a desarrollar mi propio punto de vista de una manera más clara y combino con este fin algunas experiencias adquiridas en Colombia con observaciones hechas en Bolivia y Cuba.

³ Por ejemplo Eduardo Restrepo. Políticas de la alteridad: Etnización de la “comunidad negra” en el Pacífico sur colombiano. En: *The Journal of Latin American Anthropology* N° 7. Vol. 2: Arlington, 2002. P. 34 - 59; Eduardo Restrepo. Ethnicization of blackness in Colombia. Toward deracializing theoretical and political imagination. En: *Cultural Studies*. N° 18. Vol. 5. London, 2004. P. 698 - 715. Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.). *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Editorial Universidad del Cauca. Popayán, 2004. Mauricio Pardo. Entre la autonomía y la institucionalización: Dilemas del movimiento negro colombiano. En: *Journal of Latin American Anthropology*. N° 7. Vol. 2. Arlington, 2002. P. 60 - 85.

Mi propósito es profundizar en el debate colombiano sobre diferentes aspectos de la etnización, patrimonialización y acción afirmativa para contraponerlos después con algunos acontecimientos ocurridos en Bolivia y Cuba que son parecidas pero distintas a la vez. Al final sacaré algunas conclusiones generales.

Colombia y la etnización

Respecto a la mencionada controversia colombiana que puede caracterizarse como "reconocimiento legítimo tardío de los afrodescendientes" versus "identidad étnica construida", hay que admitir que ambas posiciones tienen buenos argumentos en su favor: Por un lado es cierto que la población negra fue efectivamente invisibilizada en la anterior concepción de la nación, basada en el mestizaje y blanqueamiento. Pero también es cierto que su visibilización emprendida a raíz de la reforma constitucional nunca partió de un modelo propio de la población negra, sino que se sirvió de un modelo establecido de origen colonial y de mucha trayectoria histórica para la población indígena, es decir, del resguardo con su territorio comunitario y

su relativa autonomía interna lo que al menos en Colombia representa un prototipo de la expresión étnico cultural. La construcción de la identidad afrocolombiana tal como se manifiesta en la legislación vigente de la ley 70 de 1993 siguió este modelo basándose en una población campesina, rural y comunitaria.⁴ Es posible que esta identidad corresponda a la mayoría de las comunidades negras del pacífico colombiano, pero abarca nuevas formas de invisibilidad. Una consiste, por ejemplo, en ignorar la participación económica de la población negra en épocas anteriores de los ciclos de auge de productos naturales de la región como la tagua o el caucho,⁵ ni la migración laboral a Urabá después o su desplazamiento forzado reciente por motivos de la violencia política. Por otra parte habría que preguntarse cuál hubieran sido las alternativas factibles a una construcción de la etnización independientemente de que tuvieran nociones de artificialidades,

⁴ Georgetown University. *Political Database of the Americas. Constituciones Políticas y Estudio Constitucional Comparativo*. República de Colombia. Constitución de 1991 con reformas hasta 2005. Washington, s.f.

⁵ Lioba Rossbach de Olmos. *Komplexe Beziehungen. Zur Rezeption und Sozialorganisation der Schwarzen im Chocó (Kolumbien)*. Curupira N° 11. Marburg, 2000. P. 133.

inventos y no-autenticidad y si hubieran podido formarse otras identidades menos o mejor construidas como los son, por ejemplo, la del peón, del trabajador, del desplazado o del ciudadano urbano. Acorde a lo que yo sé de la región pacífica también a mí me parece problemática la (re)construcción de una identidad histórica afrocolombiana que recurre a los “palenques” y “cimarrones” debido a que estos asentamientos de los esclavos fugitivos fueron relativamente pocos en comparación con la importancia del gran número de los esclavos libertos en la región⁶ que parece reflejarse todavía en la autodenominación “libres” que usan muchas personas negras al distinguirse de sus vecinos indígenas.⁷ Finalmente puede criticarse que la reforma constitucional ha conllevado en el pacífico, a través de la ley 70 de 1993, a la creación de instituciones artificiales como son los “Consejos Comunitarios”, los cuales tuvieron que conformarse como precondición al otorgamiento de los títulos de tierra comunitarios.⁸ No se

consideraba que una gran parte de las comunidades locales, por ejemplo del río Atrato, tenían menos de 60 años de existencia y fueron mayoritariamente fundadas para reclamar educación escolar para los niños. De acuerdo con mis averiguaciones a finales de los años 80, los atrateños “viejos” estimaron la vida retirada a la orilla del río donde podían llevar una existencia independiente, sin necesidad de tener dinero y pelearse con el vecino y no creo que esta postura corresponda solo a una idealización del pasado.⁹ En términos generales el mundo social de los atrateños parece haber descansado siempre más en las relaciones de parentesco que en los del grupo local y esto no parece haber cambiado mucho desde los tiempos cuando García Márquez visitó el Chocó en los años 50 notando la importancia de la “familia” en la región.¹⁰ Y hay que ser sincero: La

Sergio Andrés Coronado Delgado. El territorio: derecho fundamental de las comunidades afrodescendientes en Colombia. En: *Revista Controversia* N°. 187. Bogotá, 2006. P. 48 - 81. Uno de los Consejos Comunitarios es el del Medio Atrato. Comp. Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato. *Medio Atrato Territorio de Vida*. Quebecor World S.A. Bogotá, 2002.

⁹ Lioba Roszbach de Olmos. *Komplexe Beziehungen ...* Op. Cit. P. 242 ss.

¹⁰ Gabriel García Márquez. El Chocó que Colombia desconoce. En: García Márquez, Gabriel. *Crónicas y Reportajes*. La Oveja Negra. Bogotá, 1978. P. 143-169.

⁶ *Ibidem*. P. 101.

⁷ Eduardo Restrepo. Ethnicization of blackness ... Op. Cit. 702.

⁸ Stello Rolland. Los consejos comunitarios de las comunidades negras: ¿nueva forma de hacer política en el Bajo Atrato? En: CINEP. *Revista Controversia* Vol. 184: Bogotá, 2005. P. 85-103.

dinámica de los procesos legislativos que cuentan con un tiempo limitado y una lógica propia permite rara vez elaborar una solución *sui generis* sin apoyarse en modelos existentes. Es muy complicado presentar alternativas positivas cuando se trata de convertir una cultura marginal en ley.

Otra invisibilidad concierne a la coyuntura en la que surge. No debemos olvidar que el V Centenario¹¹ del así llamado descubrimiento de América que ya se hizo sentir en tiempo de la reforma constitucional en Colombia. Tal como ocurre frecuentemente en aniversarios controvertidos como fue el del V Centenario que algunos aplauden y otros critican se los celebra con mucho entusiasmo para olvidarlos después. No obstante, al comienzo de los años 90 la conmemoración de esta fecha de importancia histórica para todo el continente fue motivo de muchos encuentros, conferencias y declaraciones a nivel nacional e internacional causando debates intensos sobre la herencia colonial con todas sus implicaciones e

¹¹ FDCL (ed.). *Nach 500 Jahren - Stimmen aus dem Süden*. Eine Sammlung von Aufsätzen lateinamerikanischer AutorInnen. Kritik, Analyse und Meinungen zum "V. Centenario". H & P.

impactos. El movimiento indígena que había salido fortalecido de sus luchas de las décadas anteriores supo aprovechar esta fecha para hacer conocer sus reivindicaciones públicamente y recibió tanta atención que arrastró consigo a los afrodescendientes como otra víctima del colonialismo hispánico.

Tampoco es inmediatamente visible que los protagonistas de la controversia antropológica sobre los afrodescendientes colombianos pertenezcan a diferentes generaciones y a distintas corrientes teóricas. Ni la una ni la otra se basa en un tipo de "muestreo teórico",¹² es decir una teoría que se forma y se adecua al problema a estudiar en el proceso de la misma investigación, sino se trata de enfoques teóricos que ya existían desde antes de la dinámica desencadenada a raíz de la reforma constitucional y que orientaron el acceso analítico a los acontecimientos. Una de las posiciones sigue las pautas clásicas de la antropología cultural norteamericana que se basa en la concepción de la existencia de diferentes grupos étnicos con propia historia y cultura y que sigue la convicción del relativismo cultural, o sea

¹² Del inglés „grounded theory“.

que cada cultura debe entenderse dentro de su propia lógica, merece el mismo respeto que los demás y debe ser valorizada con sus propios criterios de juicio. Para esta posición es particularmente importante encontrar las “huellas africanas” reflejando por un lado la tradición difusionista de la antropología cultural y siguiendo, por el otro, las pautas de la investigación temprana afroamericana que enfocó la perpetuidad de elementos africanos en las culturas actuales afroamericanas y la adaptación paulatina a la cultura dominante.¹³ La otra concepción está relacionada con los estudios culturales de la línea norteamericana cuya problemática consiste en su pretensión transdisciplinaria la que sin embargo no se puso en práctica al ignorar las contribuciones de la antropología cultural y social.¹⁴ En términos generales los estudios culturales siguen las orientaciones de una sociología cultural

con un trasfondo neomarxista. Para el caso de Colombia la problemática es recíproca, es decir el debate colombiano tampoco ha tomado en consideración una de las obras más destacadas de los estudios culturales británicos sobre la temática de las negritudes, es decir el estudio de Paul Gilroy “The Black Atlantic”.¹⁵

En mi opinión son estas teorías un punto clave en la controversia colombiana. Cada una mira a los afrodescendientes desde una perspectiva diferente, y solo poniendo una contra la otra se aclaran los problemas centrales de las dos. La de la antropología cultural conceptualiza a los afrocolombianos como culturalmente diferente a otros grupos de la sociedad es decir como un grupo distinguible con una cultura, historia y reivindicaciones propias. Los estudios culturales critican esta postura como una alterización cultural (“othering” en inglés), es decir una construcción discursiva del otro como

¹³ Melville J. Herskovits. Problem, Method and Theory in Afroamerican Studies. En: *Afroamerica* N° 1. Vol. 1 - 2. México, 1945. P. 5 - 24. Melville J. Herskovits. *The Myth of the Negro Past*. Beacon Press. Boston, 1958:

¹⁴ Lioba Rossbach de Olmos. Von Marginalen und Marginalien. Was hat die Völkerkunde, was die Cultural Studies nicht haben? En: Bettina E. Schmidt (Ed.). *Wilde Denker. Unordnung und Erkenntnis auf dem Tellerrand der Ethnologie. Festschrift für Mark Münzel zum 60. Geburtstag* Curupira N° 14. Marburg, 2003. P. 263 - 279.

¹⁵ Paul Gilroy. *The black Atlantic: modernity and double consciousness*. Harvard University Press. Cambridge, Mass., 1993. Rossbach de Olmos, Lioba. ¿Qué pasa con el Pacífico Negro en el Atlántico Negro?. El Atlántico Negro de Paul Gilroy frente a los acontecimientos (afro)colombianos. En: *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*. N° 6. Vol. 11. Barranquilla, 2009. P. 199-219.

ser culturalmente diferente a través de la perspectiva antropológica misma, lo que en última instancia implica características coloniales y sobre todo un concepto de identidad que en el fondo muestra un carácter fijo y esencialista. Los estudios culturales rechazan construcciones de identidades esencialistas y favorecen un concepto de cultura que se basa en heterogeneidad, mezclas y flexibilidad. Este concepto no presupone sujetos culturalmente diferentes sino seres de un solo mundo interrelacionado. Paul Gilroy insiste que el Atlántico Negro (“Black Atlantic”) es decir todas aquellas regiones, culturas y actores alrededor del mar Atlántico que fueron históricamente influenciados e interrelacionados por la trata de esclavos y la esclavitud, si bien experimentó movimientos y tendencias en contra de la modernidad, formó sin embargo parte de la misma o a lo menos contribuía a que la modernidad se impusiese. El “Atlántico Negro” de Gilroy como una expresión destacada de los estudios culturales sobre la temática de las negritudes rechaza la alterización cultural de los afrodescendientes insistiendo que sus expresiones culturales forman parte de la misma modernidad o sea del sistema colonialista y esclavista

que las originó. Su argumento fundamental consiste en que la esencialización del concepto de cultura y sobre todo de identidad posicionaría a las afrodescendientes y su cultura fuera del escenario histórico lo que implicaría una perpetuidad de su identidad cultural resistente a cualquier cambio.

Una interesante orientación para tratar la controversia colombiana desde una perspectiva diferente proporciona la teoría feminista que tuvo un debate similar relacionado al tema de la mujer. A partir de los años 1970 se articula un “feminismo de la diferencia” destacando las características propias de la mujer en contra del “feminismo de la igualdad” que considera la masculinidad y femineidad como roles de género socialmente contruidos. El feminismo de la diferencia fue criticado por ser esencialista. Para Naomi Schor este reproche de esencialismo es problemático porque tiende a frenar y hasta eliminar cualquier debate y se asemeja a un anatema.¹⁶ Al mismo tiempo Schor identifica dentro del

¹⁶ Naomi Schor. This Essentialism which is not one: Coming to Grips with Irigaray. En: Burke, Carolyn, Naomi Schor y Margaret Whitford: *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*. Columbia University Press. New York, 1994. P. 57 - 78.

mismo anti-esencialismo actitudes y elementos esencialistas, por un lado por no reconocer que en lo concreto siempre hay diferentes formas de esencializar y en segundo porque se apoya en la noción de una universalidad que en vez de igualdad representa muchas veces una ficción opresiva. La misma autora sitúa igualdad y diferencia en una relación dialéctica de deconstrucción mutua de esencializaciones. Creo que este pensamiento es aplicable también para la problemática que nos concierne. Dado que mucho se ha criticado últimamente las construcciones de alteridad dentro de la antropología cultural quiero insistir que aquí también habrá que empezar a deconstruir lo que, en apego a Schor, llamaría “mismosidad” o “mismoseando”,¹⁷ es decir la idea que los actores pertenecen al entorno mismo de la modernidad del científico que parece ser un entorno universal. Aplicando este debate a un entendimiento de los afrodescendientes quisiera anotar, apoyándome en el mencionado pensamiento de la teoría feminista: “Si la alterización supone que sobre el otro se puede adquirir conocimientos, la mismoización excluye cualquier

¹⁷ Ibídem 65 ss.

conocimiento sobre la otra en su condición de otro”.¹⁸ Es decir aparte de la construcción problemática del otro también existe el peligro del desconocimiento de su diferencia.

El mismoseando (“saming”) o no merece una crítica total, porque ayuda a comprender, valorar o calibrar muchas cosas. La mirada hacia lo propio incluye la capacidad de articular mejor una crítica, digamos sociológica, del mundo propio del observador. La crítica académica de la discriminación, marginalización e incluso del racismo de una sociedad a la que pertenece el quien la crítica requiere de una perspectiva mismoseadora. Creo que Peter Wade, un antropólogo británico y autor de estudios sobre las negritudes en Colombia, representa esta posición.¹⁹ Pero a su vez la mismosidad tiene sus propios

¹⁸ “If othering assumes that the other is knowable, saming precludes any knowledge of the other in her otherness” Ibídem 65.

¹⁹ Peter Wade. The Cultural Politics of Blackness in Colombia. En: Whitten, Norman E. Jr. y Arlene Torres (eds.) *Blackness in Latin America and the Caribbean. Social Dynamics and Cultural Transformation*. Vol. 1: Central America and Northern and Western South America. Indiana University Press. Bloomington y and Indianapolis, 1998. P. 311 - 334. Peter Wade 2002. The Colombian Pacific in Perspective. En: *Journal of Latin American Anthropology* N° 7. Vol. 2. Arlington, 2002. P. 2 - 33.

problemas y no creo que ella sola permita un entendimiento comprensivo de los afrodescendientes colombianos. En esto consiste para mí también el principal problema de la así llamada patrimonialización: Considero que cualquier pregunta que se hace sobre el valor que tiene una cultura diferente a la hegemónica, en el caso concreto el aporte de uno u otro aspecto de la cultura afrocolombiana para la nación colombiana, es una pregunta de mismosidad o sea averiguar la importancia del aporte para la nación sin preguntar por la relevancia que tiene para los actores mismos. La contribución afrocolombiana a la culinaria nacional o la música del país son preguntas típicas que mismosean ignorando el otro en su condición de otro. Se enfatizan los intereses de la nación la que en tiempos de un reconocido pluriethnicismo de la misma es cada vez más claramente una ficción --y se podría añadir el interrogante- ¿opresiva?

Por supuesto, puede ocurrir que las perspectivas coincidan o lleguen a la misma conclusión, cuando, por ejemplo, una persona gana una medalla en una competencia deportiva que llena de orgullo tanto a la nación como al ganador

y a “su gente”. Pero siempre vale la pena mantener la perspectiva de alteridad aun cuando parece que a un acontecimiento se le concede el mismo significado por parte de todos los involucrados. Un caso complejo pero significativo para el presente contexto es el del libertador Simón Bolívar quién, como se sabe, luchó por la liberación de los esclavos lo que tanto desde la perspectiva de los afrodescendientes como de la de la nación está valorado positivamente. Se recuerda el discurso emocionante del libertador durante el Congreso de Angostura en 1819 cuando imploró “la confirmación de la libertad absoluta de los esclavos“, como imploró su “vida y la vida de la República“. Sin embargo tomando en consideración que en todo su discurso se refería más a los Iltas y a Espartaco que a los esclavos contemporáneos y que posteriormente decretó que el esclavo ganase su libertad en el campo de la batalla de la independencia muestra que el mismo libertador mismoeaba ignorando el conocimiento sobre el esclavo en su condición de otro o sea ignorando que su liberación y la de la república no eran

necesariamente idénticas para el esclavo.²⁰

Yo creo que la alterización y la mismozación deben combinarse y hasta controlarse mutuamente. En pocas palabras propongo que, hasta donde nuestro pensamiento teóricamente entrenado nos permite, observemos abierta y detenidamente el “mismo” “otro” desde varios ángulos. El otro no representa la única perspectiva válida pero representa una que no debe faltar.

Bolivia y la patrimonialización

En Bolivia no ha sido el modelo indígena que efectuó la dinámica interétnica orientando la articulación política de los afrodescendientes sino un tipo de alteridad creada por los indígenas.²¹ En el país andino la composición étnica de la población es diferente que en Colombia.²²

En Bolivia viven entre 20.000 y 30.000

afrobolivianos constituyendo menos del 1% de la población total,²³ porcentaje más parecido al de México que al de Colombia con su 20% de afrodescendientes.²⁴ Incluso la dinámica política y social sigue otros parámetros.²⁵ La mayoría de los afrobolivianos están ubicados en los Yungas de La Paz, es decir en las dos zonas subtropicales entre el altiplano andino y la Amazonía boliviana. Aparte de algunas

²³ Fernando Cajias de la Vega, Mónica Rey Gutiérrez et al. *Sub Programa diagnóstico de la situación del negro en Bolivia*. Resumen Ejecutivo. Auspiciado por la representación en Bolivia del Banco Interamericano de Desarrollo. Coordinado por el Movimiento Cultural Saya Afroboliviano. La Paz, 1997. Ms.

²⁴ Conocemos la problemática de los datos estadísticos también para el caso de Colombia por Tatiana Rodríguez Garavito, Alfonso Sierra y Isabel Cavalier Adarve. *El derecho a no ser discriminado*. Primer informe sobre discriminación racial y derecho de la población afrocolombiana (Versión resumida). Ediciones Uniandes. Bogotá, 2008. Basando en una comparación de resultados de diferentes estudios, optamos por usar un dato intermedio de un 20 % de población afrodescendiente para Colombia.

²⁵ Juan Angola Faconde. *Raíces de un pueblo. Cultura afroboliviana*. Producciones CIMA. La Paz, 2000. Eugenia Bridikhina. El tráfico de esclavos negros a la Paz a fines del siglo XVIII. En: *Estudios Bolivianos*. N° 1. La Paz, 1995. P. 183 - 191. Alberto R. Crespo. *Esclavos Negros en Bolivia*. Liberia Editorial Juventud. La Paz, 1995. Jorge Medina. La situación de la comunidad afro en Bolivia. En: UNESCO. *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*. Representación de UNESCO en Perú. Lima 2004. P. 120 - 127. Arturo Pizarroso Cuenca. *La cultura negra en Bolivia*. Ediciones Isla. La Paz, 1977. Max Portugal Ortíz. *La esclavitud negra en las épocas colonial y nacional de Bolivia*. Instituto Boliviano de Cultura. La Paz, 1977.

²⁰ Simón Bolívar. *Escritos Políticos. El espíritu de Bolívar*. México. Editorial Porrúa, 1986.

²¹ Lioba Rossbach de Olmos. Expresiones controvertidas: Afrobolivianos y su cultura entre presentaciones y representaciones. En: *Indiana* N° 24. Berlin, 2007. P. 173 - 190.

²² Rob Garrison. Bolivia. En: Kwame Anthony Appiah y Henry Lois Gates Jr. (ed.). *Africania. The Encyclopedia of the African and African American Experience*. Basic-Civitas Books. New York, 1999. P. 280 - 284.

comunidades dedicadas a la explotación minera artesanal la mayoría de los afroyungeños cultiva coca, café y cítricos.²⁶ En las últimas décadas se presentó un movimiento migratorio hacia las grandes ciudades como La Paz o Santa Cruz de la Sierra, la nueva metrópolis oriental. Los motivos más importantes fueron la escasez de tierras a raíz de la división hereditaria introducida por la reforma agraria (1953) de la Revolución Boliviana del 1952 y el deseo de una mejor educación para la juventud. Más pronunciado en los Yungas del norte²⁷ que en las del sur, los afroyungeños se “indigenizaron” adaptando de sus vecinos aymara además de la vestimenta y el idioma algunas concepciones religiosas así como conocimientos de la medicina tradicional.²⁸ No obstante, en gran

medida han sido “invisibles” también, si se toma como indicación el censo del 2001 en donde todavía se desconoció a los afrodescendientes como categoría propia. Debido al desconocimiento de la existencia de comunidades negras en Bolivia han ocurrido casos en que los han tratado a los afrobolivianos como extranjeros. Así mismo hubo otras discriminaciones, entre otras, la interétnica de la que se hablará a continuación.

Quiero ilustrar las diferencias entre los movimientos afrodescendientes de Colombia y Bolivia respecto a su articulación política contraponiendo el nombre de la organización más antigua de los afrobolivianos, o sea del “Movimiento Cultural Saya Afroboliviano” o MOCUSABOL por un lado y el de una organización central de la costa pacífica de Colombia, es decir la “Asociación Campesina Integral del Atrato” o ACIA. Ambas organizaciones surgieron aproximadamente en el mismo tiempo, la

²⁶ Alison Spedding. *Wachu Wachu. Cultivo de coca e identidad en los Yungas de La Paz*. Hispo. La Paz, 1994. Susana Shimko y Gladys Mercado. Comercio de coca en la Yunga Boliviana en el siglo XVIII. Una estrategia de control en el uso de la coca. En: *Congreso Nacional de Historia Argentina*. Actas. N° 1. Buenos Aires, 1997. P. 179 - 186.

²⁷ William Léons. Las relaciones étnicas de una Comunidad Multiracial en los Yungas Bolivianos. En: *Estudios Andinos* N° 4. Lima, 1974 - 76. P. 169.

²⁸ William Léons. Pluralismo en el contexto boliviano. En: *Anuario Indigenista*. Vol. 34. México, 1974. P. 183 - 193. William Léons. Pluralism and Mobility in a Bolivian Community. En: *El Dorado. A Newsletter - Bulletin in South American Anthropology* N° 2. Vol. 3. Greeley

1977. P. 30 - 50. Barbara Léons. Stratification and Pluralism in the Bolivian Yungas. En: Whitten, Norman E. y Arlene Torres (eds). *Blackness in Latin America and the Caribbean*. . 1: Central America and Northern and Western South America. Indiana University Press. Bloomington, 1998. P. 335 - 356.

ACIA en 1987 y MOCUSABOL en 1988. Mientras que la ACIA lleva en su nombre el distintivo “campesino“, el MOCUSABOL incluye el término “cultura”. A diferencia de la ACIA, cuyo nombre la identifica con un espacio geográfico concreto, o sea el río Atrato, el MOCUSABO coge la “saya” como criterio identificativo que es un ritmo, un canto y un estilo de danza que caracteriza la organización más que reivindicaciones como las de tierras, la lucha contra discriminación o la pobreza, determinando en gran medida también la percepción pública de la organización. A un comienzo han sido efectivamente conciertos de música y presentaciones folclóricas lo que se ha conocido de los afrobolivianos. El folclor parece haber sido el motivo e impulso inicial y un factor decisivo en la articulación pública y política afroboliviana.²⁹ La “saya” nunca perdió su significado, aun cuando otros temas como la discriminación, la

educación o la salud, adquirieron más importancia en el transcurso de los años. Un efecto de sintonización de las reivindicaciones tuvo el intercambio con otras organizaciones de afrodescendientes que estableció el movimiento después, tanto a través de las actividades en el contexto del ya mencionado V Centenario como a través de la presencia en la conferencia internacional de las Naciones Unidas contra el racismo en Durban en 2001 a la que una dirigente afroboliviana asistió.

Para entender mejor esta situación es importante recordar las particularidades andinas, y referente al problema que nos interesa, particularmente las expresiones culturales más destacadas en la vida pública, es decir los desfiles de los carnavales y de las fiestas patronales en Bolivia. Se trata de una cultura festiva andina en la que sobreviven características de las danzas religiosas con máscaras de tiempos precoloniales las que se mezclaron después con las fiestas anuales católicas y sus procesiones.³⁰

²⁹ Robert W. Templeman. Afro-Bolivians. En: Wilbert Johannes. *Encyclopedia of World Cultures*. N° 2. South America. G.K. Hall. Boston, Massachusetts, 1994. P. 7 - 10. Robert W. Templeman. „We are People of the Yungas. We are the Saya Race.” En: Whitten, Norman E. y Arlene Torres (eds). *Blackness in Latin America and the Caribbean. Social Dynamics and Cultural Transformation*. Vol 1. Central America and Northern and Western South America. Indiana University Press. Bloomington y Indianapolis, 1998. P. 426 - 444.

³⁰ Acerca de las fiestas andinas en otros países comp. Bernd Schmelz. *Religiöses Theater an der Nordküste Perus. Ein Forschungsbericht*. En: Mark Münzel und Bettina E. Schmidt (eds). *Ethnologie und Inszenierung: Ansätze zur Theaterethnologie*. Curupira N° 5. Marburg, 1998,

Algunas danzas cayeron en el olvido, otras nuevas fueron creadas y de esta manera surgió con el tiempo una cultura festiva que en las últimas décadas ha adquirido dimensiones gigantescas. Se calculó, por ejemplo, que en la así llamada entrada del “Señor del Gran Poder”³¹ que se celebra anualmente en mayo en la ciudad de La Paz participaron en 2009 un total de 58 fraternidades con entre 25.000 y 40.000 danzantes.³² Muchos aymaras residentes en las ciudades y recientemente también ciudadanos mestizos y blancos se afilian a diferentes fraternidades que presentan cada una su danza específica. Las fraternidades compiten entre ellas, incluso con las fraternidades de otras ciudades.

272 - 293. Bettina E. Schmidt. Der Wandel der Festkultur. Der Tag des Señor de los Milagros in San Juan, in der südlichen Sierra Ecuadors. En: Münzel Mark und Bettina E. Schmidt (eds.). *Ethnologie und Inszenierung: Ansätze zur Theaterethnologie*. Curupira N° 5. Marburg, 1998. P. 297 - 314.

³¹ Xavier Albó y Matías Preiswerk. El Gran Poder: Fiesta del Aimara Urbano. En: *América Indígena* Volumen 51 N° 2 - 3. México, 1991. P. 293 - 352. David M. Guss. The Gran Poder and the Reconquest of La Paz. En: *Journal of Latin American Anthropology*. N° 11 Vol. 2. Arlington, 2006. P. 294 - 328. Fraternidad Cultural Unión de Bordadores Fanáticos del Folklore en Gran Poder. *La Danza del Moreno*. Patrimonio de Bolivia. La Paz, 1999. Ms.

³² Comp. Noticia de la prensa en <http://educamposv.lacoctelera.net/post/2009/06/07/la-fiesta-del-gran-poder-hizo-bailar-los-pacenos-al-ritmo-de>.

En estas entradas siempre se han representado etnias distintas, y culturas y personalidades foráneas, entre ellas indígenas de la región amazónica pero también negros. Aquí podemos identificar lo que se podría llamar una alterización andina.³³ Son procesos complejos de una etnización performativa que merecerían unas reflexiones más profundas. Para el presente propósito me limito a decir que estas representaciones siempre se apoyaban de la burla, la ironía, la imitación y la parodia para representar al otro. El “cholo” como se llama al indígena andino de la ciudad y aquello en proceso de adaptación urbana ha encontrado dentro de la sociedad boliviana caracterizada por una heterogeneidad étnica pronunciada y dominada por una segregación fuerte un espacio para expresar sus diferencias con el “otro” que no pertenece a su grupo y distanciarse de él por el medio de la ironía.

Existen varias danzas que representan a los negros sin que nunca jamás los negros

³³ A diferencia de los carnavales en Bahía, Brasil, donde agrupaciones negros participan con propias asociaciones de comparsas presentándose con fuerte autoestima, se trata aquí de representaciones de “otros”.

se hubieran autopresentado. La más famosa es la morenada cuyos bailarines llevan máscaras con labios gruesos y rasgos faciales negroides y se mueven con trajes pesados a pasos isócronos al ritmo de la matraca.³⁴ Mucho se ha especulado sobre el origen de los morenos. Lo poco cierto es que se trata de “... una interpretación de aymaras hacia la cultura negra”.³⁵ Los “negritos” es otra danza que supuestamente tiene un origen republicano. Bailarines pintados de negro y amarrados con cadenas se mueven revolcándose por el suelo bajo el látigo de un capataz. Se cree que esto expresa la explotación de los negros en tiempos de la esclavitud. Asimismo existe el Tundiqui, que es un ritmo conocido desde generaciones, con el que los aymara se burlan de la diferencia cultural de los negros.³⁶

³⁴ Freddy R. Maidana. *Taraqú Cuna de la Morenada*. Industrias Gráficas DRUCK srl. La Paz, 2004. David Mendoza Salazar. El origen de los Morenos. En: A.C.F.G.P. *Tradición paceña. Festividad del Gran Poder*. Cervecería Boliviana Nacional S.A. La Paz, 1999.

³⁵ Fraternidad Cultural Unión de Bordadores Fanáticos del Folklore en Gran Poder. *La Danza del Moreno*. Patrimonio de Bolivia. La Paz, 1999. P. 40. Ms.

³⁶ Antonio Paredes Candia. *La danza folklórica de Bolivia*. Librería-Editorial “Popular”. La Paz, 1991. Rigoberto M. Paredes. *El arte folklórico de Bolivia*. Librería-Editorial “Popular”. La Paz, 1981.

En fecha entraron los caporales. Se trata de una danza fuerte con el disfraz de un capataz que parece ser un negro por el ritmo y sus gestos. El capataz realiza saltos espectaculares con botas pesadas llenas de cascabeles y un látigo. Su origen data de los años 60 y es esta danza que se ha convertido en el centro de la polémica sobre la presentación y la representación de los afrobolivianos en el mundo andino. El ritmo musical en cuestión que acompaña a la danza, se decía que era “saya”. Pero la “saya” es un ritmo de música, canto y baile tradicional que los afrobolivianos reivindican ser de ellos perteneciendo conjuntamente con la “zamba” (música de boda), la “cueca negra” y la música fúnebre o “mauchi” al género musical afroboliviano de las Yungas.³⁷ Existen indicaciones claras de que se presentó la saya anteriormente en los pequeños desfiles locales y en eventos más grandes. Cuando “Los Kjarkas”, uno de los conjuntos folklóricos bolivianos más conocidos dentro y fuera del país, descubrieron la “saya” comercializándola y convirtiéndola en un ritmo famoso más allá de las fronteras nacionales, un grupo de jóvenes afroyungeños residentes de la

³⁷Robert W. Templeman. „We are People... Op.Cit.

ciudad empezó a reclamar la saya como expresión cultural propia y su divulgación y comercialización como apropiación indebida. Sobre todo criticaron la interpretación presentada por “Los Kjarkas” y otros conjuntos folklóricos como falsa y equivocada insistiendo que la saya auténtica se caracteriza por una percusión marcada y características específicas en las letras. Efectivamente la saya afroboliviana se distingue por su estructura rítmica dominada por un énfasis en los tambores.

En esta misma polémica nace el anhelo de revitalizar y hacer conocer las tradiciones afrobolivianas auténticas en su totalidad, siendo la saya el objeto principal. La saya se convirtió en consecuencia en el punto de discordia de la presentación y representación de los negros en Bolivia, y es por eso que ha repercutido también en el nombre de la organización afroboliviana.³⁸

Todo esto ocurre en una coyuntura de fuerte movilización étnica en el país. Los

pueblos indígenas del oriente boliviano empiezan a articularse, y pocos años después Bolivia con Víctor Hugo Cárdenas tiene a partir de 1993 por primera vez en su historia un vicepresidente aymara, antes que en 2005 fuera elegido Evo Morales como primer presidente indígena del país.

En la actualidad la opinión pública ya está familiarizada con la saya “auténtica” y sus diferencias con el folclor andino urbano. Mientras tanto la revitalización de la cultura afroboliviana ha encontrado nuevas “huellas” recurriendo al pasado africano. Hace unos años atrás se descubrió que había un rey negro en las Yungas. Fue el “Rey Bonifacio Pinedo” quien vivía en el pueblo de Mururata y parece haber sido coronado como tal en los años 50 a la edad de 60 años.³⁹ La tradición oral indica que el rey actuó como consejero a los jóvenes y novios, y se le rindió homenaje especialmente los domingos de Pascua después de terminarse la misa. A raíz de la creciente articulación política afroboliviana surgen reminiscencias de la existencia de este rey ya fallecido y apareció el deseo de los

³⁸ Centro „Pedagógico y Cultural Simón I. Patiño”. *El Tambor Mayor. Música y cantos de las comunidades negras de Bolivia*. Documentación Etnomusicológica No. 6. La Paz, s.f.

³⁹ Robert W. Templeman. „We are People ... Op. Cit. 427 s.

jóvenes activistas afrobolivianos de presentarlo como una tradición afroboliviana. Los protagonistas del redescubrimiento del rey negro no se contentaron con explicaciones más evidentes como la de relacionar al rey con los cargos coloniales de los “cabildos de nación” o cofradías, sino buscaban comprobar una línea de tradición directa con África suponiendo que el rey era descendiente directo de reyes africanos. El sucesor, nieto del rey difunto, se llama Julio Pinedo y fue coronado como rey nuevo en el año 1992 por un vecino de Mururata quien, siendo un empresario del sector turístico, esperaba convertir el lugar en un atractivo turístico. En diciembre de 2007 el prefecto del departamento de La Paz José Luis Paredes efectuó en presencia y con el respaldo de los dirigentes del “Movimiento Cultural Saya Afroboliviano” una segunda coronación del mismo rey brindándole un reconocimiento oficial. No obstante, la coronación del rey Julio Pinedo no fue acompañada por la otorgación de facultades adicionales lo que parece indicar que se trataba de un reconocimiento cultural y de las “huellas africanas” sin incluir concesiones étnicas

mayores. En abril del mismo año la saya había sido reconocida como expresión cultural perteneciente de la cultura afroboliviana y también como patrimonio cultural inmaterial. Asimismo, a los afrobolivianos se los declaró parte de los tesoros humanos vivos del departamento de La Paz.

Al menos se sabe de dos prefectos del departamento de La Paz que apoyaban las reivindicaciones afrobolivianas. Este hecho como también un pronunciamiento del mencionado prefecto José Luis Paredes quien dijo acerca del rey negro: “Se estableció que teníamos un rey, y es paceño”, hace entender que la acción afirmativa por parte de la política departamental tiene fuertes connotaciones e implicaciones regionales. En Bolivia la rivalidad entre las regiones está muy marcada incluyendo también la cultura y el folclor como objeto de competencia, además que puede generar también votos en las elecciones departamentales.⁴⁰

En 2008 se reconoció a los afrobolivianos como pueblo a nivel nacional por la ley 234, y el artículo 32 en la nueva

⁴⁰ Sobre los logros del Movimiento Cultural Saya Afroboliviano MOCUSABOL informó su página web que desafortunadamente ha dejado de existir.

constitución elaborada bajo la presidencia de Evo Morales y aprobada contra la oposición de algunos sectores del oriente del país les equipara con los pueblos indígenas y originarios del país.⁴¹ El reconocimiento de las distintas expresiones culturales corresponde a una patrimonialización. Pero a diferencia de Colombia donde se les otorgó a las comunidades negras derechos favorables territoriales, políticos o económicos, nada parecido ocurrió en Bolivia. Mientras en Colombia sectores académicos, eclesiásticos y estatales intervinieron en la constitución y articulación de las reivindicaciones, en Bolivia algunos representantes de la política oficial se subieron en un tren en marcha.

Cuba y la racialización

En Cuba tanto la cuestión étnica como la acción afirmativa estatal tienen otras características y siguen otras pautas. De acuerdo con las estadísticas oficiales del censo de 2002 se distingue por el criterio de “color de piel” el 10 % de negros, el 65 % de blancos y cerca del 25 %

mestizos y mulatos.⁴² La Organización Internacional de Trabajo (OIT) habla en un documento del año 2007 de 34.9 % de afrodescendientes en Cuba lo que incluye a los mulatos.⁴³ Comparados con las cifras de Colombia, estos datos no permiten entender de inmediato el motivo por el que el presidente cubano Fidel Castro llamó a Cuba una “nación afrolatinoamericana”. Es la dinámica y la trayectoria específica de la isla caribeña lo que le da esta particularidad. Cuando una gran mayoría de los países latinoamericanos colonizados por el imperio español ya había conquistado su independencia Cuba seguía siendo colonia y experimentó un auge gigante de importaciones de esclavos africanos --en gran parte de contrabando-- convirtiéndose en el mayor productor de azúcar del Caribe después de la Revolución de Haití. Se calcula que solo entre 1821 y 1845 entraron más de 125.000 esclavos de los cuales, dado que la trata negrera se aprovechó de los cautivos de las guerras civiles de lo que hoy es Nigeria, una gran parte fueron

⁴¹ Georgetown University. *Political Database of the Americas. Constituciones Políticas y Estudio Constitucional Comparativo. República del Bolivia. Constitución de 2009*. Washington, s.f.

⁴² Oficina Nacional de Estadísticas. *Población en Cuba por Color de la Piel*. La Habana, s.f.

⁴³ Organización Internacional de Trabajo. *Panorama Laboral 2007 América Latina y el Caribe*. OIT: Oficina Regional para América Latina y el Caribe. Lima, 2007. P. 41.

personas de la tierra Yoruba. Ya en 1841 había casi un 70 % de afrodescendientes en Cuba mientras que la población blanca era menos que la esclava.⁴⁴

Es un hecho desconocido que en Cuba había una articulación política temprana de la población negra, la que en 1908 conllevó a la fundación del “Partido Independiente de Color” (PIC). Es interesante notar que era el primer partido político de composición negra y anterior a la famosa NAACP de los Estados Unidos (Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color) fundada en 1909 siendo ella una organización de apoyo sin conformar un partido con reivindicaciones expresamente políticas. En Cuba no había grandes iniciativas de regreso a África como la iniciada del jamaiquino Marcus Garvey que fundó con este propósito una línea de navegación *Black Star Line* y reunía seguidores en mucha parte del Caribe (angloparlante). En Cuba tampoco surgieron movimientos de separatismo fuerte como los que en los Estados Unidos abogaron por un estado propio para los africanos americanos.⁴⁵

⁴⁴ Michael Zeuske. *Kleine Geschichte Kubas*. Beck Verlag. München, 2002. P. 71 - 75.

⁴⁵ Aline Helg. *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*.

Entre los seguidores de la PIC había muchos ex esclavos, pero sobre todo muchos veteranos de la independencia de España los que después de haber participado en guerras aspiraban a tener una participación política adecuada en la nueva República. El surgimiento del PIC corresponde a condiciones muy complejas. Su base fueron organizaciones de los negros de diferente carácter. De estos algunos dirigentes conformaron el PIC para no tener que seguir rogando a los partidos existentes una participación más justa en los cargos y empleos públicos de los que fueron discriminados.⁴⁶ El PIC nace de una iniciativa de la igualdad que parece nunca hubiera tendido un chance real en las elecciones,⁴⁷ pero fue una articulación política negra temprana que sale del cuadro político de la época en la que una mayoría de los dirigentes afrodescendientes se restringían a abogar por el acceso a la educación para mejorar

University of North Carolina Press, Chapel Hill y London, 1995. P. 3 ss.

⁴⁶ Louis A. Pérez Politics, Peasants, and People of Color: The 1912 “Race War” in Cuba Reconsidered. En: *Hispanic American Historical Review* N° 66. Vol. 3. Durham, 1986. P. 509 - 539.

⁴⁷ Alejandra Bronfman. La barbarie y sus descontentos: Raza y civilización 1912-1919. En: *Temas: Cultura, ideología, sociedad*. N°. 24-25. La Habana, 2001. P. 23 - 33.

la situación de la población negra. El PIC fue prohibido en 1909 y la discriminación por la cual se había conformado se convirtió en arma contra el mismo. La fundación de partidos basados en distinciones de raza fue prohibida como racismo. Después de unos tumultos en el año 1912 en el oriente del país donde muchos afrodescendientes se habían establecido, un gran número de los miembros del partido fueron liquidados brutalmente.⁴⁸

Las importaciones tardías de esclavos con grandes contingentes yoruba, la abolición de la esclavitud igualmente tarde y una composición de la población con una alto porcentaje de negros en algunos momentos de la colonia son las razones por las que Cuba está históricamente menos distante de África que muchos otros países latinoamericanos y hasta hoy África es un punto de referencia en la construcción de la identidad nacional. No debe recordarse solamente que hubo algunos esclavos que, al adquirir su libertad volvieron a África manteniendo a veces el contacto con Cuba,⁴⁹ sino

⁴⁸ Alin Heelg. *Our Rightful Share*Op. Cit. P. 193 ss.

⁴⁹ Rodolfo Sarracino. *Los que volvieron a Africa*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 1988.

también de los soldados enviados por el gobierno cubano para apoyar los gobiernos comunistas en Angola o Etiopía. Estos acontecimientos mantenían vivas o revivían las relaciones de Cuba con África. Pero recientemente es sobre todo la santería cubana la que en su panteón, sus técnicas de adivinación, rituales y expresiones de trance mantiene fuertes características de la religión yoruba de África Occidental y mantiene viva la memoria de África a pesar que ha integrado influencias fuertes del catolicismo romano y de otras religiones africanas.⁵⁰

Es evidente que los actuales creyentes de la santería ya no son descendientes directos de los yoruba sino se trata de personas de un origen étnico diverso y difuso y hoy en día incluyen hasta representantes de la clase media y alta blanca así como miembros de los círculos intelectuales o del Partido Comunista. Para caracterizar esta difusión de la

⁵⁰ David H. Brown. *Santería enthroned. Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*. The University of Chicago Press. Chicago y London, 2003. Stephan Palmié. *Das Exil der Götter. Geschichte und Vorstellungswelt einer afrokubanischen Religion*. Peter Lang. Frankfurt am Main et.al, 1991. Tomás Fernández Robaina. *Hablen paleros y santeros: testimonio literario*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana, 1994.

religión entre la población cubana se usa frecuentemente el término “transculturación” del sociólogo cubano Fernando Ortiz, quien lo elaboró distanciándose del concepto de la aculturación de los estudios afroamericanos del Melville Herskovits por su limitación de enfocar solamente la adaptación de la población negra a la sociedad blanca e hispanoamericana. En su lugar la transculturación busca expresar las adaptaciones culturales mutuas de diferentes grupos étnicos incluyendo también procesos de desculturación.⁵¹

Esta transculturación convirtió la santería en una religión popular de Cuba y ha contribuido a que hoy en día no solamente sea aceptada como parte integral de la cultura nacional sino también que se la está promocionando en el sector turístico después que el Partido Comunista efectuó una apertura general hacia las religiones en 1991 acabando con

el anterior ateísmo oficial.⁵² Todo esto es el resultado de los impactos desastrosos que tenía la descomposición del Bloque del Este en el país y que ha conllevado a unos cambios políticos que pueden caracterizarse como la búsqueda a un nuevo socialismo nacional cubano. Además de que ciertas expresiones de la religión, como los cantos y bailes, ya habían sido toleradas anteriormente como parte del folclor nacional, actualmente se permite practicar la religión abiertamente. “Religiones cubanas de origen africano”, se les llama oficialmente a las religiones afrocubanas de las que existen otras más aparte de la santería. Esta postura de ver la santería como expresión religiosa explícitamente nacional pueden reconocerse también en contribuciones al debate de algunos antropólogos cubanos como Lázara Menéndez o Tomás Fernández Robaina, que comprobaron en detalle que la religión yoruba en Cuba ha integrado nuevos elementos que si bien no han conducido a invisibilizar el origen yoruba de la santería, confirman su

⁵¹ Fernando Ortiz 1973. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. Ariel quincenal 80, Ariel. Barcelona, 1973. Melville J. Herskovits. *The Myth of the Negro Past*. Beacon Press. Boston, 1958:

⁵² Frei Betto (ed.) *Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto*. La Habana. Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, 1985. Ayorinde, Christine. *Afro-Cuban Religiosity, Revolution, and National Identity*. University Press of Florida. Gainesville u.a., 2004.

carácter renovado cubano.⁵³ No cabe duda que la mayor parte de los sacerdotes y seguidores de la santería comparte esta opinión. Particularmente la “Asociación Cultural Yoruba de Cuba” fundada en 1991 para representar a los creyentes de la religión pero criticada por su cercanía ideológica al gobierno se ha presentado en los últimos años como guardián de esta tradición cubana.⁵⁴ No obstante, la afirmación del carácter cubano de la religión esta recientemente cuestionada por un sector de Babalawos o sea sacerdotes de adivinación de una corriente de vanguardia que critican la creciente comercialización de la religión especialmente en vista de las iniciaciones de extranjeros cada vez mayores. Estos Babalawos pretenden combinar sus

intentos de parar la comercialización con una revitalización de tradiciones yoruba cuyos impulsos provienen de contactos con sacerdotes yoruba de Nigeria y de los Estados Unidos pero también de los contactos con distintas ramas de la religión yoruba a nivel internacional.⁵⁵ Una simplificación de algunos aspectos de las iniciaciones y un fortalecimiento de los conocimientos del yoruba como idioma litúrgico forman puntos claves de su proyecto de reforma. En un verdadero conflicto se convirtieron las iniciaciones controvertidas de mujeres como sacerdotisas en el culto de ifá, entre ellas una venezolana, sacerdocio restringido en Cuba al género masculino. Las instituciones gubernamentales tienen conocimiento de la polémica pero se mantienen distanciadas. Por el otro lado tratan de aprovecharse de la santería como atracción turística. Hay la idea de incluir las comidas típicas de los orichas en las cartas de restaurantes turísticos y de controlar el turismo religioso a Cuba. La acción afirmativa de parte del gobierno cubano se expresa en esta nueva

⁵³ Lázara Menéndez Vázquez. ¿Un cake para Obatalá?! En: *La Jiribilla*. N° 11. Vol. 7. La Habana, 2001. Fernández Robaina, Tomás. ¿La Santería: africana, cubana, afrocubana? Elementos para el debate. En: *La Jiribilla*. N° 116. Vol. 7. La Habana, 2003.

⁵⁴ Asociación Cultural Yoruba de Cuba. *Octavo Congreso Yoruba Mundial Oricha 2003*. La Habana, 7-13 de julio 2003. Consejo cubano de Sacerdotes Mayores de Ifá. 2003. Asociación Cultural Yoruba de Cuba. *Respuesta del Consejo de Sacerdotes Mayores de Ifá de la República de Cuba y de los 1621 Miembros Babalawos de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba, a la descabellada actitud de algunos Babalawos que dicen haber iniciado a ciertas mujeres en Culto a Ifá*. 2004. Mirta Fernández. Asociación Cultural Yoruba de Cuba. Conocer mejor nuestras raíces. En: *La Jiribilla*. N°. 134.. Vol. 11. La Habana 2003.

⁵⁵ Stephan Palmié. Against Syncretism: Africanizing and Cubanizing Discourses in North American Orisà-Worship. En: R. Fardon (ed.). *Counterworks: Managing Diverse Knowledge*. Routledge. London, 1995. P. 73-104.

tolerancia frente a la religión. Además de esto en Cuba no hay iniciativas de acción afirmativa o concesiones de derechos especiales para la población afrodescendientes. No obstante, las “huellas africanas” no tienen que reconstruirse o redescubrirse como en el caso de Bolivia o Colombia sino estas huellas cobran su atributo en las controversias religiosas actuales. Independientemente de estos acontecimientos, en el año 2011, declarado por la Asamblea General de las Naciones Unidas como Año Internacional de los Afrodescendientes, se actualizaron los debates sobre fenómenos de racismo en Cuba que no han dejado de existir en el ámbito social y político a pesar de la postura antirracista del gobierno socialista.

De manera de conclusión

Con el fin de hacer un breve resumen de mis observaciones en Bolivia, Colombia y Cuba quisiera enfatizar que en los tres países existen fenómenos relacionados con etnización, patrimonialización y acciones afirmativas. A pesar de las similitudes, las constelaciones políticas, étnicas y coyunturales son tan distintas y diversas y no me parece conveniente usar

un solo paradigma para entender y analizar la situación de los afrodescendientes en cada uno de estos países. A lo menos para el antropólogo el objetivo principal sigue siendo, así creo yo, el asumir “el punto de vista del nativo”. Y este punto de vista del nativo nos invita a reflexionar sobre las articulaciones sin someterlas a nuestro juicio sino buscando su lógica propia. En este sentido debemos procurar entender el porqué de una adaptación del modelo indígena por parte de los afrocolombianos, el porqué de la importancia del folclor para los afrobolivianos y de la religión entre los afrocubanos.

Bibliografía

ALBÓ, Xavier y MATÍAS Preiswerk. El Gran Poder: Fiesta del Aimara Urbano. En: *América Indígena* Volumen 51 N° 2-3. México, 1991. P. 293 - 352.

ANGOLA FACONDE, Juan. *Raíces de un pueblo. Cultura afroboliviana*. Producciones CIMA. La Paz, 2000.

AROCHA, Jaime. Los negros y la Nueva Constitución Colombiana de 1991. En: *América Negra* N° 3. Bogotá, 2002. P. 39 - 54.

_____. Munti, Ananse y la diáspora afrocolombiana. En: *Anales del Caribe*. Casa de las Américas. Habana, 2004. P. 109 - 128.

_____. Entorno y derechos territoriales: afrocolombianos sus selvas y derechos. En: CINEP. *Colombia. País de regiones* Vol. 4. Santafe de Bogota, 1998. URL: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/region4/cap3.htm>

Asociación Cultural Yoruba de Cuba. *Octavo Congreso Yoruba Mundial Oricha 2003*. La Habana, 7-13 de julio 2003. Consejo cubano de Sacerdotes Mayores de Ifá. 2003. URL: <http://www.cubayoruba.cult.cu/Textos/Sacerdotes%20mayores.htm>

Asociación Cultural Yoruba de Cuba. *Respuesta del Consejo de Sacerdotes Mayores de Ifa de la República de Cuba y de los 1621 Miembros Babalawos de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba, a la descabellada actitud de algunos Babalawos que dicen haber iniciado a ciertas mujeres en Culto a Ifa*. 2004. URL: <http://www.cubayoruba.cult.cu/Mujeres%20e%20Ifa/Respuesta%20a%20la%20descabellada%20actitud%20de.htm>

AYORINDE, Christine. *Afro-Cuban Religiosity, Revolution, and National Identity*. University Press of Florida. Gainesville u.a., 2004.

BETTO, Frei (ed.) *Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto*. La Habana. Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, 1985.

BOLÍVAR, Simón. *Escritos Políticos. El espíritu de Bolívar*. México. Editorial Porrúa, 1986.

BRIDIKHINA, Eugenia. El tráfico de esclavos negros a la Paz a fines del siglo XVIII. En: *Estudios Bolivianos*. N° 1. La Paz, 1995. P. 183 - 191.

BRONFMAN, Alejandra. La barbarie y sus descontentos: Raza y civilización 1912-1919. En: *Temas: Cultura, ideología, sociedad*. N°. 24-25. La Habana, 2001. P. 23 - 33.

BROWN, David. H. *Santería enthroned. Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*.

The University of Chicago Press. Chicago y London, 2003.

CAJIAS DE LA VEGA, Fernando, Mónica Rey Gutiérrez et al. *Sub Programa diagnóstico de la situación del negro en Bolivia*. Resumen Ejecutivo. Auspiciado por la representación en Bolivia del Banco Interamericano de Desarrollo. Coordinado por el Movimiento Cultural Saya Afroboliviano. La Paz, 1997. Ms.

Centro “Pedagógico y Cultural Simón I. Patiño”. *El Tambor Mayor. Música y cantos de las comunidades negras de Bolivia*. Documentación Etnomusicologica No. 6. La Paz, s.f.

Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato. *Medio Atrato Territorio de Vida*. Quebecor World S.A.. Bogotá, 2002. citado en Diócesis de Quibdó URL: <http://www.choco.org/index.php?module=htmlpages&func=display&pid=5>

CORONADO DELGADO, Sergio Andrés. El territorio: derecho fundamental de las comunidades afrodescendientes en Colombia. En: *Revista Controversia* N°. 187. Bogotá, 2006. P. 48 - 81.

CRESPO, Alberto R. *Esclavos Negros en Bolivia*. Liberia Editorial Juventud. La Paz, 1995.

FDCL (ed.). *Nach 500 Jahren - Stimmen aus dem Süden*. Eine Sammlung von Aufsätzen lateinamerikanischer AutorInnen. Kritik, Analyse und Meinungen zum “V. Centenario”. H & P. Berlin, 1992.

FERNÁNDEZ ROBAINA, Tomás. *Hablen paleros y santeros: testimonio literario*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana, 1994.

_____. ¿La Santería: africana, cubana, afrocubana? Elementos para el debate. En: *La Jiribilla*. N° 116. Vol. 7. La Habana, 2003. URL http://www.lajiribilla.cu/2003/n116_07/paraimprimir/fuenteviva_imp.html

FERNÁNDEZ, Mirta. Asociación Cultural Yoruba de Cuba. Conocer mejor nuestras raíces. En: *La Jiribilla*. N°. 134.. Vol. 11. La Habana 2003. URL http://www.lajiribilla.cu/2003/n134_11/134_05.html

Fraternidad Cultural Unión de Bordadores Fanáticos del Folklore en Gran Poder. *La Danza del Moreno*. Patrimonio de Bolivia. La Paz, 1999. Ms.

FRIEDEMANN, Nina S. de. Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad. En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.): *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Etno. Bogotá, 1984. P. 507 - 572.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. El Chocó que Colombia desconoce. En: García Márquez, Gabriel. *Crónicas y Reportajes*. La Oveja Negra. Bogotá, 1978. 143 - 169.

GARRISON, Rob. Bolivia. En: Kwame Anthony Appiah y Henry Lois Gates Jr. (ed.). *Africania. The Encyclopedia of the African and African American Experience*. Basic-Civitas Books. New York, 1999. P. 280 - 284.

Georgetown University. *Political Database of the Americas. Constituciones Políticas y Estudio Constitucional Comparativo. República de Colombia. Constitución de 1991 con reformas hasta 2005*. Washington s.f. URL: <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Colombia/col91.html>

Georgetown University. *Political Database of the Americas. Constituciones Políticas y Estudio Constitucional Comparativo. República del Bolivia. Constitución de 2009*. Washington s.f. URL <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/bolivia09.html>

GILROY, Paul. *The black Atlantic: modernity and double consciousness*. Harvard University Press. Cambridge, Mass., 1993.

GUSS, David M. The Gran Poder and the Reconquest of La Paz. En: *Journal of Latin American Anthropology*. N° 11 Vol. 2. Arlington, 2006. P. 294 - 328.

HELG, Aline. *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*. University of North Carolina Press. Chapel Hill y London, 1995.

HERSKOVITS, Melville J. Problem, Method and Theory in Afroamerican Studies. En: *Afroamerica* N° 1. Vol. 1 - 2. México, 1945. P. 5 - 24.

_____. *The Myth of the Negro Past*. Beacon Press. Boston, 1958.

LÉONS, Madeleine Barbara. Stratification and Pluralism in the Bolivian Yungas. En: Whitten, Norman E. y Arlene Torres (eds). *Blackness in Latin America and the Caribbean*. . 1: Central America and Northern and Western South America. Indiana University Press. Bloomington, 1998. P. 335 - 356.

LÉONS, William. Pluralismo en el contexto boliviano. En: *Anuario Indigenista*. Vol. 34. México, 1974. P. 183 - 193.

_____. Las relaciones étnicas de una Comunidad Multirracial en los Yungas Bolivianos. En: *Estudios Andinos* N° 4. Lima, 1974 - 76. P. 161 - 177.

_____. Pluralism and Mobility in a Bolivian Community. En: *El Dorado. A Newsletter - Bulletin in South American Anthropology* N° 2. Vol. 3. Greeley 1977. P. 30 - 50.

MAIDANA R., Freddy Luis. *Taraquna Cuna de la Morenada*. Industrias Gráficas DRUCK srl. La Paz, 2004.

MEDINA, Jorge. La situación de la comunidad afro en Bolivia. En: UNESCO. *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*. Representación de UNESCO en Perú. Lima 2004. P. 120 - 127.

- MENDOZA SALAZAR, David. El origen de los Morenos. En: A.C.F.G.P. *Tradición paceña. Festividad del Gran Poder*. Cervecería Boliviana Nacional S.A. La Paz, 1999.
- MENÉNDEZ VÁZQUEZ, Lázara. ¿Un cake para Obatalá?! En: *La Jiribilla* . N° 11. Vol. 7. La Habana, 2001. URL: http://www.lajiribilla.cu/2001/n11_julio/292_11.html
- Oficina Nacional de Estadísticas. *Población en Cuba por Color de la Piel*. La Habana, s.f. URL: <http://www.one.cu/publicaciones/coleccionestadisticas/Color%20de%20la%20piel.pdf>
- Organización Internacional de Trabajo. *Panorama Laboral 2007 América Latina y el Caribe*. OIT: Oficina Regional para América Latina y el Caribe. Lima, 2007.
- ORTIZ, Fernando 1973. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. Ariel quincenal 80, Ariel. Barcelona, 1973.
- PALMIÉ, Stephan. *Das Exil der Götter. Geschichte und Vorstellungswelt einer afrokubanischen Religion*. Peter Lang. Frankfurt am Main et.al, 1991.
- _____. Against Syncretism: Africanizing and Cubanizing Discourses in North American Orìsà-Worship. En: R. Fardon (ed.). *Counterworks: Managing Diverse Knowledge*. Routledge. London, 1995. P. 73 - 104.
- PARDO, Mauricio. Entre la autonomía y la institucionalización: Dilemas del movimiento negro colombiano. En: *Journal of Latin American Anthropology*. N° 7. Vol. 2. Arlington, 2002. P. 60 - 85.
- PAREDES CANDIA, Antonio. *La danza folklórica de Bolivia*. Librería-Editorial "Popular". La Paz, 1991.
- PAREDES, Rigoberto M. *El arte folklórico de Bolivia*. Librería-Editorial "Popular". La Paz, 1981.
- PÉREZ, Louis A. Politics, Peasants, and People of Color: The 1912 "Race War" in Cuba Reconsidered. En: *Hispanic American Historical Review* N° 66. Vol. 3. Durham, 1986. P. 509 - 539.
- PEREIRA PINTADO, Ana Cecilia. Religion and Cuban Identity in a Transnational Context. En: *Latin American Perspectives* N° 140. Vol. 32. Riverside, 2005. P. 147 - 173.
- PIZARROSO CUENCA, Arturo. *La cultura negra en Bolivia*. Ediciones Isla. La Paz, 1977.
- PORTUGAL ORTÍZ, Max. *La esclavitud negra en las épocas colonial y nacional de Bolivia*. Instituto Boliviano de Cultura. La Paz, 1977.
- RESTREPO, Eduardo. Políticas de la alteridad: Etnización de la "comunidad negra" en el

Pacífico sur colombiano. En: *The Journal of Latin American Anthropology* N° 7. Vol. 2: Arlington, 2002. P. 34 - 59.

_____. Ethnicization of blackness in Colombia. Toward deracializing theoretical and political imagination. En: *Cultural Studies*. N°18. Vol. 5. London, 2004. P. 698 - 715.

RESTREPO, Eduardo y Axel ROJAS (eds.). *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Editorial Universidad del Cauca. Popayán, 2004.

RODRIGUEZ GARAVITO, Tatiana Alfonso Sierra y Isabel Cavalier Adarve. *El derecho a no ser discriminado*. Primer informe sobre discriminación racial y derecho de la población afrocolombiana (Version resumida). Ediciones Uniandes. Bogota, 2008.

ROLLAND, Stellio. Los consejos comunitarios de las comunidades negras: ¿nueva forma de hacer política en el Bajo Atrato? En: CINEP. *Revista Controversia* Vol. 184: Bogotá, 2005. P. 85 - 103.

ROSSBACH DE OLMOS, Lioba. *Komplexe Beziehungen. Zur Rezeption und Sozialorganisation der Schwarzen im Chocó (Kolumbien)*. Curupira N° 11. Marburg, 2000.

_____. Von Marginalen und Marginalien. Was hat die Völkerkunde, was die Cultural Studies nicht haben? En: Bettina E. Schmidt (Ed.). *Wilde Denker. Unordnung und Erkenntnis auf dem Tellerrand der Ethnologie. Festschrift für Mark Münzel zum 60. Geburtstag* Curupira N° 14. Marburg, 2003. P. 263 - 279.

_____. Expresiones controvertidas: Afrobolivianos y su cultura entre presentaciones y representaciones. En: *Indiana* N° 24. Berlin, 2007a. P. 173 - 190.

_____. De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización. En: *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe* Revista Semestral de Historia y Arqueología del Caribe. N° 4. Vol. 7. Barranquilla, 2007. P. 129 - 160. URL: http://www.uninorte.edu.co/publicaciones/memorias/memorias_7/articulos/rossbachsanteria.pdf

_____. ¿Qué pasa con el Pacífico Negro en el Atlántico Negro?. El Atlántico Negro de Paul Gilroy frente a los acontecimientos (afro)colombianos. En: *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*. N° 6. Vol. 11. Barranquilla, 2009. P. 199-219.

SARRACINO, Rodolfo. *Los que volvieron a Africa*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 1988.

SCHMELZ, Bernd. Religiöses Theater an der Nordküste Perus. Ein Forschungsbericht. En: Mark Münzel und Bettina E. Schmidt (eds). *Ethnologie und Inszenierung: Ansätze zur*

Theaterethnologie. Curupira N° 5. Marburg, 1998. P. 272 - 293.

SCHMIDT, Bettina E. Der Wandel der Festkultur. Der Tag des Señor de los Milagros in San Juan, in der südlichen Sierra Ecuadors. En: Münzel Mark und Bettina E. Schmidt (eds.). *Ethnologie und Inszenierung: Ansätze zur Theaterethnologie*. Curupira N° 5. Marburg, 1998. P. 297 - 314.

SCHOR, Naomi. This Essentialism which is not one: Coming to Grips with Irigaray. En: Burke, Carolyn, Naomi Schor y Margaret Whitford: *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*. Columbia University Press. New York, 1994. P. 57 - 78.

SHIMKO, Susana y Gladys Mercado. Comercio de coca en la Yunga Boliviana en el siglo XVIII. Una estrategia de control en el uso de la coca. En: *Congreso Nacional de Historia Argentina*. Actas. N° 1. Buenos Aires, 1997. P. 179 - 186.

SPEEDING, Alison. *Wachu Wachu. Cultivo de coca e identidad en los Yunkas de La Paz*. Hispo. La Paz, 1994.

TEMPLEMAN, Robert W. Afro-Bolivians. En: Wilbert Johannes. *Encyclopedia of World Cultures*. N° 2. South America. G.K. Hall. Bosten, Massachusetts, 1994. P. 7 - 10.

_____. "We are People of the Yungas. We are the Saya Race." En: Whitten, Norman E. y Arlene Torres (eds). *Blackness in Latin America and the Caribbean. Social Dynamics and Cultural Transformation*. Vol 1. Central America and Northern and Western South America. Indiana University Press. Bloomington y Indianapolis, 1998. P 426 - 444.

WADE, Peter. The Cultural Politics of Blackness in Colombia. En: Whitten, Norman E. Jr. y Arlene Torres (eds.) *Blackness in Latin America and the Caribbean. Social Dynamics and Cultural Transformation*. Vol. 1: Central America and Northern and Western South America. Indiana University Press. Bloomington y Indianapolis, 1998. P. 311 - 334.

_____. The Colombian Pacific in Perspective. En: *Journal of Latin American Anthropology* N° 7. Vol. 2. Arlington, 2002. P. 2 - 33.

WEST, Robert C. *The Pacific Lowlands of Colombia. A Negroid Area of the American Tropics*. Louisiana State University Press. Baton Rouge, 1957.

ZEUSKE, Michael. *Kleine Geschichte Kubas*. Beck Verlag. München, 2002.