

**Universidad Federal de Rio Grande del Sul
Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas
Programa de Pos-Graduación en Antropología Social**

Luis Fernando de Jesús Reyes Escate



NEGROS DEVENIRES
Siguiendo a las trayectorias de las negritudes materiales en Bolivia.

Prof. Orientador: Carlos Alberto Steil

**Porto Alegre
2015**

**Universidad Federal de Rio Grande del Sul
Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas
Programa de Pos-Graduación en Antropología Social**

Luis Fernando de Jesús Reyes Escate

NEGROS DEVENIRES

Siguiendo a las trayectorias de las negritudes materiales en Bolivia.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Prof. Orientador: Carlos Alberto Steil

**Porto Alegre
2015**

Luis Fernando de Jesús Reyes Escate

NEGROS DEVENIRES

Siguiendo a las trayectorias de las negritudes materiales en Bolivia.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

COMISIÓN EXAMINADORA

Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva (UFRGS)

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos (UFRGS)

Prof. Dr. Pablo Quintero (UFRGS)

Prof. Dr. Carlos Alberto Steil (UFRGS)

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

CIP - Catalogação na Publicação

Reyes Escate, Luis Fernando de Jesús
Negros devenires: Siguiendo a las trayectorias de
las negritudes materiales en Bolivia. / Luis
Fernando de Jesús Reyes Escate. -- 2015.
164 f.

Orientador: CARLOS ALBERTO STEIL.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2015.

1. CONTRA-MESTIZAJE. 2. NEGRITUDE. 3. BOLIVIA. 4.
AFRO-BOLIVIANOS. 5. ETNOGRAFIA. I. STEIL, CARLOS
ALBERTO, orient. II. Título.

En memoria de tío Desiderio,
awicho Chan-Chan y de todos los
miembros de la comunidad que,
aunque no lo llegué a conocerlos
cara a cara, aportaron con sus
recorridos.

AGRADECIMIENTOS

Tengo la necesidad de agradecer, sintiéndome profundamente desagradecido por no poder mencionarlos a todos, a los y las Tocañeras por su tiempo, amistad, amabilidad, y buena voluntad. En especial a las familias Vásquez Rey y Medina Pinedo, así como al Pulga, por ser mis maestros más cercanos en este proceso de aprendizaje y redescubrimiento. Quisiera mostrar mi gratitud también a la comunidad afroboliviana de Tocaña como un todo y al mundo material Tocañero, sin los cuales esta investigación no hubiera sido posible.

En segundo lugar quisiera agradecer a Carlos Steil, por haberme orientado de manera brillante por el camino de la antropología con enfoque filosófico. Gracias por mostrarme que el aprendizaje es un proceso personal que no se construye en aislamiento, sino en relación con el mundo. Estoy agradecido, también, al cuerpo profesoral y administrativo del PPGAS, por las interacciones diarias, tanto dentro como fuera de las aulas y oficinas. A los profesores visitantes, en especial a Mattijs, por enseñarme que la antropología es un arte, y por lo tanto tiene que ser creativa. También quisiera agradecer a *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES)* por financiar completamente los dos años de maestría.

Muchas gracias a la *turma* PPGAS 2014, por haber creado un pequeño lugar donde prima la camaradería. A las amistades más profundas, así como a los compañeros y compañeras de clases, que hicieron de Porto Alegre un lugar más allá de las paredes de la UFRGS (y con esto no solo me refiero a la *Vila* o al *boteco de Jorge*). A aquellas personas que hicieron de Porto Alegre una ciudad en la cual no visitaré lugares, sino personas. A las y los “sobrenaturales”, por las profundas conversaciones de las cuales devienen muchos de los pensamientos aquí plasmados.

Gracias Gilda, Reina y Lucho, mis tres eternos padres. Gracias por su dedicación, por sus preocupaciones, por las sesiones de Skype todos los domingos. Gracias por seguir ayudándome a dar pasos, a pesar que desde hace 24 años ya se como caminar. De la misma manera, le doy las gracias a Nina, mi compañera de las pequeñas luchas diarias, por haber leído y discutido conmigo muchas de los pensamientos que conforman esta disertación. A mi hermano, Pedro, por ser mi fuente de inspiración y de admiración. Cuando sea grande quisiera ser como tu has sido desde pequeño. A mis amigos, que aunque no son muchos y están repartidos en el mundo, siguen siendo tan míos como yo de ustedes.

RESUMEN

El objetivo de esta investigación es, partiendo del proceso de aprendizaje y vivencia con los Tocañeros, analizar los procesos de constitución identitaria negra entre los pobladores de la Comunidad Afroboliviana de Tocaña a través de la malla (Ingold, 2011a, 63) de relaciones que constituyen los flujos de negritudes materiales. El concepto de flujos de negritudes materiales, a las cuales tengo como objetivo seguir, emergen del concepto de “materiales” acuñado por Tim Ingold. Para cumplir con este objetivo realicé un trabajo etnográfico que emplea como técnica fundante a la observación participante. Asimismo, el enfoque etnográfico aquí empleado se ve guiado por los afectos generados durante mis vivencias con los Tocañeros. Otra de las características de este trabajo es el uso del enfoque ontográfico auto-reflexiva, el cual difumina las fronteras entre la dicotomía investigador/investigados. Una última particularidad es la anexactitud, concepto deleuziano que denota tanto rigurosidad académica como una inexactitud intencional. Finalmente, el universo teórico se centrará en tres categorías analíticas: negritudes materiales, alteración de la lógica de la inversión y la radicalización de la alteridad. Estos conceptos, generados a partir de las vivencias con la comunidad Tocañera, dialoga horizontalmente con los enfoques epistemológicos realistas, y poscoloniales. Es a través de esta relación dialógica, y partiendo desde el ámbito del giro ontológico de las ciencias sociales, que se tiene como objetivo aportar al debate sobre negritud.

Palabras claves: Afro; Antropología; Alteridad; Bolivia; Negritud; Ontología.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to analyse the processes of black or Afrobolivian identity formation in the Afrobolivian community of Tocaña, by examining the meshwork of relations that constitute the fluxes of material blacknesses. The concept of material blacknesses, which I aim to trace, emerges from the use of the concept of “materials” as coined by Tim Ingold. To achieve this aim, I have conducted ethnographic research that employs participant observation as a fundamental tool. My ethnographic approach aims to fully acknowledge the ways in which I have been affected by my experiences with the Tocañeros. In addition, it is an auto-reflexive ontography that blurs the dichotomy of researcher/researched. Lastly, it reflects the concept of anexactness as described by Deleuze, which implies both academic rigor and intentional inexactness. Finally, the theoretical framework revolves around three analytical categories: material blacknesses, alteration of the logic of inversion and the radicalization of alterity. These concepts were generated based on the lived experiences of the community of Tocaña, and are in horizontal dialogue with realist and postcolonial epistemologies. It is through this dialogue, and based on the ontological turn in the social sciences, that this dissertation aims to contribute to the debate about blackness.

Key words: Afro; Alterity; Anthropology; Blackness: Bolivia; Ontology.

ÍNDICE:

INTRODUCCIÓN	9
1. COMENZANDO A SEGUIR LOS FLUJOS DE LAS NEGRITUDES MATERIALES	15
1.1. REENCONTRÁNDOME CONMIGO, CON MI CAMPO, EN EL MUNDO. ...	17
1.2. A LO LEJOS, SE VE TOCAÑA. SE VEN LOS NEGROS, A LO LEJOS.	30
1.3. YA BASTA DE ETNÓGRAFOS.	45
2. LLEGANDO A TIERRA FÉRTIL: LAS NEGRITUDES MATERIALES Y LA CONSTITUCIÓN DE TOCAÑA, LOS YUNGAS Y ÁFRICA COMO MÁS QUE MEROS ESPACIOS-LUGARES.	58
2.1. ANTES DEL ENCUENTRO YA EXISTÍA TOCAÑA.	58
2.2. DE NUESTRA ÁFRICA LLEGAMOS.....	69
2.3. MÁS QUE AFROS, BOLIVIANOS.....	87
3. RAZA, NEGRITUDES, Y COSMOVISIONES DISTINTAS.	102
3.1. CANSADOS DE SER NEGROS.....	103
3.2. NO SOMOS MEZCLA, SOMOS DOS COSAS AL MISMO TIEMPO.....	117
3.3. ¿ACASO HAY UNA FORMA DE SER NEGRO, NOMÁS?	127
3.4. AQUÍ NO HAY UNA SOLA COSMOVISIÓN, AQUÍ TODOS SOMOS DISTINTOS.	141
CONSIDERACIONES FINALES.....	149
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	158

INTRODUCCIÓN

Era un nublado día de Junio del 2013. Uno de esos días del opaco, monótono y gris invierno limeño. Eran casi las ocho de la mañana. Acababa de cepillarme los dientes, de acomodarme la corbata, y de arreglarme el cabello. Vestía mocasines marrones, jeans negros, cinturón marrón, camisa blanca, corbata delgada marrón, y un saco del mismo color. Procedí a buscar mi maletín de cuero, mi billetera, llaves y celular. Cuando me encontraba a escasos pasos de la puerta, escuché que Pedro, el compañero de mi mamá, se despedía de mí cariñosamente.

—Suerte, hijo. Espero que te vaya bien.

—Gracias papá Pedro. Después te cuento como me fue.

Más que por sentimiento, le decía papá porque desde pequeño mi mamá me había “incentivado” a hacerlo, hasta que se volvió costumbre. Cuando abrí la puerta, escuché que se animó a darme una última recomendación.

—La próxima vez que vayas a una entrevista de trabajo trata de cortarte el cabello.

—Pero me lo acabo de arreglar ¿No está bien?

—Sí... Pero es que ya de por sí el cabello ondulado es desordenado. Eso te quita puntos porque parece que estuviera sucio.

En ese momento recuerdo que, sin chistar, le agradecí por su apreciación. Momentos después, mientras iba en el bus rumbo a la entrevista de trabajo, empecé a cavilar sobre lo comentado por Pedro. Después de darle muchas vueltas, me sentí indignado y colérico. No solamente por el comentario, sino porque tanto Pedro como yo creímos que lo dicho por él era lo correcto. Fue en ese momento que pensé en las múltiples ocasiones en las que asumí con absoluta normalidad comentarios de ese tipo. Recordé los momentos en los que algunas personas se cruzaban de acera cuando caminaba con mi *african look* por las lóbregas calles de mi barrio. Recordé cuando en las puertas de establecimientos, a veces, me pedían documentos mientras que amigos o amigas, más claras de piel, pasaban libremente. Recordé los momentos en los que me sentí culpable por tener este cuerpo, esta piel, esta nariz, este cabello. En general, recordé

los momentos en los que debí indignarme pero, más por costumbre que por sentimiento, no lo hice.

Partiendo de este proceso rememorativo y del sentimiento de indignación, fue que decidí investigar, como parte de mi proyecto de disertación, a las negritudes. Es debido a ello que aunque esta disertación se trate fundamentalmente de un trabajo académico, también tiene un trasfondo político en el cual está inmersa y al cual responde. Esto se debe a que, así como argumenta el antropólogo haitiano Michel Rolph Trouillot (2003), los antropólogos y la antropología tienen la necesidad de considerar, dentro de su enfoque teórico, a las circunstancias políticas que la y los rodean.

De la misma manera, es substancial subrayar que el presente trabajo tiene como objetivo analizar, basándose en los tipos de conocimientos conocidos en el contexto de una episteme moderna-occidental¹ como empírico y científico, las construcciones de las negritudes en Tocaña² a través del análisis de sus ontologías o, usando un término émico, cosmovisiones. Este análisis propuesto se ha llevado a cabo de dos maneras: 1) conviviendo con los Tocañeros, y 2) asumiendo una actitud de reflexividad extrospectiva³, en términos de Marilyn Strathern (Holbraad y Pederson, 2009, p. 389).

Cabe destacar, además, que cuando hago referencia a Tocaña no solo me limito a su concepción como espacio geo-político extensivo. Al mencionar a Tocaña, en este trabajo, también se hace referencia a un espacio intensivo en el cual convergen diversos elementos que establecen, entre sí, flujos de relaciones constantes e inmanentes. Es decir, Tocaña no es tipificada como un mero espacio geográfico con límites geo-políticos, sino que también se le ve como un centro de confluencia de relaciones las cuales van más allá de las fronteras espaciales. Asimismo, es importante afirmar que, más que por una escoja personal, Tocaña se convirtió en el *locus* estratégico de esta investigación debido a las informaciones brindadas durante mis seguimientos de los trazos de las negritudes.

Como acabo de mencionar, esta disertación se erige también como un conjunto de reflexiones generadas a través de seguimientos de los cuerpos negros y flujos de

¹ En Las palabras y las cosas (1968), Michel Foucault identifica a la episteme occidental moderna como aquella estructura que organiza y valida el conocimiento oficial desarrollado en Occidente desde el siglo XIX en adelante. Esta episteme es guiada por la impronta del positivismo.

² Comunidad Afroboliviana ubicada en el departamento de La Paz, región Nor-Yungas, municipio de Coroico.

³ Noción que se deriva del concepto metodológico de Strathern extraje la visión intra-objetiva de reflexividad en donde la objetividad del *self* es transformada en una intensificación menos estable, y por ende menos transparente de si misma (Holbraad y Pederson, 2009, p. 389). Es decir, parto de la idea de que la reflexividad del *self* etnográfico tiene que ser analizado desde una lógica de extrospección, en relación con todos los otros materiales en el ambiente.

negritudes por los caminos que estos recorren. Estos seguimientos me llevaron a descubrir nuevos paradigmas antropológicos, los cuales cuestionan ciertas estructuras que definen a la antropología más canónica. Por ejemplo, fue siguiendo a los cuerpos negros que entré en contacto con abordajes antropológicos y filosóficos que caben dentro de las corrientes de la neo-etnometodología⁴ y del realismo especulativo⁵. Al sumergirme en estos abordajes, noté la fuerte presencia del antropocentrismo que permea la gran mayoría de investigaciones en la disciplina y, en modo general, a las ciencias sociales. Es así que, partiendo del diálogo entre las cosmovisiones Tocañeras y estas corrientes epistemológicas, uno de los objetivos secundarios de este trabajo es examinar como se construye la malla de relaciones entre las realidades humanas y no-humanas, en Tocaña.

Este seguimiento de los flujos de negritudes no sólo me llevó a encontrarme con textos y escritos de orden académico. También me llevó a descubrir que las negritudes y los cuerpos negros a los que seguía se encontraban más cerca de mí de lo que pensaba. El único problema era que para realmente verlos, debía no solamente posicionarme como un antropólogo, o etnógrafo consumado. Por el contrario, tenía que liberarme de mis amarras, y lanzarme libre al mundo, como dice mi colega Juliano Almeida (2013), “como aprendiz de etnógrafo”. Sin embargo, ser aprendiz de etnógrafo no bastaba para sentirme en comunión con los eventos que iban acaeciendo a mi alrededor. Partiendo de las palabras de los Tocañeros, debía dejar que ellos me enseñaran “cómo se es negro en Tocaña”.

Esta posicionalidad de aprendiz, fue la que me dio la posibilidad de realizar una etnografía guiada por un proceso ontográfico auto-reflexivo⁶. Proceso que, a su vez, puede ser definido como un tipo de ontografía que no sólo permite al etnógrafo

⁴ Corriente sociológica que deviene de la etnometodología, la cual fue inaugurada a mediados de la década del 70 partiendo de los trabajos del sociólogo estadounidense Harold Garfinkel. La principal figura de esta corriente es Bruno Latour, quien partiendo de la visión etnometodológica analiza el sentido práctico con el que los humanos se adecúan a las normas mediante el uso de su racionalidad, separándose de las explicaciones constructivistas. Sin embargo, Latour radicaliza, en parte, la tendencia etnometodológica, ya que intensifica el mapeamiento de los caminos, conexiones, movimientos y redes, que se esconden detrás de las interacciones de los humanos y no-humanos en el ambiente.

⁵ Corriente filosófica la cual a parte del entendimiento de la existencia de realidades autónomas independientemente de las subjetividades humanas, se afirma que estas cosas que pueblan el mundo no son productos trascendentales ni productos contenedores de esencias.

⁶ Entiéndase por ontografía, un proceso de conducción de etnografía mediante el cual el etnógrafo, al reflexionar sobre su modos operandi, rompe con el sistema epistemológico occidental y, simultáneamente, inserta su análisis dentro del sistema ontológico de la alteridad estudiada (Hoolbrad y Pederson, 2009). En otras palabras, la ontografía puede ser vista como un proceso mediante el cual el antropólogo estudia una alteridad ontológica y no epistémica, partiendo desde la concepción de que existen diversos mundos y no solo diversas perspectivas de mundo (Viveiros de Castro, 1998).

reflexionar sobre la alteridad ontológica, sino que paralelamente, y mediante el compartir con esta alteridad, le brinda la posibilidad de descubrirse a sí mismo.

Paulatinamente, y mientras más me sumergía en este proceso ontográfico, me comencé a percatar de que el seguimiento de los flujos de negritudes iba develando nuevos elementos que, desde una visión lejana y objetiva, eran imperceptibles. Como en un par de ocasiones me dijo uno de los Tocañeros, tío Juanchín, “aunque los cuerpos no hablan, solitos dicen mucho”. Fue así que comencé a darme cuenta que detrás de los materiales, existía un enmarañado de elementos que constituían al mundo que yo percibía. Mi intención por lo tanto, ya no se limitaba a seguir estos elementos, sino también a desnudarlos. Conforme iba desnudando cada una de las cosas con las que me topaba, sentía que me desnudaba a mí mismo. Lentamente, recordaba y revivía cosas y sentimientos que había experimentado en mi infancia y adolescencia. Pausadamente, iba viendo como ese enmarañado de cosas influenciaba las materialidades y subjetividades que me conformaban y formaban, a la vez, el mundo en el que vivía.

Al desnudar las cosas con las que me iba encontrando en mis caminatas, fui aprendiendo, y aprehendiendo, del mundo en que habitaban ciertos Tocañeros. A través de este proceso me encontré, por ejemplo, con discursos y comportamientos que buscaban romper con las esencializaciones y violencias epistémicas a las que muchas veces los Tocañeros son expuestos. Para entender mejor estos eventos, decidí escoger como acompañantes a autores como Frantz Fanon, Stuart Hall, Gayatri Spivak, o Eduardo Restrepo. Asimismo, para dialogar con los discursos Tocañeros referentes a las negritudes y los cuerpos negros, me embarqué en la jornada con la compañía de referenciales teóricos que partieran desde una ontología especulativa-realista, tales como Gilles Deleuze, Tim Ingold, Manuel De Landa y José Carlos dos Anjos.

A través de las lecturas de algunos de los escritos de estos teóricos, es que nacen algunos de los conceptos usados en esta disertación. Entre ellos se encuentra el concepto de negritudes materiales⁷. Otra noción importante es el de malla (*meshwork*)⁸. Finalmente

⁷ Concepto que nace de la conjunción de la idea de “negritud” de Eduardo Restrepo (2013, p. 20), la cual sirve para indicarnos discursos y prácticas de lo negro, y la idea de “materiales” de Tim Ingold, la cual puede ser entendida como una materia traspasada y constituida por una multiplicidad de flujos enmarañados en fervor constante (Ingold, 2010, p. 37).

⁸ Puede ser definida como “un entrelazamiento de líneas inter-tejidas. Estas líneas pueden enlazarse o doblarse entre sí, o trenzarse hacía dentro o hacia fuera.

otro elemento fundamental para el entendimiento de la lectura de esta disertación es el de la lógica de la inversión (*Logic of inversion*)⁹.

Tanto estos conceptos como las ontologías tocañeras, como he argüido antes, contribuyen con la crítica del antropocentrismo. Afirmo esto ya que si partimos de estas visiones, tanto humanos como no-humanos pasan a ser vistos como entes que están conformados por flujos de materiales interconectados. Conforme pasaba el tiempo y como consecuencia de mi acercamiento a estos paradigmas, los límites formados por la materialidad¹⁰ cada vez quedaban más difuminados, permitiéndome ver no solo a la materialidad de la negritud, sino también a los eventos que devienen de las relaciones de ella en, y con, el mundo. En otras palabras, los cuerpos negros dejaron de ser meros territorios circunscritos para pasar a ser lugares de encuentro de relaciones sobre los cuales, elementos como el racismo, los prejuicios, la afrodescendencia, la conformación de colectividades, etc., tomaban lugar.

Basándome en esta multiplicidad de encuentros y con el objetivo de darle sentido a los temas aquí discutidos, es que la presente disertación ha sido dividida en tres capítulos. El primero de ellos nos ayudará a ver la construcción de la investigación, a través de mi proceso de descubrimiento en el mundo. Es en este capítulo en el cual se explora cómo, a través de recorridos personales, el campo de investigación que procuraba fuera de mí se encuentra también en mí. Asimismo, mediante la elaboración de una genealogía de las informaciones encontradas sobre Tocaña, se contextualiza al lector en mi visión sobre los Tocañeros, la cual formé previamente a mi encuentro actual con la comunidad. Últimamente, en este capítulo se muestra al lector los comienzos de las mudanzas en mi percepción con respecto al ambiente en el que me encontraba, así como con respecto a mí ser y a mi *locus* enunciativo como “antropólogo”.

En lo que respecta al segundo capítulo, examinaré el significado de Tocaña como un espacio/lugar para la lógica Tocañera. De la misma manera, analizaré tanto las construcciones de esa África concebida desde el pensamiento Tocañero como la

⁹ Proceso mediante el cual el campo de involucramiento en el mundo de una cosa o persona es convertida en un esquema interior que tiene como forma de manifestación expresiones exteriorizadas (Ingold, 2006).

¹⁰ Ingold, partiendo desde una concepción especulativa-realista del mundo, hace una diferenciación entre materialidad y materiales. Él argumenta que el primer concepto se refiere a una sustancia finiquitada, inanimada, y moldeable y prevista por el pensamiento moderno. Por el contrario, los materiales son componentes activos de un mundo en formación. Son elementos que fluyen, se mezclan y mutan constantemente (Ingold, 2013c, p. 32).

construcción de memoria Tocañera a través de un diálogo simétrico entre los Tocañeros y los conceptos que fluctúan los campos filosóficos propuestos por Jacques Lacan, Slavoj Zizek, y Tim Ingold. Posteriormente, procederé a examinar el concepto de pertenecimiento en relación al concepto de lugar.

En el tercer capítulo de la disertación analizaré la conformación de los flujos de las negritudes materiales. Subsiguientemente, trataré el tema de la negritud entendida como un lugar de encuentro, o de confluencia, de diversos flujos de materiales y no como mera sustancia impregnada en un cuerpo negro. Finalmente, a través de la pregunta, ¿Existe una forma de ser negro?, se explorarán ideas en torno al concepto de negritud, profundizando la discusión sobre la multiplicidad de la negritud, o afrodescendencia, en Tocaña.

A lo largo de la trama narrativa en la que en breve se adentrará el lector, se apreciarán un sinnúmero de eventos etnográficos los cuales se asentarán en una de las piedras angulares de esta disertación: La experiencia¹¹. Esta disertación ha sido construida partiendo de las vivencias de acontecimientos cotidianos, y no sobre complejas teorías y abstracciones leídas en libros o discutidas en clases. Es por ello que este trabajo etnográfico debe ser entendido como un producto de una multiplicidad de experiencias vividas en Tocaña, y no como producto de meta-narrativas transcendentales.

Asimismo, las experiencias sobre las cuales se basará el análisis de esta disertación tienen como punto de partida en común a las negritudes materiales. Es decir, cada capítulo de esta disertación rastrea un aspecto diferente de las construcciones de subjetividades desprendidas de los flujos de negritudes materiales. Estos temas, o flujos discursivos, pueden ser englobados en tres secciones: 1) el papel de las negritudes materiales dentro del establecimiento de dinámicas identitarias tocañeras 2) la construcción de una identidad ligada al concepto de África, 3) la búsqueda de un empoderamiento de ontologías diferentes, encuadradas en diálogos simétricos con el pensamiento hegemónico occidental.

¹¹ Por experiencia, tal y como el antropólogo brasileño Marcio Goldman afirma, debe entenderse al proceso de vivencia de episodios espacio-temporales los cuales conllevan a la construcción de la alteridad en sí. Asimismo, y a pesar de que estas vivencias en el caso de antropología suelen ser vivencias personales del (de la) antropólogo(a), es importante resaltar que las mismas deben tener la rigurosidad para también contribuir al análisis antropológico y por lo tanto a la producción de conocimiento (Goldman, 2008, p. 164).

Finalmente, a modo de advertencia, es importante tener en consideración que el presente texto no intenta estructurarse como una disertación en el sentido estricto de la palabra. Dicho de otra manera, este trabajo se desarrolla, tal y como afirma José Carlos Mariátegui en la advertencia de sus Siete Ensayos, “según el querer de Nietzsche, que no amaba al autor contraído a la producción intencional, deliberada de un libro, sino a aquél cuyos pensamientos formaban un libro espontánea e inadvertidamente” (Mariátegui, 1928, p. 5). Igualmente, es de suma importancia recalcar que ninguno de los análisis de las experiencias etnográficas descritas en esta disertación pretenden ostentar un carácter absolutista, o constituirse como análisis finiquitados. Por el contrario, el afán de estos análisis y descripciones etnográficas es el de contribuir a pensar las negritudes desde una posicionalidad inherente a mi ser en relación con el mundo que me rodea, dando cabida a los análisis y vivencias que otras personas puedan desarrollar paralelamente, y de forma autónoma.

1. COMENZANDO A SEGUIR LOS FLUJOS DE LAS NEGRITUDES MATERIALES

« Sale nègre ! » ou simplement : « Tiens, un nègre ! »
 J'arrivais dans le monde, soucieux de faire lever un sens aux choses, mon âme pleine du désir d'être à l'origine du monde, et voici que je me découvrais objet au milieu d'autres objets
 Frantz Fanon

« Cochino negro! » o simplemente : « mira, un negro!»
 Yo llegaba al mundo ansioso de encontrarle un sentido a las cosas, mi alma henchida en el deseo de estar en el origen del mundo y he aquí que yo me descubría objeto en medio de otros objetos.
 Frantz Fanon

Las palabras, pensamientos y sentimientos que constituyen este trabajo son productos, aun no finalizados, de largas, diversas y provechosas marchas por caminos, carreteras, senderos, casas, personas, ideas, teorías, etc. Todas envueltas y vinculadas unas a las otras. Todas entrelazadas, entretejidas. Todas haciéndose, haciéndome, y haciendo a su vez esta disertación. En este primer capítulo, intentaré mostrarle al lector que esta disertación es un producto no finalizado la cual ha sido construida, y sigue siendo construida, a través de mi interacción externa con el mundo en el que, paulatinamente y a través de vivencias cotidianas tanto en Tocaña, en la universidad o en mi vida más personal, me encuentro inmerso.

Es por ello que en esta sección, divido mi proceso de descubrimiento en el mundo en tres partes. En la primera parte, exploro como a través de recorridos personales encuentro que el campo de investigación que procuraba fuera de mí se encuentra también en mí. En un yo que comienza a dejar de verse como individuo introspectivo para emprender su transformación en un ser más externo, en un ser traspasado por las negritudes materiales. En la segunda parte trato, a través de una sucinta genealogía de las informaciones encontradas tanto en medios turísticos como académicos, de insertar al lector en la visión “objetiva” que adquirí del contexto histórico-espacial en el que se encuentra enquistado Tocaña y los Tocañeros. Finalmente, en la tercera parte de este primer capítulo, intento mostrarle al lector los comienzos de las mudanzas en mi

percepción con respecto al ambiente en que me encontraba, así como con respecto a mí y mi *locus* enunciativo como “antropólogo”.

1.1. Reencontrándome conmigo, con mi campo, en el mundo.

Tenía apenas seis años y era uno de los primeros días en los que iba al colegio San Vicente de Paul. Esa escuela era una institución privada y católica en la que en esas épocas estudiaban, mayormente, hijos de las familias con cierto poder económico de mi ciudad, Ica. Recordé el momento en el que mi profesora salió de ese salón de grandes paredes amarillas, pizarrón verde, amplias ventanas empujadas en las paredes laterales, y una cruz de madera incrustada sobre la pared frontal que dividía equitativamente el salón en dos. Inmediatamente después del *tac*, producto del embate de la pesada puerta de madera con el marco de la misma, y mientras comenzaba un gran alboroto, un niño, de apellido Rosado, se me acercó para decirme en tono acusatorio y mirándome fijamente a los ojos.

—Tu eres un negro feo.

Le quité la mirada, y no supe que decir. Tan sólo recuerdo que sentí unas profundas ganas de llorar. Pero no lo hice por temor a que me llamara, a parte de negro, “marica¹²” o engreído. Regresé a casa, y le pregunté a mi abuela, con quien yo vivía en esa época, si realmente era negro. Ella me respondió que no, que tan solo me había quemado un poco por jugar bajo el sol flamígero de mi ciudad. Recuerdo también, que ese tarde pasé horas mirando mi reflejo frente a un gran espejo que mi abuela tenía en su cuarto. Vi que mi piel era marrón pero no negra, que mi nariz era ancha, y que mi cabello era ondulado. Noté que mis ojos eran un poco rasgados pero muy abiertos, y que mis labios eran delgados. Durante la cena, advertí que el retrato del tío de mi abuela, Panchito, y de mi bisabuela, Mama Sara, me decían que también ellos compartían algunos rasgos conmigo, sólo que su piel era aun más oscura. Le pregunté a mi abuela:

—¿Mama Sara y Panchito eran negros también?

Recuerdo, con nostalgia y con algo de dolor, que mi abuela me respondió con un simple y rotundo:

¹² Jerga peruana empleada para referirse despectivamente a “hombres biológicos” “afeminados”, gays, o transexuales.

—¡No! Eran zambos, no eran negros. Y tu tienes algo de zambo, pero ya eres más mezclado.

Sé que es difícil creer que pueda recordar los diálogos con exactitud. Tal vez no fueron exactamente así como ocurrieron, pero así es como han quedado marcados en mi memoria y, sobre todo, en mi piel. Y así fue que, frecuentemente, crecí escuchando fuera de casa que yo era negro, zambo o mulato (o al menos que algo de ello tenía), mientras que dentro de casa escuchaba que yo, simplemente, era mestizo.

Estas memorias, y los sentimientos que las mismas implican, se me vinieron al cuerpo cuando a principios del año 2015, exactamente el día seis de enero, al llegar a la frontera Perú-Bolivia en Desaguadero, un policía boliviano, que estaba parado debajo de un gran cartel verde que apuntaba: “Bienvenidos a Bolivia/Welcome to Bolivia”, se me acercó diciendo:

—¿Zambo¹³, tu que quieres aquí? ¿Para donde te diriges?

No emití sonido alguno. Tan sólo me quede rígido, mirando impassiblemente a ese hombre de nariz aguileña, cabellos lacios, ojos achinados, piel rojiza, pequeña estatura, rollizo, que vestía con botas negras, pantalón, casaca verde olivo, y una gorra de igual color.

—Ven acá, vas a pasar revisión. Los zambos siempre traen cosas bonitas. Cosas que nosotros buscamos—me dijo de manera burlona e infiriendo, creo yo, la posibilidad de encontrar droga en mi maleta.

Al entrar a la oficina, me volvió a preguntar por el motivo de mi viaje. Le respondí con tono seco:

—Me dirijo a Los Yungas, a la zona donde están unas de las poblaciones afros en Bolivia.

—Ah... los negros—dijo, para instantes después agregar sarcásticamente—¿Qué? ¿Vienes a buscar a tu familia?

La siguiente media hora, la pasamos discutiendo sobre por qué viajaba llevando productos electrónicos, como mi cámara fotográfica, grabadora, filmadora, y

¹³ Palabra colonial con la que se denomina a los individuos nacidos del mestizaje entre afrodescendientes e indígenas.

computadora sin tener facturas o comprobantes de compra. Presentí que lo que quería era quedarse con alguna de mis cosas. Conteniéndome la rabia, lo increpé diciendo:

—¿Por qué me revisas solo a mí y no a esos gringuitos? o ¿por que no traes a uno de tus paisanos aimaras?

—Zambo, no pienses que es por racismo, es solo que siempre hay que revisar aleatoriamente, y te tocó.

Una vez acabado el interrogatorio y la revisión, enfadadamente empaqué mis cosas y salí de la oficina compuesta por pequeñas paredes amarillas, pequeñas ventanas en las paredes laterales, escritorios vetustos, los cuales eran todos “bendecidos” por una cruz de madera que estaba incrustada en la parte superior de la pared frontal la cual, al igual que en mi colegio, dividía toda esa pequeña sala en dos. Recorrí un estrecho pasillo que me conducía a la oficina de migraciones. Justo cuando estaba a punto de cruzar la puerta, escuché que el mismo policía me decía, a lo lejos:

—Zambo, anda ahí a los Yungas. Ahí donde me dijiste, ahí están todos los negritos.



Imagen 1.- Frontera de Desaguadero, Perú-Bolivia. (Foto: Luis Reyes Escate)

Que el policía me llamara zambo, y que esto hiciera que mi cuerpo volviera a revivir muchos pasajes en los cuales fui catalogado como negro, zambo, o mulato, por otras personas tanto en Perú como en Bolivia, e incluso catalogado como indígena en Brasil (experiencia que compartiré en breve), me hizo conjeturar dos cosas. En primer lugar, que la relación de mi cuerpo en el mundo era algo netamente material. En segundo lugar, que al entrelazar esta materialidad con las subjetividades humanas se generaban interpretaciones metafísicas guiadas por las percepciones.

Ahora, distanciado temporalmente de estos eventos, pero viviendo hechos similares constantemente, reflexiono ayudado tanto por mis experiencias en Tocaña como por lecturas académicas. Es a través de esta reflexión que entiendo a mi cuerpo no sólo como un lugar donde variados regímenes discursivos se inscriben. Esto es, no considero que mi cuerpo sea sólo “una materialidad cargada de significado” (Butler, 2004, p. 298-299). Estas ideas referentes a que el cuerpo y lo material se construye en la esfera del significado, no sólo las aprendí tras leer a Butler, sino también durante mi temprana juventud como militante de la organización afroperuana a la que pertenezco, Ashanti-Perú¹⁴. En esta organización, y en muchas otras, se hace énfasis a los análisis discursivos y lingüísticos deconstructivistas y constructivistas de la negritud. A diferencia de estos aprendizajes previos, al ir despertando nuevas vivencias en Bolivia concluí que el cuerpo también está ligado a una materialidad realista o, haciendo uso de un término Ingoldiano (2013c), a los materiales¹⁵. Es decir, descubrí que el cuerpo se erige como materiales pre-existentes a toda subjetividad. Esto genera que el cuerpo pueda ser visto como un material indomable a cualquier percepción.

Es debido a estas reflexiones, que en esta disertación me referiré al cuerpo negro, en específico, como un nudo formado por los flujos de negritudes materiales¹⁶. Concepto que nace de la conjunción de la idea de “negritud” de Eduardo Restrepo (2013, p. 20), la cual sirve para indicarnos discursos y prácticas de lo negro, y la idea de “materiales” de

¹⁴ Red de organizaciones y jóvenes afroperuanos a nivel del estado-nación peruano que nació en el año 2004 por iniciativa de la Asociación Negra de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos ASONEDH, la cual agrupa jóvenes líderes de las comunidades afroperuanas del país con coordinadores en los departamentos de Tumbes, Piura, Lambayeque, Lima, Callao, Ica, Arequipa y Tacna

¹⁵ Prefiero el término materiales en lugar de materialidades, ya que el primero rompe con la subjetividad humana como intermediaria de la existencia de la materia en el ambiente.

¹⁶ Considero que pluralizar el concepto ya que debe ser entendido como un concepto heterogéneo.

Tim Ingold, la cual puede ser entendida como una materia traspasada y constituida por una multiplicidad de flujos enmarañados en fervor constante (Ingold, 2010, p. 37). En suma, se puede afirmar que mediante el término negritudes materiales hago referencia a una multiplicidad heterogénea de flujos de materiales que posteriormente generan discursos y prácticas de lo negro.

Es importante reiterar, también, que la constitución de estas negritudes materiales está condicionada por eventos históricos. Lo que quiero decir es que, por ejemplo, mis negritudes materiales, o lo que constituye mi cuerpo negro, usando las palabras del psicoanalista Martinico Frantz Fanon, se encuentra establecida a través de un esquema epidérmico-racial (Fanon, 2008, p. 104-105). Es decir, el contenido inherente a muchos de los flujos que constituyen mis negritudes materiales no es simple producto del encuentro de mi cuerpo con otros elementos. Por el contrario, este contenido ya se encuentra previamente elaborado, a través de discursos ceñidos a la convención histórica dominante y colonialista. Esto queda reflejado en los ejemplos mencionados anteriormente, como son los casos de mi compañero Rosado y del policía de la frontera. En ambas situaciones, al denominarme negro o zambo, simultáneamente, sentí que me estaban asignando otras categorías como lo son feo y traficante, respectivamente. Estas categorías, al mismo tiempo, forman parte de un conjunto de narrativas las cuales han sido creadas a través de convenciones históricas sobre el cuerpo negro. Asimismo, debido a que estas connotaciones asignadas al cuerpo negro responden a una lógica y episteme colonial, se me niega el derecho, como sujeto, de tener cierto control sobre la elaboración de estas narrativas.

Una vez que estamparon el sello de entrada a Bolivia en la oficina de migraciones, presurosamente me dirigí a la estación de buses hacia La Paz. Como ya casi eran las seis de la tarde, tan solo habían minibuses que tenían como paradero final a La Ceja, localizada casi al pie de una estatua enorme del Che Guevara hecha de hojalata, en el noreste de la ciudad de El Alto. Al no tener más opciones, y a pesar de que la zona de El Alto es conocida por su supuesta peligrosidad, decidí montarme en el minibús. Tenía que llegar a la casa de mi amigo Camilo, ubicada cerca al centro de La Paz, a un par de cuadras del Puente de las Américas, en el barrio de Miraflores. En el minibús venía apretado ya que, debido a mi altura, mis rodillas chocaban con el asiento delantero y mi

cabeza con el techo. Intentando amenguar mi incomodad, me distraje con las gotas de la lluvia serrana que se deslizaban velozmente por sobre las ventanas. El cielo empezaba a tornarse más gris y, en el horizonte, veía como pequeñas luces naranjas comenzaban a encenderse paulatinamente.



Imagen 2. Camino de Desaguadero a La Paz (Foto: Anónimo)



Imagen 3. Altiplano, camino de Desaguadero a La Paz (Foto: Anónimo)

Mi preocupación era que me robasen las cosas y que me perdiese en el camino. Fue así que entablé conversación con una pareja que venía a mi lado.

—¿Eres brasileño? — me preguntaron amablemente.

Les dije que no, que era peruano y que estaba yendo a Bolivia a viajar y también a realizar una pequeña investigación. La señora se disculpó por haber confundido mi nacionalidad:

—Ah, disculpa. Es que como eres morenito y alto me confundí un poco.

Le contesté que no debía preocuparse, que solía pasar. También le dije que mi investigación tenía que ver con los negros en Los Yungas. La señora otra vez, que era la que estaba más entusiasmada con la conversación, me dijo:

—Ah, estás buscando a los morenos. Se nota que alguien en tu familia es moreno, ¿no?

Afirmé que mi padre lo era, aunque no tuve el placer de conocerlo. Fue en ese momento que su pareja, interrumpió para aseverar que:

—los negritos están en Villa Fátima. Allá he visto varios.

Al oír este comentario, un señor que venía en el asiento delantero, volteó y mirándome de reojo, agregó:

—Los negros están en Los Yungas. Ahí en Villa Fátima está el paradero que te lleva a los Yungas, pero todos viven allá abajo.

Vine conversando con la pareja hasta llegar a La Ceja. Me bajé, y sentí una sensación extraña, como esa de volver a un lugar al que siempre has anhelado pertenecer pero simplemente nunca lo has hecho. Tomé mis cosas. Mientras esperaba un taxi, miré a mi alrededor y me vi en medio de una avenida muy amplia, iluminada por faroles con luces naranjas. Cláxones de combis. Gritos de los cobradores anunciando el recorrido de las rutas. Vendedores ambulantes de comida. Polvo. Autos deteniéndose, autos acelerando. Un par de semáforos malogrados que al fin y al cabo nadie respetaba. Transeúntes sorteando los carros para cruzar la avenida. Edificios de formas extrañas y

colores eléctricos. Gente subiendo y gente bajando de las combis. Olores y hedores diversos. Hombres cargando bultos. Mujeres vistiendo polleras. Un par de turistas. Un cielo estrellado que hacía tiempo no veía. Un viento helado que me calaba en el rostro. Unas cuantas gotas de lluvia fría que lentamente volvían a caer. Y la imagen del Che Guevara, hecha de hojalata, que gobernaba toda esa escena con su semblante de guerrero empedernido, empuñando el fusil con su mano derecha, al mismo tiempo que clavaba sus ojos en el horizonte, y abría la boca para prorrumpir un grito exánime. Mientras me daba tiempo para contemplar esa imagen que me cargaba de tantas emociones, iba mirando los rostros de las personas que pasaban a mi lado para asegurarme, pensaba yo, que ninguna de ellas me creyera tan absorto de mi realidad y por ende, una presa fácil de robar. Así, sabiendo de la fugacidad de ese momento, fue que sin pensarlo dos veces tomé el primer taxi que paró. “Al puente de las Américas”, dije.

Mientras iba en el taxi me detuve a pensar en lo sucedido con el policía, la mujer del minibús, mi compañero de escuela, y muchas otras personas a lo largo de mi vida. Todos esos acontecimientos no sólo me mostraron que mi cuerpo encajaba como una forma de negritud material, sino que también sirvió para darme cuenta que en múltiples ocasiones yo, debido a mi cuerpo, y tal vez también debido a mi forma de vestir, sería visto como una alteridad. Reflexioné sobre mi futuro encuentro con los negros bolivianos.

—Si para la mayoría de bolivianos ya soy un ente ajeno, y debido a que no soy ni Boliviano ni mucho menos parte de la comunidad afroboliviana, ¿para los afros seré doblemente ajeno?— Me pregunté.

Ahora, viendo esta situación con una mayor lejanía temporal y sentimental, considero que esta pregunta fue producto de verme a mí mismo, una vez más, como una alteridad radical construida a través de un concepto relacional. Usando términos acuñados por el filósofo francés Gilles Deleuze, puedo afirmar que en ese momento me vi como producto de una diferencia conceptual¹⁷, o diferencia reflexiva (Deleuze, 2002, p. 57).

¹⁷ Mediante este concepto Gilles Deleuze, en su libro “Diferencia y Repetición” (1968), nos muestra la idea de que la diferencia es vista, generalmente, como una característica de segundo nivel, la cual es producto de la comparación de dos objetos pre-existentes. Por ejemplo, al comparar una mesa y un vaso, vemos que existe una diferencia en forma, material, color, etc. Esta diferencia conceptual, a su vez, enfatiza en las diferencias externas, dejando de lado las redes reales de diferencias como las intensidades, gradientes, etc (Deleuze, 2002).



Imagen 4. La Ceja, El Alto (Foto: Luis Reyes)



Imagen 5. Estatua del Che Guevara en el Alto (foto: anónimo).

Como producto de esta diferencia conceptual, afirmo que posiblemente me constituí ante los ojos de las personas con las que me había encontrado hasta ese momento, como una alteridad relacional. Es decir, me constituí como una alteridad que es producida partiendo desde un punto específico y no desde la diferencia en sí. Esto, a su vez, me hizo recordar mis primeros días en el programa de antropología de la Universidad Federal de Río Grande del Sur (UFRGS).

En mi primera semana, una compañera de ojos azules, piel casi roja debido al sol, cabellos rubios, todos amarrados en dreadlocks, la cual cargaba una especia de matero que posteriormente descubriría que se llamaba cuia y termo en sus manos, se me acercó. Después de hablar por unos minutos me preguntó si yo tenía “algo de negro y de indígena”. Recuerdo que mi respuesta verbal fue que de negro sí, y que de indígena tal vez, mientras que mi respuesta mental fue otra pregunta: “¿por qué no me preguntas si tengo algo de blanco?”.

Traigo este ejemplo a colación para levantar también la cuestión de que a través de estos encuentros vividos (como con mi amiga del programa de antropología, el policía de la frontera o los señores en el minibús) no simplemente me constituí como una alteridad relacional, sino también como una alteridad relacional radical¹⁸. Esta radicalización de la alteridad, no sólo me posicionaba como un otro relacional a una “identidad” en específico, sino que simultáneamente me convertía en un otro radical con el cual no se compartía ninguna similitud.

Una vez en casa de Camilo, mientras cenábamos con su madre y hermana, comenzamos a discutir sobre mis pretensiones de trabajo de campo. Camilo me preguntó por mi tema de investigación. Le contesté diciendo:

—Voy a estudiar un tema relacionado a la negritud en Tocaña. La construcción de subjetividades afro, tal vez eso, pero también voy a ver que es lo que el campo me dice. Por ahora estoy pensando conversar con Ingold, un antropólogo inglés, que maneja un concepto de materiales similar al de materia-flujo de Deleuze. Tal vez me anime a hacer un seguimiento de negritudes vistas como materia-flujo. Algo por el estilo.

¹⁸ Alteridad que es producida partiendo desde cánones y esquemas históricos, y no desde la diferencia en sí. Además este tipo de alteridad se caracteriza por convertir al otro en un ente con el cual no se compartía ninguna similitud.

Camilo, que estudia filosofía en una universidad en los Estados Unidos, me dijo que le parecía muy relevante que viese a la negritud de esa manera, y no simplemente como un producto de los procesos de etnización. Después de afirmar eso, comenzó a explicarle a su mamá y hermana su lectura del concepto de materia-flujo¹⁹:

—¿Cómo les explico?... para mí ese término puede ser entendido como una cosa, material, no finiquitada, la cual está en un proceso de constante de reificación. Esta materia inconclusa es, a su vez, como una tela, la cual es formada por múltiples hilos los cuales al entrelazarse la constituyen. Es por eso que se puede decir que esta materia-flujo se está constantemente haciendo mediante su relación con otras cosas que la rodean. Debido a esas múltiples conexiones es que Luis, puede seguir esos hilos y descubrir otras cosas, o actores, que estén ligados.

Añadí que:

—Camilo tiene toda la razón. Es partiendo de ese punto que, por ejemplo, quiero ver rasgos que por lo general son entendidos como parte de la negritud... por ejemplo, pieles negras o cabellos ondulados... Es partiendo de estos rasgos entendidos como materiales, que es el término que Ingold usa, quiero hacer un seguimiento de los eventos que son producto de la interacción y constitución de estos en el mundo.

La mamá de Camilo, la señora Ximena, que es agrónoma pero trabaja en el campo de las ciencias sociales, con un gesto que denotaba poco convencimiento, confesó no entender mis pretensiones de realizar un trabajo de campo en tan corto tiempo:

—Pero che, siendo un tema tan complejo el que quieres hacer ¿Cómo es posible que me digas que aun esperas que el campo forme el tema? Además, solo dos meses no son suficientes para realizar un trabajo de etnografía así. Se que te va a ayudar el hecho de ser afro, ¿no? Pero uno tiene que pasar como mínimo un año para poder hacer una investigación etnográfica que exiguamente refleje la realidad.

Me limité a contestar que ella tenía razón, en parte, pero que contemporáneamente no podíamos pretender hacer un trabajo como los de antaño, aislándonos de la

¹⁹ Deleuze y Guatarri, en *Mil mesetas* mencionan cuatro flujos axiomáticos: flujos de energía-materia, flujos de población, flujos de productos alimenticios y flujos de urbanos (Deleuze y Guatarri, 1988: 468). En este caso, me quiero centrar en los flujos de energía-materia o, como lo denomino, la materia-flujo. Mediante este concepto, hago referencia a los flujos de intensidades que son la base para una teoría de morfogénesis inmanente.

“civilización” por largos periodos de tiempo. Además, acoté que ahora teníamos las comunicaciones vía internet, las cuales facilitaban la labor en términos de acortar las distancias físicas. Ximena, me contestó diciendo que esa realidad virtual nunca sería igual a la realidad del mundo físico. No contesté nada, y continué bebiendo de mi copa de vino. Laura, hermana de Camilo, trató de librarme de la tensión generada por el comentario de su madre, preguntándome si conocía a Silvia Rivera Cusicanqui, a Allison Spedding y a Carlos Mamani. Respondí que a Silvia Rivera la conocía porque había visitado mi universidad en Brasil, mientras que de los otros dos, solo había leído algunos artículos pero que no los había conocido personalmente.

Las críticas de la señora Ximena me hicieron pensar, en primer lugar, sobre el concepto de la realidad virtual, y en segundo lugar sobre los diferentes debates contemporáneos de la etnografía. Sobre el primer punto, puedo decir que si bien es cierto que en muchos debates antropológicos se desdeña el uso de las redes sociales “virtuales” dentro de un trabajo etnográfico, considero que el incluir a *Facebook* y otras redes sociales como parte de un mundo virtual paralelo a la realidad tangible es inapropiado. Ya que, como argumenta el filósofo esloveno Slavoj Zizek:

La realidad virtual es en sí misma una idea un tanto miserable: la de una imitación de la realidad, de la reproducción de su experiencia en un medio artificial. La realidad de lo virtual, de otra manera, representa la REALIDAD DE LO VIRTUAL en sí, sus efectos y consecuencias reales. (Zizek, 2004, p. 3, traducción mía).

Es mediante esta idea de lo virtual, que retomo la validez de la conducción de una etnografía a través de medios denominados “virtuales”, y lo simetrizo con la observación participante entendida en su extensión más convencional. Partiendo de esta idea es que también comencé a entender que el *locus* de esta investigación no iba a estar meramente restringido a una determinada porción geopolítica. Por ejemplo, teniendo como punto de partida el título de uno de los álbumes de *Facebook* de la cuenta *Comunidad Afroboliviana de Tocaña*, el cual reza: “Somos de donde nos encontramos”, puedo hacer hincapié que Tocaña es un espacio de confluencia fluctuante y variable, el cual estaba presente en los puntos de encuentro de los Tocañeros.

Asimismo, estas reflexiones sobre los posibles dislocamientos espaciales del campo de investigación sumados a la idea de ver al cuerpo negro, partiendo de mi

experiencia, como parte de las negritudes materiales, desembocaron en la percatación de que el *locus* de esta investigación no simplemente se encontraba en un espacio geopolítico, como ya fue argumentado, ni en la relación de los “nativos” con el mundo.

A través de estas reflexiones, fui advirtiendo que mi “campo” a pesar de su externalidad congénita, también se encontraba, y se encuentra, inmerso en mí en dos sentidos. En primer lugar, mi campo se encuentra en mí debido a mi estrecha relación con los motivos que me llevaron a formular esta investigación. Me refiero a mis asuntos personales con respecto a la disolución de mi negritud y a situaciones en las que experimenté discriminación debido a mis rasgos fenotípicos. Eventos que, a través de un ejercicio de reflexión extrospectiva²⁰ logré unir para plantear esta investigación. En segundo lugar, mi campo se encuentra en mí al entender a mi cuerpo como un elemento disparador²¹ de situaciones. Es decir, cómo a través de mi negritud material se comienzan a generar situaciones o eventos que forman parte de los flujos discursivos que han sido plasmados en esta disertación.

Finalmente, y leyendo mis anotaciones de campo, recuerdo que esa noche en casa de Camilo lo primero que escribí, luego de recostar mi espalda sobre el respaldo del sofá, fue:

—He estado en campo durante toda mi vida, y no me había percatado. Ahora simplemente lo que estoy haciendo es ir a reencontrarme conmigo y, al mismo tiempo, abrirme al mundo y aprender a través de la participación observante que como dice Tim Ingold, debe ser entendida como “un cumplimiento, tanto en la letra como en el hecho, de lo que le debemos al mundo por nuestro desarrollo y formación” (Ingold, 2014, p. 388, traducción mía).

Esa noche, y una vez que todos se habían ido a sus cuartos, me quedé en la sala unos instantes más para anotar en mi diario de campo, y ordenar en mi cabeza, los eventos que habían surgido durante este primer día en Bolivia. Rodeado de una tenue luz amarilla, y en una bonita y sobria sala de paredes blancas, piso de parquet y muebles de madera, todo a medio alumbrar, fue que comencé a seguir la multiplicidad de eventos

²⁰ Proceso mediante el cual se reflexiona, no a través de un aislamiento del mundo, pero sí mediante a un involucramiento en el mundo.

²¹ Término adoptado del concepto de “situación etnográfica disparadora”, acuñado por Caetano Sordi (Sordi, 2013, p. 18), la cual se refiere a una situación inicial que nos permite rastrear flujos discursivos.

ocurridos, intentando entenderlos por sí mismos. Las anotaciones sobre estos eventos y otros que vendrán, son los que guiarán el transcurso de los capítulos que componen esta disertación.

1.2. A lo lejos, se ve Tocaña. Se ven los negros, a lo lejos.

Al día siguiente, siete de enero del 2015, recuerdo que me desperté alrededor de las siete de la mañana. Aun, ninguno de mis anfitriones estaban en pie, por lo que aproveché para intentar localizarme espacialmente en la ruta que tendría que seguir en breve. Después de revisar mi correo electrónico y *Facebook*, abrí *Google Maps* para ver donde estaba ubicado el paradero de Villa Fátima que había mencionado un señor en el minibús, y que también Laura, hermana de Camilo, había nombrado la noche anterior con el nombre de “terminal MINASA”.

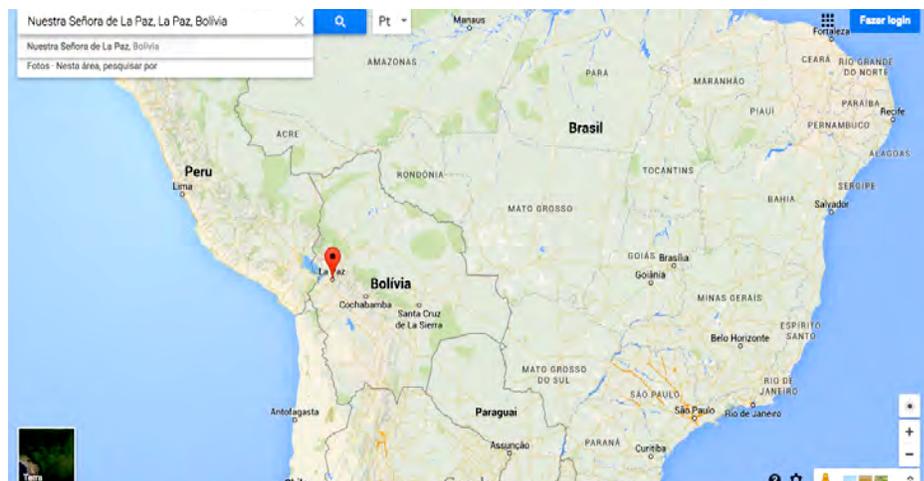


Imagen 6. Localización de La Paz, Bolivia. (Fuente: Google Maps)

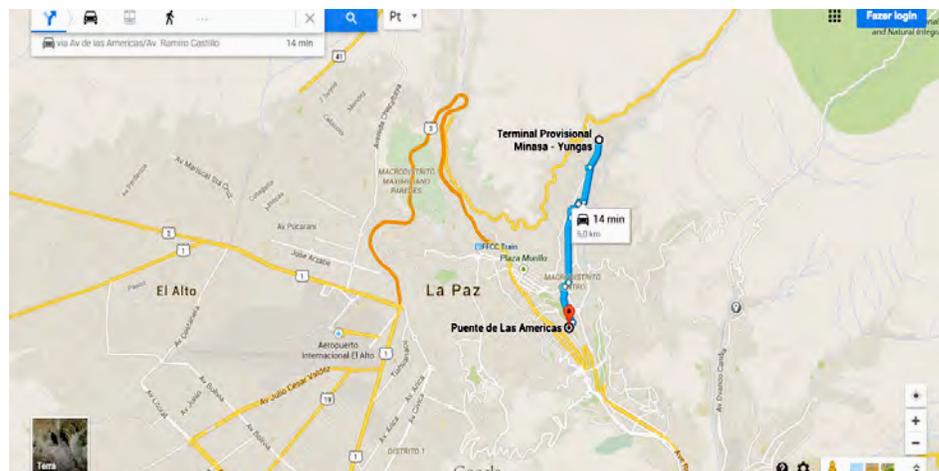


Imagen 7. Recorrido desde el puente de las Américas a el Terminal MINASA. (Fuente: Google Maps)

Al buscar en *Google maps* vi que el recorrido en taxi desde la casa de Camilo era de 15 minutos, por lo que me quedé más tranquilo. Seguidamente, busqué a Tocaña en el mapa, pero no obtuve ningún resultado. Debido a algunas referencias que había leído previamente en páginas turísticas de internet, sabía que se encontraba relativamente cerca a Coroico, una de las ciudades más importantes de la región de Nor-Yungas. Por ello, y al no tener la posibilidad de localizar mi destino final en el mapa, fue que tracé el recorrido desde el terminal MINASA a Coroico.

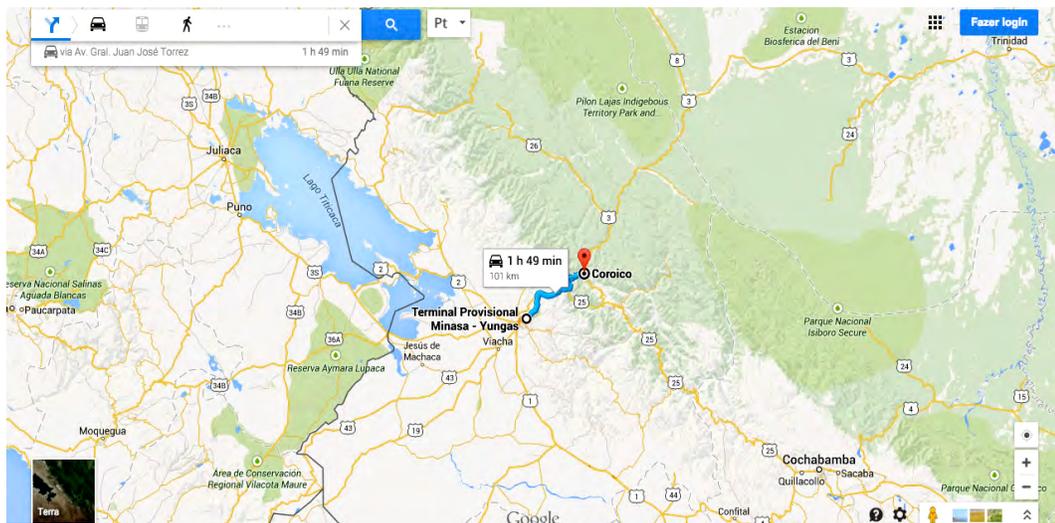


Imagen 8. Ruta del terminal MINASA a Coroico

A pesar de haber encontrado la ruta de La Paz a Coroico, me seguía inquietando no saber donde exactamente se encontraba, espacialmente, Tocaña y otras comunidades afrobolivianas cercanas. Intenté buscar en páginas de internet, pero ninguna me mostraba un mapa de la localización de las comunidades afrobolivianas cercanas a Coroico. Repentinamente, sentí que una sensación de incomodidad me abordaba. Esto se debió a que estaba procurando tener todos los detalles de mi recorrido previamente listos, sabiendo conscientemente que, según los concejos de mi orientador Carlos Steil, no debía pretender tener todo controlado sino que también debía dejar cabos sueltos para que “el campo” me sorprendiera. En otras palabras, debía dejar que fuesen los acontecimientos los que al ser unidos constituyeran la trama y no al contrario.

Esperé a que alguien se despertara, mientras me alistaba para partir. Laura fue la primera en despertar, y luego de despedirme de ella enrumbé al terminal MINASA. Al

bajar, me quedé un momento contemplando ese lugar al cual no había vuelto desde hacía ya unos cinco años, tiempo en el que fui con un grupo de turistas a recorrer el “camino de la muerte”²². Y fue allí que, entre los gritos de los vendedores ambulantes, el smog caliente que emanaban los roídos tubos de escape de los viejos taxis, entre los continuos y variados bocinares de los carros, entre pequeños montículos conformados por desperdicios de comida y platos descartables, entre carteles con letras coloridas y fosforescentes que anunciaban el concierto de algún grupo folklórico, entre los múltiples aromas y hedores propios de una calzada muy transitada, entre mujeres engalanadas con mantos de múltiples colores y hombres vestidos con pantalones negros y camisas blancas, entre idas en español y venidas en aimara, entre todas esas cosas y bajo un sol andino que fulguraba en el celeste cielo sin calentar mi piel en demasía, me encontraba yo, contemplando desde lo alto de una de las ciudades mas altas del mundo, la imponencia de los picos nevados que resguardaban a ese cúmulo atiborrado de rectángulos de cemento. Me sentía como si estuviese contemplando la versión moderna de la obra *Descripción del Cerro Rico e Imperial Villa de Potosí* del artista Gaspar Miguel de Berrio.

Estaba en una parada de buses conocida como el ex-surtidor, o terminal MINASA, en el barrio Villa Fátima de La Paz, esperando que uno de los minibuses, conocidos como combis por los locales, me llevase a la ciudad de Coroico. Al intentar aproximarme al paradero, alrededor de seis individuos trataron de captar mi atención ofreciéndome varios servicios de transporte a distintos lugares. Tanto tumulto y alarido me dejó muy confundido, por lo que opté por alejarme un poco y buscar un lugar cercano en donde pudiese desayunar.

Fue así que vi en una esquina a una señora, quien vestía polleras marrones con franjas doradas y un sombrero del mismo color, vendiendo, según pude ver en su cartel, agua de quisa. Ante mis ojos, la quisa se veía como un líquido color miel, vertido en un vaso de vidrio el cual tenía en el medio un durazno ya arrugado debido a su excesiva permanencia en el agua. Le dije que quería una de sus aguas, y un pan, que allí era llamado marraqueta. Mientras bebía aquel dulce líquido, vi que un muchacho de

²² Camino de aproximadamente 80 kilómetros de extensión que une las ciudades de La Paz y Coroico. Conocido como “El camino de la muerte” debido al gran número de muertes y accidentes que registraba anualmente. Fue escogida como la ruta más peligrosa del mundo por el Banco Interamericano de Desarrollo en el año 1995.

aproximadamente unos veinticinco años, con *dreadlocks*, piel negra, jeans negros apretados, y un impermeable rojo, pasaba por mi lado para luego comprar su pasaje en uno de los tantos minibuses. Terminé rápidamente de tomar el agua, y casi sin pensarlo, corrí para comprar el boleto en el mismo minibus. Era la primera persona de piel negra que veía durante mi viaje. Una vez con el boleto en la mano, me percate que no sabía a donde se dirigía el minibus. Le pregunté al chofer si iba a Coroico. “Claro pues papá. ¿Para dónde más vamos a ir?”, me dijo el cobrador casi riendo.



Imagen 9. Estación de buses MINASA. (Foto: Diario La Razón)

Antes de que el minibus se llenase, ocupé el asiento que me habían asignado al final de la tercera fila, justo detrás del muchacho de piel negra que había visto minutos antes. Casi al instante en el que el minibus se echó a andar, me di cuenta que todos los que podían comenzaron a apoyar sus cabezas junto a la ventana, y luego cerraron los ojos. Así continuamos con nuestro camino al mismo tiempo que William Luna, cantante de música andina, hacía que el charango llorara junto con él y que la zampoña y quena soplaran más fuerte que los vientos provenientes de los imponentes y todopoderosos *Apus*²³ los cuales nos estaban dejando transitar sobre sus faldas.

²³ Palabra quechua para referirse al espíritu de las montañas sagradas.

Me sentía un poco cansado, pero a la vez agradecido porque el mal de altitud, o soroche, no me había afectado. Pasamos por el pico más alto que, según rezaba una señal de tránsito verde al lado de la carretera, tenía una altura de cuatro mil quinientos metros sobre el nivel del mar. Una vez que surcamos por entre las nubes andinas, descendimos paulatinamente por una carretera que atravesaba verdes montañas desde las cuales se podía contemplar los fértiles valles bañados por las aguas de los ríos Coroico y Koriwayko. Así, llegamos a un punto desde donde se divisaba, casi en el medio de la montaña Uchumachi, rodeado por cafetales y naranjos, la ciudad de Coroico.

Antes de comenzar nuestro ascenso a Coroico, llegamos a Yolosita, un lugar en la carretera donde había un puesto policial y unas cuantas tiendas de abarrotes. Allí compré un par de empanadas de queso. En Yolosita, se bajó casi la mitad de pasajeros y continuamos el ascenso a Coroico solo cinco o seis personas. En ese momento aproveché para preguntarle directamente al muchacho afroboliviano si sabía como llegar a una de las comunidades negras de los Yungas, en especial a Tocaña. Alexander, nombre con el que se presentó, me dijo:

—Sí. Yo vivo aquí en Coroico pero tengo familia en varias de ellas. El lugar más cerca y en que te podés quedar sin problema es ahí mismo en Tocaña. Ahí solo preguntas por el Pulga, y ahí te podés quedar. Además Tocaña es una comunidad muy conocida y muy turística, así que lo mejor que podés hacer es irte para allá.

Seguidamente le pregunté como hacía para llegar a Tocaña, a lo que respondió:

—Solo hay dos tíos, dos morenos, que te llevan para allá. Es fácil de verlos, cuando los veas les preguntas y te deben de cobrar unos quince pesos, nomás. Pero si quieres puedes ir a la plaza y ahí buscas la oficina de información al turista. Ahí te pueden explicar mejor todo.

Y así hice. Me bajé en la plaza de Coroico, y después de agradecerle a Alex por la información brindada, fui a la oficina de turismo que se ubica en la plaza de armas de la ciudad. Salí del minibús con mi pesada maleta, la cual dejé reposar a mi costado mientras intentaba ubicarme. Era una plaza pequeña, cuadrangular, adornada por una decena de palmeras, unas más altas que otras, y flores, con siete pasillos los cuales cortaban los jardines ubicados a los cuatro lados de la plaza. Percibí que el único jardín que no era

cortado era el que se ubicaba justo al frente de la iglesia y la municipalidad. En el medio de la plaza, pude ver que se erguía un busto de madera que, según me dijeron, representaba la naturaleza y fortaleza del pueblo de Coroico. Mientras caminaba lentamente, tuve la necesidad de despojarme de mi chompa de lana. Era un día soleado, y la temperatura era mayor que la de La Paz, el cielo estaba despejado, y se podía percibir en el aire, la frescura y fragancia de la vasta naturaleza que rodeaba a esa pequeña pero alborotada ciudad. En una de las esquinas de la plaza, frente a una pizzería, vi que se encontraba una gran fila de carros con carteles que anunciaban la ruta Coroico-La Paz.



Imagen 10. Calle de Coroico (Foto: Viajero Sostenible)

Del otro lado vi minibuses que anunciaban salidas a otras comunidades, que supuse serían comunidades cercanas. Mientras mis pies me desplazaban, mi mirada se perdía en una vaga multiplicidad de cosas. Estuve perdido hasta que anclé mi vista en una señora de cabello canoso y ondulado recogido en dos trenzas, sombrero hongo de color negro, ojos aguados, mirada profunda, hombros recogidos, sobre los cuales reposaba su aguayo²⁴, sosegada sonrisa, piel negra y arrugada, dedos de las manos entrecruzados uno con el otro, descansando sobre su regazo cubierto por una pollera multicolor. No me

²⁴ Manta anudada al pecho en la que cargan a sus niños, alimentos o cualquier otra cosa.

acerqué, solo la contemplé distante, igual que contemplaba al resto de ese pequeño mundo en el que me encontraba inmerso.

Entré a la oficina de turistas, lugar donde me dieron un mapa de cómo llegar caminando a Tocaña. Asimismo en la oficina me encontré con Rubén Noya, guía turístico de la ciudad quien me informó que al lado de la plaza, cerca de donde se encontraban los taxis que van de Coroico a La Paz, estaba el paradero de buses que salían a Tocaña. Confirmando lo que me había sido dicho por Alex, Rubén me explicó que solo dos choferes me llevarían, Vicente o Francisco, con total seguridad. También me informó que había una tercera chofer, Julia, quien a veces realizaba algunos recorridos.

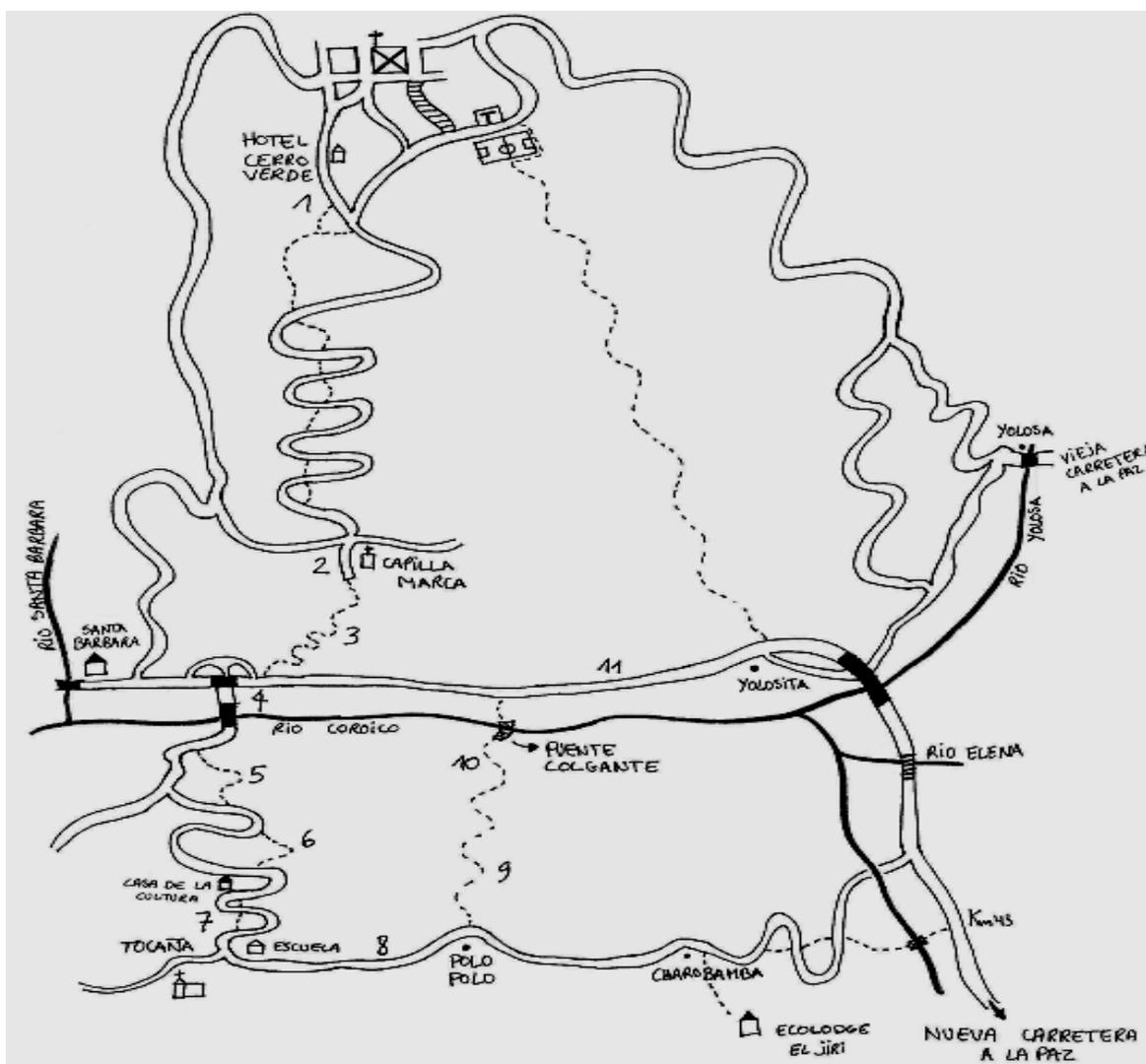


Imagen 11. Mapa de Coroico y comunidades vecinas dibujado a mano. (Dibujo: anónimo)

Asimismo, Rubén me mostró la ubicación de Tocaña en uno de los mapas geopolíticos que tenía en un cuaderno. Pude ver que en su mapa tenía anotaciones de los lugares y las rutas principales para llegar de Coroico a Tocaña, las cuales también aparecían en el mapa dibujado a mano que me había entregado en primer lugar. Hice unas anotaciones rápidas y, posteriormente, junto a una turista estadounidense que acababa de llegar a la oficina, conseguimos ubicar a Tocaña en el *Google Maps* de nuestros *smarthphones*.

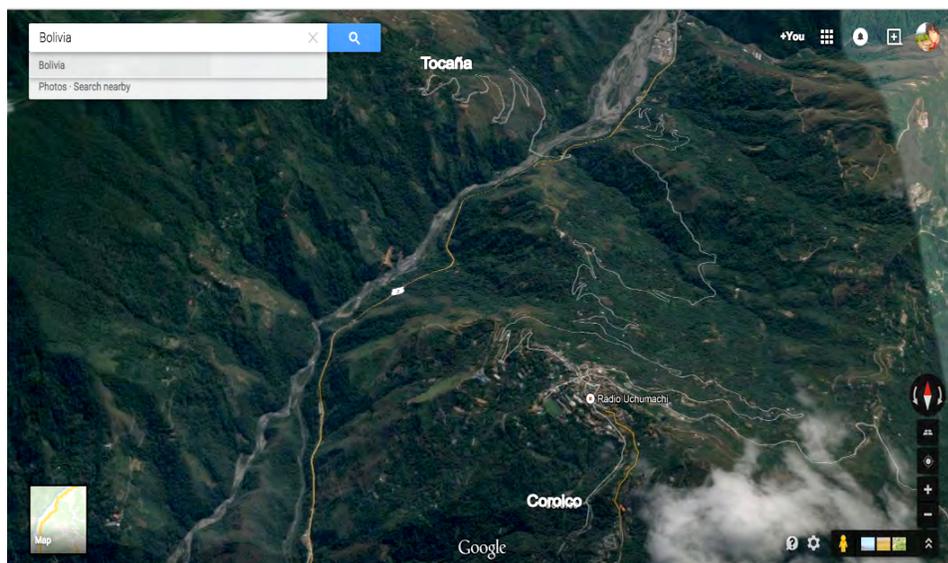


Imagen 12. Vista Satelital de Coroico y Tocaña. (Fuente: Google Maps)

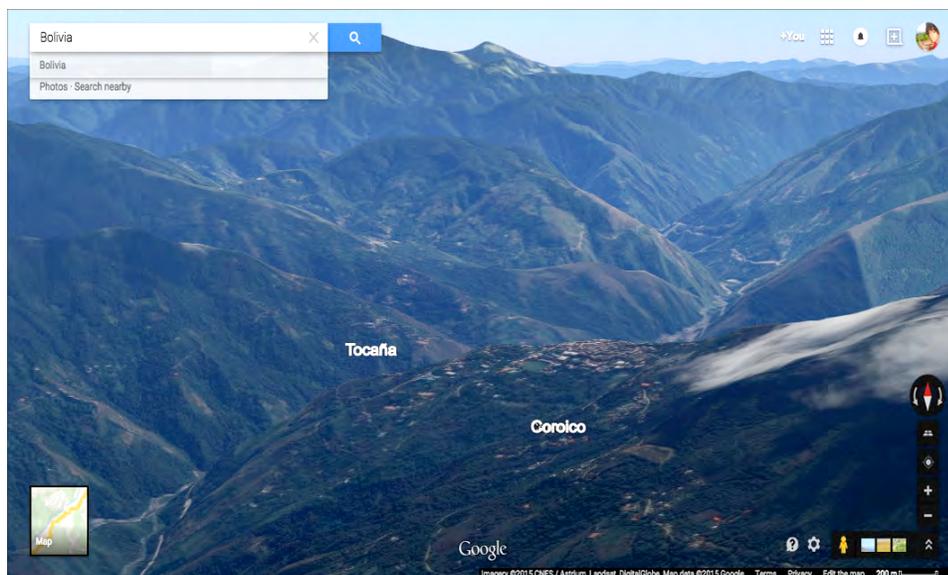


Imagen 13. Relieve montañoso de Coroico y Tocaña. (Fuente: Google Maps)

Mientras estuvimos en la oficina, Rubén nos mostró unos folletos y nos dio las direcciones de unas páginas web con información histórica y turística sobre Tocaña. Además, nos mostró parte de unos videos que se encontraban en *YouTube* sobre la comunidad. También nos explicó que Tocaña, al estar tan cerca de Coroico²⁵ y al tener lugares donde hospedarse “como la casa del Pulga o la Posada Marcelino”, es la comunidad afroboliviana más turística de toda la región. En estos folletos, páginas web y videos de *YouTube*, se hacía referencia a los Tocañeros como un pueblo “afroboliviano”, o un pueblo de “negros bolivianos”, conformado por descendientes de esclavos llegados del Congo, Senegal, Sudán, etc., a las minas del Cerro Rico de Potosí en el periodo de la colonia (Caballero, 2010).

Asimismo, en estos documentos era notorio el énfasis que se hacía de Tocaña como una comunidad turística en donde aun se podía apreciar parte de lo que significa ser una verdadera comunidad negra (Vesoni, 2009). También se exaltaba mucho el año 1952 y a la reforma agraria emprendida por el gobierno de Paz Estenssoro, a través de la cual los afrobolivianos, entre ellos los Tocañeros, se convirtieron en propietarios de las tierras que actualmente trabajaban (Ortega, 2014). A raíz de esto, estas páginas afirmaban que los Tocañeros se habían dedicado, en su mayoría, a la agricultura, especialmente a la plantación de cítricos, café y coca.

Posteriormente, buscando información sobre Tocaña en otras páginas web que el buscador de *Google* me proveía, pude leer un artículo de la BBC en donde se denominaba a los afrobolivianos como un “pueblo azotado por la pobreza... que aun se siente abandonado por el gobierno” (Schipani, 2009). Estas afirmaciones, son corroboradas, en esta misma noticia, por las opiniones vertidas por don Julio Bonifaz Pinedo, Rey de los afrobolivianos²⁶ y habitante de la comunidad afroboliviana de Mururata.

De igual forma, en la revista digital sobre música de los andes, titulada *Tierra de vientos*, se define a las comunidades afrobolivianas como “comunidades rurales... con casas de adobe y madera... sin conducciones de agua, ni baños, y con suerte, con letrinas comunales” (Tierra de vientos, 2010). Aparte de resaltar el hecho que no cuentan con

²⁵ Primer municipio turístico de Bolivia (Bolivia en tus manos, 2015).

²⁶El día 18 de abril de 1992, Don Julio I fue coronado por primera vez. Una segunda coronación tuvo lugar el 3 de diciembre de 2007, en la cual el Prefecto de La Paz, Don José Luis Paredes Muñoz, ratificó de manera oficial la coronación de 1992 a favor de Don Julio Pinedo.

electricidad, y de que cocinan con leña y se alumbran con linternas, se dice que “los campesinos afrobolivianos se encuentran entre los más pobres y desaventajados del país” (Civallero, 2012).

Otro punto importante en el cual se hace hincapié en la mayoría de estas páginas web, es en la importancia de la saya para los afrobolivianos y, por ende, para los Tocañeros. En algunas de estas páginas incluso se afirma que la comunidad de Tocaña es la que da origen a la música y baile de la saya (Viajero sustentable, 2012). Finalmente, otro punto recurrente es el sincretismo cultural que, según afirman las mismas, existen entre los afrobolivianos y los aimaras. En algunas de estos sitios web, como en la de *Tierra de los Vientos* (2010) se puede leer que “podría decirse de muchos afrobolivianos que son Aimaras de piel más oscura”. En otras páginas se afirma que sus mujeres son “cholitas²⁷ de rostros africanos con aguayos y gorros coquetos” (Donadio, 2014). Estas ideas, no sólo se han quedado en el campo del turismo y del conocimiento general sobre la población Tocañera, sino que también han permeado en esferas más ligadas al campo académico. Un ejemplo de esto se puede observar en un informe sobre el Patrimonio Cultural Inmaterial del Pueblo Afroboliviano, elaborado por la UNESCO²⁸. En este informe se argumenta que:

Desde su establecimiento en los Yungas, las comunidades Afrobolivianas conviven en territorios indígenas mayormente habitados por Aimaras. De hecho, a través de los años, se ha generado un sincretismo de identidades Aimara-Afro. A diferencia de otras comunidades o naciones en Bolivia, la comunidad Afrodescendiente, a pesar de contar con terrenos propios, nunca gozó de acceso a un territorio propio, por las razones históricas que explicamos antes. El idioma, la vestimenta, la forma de producir, la forma de habitar, etc. han sido asimiladas de las comunidades Aimaras. Sin embargo, y a pesar de ello, la comunidad Afroboliviana tiene su propia historia y sus propias características culturales. De cualquier manera, el hecho de contar con un territorio propio tiene su propia limitación ya que los proyectos de desarrollo económico, de desarrollo rural, de educación, etc., no llegan directamente y de manera exclusiva a las comunidades de descendencia Africana sino a través de otras comunidades o municipios. Por esto, es necesario establecer programas de desarrollo económico, de infraestructura y de protección del

²⁷ Palabra que en el contexto boliviano es usada para definir a las mujeres nacidas del mestizaje entre blancos e indígenas altiplánicos.

²⁸ Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura.

patrimonio inmaterial, etc. específicamente diseñados para la comunidad Afrodescendiente. (Telles 2011, p. 24-25).

Los datos que fui encontrando en un principio con ayuda de Rubén, fueron a su vez complementadas por mis previas, y posteriores, lecturas de artículos académicos y capítulos de libros que suponían, para mí, la acumulación de cierto conocimiento tanto sobre la historia del pueblo Tocañero, así como de su identidad en sí.

En mis revisiones me encontré con que la literatura existente de los estudios sobre las poblaciones afrobolivianas se centran mayoritariamente en los campos historiográficos (Angola Maconde, 2003; Revilla, 2009, 2013; Crespo, 1977; Bridikhina, 1995; Portugal-Ortiz, 1977; Poma de Ayala, 1615), y lingüísticos (Lipsky, 2008, 2000; Sessarego, 2011; Angola Maconde, 2012; Delicado-Cantero y Sessarego, 2009), y con menor intensidad en los ámbitos de la Antropología (Crocí, 2012; Busdiecker, 2006; Pizarroso Cuenca, 1977) y de la etnomusicología (Templeman, 1998). De esta amalgama bibliográfica me nutrí, sobre todo, de las informaciones de corte historiográfico mediante las cuales pude elaborar una sucinta, mas útil, genealogía²⁹ de la negritud en Bolivia.

La mayoría de literatura especializada en historia colonial, establece que hubieron dos olas, o periodos de tiempo, de fuerte tráfico de esclavizados africanos a Bolivia (Brokington, 2006). La primera ola va desde el S. XVI hasta el S. XVII y está principalmente caracterizada por la llegada de los españoles al actual territorio boliviano. En este periodo, los españoles usaban a los negros esclavizados y negros libres como acompañantes en sus primeras campañas tanto de conquista como campañas en búsqueda de oro y otras riquezas materiales. Tal y como nos apunta Boswer, “De manera naturalmente frecuente, los españoles que llegaron en busca de fortuna traían consigo a sus esclavos africanos” (Boswer, 1974, p. 4, *Traducción mía*).

Igualmente, es importante resaltar que, tal y como argumenta Bowser, esta primera ola de desplazamiento de esclavizados estaba compuesta por “hombres negros que venían, mayoritariamente, de otras partes de la América española” (Bowser, 1974, p. 4, *traducción mía*). Como explica la antropóloga estadounidense Sarah Busdiecker (2006, p. 31-32), muchos de estos esclavizados provenientes de otros territorios de la América

²⁹ En este caso entiéndase por genealogía, como el antropólogo colombiano Santiago Castro-Gómez nos propone, “un análisis de las prácticas discursivas y no discursivas a partir de las cuales se produce y circula socialmente la verdad en un momento histórico específico” (Hernández y Rodríguez, 2012).

Española hicieron su entrada en Bolivia desde los puertos de Arica, el Callao, y de Buenos Aires. La segunda ola de desplazamiento de esclavizados ocurrió a finales del S. XVII y tuvo un periodo de duración de casi doscientos años. El motivo principal de esta segunda ola fue el de incrementar la mano de obra esclavizada para el servicio doméstico y el trabajo relacionado a las minas (con mayor énfasis el trabajo en la mina de Potosí).

Asimismo, de acuerdo a documentos históricos se puede inferir que el número de esclavizados negros que llegaron al actual territorio del Estado Plurinacional de Bolivia fue mucho menor, en las dos olas de desplazamiento, que en otros lugares de la América Española como Perú, Ecuador, Colombia, Argentina, México. Esto se debió principalmente a que la ubicación geográfica de Bolivia dificultó el transporte de esclavos (Wolf, 1981).

Además de la dificultad del traslado, existían grandes restricciones establecidas por el Consejo de Indias sobre la comercialización de esclavos (Sessarego, 2011, p. 27), las cuales buscaban mantener una población de esclavizados menor a la de blancos europeos, con el fin de tener un menor riesgo de insurgencia. Por ejemplo, en 1618 la población de negros esclavizados representaba solo el 3.8% de la población total del territorio correspondiente a la actual Bolivia (Brockington, 2006, p. 168). Estos dos primeros factores hicieron con que el precio que se pagaba por un esclavizado en Bolivia fuese elevado en comparación con la mano de obra indígena, sobre todo aimara y quechua, disponible en la región la cual se encontraba más preparada a las exigentes condiciones climáticas (Bowser, 1974).

El elevado precio que se tenía que pagar por cada negro esclavizado hizo con que estos “generalmente no fueran empleados en plantaciones (ni en trabajo de las minas) sino en empresas militares y servicios públicos... Las ocupaciones mencionadas por algunos de los esclavos eran: jardineros, carpintero, peluquero y supervisor” (Sessarego, 2011, p. 27-31). De la misma manera, y a través de la revisión de documentos legales de la época de la colonia, se puede argumentar que en Potosí “los negros fueron primariamente empleados como siervos domésticos o en la Casa de la moneda, donde fundían y acuñaban la plata para producir monedas, mientras los indios eran obligados a trabajar en las minas (Sessarego, 2011, p. 30).

En el caso específico de la región de los Yungas, no se cuenta con mucha información pero los pocos documentos oficiales, como el manuscrito de medios folios titulado “Demostraciones Matemáticas” (1805) escrito por Francisco Xavier de Bergara, mayordomo de una hacienda de los yungas y recopilado por Alberto Crespo, hacen referencia a que los primeros negros en llegar a los Yungas fueron introducidos por la Marquesa de Haro (Crespo, 1977, p. 84). Debido a esto, se puede inferir que los primeros esclavizados llegaron a la región de los Yungas a mediados del S. XVIII.

De la misma manera, se puede inferir que los esclavizados en esta región no vivían en condiciones tan adversas como en otras regiones de la América Española. Por ejemplo, contaban con setenta y nueve días de descanso al año, ganaban como jornal diario tres pesos (hombres) y dos pesos (mujeres y niños). Además de estos pagos diarios, los patrones tenían que proveerlos de vivienda, alimentación, vestido y el pago de algunos rituales religiosos como el matrimonio, entierros, y bautizos. También, debido a las condiciones climáticas de la región de los Yungas (lluvias torrenciales constantes) las jornadas laborales que eran de catorce horas se veían constantemente recortadas (Crespo, 1977).

En los yungas los negros eran empleados para las tareas agrícolas. Como nos muestra Busdiecker (2006, p. 38), en los Yungas sólo existían haciendas que comprendían pequeñas y medianas extensiones de terreno dedicadas a la plantación de la coca. Tres tipos diferentes de trabajadores: mingas, peones y esclavos. Los mingas eran indios o negros que se empleaban a sueldo. Los peones eran negros o indios libres que trabajaban para el patrón sin recibir dinero a cambio y se les daba en compensación un terreno en donde podían cosechar sus productos para su vida en sus días libres. Los esclavizados eran exclusivamente negros que trabajaban en las condiciones descritas en el párrafo anterior.

Este sistema continuó hasta 1826, año en el que se abolió la esclavitud (CINU, 2015). Aunque ya abolido, fue todavía hasta 1851 durante el gobierno de Isidoro Belzú que la figura del esclavo fue transformada a la de pongo³⁰ (Nuñez, 2009, p.12). El sistema de peones siguió vigente hasta el periodo de 1952, año de la reforma agraria

³⁰ Peón o sierva los cuales, a cambio de su trabajo de cuatro días semanales para el beneficio del patrón, recibían tres días semanales para cosechar para ellos mismos en los terrenos que el patrón les prestaba.

promovida por el gobierno de Paz Estensoro, fecha en la que las tierras pasaron de la mano de los hacendados a las de sus peones. Es a partir de ese momento en donde las comunidades afrobolivianas contemporáneas, como Tocaña, comenzaron a tomar forma.

Posteriormente, durante la segunda mitad de la década de los ochenta, el contexto político Boliviano fue testigo de la aparición y consolidación de formas inusitadas de organización étnica negra, o afro-boliviana, como el apareamiento del Movimiento Cultural Saya Afro Boliviano, MOCUSABOL (Medina, 2004, p. 121). Este proceso de conformación de organización no fue característica única de Bolivia. A través de la década de los ochenta y noventa se vivió el surgimiento de una serie de movimientos sociales establecidos como respuesta a los efectos negativos de la globalización neoliberal y en particular de la aparición de los movimientos negros e indígenas en Latinoamérica (Lao-Montes, 2009, p. 219). Como ejemplos, podemos mencionar la declaración constitucional de Colombia como un país pluriétnico y multicultural en el cual se reconocía al pueblo afrocolombiano, o el proceso de organización hacia la Conferencia Mundial Contra el Racismo del 2001 en Durban, Sudáfrica.

Estas redes de organizaciones, que comenzaban a erigirse en toda la región durante la década de los noventa, lograron configurar modelos de etnización de la *negritud*³¹ (Restrepo, 2013). Estos procesos tuvieron sus focos principales en el continente latinoamericano tanto en Colombia (Wade, 2002) y Brasil (Sansone, 1999), así como posteriormente en Ecuador, y en menor medida Perú. Bolivia no fue la excepción y, teniendo al MOCUSABOL como su principal representante durante la época del noventa, se inició también el proceso de etnización de la negritud mediante la revalorización de una historia basada en la diáspora africana, y de bailes, música (como la saya) y tradiciones compartidas por lo que será conocido desde entonces como el pueblo afrodescendientes (Arteaga et al, 2009).

Siguiendo este proceso de etnización, fue que el pueblo afroboliviano, durante la primera década del S. XXI, fue ganando mayor terreno político mediante el surgimiento de nuevas agrupaciones políticas como el CADIC , hasta alcanzar el reconocimiento de Nación en la constitución del 2008 adoptada por el Estado Plurinacional de Bolivia:

³¹ Mediante el uso de este término acuñado por el antropólogo colombiano Eduardo Restrepo, etnización de la negritud, se hace referencia a un proceso de articulación entre el empoderamiento político de las comunidades locales y la expansión de una conciencia negra adoptada en el contexto de la lucha contra el racismo y discriminación.

Artículo 3: La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano (Estado Plurinacional de Bolivia, 2008, p. 11).

Un vez que los afrobolivianos contaban ya con el reconocimiento del Estado Plurinacional Boliviano, en el año 2011, lograron constituir el Consejo Nacional del Afro (CONAFRO), el cual fue conformado por delegados afrobolivianos de Sucre, Santa Cruz, La Paz, Cochabamba, Nor-Yungas y Sud-Yungas. Esta instancia nacional, aun vigente, tiene como objetivo promover y defender los derechos de las poblaciones afrobolivianas, así como fomentar la participación de la población afroboliviana en instancias y procesos que los afecten.

Esa misma noche, y desde un cuarto de un hostel en Coroico, contacté a Paola Yañez, afroboliviana y miembro del Centro Afroboliviano para el Desarrollo Integral y Comunitario (CADIC). En esa sucinta conversación me dijo que ya la mayoría de Tocañeros históricos habían muerto, pero que aun había gente como Pulga, Desiderio o Susana con quienes podría hablar. Después de pasar una noche en la pequeña pero agitada Coroico, estaba listo para tomar uno de los minibuses a Tocaña. Era casi mediodía y, mientras esperaba que uno de los dos choferes aparecieran, entablé una conversación con un grupo de argentinos que también estaban esperando transporte para Tocaña. Luego, llegó una turista más al paradero e inmediatamente después de que ella dejara su maleta al lado de las nuestras apareció uno de los choferes.

—¿Caballeros y damas, ustedes están yendo a Tocaña? Espérenme que ya doy la vuelta, ah! No se vayan a ir— Nos dijo desde la ventana de su minibús mientras daba la vuelta.

—A ver, a ver. Suban primero sus mochilas aquí arriba. Después suban ustedes. Son quince pesos por persona. Vamos, suban con cuidado pero rápido— Nos decía parsimoniosamente y en tono de regaño, por momentos, ese señor, quien después al ser cuestionado por una de las muchachas argentinas nos dijo— Disculpen por no haberme presentado. Soy Vicente Gemio.

1.3. Ya basta de etnógrafos.

Al salir de Coroico, me vi en una carretera dentro de un sinfín de árboles, arbustos y demás, con tantas tonalidades de verde que me hacían sentir como en medio de las luces de la aurora boreal, la cual cubría esas altas montañas por donde transitábamos.

—Ahora estamos bajando por el Uchumani. Esta es una montaña muy bonita y muy poderosa. Tiene mucha fuerza—, nos decía don Vicente.

Después de unos minutos vi que al lado del camino pasaba un río color verde esmeralda con un caudal un tanto crecido:

—“Ese ahí es el Coroico, ese río está justo en la falda de Tocaña. Cuando crucemos un puente, van ver que de ahí pa’riba ya todito es Tocaña ¿No, ve?— afirmaba Vicente con una gran sonrisa en el rostro.

Minutos mas tarde pasamos por el puente que don Vicente había descrito. Luego, transitamos por un camino sin asfaltar, el cual estaba rodeado de cicales. “Esto ya son los cicales de nosotros, los Tocañeros”, decía Vicente sin perder de vista la carretera. Seguidamente de pasar por una multiplicidad de curvas, logré ver unas casas de paredes redondas y techo cónico de paja, parecidos a las construcciones de los Senufo³² en la África subsahariana. Escuché que una de las argentinas, que venían en el minibús, le preguntó a don Vicente sobre las mismas, a lo que él respondió:

—Ese ahí, es el centro cultural de la comunidad. Y también, ya de allí encima comienzan la casas de la comunidad, de nosotros todos.

Luego tomamos una curva pronunciada y al pasar por la primera casa después de esa curva escuchamos que Vicente nos dijo: “Bueno jóvenes, aquí los dejo. Esta es la casa del Pulga”. Mientras nos bajábamos del auto, Vicente tocó dos veces el claxon y noté que desde dentro de un cuarto de paredes de adobe se aproximaba, hacia nosotros, un señor de pequeña estatura, aproximadamente unos cincuenta años, de cabello largo canoso y alborotado, mejillas rosadas debido al sol yungueño, ojos pequeños y picaros, y una gran sonrisa.

—Hola, compañeros y compañeras. Yo soy el Pulga, Tocañero desde hace dieciocho años, pero nacido en una familia quechua de la mina de Chojlla— dijo llevándose la mano derecha al corazón

³² Grupo étnico que habitan parte de los actuales territorios de Mali y Burkina Faso.

mientras erguía su mano izquierda mostrando el puño, tal y como saluda el presidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Evo Morales.

El Pulga vestía jeans, zapatos de senderismo, y una camiseta teñida con múltiples colores tornasolados. “Pasen, pasen, dejen sus cosas por aquí, compañeros”. Mientras la mayoría de turistas argentinos negociaba con el Pulga el precio del alojamiento, me senté en uno de los viejos bancos de madera que tiene justo en frente de su cuarto. Vi que al frente de donde yo me había acomodado, se localizaba el patio de su casa. En la parte baja del mismo habían varios árboles de mango, un columpio donde los niños iban a jugar, una hamaca roja, unas mesas grandes y pesadas de madera, un par de bancas largas, poltronas de madera sin pulir, y una decena de pollos, gallos y gallinas que corrían y cacareaban, intentando recoger cáscaras y semillas que estaban regadas por el suelo. En medio de correrías mentales y físicas, el Pulga desde lejos me preguntó:

—¿Hermanito, tu cuanto te vas a quedar aquí? Te pregunto para saber donde te acomodo, pues.

Le contesté que mi intención era quedarme dos meses, que pretendía hacer trabajo de campo allí. Al escuchar esto respondió:

—Ah ya, ya, ya ¿entonces tu eres el antropólogo peruano que iba a venir, no? La Paola me ha llamado ayer diciendo que estabas llegando. Despuecito conversamos, hermanito.

Una hora después, y mientras yo dormitaba en uno de sus amplios sillones de madera, el Pulga se me acercó. Se sentó a mi lado, sacó una bolsa plástica repleta de hojas de coca, la puso sobre la mesa y me dijo “Servíte con confianza, manito”. Hacía mucho tiempo que no *piqchaba*³³ coca, por eso, antes de hacerlo, decidí esperar y ver como el Pulga *piqchaba* para luego seguir su ejemplo.

—Con que tu también eres antropólogo, ¿no? Yo también soy antropólogo, pero decidí salir de las esferas pequeño burguesas y por eso me vine a vivir aquí con los hermanos Tocañeros. Es bonito vivir aquí. Es bien tranquilo, oye. Pero bueno, hablando de si te puedes quedar o no, ya hay gente en la comunidad que sabe que ibas a llegar. Ya hacia rato habías llegado a Tocaña jajaja. Sólo faltaba tu cuerpo jajaja. Creo que aparte de llamar a la Paola, ya

³³ Palabra de origen quechua y aimara que significa mascar.

hacía un tiempito te habías contactado con la Nenrry o el Edgar ¿no? Por esas huevadas del *whatsapp*, o del *Facebook* ¿no ve?. Yo no tengo eso oye, por eso mis novias ya ni me escriben, jajajaja. Manito, pero justo has llegado en un momento en el que no estamos teniendo reuniones comunales por las fiestas. Usualmente esto se decide en reunión, pero en estos meses no va a haber, creo. Así que por mi te puedes quedar. Primero vemos, te conocemos y después ya vemos si te puedes quedar mas tiempo. Ahora en la tarde te voy a llevar donde dos cuates, el Francisco y el Juancho para que los conozcas, después también te voy a presentar al Desiderio y a la Raymunda, y ya otro día vamos donde la Marta. Ellos son mis cuates aquí, y si ellos también aprueban que te quedes, pues te quedas y de ahí vamos viendo con los demás miembros de la comunidad.

—Pulga, ¿entonces me puedo quedar?— pregunté temerosamente

—Claro pues. Este... Luis es que te llamas, ¿no? Pero más tarde vamos a hablar con el Desiderio o la Raymunda. Ahí ya decidimos si puedes quedarte los dos meses. Tu tranquilo nomás, acomodáte nomás. Aquí en Tocaña todo tiene un ritmo diferente. Relajáte nomás, manito.



Imagen 14. El Pulga, José Luis Delgado. (Foto: Comunidad de Tocaña)

Caminamos hacia un cuarto de ladrillos sin tarrajear, y piso de tierra. Una vez que el Pulga dejó mi maleta junto a la cama se quedo mirándome y con voz tenue profirió: “Son treinta y cinco bolivianos por día”. Luego, un silencio embargó la habitación y con ojos reflexivos, mientras yo intentaba sacar mi billetera, me preguntó:

—Oye, Luis, tu eres afro también ¿no? Ayer pasó por aquí una chica afroperuana. Pero era medio fría la cuate. No entendía mi manera de bromear, oye.

—Sí soy afroperuano. Soy de Ica.

—¿Como apellidas?— preguntó raudamente.

—Reyes Escate.

—Ah, sí eres negro. Apellido de negro tienes pues. Aquí no hay Reyes, pero sí tenemos Rey. La Raymunda se apellida Rey... Ah, y no me pagues ahora, manito. Ya arreglaremos después.

Recuerdo que durante esa tarde anoté en mi diario de campo que a través de los comentarios de don Vicente había podido percatarme que Tocaña era ciertamente un territorio. Suena un poco raro, pero en un principio y debido a mi ambición de antropólogo primerizo por encontrar una visión exótica del mundo, tenía la ilusión de encontrarme a “nativos” mostrándome una ontología de mundo diferente en la cual Tocaña no significase meramente un territorio palpable sino uno totalmente abstracto.

Sin embargo, a través de las palabras de don Vicente, las cuales posteriormente fueron constatadas mediante conversaciones con otros Tocañeros, Tocaña es definitivamente un territorio, en el cual habitan treinta y dos familias negras y cuatro familias aimaras, ubicado en el km. 93 de la carretera de los Yungas y con una extensión territorial de unos 80 km². Esta extensión territorial puede ser medida desde el río Coroico hasta llegar a la montaña conocida como el Perolani.

Asimismo, en las palabras de don Vicente, “Esto ya son los cicales de nosotros, todos nosotros los Tocañeros”, pude notar que la noción de Tocaña como territorio denotaba implícitamente un elemento de identificación o pertenecimiento, “todo nosotros los Tocañero”, y otro elemento de apropiación, “Esto ya son los cicales de nosotros”. Estas frases, y el conjunto general de ideas compartidas por don Vicente, me hicieron reflexionar en que lo que él nos decía podría ser resumido de la siguiente manera: “Pertenezco a Tocaña tanto como Tocaña me pertenece a mí”.

Esta diada, pertenecimiento/apropiación, reflejaba la idea de que para Vicente, y también para un grupo mayor de Tocañeros, él es parte de Tocaña de la misma manera que Tocaña es parte de él. Asimismo la diada pertenecimiento/apropiación territorial rompe con la relación dicotómica de oposición entre individuo/sociedad. Esto se da, ya que al afirmar que “Vicente pertenece a esta tierra tanto como ella le pertenece” se traza una horizontalización entre Tocaña y Vicente, la cual diverge de la idea verticalista de individuo/sociedad.

Sin embargo, estas ideas compartidas por don Vicente fueron complementadas, en cierta medida, por el Pulga cuando me dijo que “Ya hacía rato habías llegado a Tocaña jajaja. Sólo faltaba tu cuerpo jajaja”. Lo que esta frase causó en mí, fue la sensación de que Tocaña no sólo comprende una territorialidad material sino también una territorialidad entendida como un sistema de relaciones. Es decir, al haber entablado conversaciones con algunos Tocañeros previo a mi llegada, y ellos al tener conocimiento de mi existencia y de mi futura presencia en su territorio material, se puede afirmar que yo, en parte, ya me había encontrado con Tocaña. Simultáneamente, esto también significaba que ya me encontraba en Tocaña, no como parte integral de ella sino como un cabo suelto el cual aun no se constituía en ese sistema de relaciones o, usando u término de Ingold, en esa malla (*meshwork*)³⁴ Tocañera (Ingold, 2011a, p. 63).

Basándonos en las reflexiones construidas sobre las ideas compartidas tanto por Vicente como por el Pulga, se puede afirmar que Tocaña, coincidiendo con las palabras de Guatarri y Rolnik (1986, p. 372), “puede ser relativo tanto a un espacio vivido como a un sistema percibido, dentro del cual un sujeto se siente ‘en su casa’”. De la misma manera, es importante resaltar que, partiendo de este proceso reflexivo, es posible argumentar que la noción de territorio, entendida como un espacio-tiempo vivido o como sistema percibido, es siempre múltiple e ininteligible. Es de esta manera que también se puede argüir que, implícitamente, tanto para don Vicente como para el Pulga, los cuales pueden tener una concepción similar aunque distinta de territorialidad, Tocaña tiene que

³⁴ Como Tim Ingold argumenta en su artículo *Looking for lines in nature* una *meshwork* (malla) puede ser definida como “un entrelazamiento de líneas inter-tejidas. Estas líneas pueden enlazarse o doblarse entre sí, o trenzarse hacia dentro o hacia fuera. Crucialmente, sin embargo, no pueden conectarse. Esto es lo que distingue a la malla (*meshwork*) de la red (*network*). Las líneas de una red son conectores: cada una de las líneas está dada como la relación entre puntos, independientemente de cualquier movimiento de una con relación a la otra. Por lo tanto, a tales líneas les falta duración: La red es una construcción puramente espacial. Las líneas de la red, al contrario, son de movimiento y crecimiento. Son las líneas con las que las cosas devienen (Ingold, 2012, p. 49).

ser visto como (aquí modifico el término geográfico de territorio-red por el de malla propuesto por Ingold) un territorio-malla el cual, conversando con la *ecceidad* empleada por Deleuze y Guattari, también puede ser definido como un territorio rizomático³⁵. Es decir, mas allá de sus límites geopolíticos, Tocaña es un territorio espacialmente discontinuo el cual esta conformado por una textura inscrita en los movimientos constantes de los humanos y no humanos.

De igual manera, noté que el Pulga, similarmente a pasadas ocasiones mencionadas en la primera parte de este capítulo, me catalogó como negro o afrodescendiente. Sin embargo, la diferencia entre el Pulga y, por ejemplo, el policía de la frontera, es que esta vez para catalogarme no bastó con mis rasgos fenotípicos, sino que también fue necesaria conocer mis vínculos familiares. Estas preguntas por mi procedencia tanto geográfica como de parentela, la cual problematizaré en párrafos más adelante, fue continua durante mis primeros días en Tocaña.

Al dar las cinco de la tarde, y mientras estaba en la cocina preparando un poco de fideos que tenía en mi mochila, se acercó el Pulga con un señor. De piel negra, sonrisa muy amplia, manos gruesas, duras y ásperas las cuales apretaron a las mías al saludarme haciendo que recordara las manos de mi abuelo y tíos, ojos pequeños y apacibles y cabello corto, el cual me transmitía un sentimiento de admiración sin siquiera conocerlo. Era Desiderio Vásquez, Tocañero y vecino del Pulga. “Hola, joven”, me dijo con voz tranquila y ronca.

—Aquí, mi compadre me dice que vienes hacer un trabajo con nosotros. Lo que sucede es que ya hay muchos que han venido a trabajar con nosotros, a estudiar, filmar, entrevistar. Después, cuando producen sus trabajos se olvidan de nosotros y ni nos mencionan ni nos muestran los resultados, y así no es pues. Creo que ese es nuestro principal miedo. Por eso el secretario general no quiere que vengan mas antropólogos ni estudiosos.

Mientras yo escuchaba las razones que eran enumeradas una a una por don Desiderio, el Pulga interrumpió diciendo:

³⁵ En su libro *Capitalismo y Esquizofrenia* (1972), Gilles Deleuze y Felix Guattari desarrollan este concepto para referirse a un modelo del pensamiento que no responde a una línea jerárquica (ver modelo arbóreo), sino que se estructura sin un orden fijo, en donde no hay principio ni fin, y donde cualquiera de sus elementos puede afectar y ser afectado por el otro.

—Claro, pibe, eso es justamente lo que le estaba explicando. Pero el changuito es diferente, el es afroperuano también, pues.

Don Desiderio se quedó contemplándome por un momento y después, afirmó:

—Ah, es familia entonces. Sí pues. Ahí se ve. Ahí ya no se le puede negar pues. Pero vamos a ver pues, porque a veces hay negros bien y hay negros... pucha... que ya no... ¿No, ve?... ¿Quién es el negro en tu familia? ¿Tu papá o tu mamá?

—Mi papá es negro. Pero no lo he conocido mucho. Y mi mamá también tiene algo por ahí.

—Sabes que el compañero de la Nenrry, mi hija, también es afroperuano. Seguro vienen este fin de semana. Ahí los vas a conocer— me dijo amablemente.

Recapitulando, y releendo, mis anotaciones sobre esta breve conversación, así como muchos otros diálogos mantenidos con los Tocañeros durante mis primeros días, pude percatarme que mi papel de “antropólogo” hacía que afloraran sus preocupaciones por trazar simetría, a través de relación de respeto mutua, entre el investigador y los investigados. Esto, a su vez, me llevó a reflexionar sobre una parte de la teoría poscolonial que había leído previamente. En específico, escuchar a don Desiderio decirme que no quieren abrir sus puertas a nuevos investigadores ya que han venido muchos a trabajar con ellos pero una vez que obtienen lo buscado se olvidan de Tocaña, me llevó a pensar en el concepto de subalternidad. Más que referirme a una noción Gramsciana de subalternidad la cual evoca a una persona o grupo social que experimenta una dominación hegemónica por parte de una élite dominante (Green, 2011), aludo al concepto de subalternidad propuesto por Gayatri Spivak. Este concepto, en la visión de Spivak, ve a la subalternidad como un lugar de límite situacional donde la historia, o narrativas diversas, dejan de ser vistas simplemente como una construcción subjetiva de eventos y pasa a constituirse como esencias, como un *ontos*, las cuales apagan la voz propia e independencia de una persona o un grupo de personas (Spivak, 1988).

Considero que la noción de subalternidad como límite situacional puede dialogar, en cierta medida, con las palabras de don Desiderio. Esto se debe a que hubieron ocasiones anteriores en que los Tocañeros no se percataron que cayeron en una posición de subalternidad, en situaciones en las cuales su voz fue usada pero la independencia de esa voz fue apagada. Sin embargo, a través de su negativa inicial también me hizo sentir

saben que la situación de subalternidad es inmanente. Es decir, no es perenne, más bien es un espacio en el que pueden caer constantemente. Esto contrastó con mis consideraciones previas de mi salida “a campo” en las que puntualizaba mi preocupación por adquirir una postura reflexiva que diera cabida y voz a los “subalternos” nativos. A través de estas primeras conversaciones, como la que entablé con Desiderio, pude concluir que mis consideraciones previas subalternizaban, desde ya, a los Tocañeros.

Asimismo, partiendo de estas primeras interacciones pude notar que mis negritudes materiales, tal y como apunté en la primera sección de este capítulo, hacían con que las puertas se abrieran de una manera más fácil. Es decir, al reconocermelo como negro, o como “parcialmente” negro, se generaba un vínculo de proximidad el cual facilitaba mi inserción, a pesar de mi afán investigativo, en la comunidad.

Es relevante apuntar que con la mayoría de Tocañeros con quienes me encontré en un inicio, también realizaban el ejercicio de verter significado sobre mis negritudes materiales. Sin embargo, a diferencia de las veces anteriores en las que ese significado me colocaba en la posición de alteridad relacional radical, esta vez al preguntarme si alguien en mi familia era negro, siendo que los que me preguntaban se auto-reconocían como tal, me reubicaban a una relación de proximidad y consonancia con ellos mismos. Es decir, a través de mi cuerpo se estableció inicialmente una relación de alteridad relacional próxima, la cual se opone a la radical, en la distancia ontológica que se traza entre el sujeto denominador y el sujeto denominado.

Sin embargo, tal y como fue planteado párrafos arriba, mis negritudes materiales no fueron lo único que me hacía más cercano a la comunidad. Esta situación de alteridad relacional próxima fue también construida a través de un proceso de identificación de parentela extensa. Al preguntarme por mi apellido, según conversaciones posteriores con los Tocañeros, estos estaban tratando de hilvanar y observar los posibles vínculos de filiación provenientes de nuestras relaciones de ascendencia. Fue así que debido a mi apellido “Reyes”, que según mucho de los Tocañeros guardaba relación con uno de los apellidos más representativos de Tocaña, “Rey”, mi negritud material fue reafirmada. A parte de Rey, según me explicaron, otros apellidos Tocañeros representativos son Ballivián, Barra, Gemio, Gutiérrez, Medina, Pérez, Pinedo, Vásquez, Zabala.

El sol se había puesto hacía ya unas pocas horas. La mayoría de Tocañeros ya habían regresado de los cocalos y otros de la mina. “Hola, compadre”, “Buenas tardes, tía”, “Saludos, sobrino”, se escuchaban por todos los caminos y senderos de Tocaña. Corría un fresco aire que rosaba mis pómulos con atrevimiento, y en todo lo alto, a diferencia de los nublados primeros días de mi estadía, comenzaba a asomarse la tímida desnudes de la noche yungueña. Durante los fines de semana, la casa del Pulga era el punto de encuentro al cual algunos de los Tocañeros bajaban a beber y conversar. Ese día era Viernes y la casa del Pulga, como de costumbre, era el punto de congregación.

En la noche, al salir de mi cuarto, vi que en el patio del Pulga se encontraba un muchacho de piel negra, cabello ondulado muy corto, ojos rasgados, el cual me llamó la atención ya que llevaba una chaqueta blanca de la selección peruana de fútbol. A su lado estaba una muchacha, también de piel negra, gran sonrisa, labios rojos, cabellos ondulados y ojos pequeños. Al frente, sentado a la derecha del Pulga, vi a otro muchacho más, el cual era pequeño, también de piel negra, cabeza rapada, y ojos vivaces. Gianmarko, Nenrry y Zulu, me fueron presentados por el Pulga, quien a su vez me dijo que tanto Nenrry como GianMarko trabajaban en La Paz para el estado, mientras que Zulu era cocalero y minero. En la mesa de al lado había un pequeño grupo de argentinas y argentinos quienes guardando una distancia física conversaban a lo lejos con los Tocañeros. “¿En que mesa te vas a sentar?”, preguntó sin conocerme, Gianmarko. Sin decir nada, me senté entre él y el Pulga.



Imagen 15. El tambo montañita, casa del Pulga. (Foto: Anónimo)

Así fue como quedamos todos acomodados alrededor de una bolsa plástica repleta de hojas de coca y de cigarrillos “Derby”, y al lado de dos cajas de cerveza “Paceña” de litro. Invadidos por la música “Idilio” del grupo boliviano Maria Juana, y entre conversaciones, risas, servidas de cerveza, *chayadas*³⁶, abrazos, monólogos cortados por un “me toca hablar, carajo”, fue que los minutos y las horas se iban extinguiendo como las efímeras llamas de una estrella fugaz. Mientras me acomodaba en mi silla, y medio inseguro de lo que iba a decir, les pedí permiso para grabar parte de la conversación. Los primeros en responder fueron los argentinos quienes, a la distancia, dijeron que por ellos no había problema alguno.

Por su parte, el Pulga me miró y ofreciéndome coca dijo, “Manito, por mí no hay problema porque todos sabemos que las armas de un antropólogo son un lapicero, una libreta y una grabadora”. Posteriormente, y sonriendo tímidamente Zulu dijo: “Pues con tal que no nos chantajees después con lo que decimos, no hay problema”. A esto Nenrry acotó que “en realidad a mí no me gusta que me graben cuando estoy divirtiéndome, pero voy a hacer una excepción porque has pedido permiso. Mucha gente viene aquí y ni nos trata con el mínimo respeto”. En ese ambiente fue que GianMarko, también afroperuano, minutos más tarde y después de servirme un vaso de cerveza se dirigió hacia mi diciendo:

—Cuando mis suegros me dijeron que un antropólogo afroperuano había venido pensé encontrarme con un negro... bien negro, ¿me entiendes lo que te digo? Al principio no te *manyé*³⁷, pero después ya me di cuenta. ¡Ah, este compadre es! dije. Es que sí se puede ver que eres medio zambito ¿De dónde es que tu eres? ¿Cuál es tu apellido?

Una vez más, respondí que mi apellido era Reyes Escate, y que mi pueblo se llamaba Subtanjalla, ubicado en las afueras de la ciudad de Ica. En ese momento, Nenrry que estaba al lado de GianMarko afirmó:

—Ah sí, mi papá, Desiderio, ya nos comentó un poco, y tu apellido es casi como el de mi mamá, Rey, ¿Y quien es el negro en tu familia?— preguntó esbozando una sonrisa.

³⁶ Palabra usada para referirse al brindis con la madre tierra. Para hacerlo se tira un poco de la cerveza al suelo.

³⁷ Jerga peruana que se refiere a la acción de reconocer a algo/alguien.

Una vez más, intenté responder detalladamente a la pregunta. Afirmé que era difícil de explicar. Que por parte de mi papá, a quien sólo lo he visto un par de veces en la vida porque nunca quiso reconocermelo, puedo decir que tengo más de negro. De igual forma, dije que por el lado de mi mamá tenemos más de chinos, porque mitad de la familia de mi abuela materna migró a raíz de la revolución china de principios del siglo pasado. Igualmente, afirmé que por ese lado de mi familia también tenemos un poco de indígena costeño y de negro, por parte de la familia de mi abuelo.

Acrecenté que como nunca crecí con mi papá, y como mi abuelo nunca realmente se reconoció a sí mismo como negro, mi auto-reconocimiento dentro de la negritud siempre fue algo difuso. Ante la complejidad e inseguridad de mi respuesta, Gianmarko atinó a decir:

—Claro pues. Ica es Ica. Ahí es que está la cuna de la negritud en mi país. Pero que mezcla tienes. Bien jodido. Yo si soy mezcla de quechua por mi papá, y negro por mi mamá. Pero yo soy negro, y punto.

—Ah, yo soy negra por mi papá y mamá. Aunque mi mamá también tiene algo de aimara. Si no mirale sus ojitos y su color de piel ¿No ve? Es media achinadita y un poco mas clarita ¿No, ve?... Pero Luis, ¿tu aquí que quieres investigar? Si se puede saber, claro—dijo Nenrry amablemente.

—El principal objetivo de mi investigación era conocer un poco más sobre el concepto de negritud, sobre que significa para los Tocañeros ser afroboliviano, ser negro. También, mediante esta investigación quiero entender un poco más el proceso de formación de estas identidades.

Después de beber un trago de cerveza que el Pulga le había alcanzado, GianMarko me miró, esbozó una sonrisa casi sarcástica, e inmediatamente profirió las siguientes palabras:

—Primo, pero ¿como vas a entender y estudiar a los negros Tocañeros, si aun ni entiendes quien eres tú? Ni sabes decir si eres negro o si no lo eres. Está bien... Aquí a los negros, a la familia, no se le cierra la puerta. Pero para estudiar a los Tocañeros, primero estúdiate y explícate tú mismo ¿me entiendes? Asúmeme ¿Eres negro o no?.

—GianMarko por favor, respeta... Pero es verdad, aquí no estamos para ser investigados, pero tampoco queremos aislarnos, sino que también queremos ser oídos y respetados.

Solo atiné a decir que ellos tenían razón, pero si no me asumía es porque siento que nunca fui lo suficientemente negro para ser considerado negro, ni lo suficientemente blanco para ser blanco, ni lo suficientemente chino para ser chino. Ante esta respuesta, y mientras GianMarko asentía con la cabeza, Nenrry sonriendo dijo:

—No te preocupes, aquí te vamos a enseñar lo que es ser negro Tocañero.

Un silencio sepulcral invadió el ambiente, el cual fue únicamente quebrado por un grito del Pulga en el que le afirmaba a una argentina que “Zulu es el galán de Tocaña”.

Esa noche, una vez que todos se habían despedido, mientras un frío y blanco manto comenzaba a cubrir las montañas yungueñas, dejando a la vista solo unas cuantas luces centelleando vagabundas en la oscuridad, me senté a reflexionar sobre las palabras de Nenrry y GianMarko. Aturdido por el alcohol, escuchaba la grabación una y otra vez intentando procesar sus palabras. Me sentía feliz de estar vivenciando esos momentos en los que mi idea cuadrada de proyecto de investigación se enmarañaba con los eventos, enseñanzas, perspectivas, ideas que iban naciendo de esos encuentros espontáneos. Al mismo tiempo, esta felicidad se veía amalgamada por un sentimiento de segura inseguridad. Es decir, estaba feliz porque buscaba no sentirme muy seguro de lo que estaba investigando para dejar sorprenderme por las circunstancias, pero al mismo tiempo esto causaba cierto temor en mí.

Ahora, con un poco más de distancia temporal, pero con la misma intensidad reflexiva puedo afirmar que las palabras tanto de Nenrry como GianMarko me hicieron descubrir mi posicionamiento como aprendiz en Tocaña. Asimismo, descubrí que esta reubicación de mi *locus* como investigador no estuvo motivado por una actitud reflexiva la cual está basada en alguna teoría o crítica contemporánea a la etnografía, o al trabajo de campo. Diferente de esto, esta reubicación del *locus* de enunciación mío, “investigador”, se debió al establecimiento de una relación simétrica trazada, en primer lugar, por los mismos Tocañeros. Fue a partir de estas reflexiones, conjuntamente con mi lectura de un artículo titulado epistemologías ecológicas que comencé a dilucidar que posición en Tocaña no tenía que ser la de un observador que ve “a partir de un cuerpo que se sitúa como una totalidad independiente de los flujos de luz, sonidos y texturas del

ambiente, sino, al contrario, tenía que ser traspasado por los flujos, los cuales me dan la posibilidad de comprender el mundo” (Steil y Carvalho, 2014, p.168).

Estas primeras reflexiones e incomodidades, expuestas líneas arriba, hicieron con que modificara mi respuesta a las constantes preguntas: “¿Qué quieres ver? ¿Qué estas investigando?”. Ya no decía que mi interés era analizar los procesos de formación de la identidad afro o negra en los Tocañeros. Ahora respondía que mi intención era venir a compartir con los Tocañeros, a ver si ellos dejaban involucrarme en sus labores diarias, y a partir de ese compartir establecer un proceso de aprendizaje de cómo, mediante la ayuda de ellos, hacerme negro *a là* Tocaña. En otras palabras, la conversación con Nenry y GianMarko, así como futuras conversaciones con otros Tocañeros, me hizo darme cuenta que no era suficiente “*levar o pensamento nativo a sério*” (Viveiros de Castro, 2002), porque el sólo hecho de que el antropólogo tenga la potestad de tomar seriamente, o no, el pensamiento nativo nos haría caer en una trampa epistemológica la cual terminaría por colocar al nativo en una posición de subalterno. Esto me hizo pensar que en lugar de desarrollar una reflexión preocupada por la posicionalidad del *locus* enunciativo del “investigador”, lo que los Tocañeros proponían eran una reflexión en donde el *locus* enunciativo del “investigado” fuese modificado. Es decir, esas conversaciones, no sólo me exigieron repensar mi posición de antropólogo, sino que también me exigieron repensarme ontológicamente para que los Tocañeros y, hasta en cierta medida yo mismo, pudiesen tomarme en serio.

2. LLEGANDO A TIERRA FÉRTIL: LAS NEGRITUDES MATERIALES Y LA CONSTITUCIÓN DE TOCAÑA, LOS YUNGAS Y ÁFRICA COMO MÁS QUE MEROS ESPACIOS-LUGARES.

“Más que de la Mamá África, ya yo soy hija de la Pachamama y de los Apus, de mi Condori Mamani.”

Raymunda Rey

Ya instalado en Tocaña, creí que las marchas llegarían a su fin. Sin embargo, no podía estar más equivocado. Ellas continuaron entrelazándose y entretejiéndome. A través de compartir parte de mi vida con la vida de los Tocañeros, nuevos mundos se fueron develando mientras que antiguos mundos fueron rebrotando. En este segundo capítulo, trataré de compartir con los lectores, la visión de los Tocañeros sobre su comunidad entendida como un espacio y/o lugar, la cual también se constituye como producto no-finalizado del seguimiento a las negritudes materiales.

En esta segunda sección, dividiré mis aprendizajes en tres partes. En la primera parte exploraré, a través de una conjunción de mis interacciones con los Tocañeros, de la búsqueda de recuerdos personales, y de experiencias vividas en mi universidad, el significado de Tocaña como un espacio/lugar para la lógica Tocañera. En la segunda parte trataré, partiendo de eventos etnográficos, de analizar y discurrir sobre las construcciones de las Áfricas nacidas del pensamiento Tocañero. Es en esta sección en donde también analizaré la construcción de memorias Tocañeras a través de un diálogo simétrico entre los Tocañeros y conceptos que fluctúan los campos filosóficos propuestos por Lacan, Žižek, e Ingold. Finalmente, en la tercera parte de este segundo capítulo intentaré mostrarle al lector, a través de dos eventos etnográficos, una profundización del análisis del concepto de pertenecimiento en relación al concepto de lugar. Asimismo, una vez explorada esta noción de pertenecimiento, traigo a debate la noción de “aquí/allá” propuesta por los Tocañeros con respecto a Tocaña y el resto de Bolivia. También se explorará como esta oposición binaria dialoga y diverge de conceptos antropológicos como el de peregrinaje (*wayfaring*), acuñado por Ingold.

2.1. Antes del encuentro ya existía Tocaña.

Una vez acomodado en Tocaña, recordé que debía mantener mi celular cargado para recibir llamadas de Nina, mi compañera, o de mi Gilda, mi madre. Había conocido a

Nina hacía ya casi 8 años, mientras estudiábamos juntos en una escuela secundaria en Costa Rica. Holandesa, pelirroja, de ojos cafés, piel blanca, y sonrisa afable, Nina que había vivido en Sucre³⁸ durante su infancia, estaba muy entusiasmada con mis experiencias en un país que ella consideraba casi como el suyo. Durante la tarde de mi segundo día en Tocaña, recibí una llamada de ella en la que conversamos un poco sobre la posibilidad de vivir en La Paz una vez que acabáramos con nuestros respectivos estudios de maestría.

—Me gusta mucho La Paz, es una ciudad grande, pero al mismo tiempo tiene un espíritu de pueblo. Creo que aun no se puede decir que es una megalópolis sudamericana pero igual puede ser vista como una ciudad cosmopolitamente indígena— compartía con Nina.

—Sería una gran opción. Sólo es cuestión de encontrar trabajo para los dos. Podríamos mudarnos allí. Aunque Lima también suena bien ¿no?

—Por supuesto. Para serte sincero, cuando recién me mudé a Lima, no me gustaba para nada. Eso de vivir en un departamento sin tener la posibilidad de salir porque no era seguro... Eso de no conocer a nadie y que nadie te conozca... Eso de ir de la casa a la escuela y de vuelta a casa sin tener la libertad de vagabundear... Eso me molestaba mucho... Sin embargo, ahora puedo decir que todas esas cosas hasta me gustan, y creo que en La Paz así como en Lima, podemos tener eso para formar nuestro propio espacio— afirmé con cierta alegría y convicción.

Sin embargo, conforme me desplazaba a través de eventos y circunstancias, fui cambiando sin percibirlo. Dos meses son poca cosa, pensé antes de llegar. Sin embargo, aunque aun me sabe a poco, porque me hubiese gustado quedarme mucho más tiempo, cuando me pongo a repasar una a una las vivencias de mi tiempo en Tocaña, veo que en dos meses mis aprendizajes fueron muchos. Y fue en ese largo espacio de movimiento, pero corto de tiempo, en el cual, como ya dije, fui cambiando, o mejor dicho, empezando a re-descubrirme.

Días más tarde, aun en las primeras semanas de estadía, me di cuenta que se me habían acabado los panes, los fideos, el arroz y las verduras que había comprado en Coroico antes llegar. Eran casi las siete de la mañana, y el Pulga recién se había despertado.

³⁸ Capital constitucional de Bolivia.

—Buen día señor Luis— me saludó enfáticamente.

—Buen día Pulguita— respondí, para inmediatamente después preguntarle—¿Sabes donde puedo comprar pan?

El Pulga me dijo que tenía que subir al centro del pueblo, por la iglesia, a la tienda de don Paz, un señor aimara que vendía abarrotes. Me dijo que si allí no había pan, tendría que regresarme a la tienda de tía Antonia, una señora aimara casada con un afroboliviano, Sura, la cual se ubicaba cerca del tinglado de la escuela.

Aunque ya había estado una par de veces por el centro del pequeño pueblo, aun no sabía bien que caminos tomar para llegar a los puntos señalados por el Pulga.

—Oye Luis, no me digas que no te acuerdas por donde hemos andado, pues. Es bien fácil, oye. Caminas por el camino más grande, das una vuelta a la izquierda. Ahí, como tu no eres de aquí, seguro que dos perros te van a ladrar... Son bien jodidos esos perros, oye. Tírales una piedra para que se espanten nomás. ¡De ahí otra vez caminas derechito, das otra vuelta a la derecha, ahí vas a ver el tinglado, y ahí ya esta el centro, pues!

Las simples indicaciones del Pulga, en ese momento, no encuadraron con los complejos y sinuosos caminos por los que yo recordaba haber pasado. Debido a mis dudas le pedí que dibujara un mapa para no perderme. El Pulga, sonriendo, como casi siempre, me dijo:

—No pues, hermanito. Aquí nadie te va a dibujar un mapa. Mapa ... Eso no sirve. Aquí uno no se pierde. Y si se pierde se encuentra. Y si no se encuentra, lo encontramos. Solo estate atento al camino. Aquí todo es muy tranquilo, no es como las ciudades. Aquí tu camina nomas, nadie te va robar. Mas bien te van a ayudar. Déjame que te doy unos pesitos para que, si el Paziso tiene, me traigas pan también.

Fue así que, en esa mañana nublada, me encaminé por una vía de incertezas, sin muchos puntos de anclajes, como el mapa, a los cuales ceñirme. Contaba con un punto de partida y uno de llegada, pero al no saber en donde realmente cada uno se encontraba, era como si no tuviese nada. La única certeza era que tenía que estar atento al camino, a las curvas del mismo, a los perros ladrando, a las piedras en el suelo, al tinglado, a mis ojos, a mi percepción, al ambiente.

Así fue como caminando sin mayor prisa, ya que era temprano y no tenía muchas cosas para hacer, fui pasando por algunas casitas y algunos senderos los cuales, en ese momento, no eran más que sinónimos de enigmas e incertezas. Mientras pasaba, saludaba a los pocos Tocañeros que aun estaban en sus casas preparándose para el trabajo en sus cocales. “Buen día señor... Buen día señora... Hola... ¿Cómo estás?... Buen día, creo que me perdido”, saludaba y preguntaba si por el camino que estaba siguiendo llegaría a una de las tiendas.

Saludando, conversando, preguntando y respondiendo, me fui perdiendo, encontrando, me fui conociendo, y fui dejando que me conozcan. De esta manera fue como llegué a la primera curva, por la cual ya había pasado más de una vez. Una vez que transité por sobre ella, oí los ladridos de dos perros que se abalanzaban sobre mí. Rápidamente me agaché para recoger las piedras conforme el Pulga me había sugerido. No fue necesario lanzarlas, porque en el momento en el que me puse de cuclillas, ambos perros corrieron a esconderse.

Mientras caminaba y recordaba las indicaciones del Pulga, me puse a pensar en mi infancia en Ica. En esos tiempos en los que mi abuela me mandaba con comida o con un encargo para mi abuelo que trabajaba en su chacra³⁹ a un kilómetros de distancia. Comencé a recordar que, cuando niño, al salir de casa era muy frecuente encontrarme con algunos de mis amigos o primos con los que me quedaba jugando o conversando hasta recordar que tenía que llevarle el encargo a mi abuelo. Usualmente para divertirme más, tomaba caminos diferentes. Caminos que no existían, pero que se iban haciendo y desapareciendo. Caminos llenos de árboles, arbustos, y matas intrincadas. Caminos que iba creando y descubriendo mientras avanzaba, mientras me creía un explorador de tierras lejanas. Recordé también que, frecuentemente, mientras estaba jugando, explorando, o charlando, veía a lo lejos la silueta de mi abuelo regresando a casa al final de la tarde. Al verlo corría hasta él para darle el recado, y pedirle que no le contara a mi abuela de mi retraso.

³⁹ Término que hace referencia a la tierra dedicada para la agricultura.



Imagen 16. Parte de Tocaña vista desde la Iglesia. (Foto: Kumbi Adefuli)

Estos recuerdos de las situaciones vividas en Tocaña y en mi infancia, me hicieron pensar en una situación reciente en la UFRGS, la cual vivencié en mis interacciones con el grupo de investigación “*SobreNaturezas*”⁴⁰. Durante el primer semestre del 2015, en el grupo revisamos el texto de Tim Ingold titulado *The maze and the labyrinth: walking and the education of attention*. En esta discusión teórica llegamos a la conclusión de que, al basar su solución en la subjetividad y deseo del sujeto el dédalo (*maze*), que se caracteriza por tener en su diseño caminos con múltiples opciones a ser escogidas por el sujeto, se constituye como un camino que en lugar de abrirnos al mundo cierra al sujeto en su propia subjetividad. En cambio, el laberinto (*labyrinth*), que puede ser definido como un diseño con un único camino, nos abre al mundo⁴¹. Según nuestras discusiones grupales concluimos esto ya que en el laberinto nos hace depender, más que

⁴⁰ Grupo de investigación interdisciplinar que reúne a estudiantes y profesores de la UFRGS y la Universidad Pontificia Católica de Rio Grande del Sur en la discusión en torno a las epistemologías y ontologías ecológicas.

⁴¹ La contraposición entre las figuras del dédalo y el laberinto, nace de la intención de Ingold por ofrecer un modelo alternativo de educación el cual, en lugar de inculcar conocimientos dentro de las mentes de los estudiantes, los lleve hacia fuera, hacia el mundo. Es así que, para Ingold, la figura del dédalo (*maze*), que coloca una serie de opciones pero predetermina los movimientos implicados en cada una de ellas, pone todo el énfasis en las intenciones del viajante. Por otro lado, en el laberinto (*labyrinth*) las opciones no son algo para preocuparse (ya que sólo existe una). La cuestión, en este último caso, se centra en que el camino exige una atención continua. (Ingold, 2013a).

de nuestras escogencias subjetivas, de nuestra percepción para estar atento a las curvas y nuevas entradas que se presentan repentinamente ante nosotros.

Mientras mis compañeros de grupo continuaban con la discusión, yo, casi hundiéndome en la silla, me adentraba en mi recuerdos y comenzaba a percibir al camino de Tocaña y al camino de mi infancia como laberintos, o flujos inmanentes y constantes de materiales y eventos los cuales me exponían al mundo que me rodeaba y, por ende, demandaban, más que mi subjetividad, mi atención plena y constante. En otras palabras, me di cuenta que lo que estos laberintos Tocañeros me demandaban, era a estar atento a los sonidos (ladridos de los perros o saludos de las personas), a las formas de camino (las curvas), a los olores (de comida recién preparada o de hojas de coca), a las sombras (de mi abuelo caminando), a la luz, a la topografía del suelo, etc. En ese momento de reflexión, también puede apreciar que esa práctica de exposición y abertura al mundo en la cual me había vuelto a encajar después de mucho tiempo, hizo que conforme pasaba el tiempo en Tocaña fuera asumiendo un estado de atención continua a través del cual comencé a ver elementos que *estaban ahí* pero que me habían sido imperceptibles.

Recuerdo que sin seguir ningún camino, seguí caminando, mientras contemplaba todo a mi alrededor atenciosamente. Fue así que me percaté del sonido de una moto que se aproximaba. Era don Desiderio, quien subía la montaña raudamente en su moto amarilla. Al verme, frenó y me dijo:

—Y Luchito, ¿Cómo estás? ¿Adonde estás yendo?

—Bien, don Desiderio. Estoy yendo a comprar pan.

—Luchito, no me digas “don”. Dime tío, nomás. Aquí entre negros, los más jóvenes le dicen a los mayores, tíos. No importa que no los conozcas. Tienes que decirnos tíos.

—Está bien... tío— dije tímidamente.

—Ya pues, voy a subir a avisarle al Zulu que tiene que bajar a la mina. Y ya sabes, tienes que decirles tíos y tías a las gentes aquí. No tengas vergüenza ¿no, ve?

Me quedé parado, viendo como su silueta se perdía entre las curvas del camino, mientras que el fiero sonido de su moto, lánguidamente, se iba sosegando con la distancia. Seguí caminando, hasta que después de un largo tiempo llegué a la tienda de don Paz, un señor aimara de unos sesenta años, mirada cansina, voz áspera y sin mucho brillo, que vestía con una camisa a cuadros y un pantalón gris.

Mientras me despachaba panes, huevos, fideos, y latas de sardinas, apareció un grupo de chilenos y argentinos con un guía. Pío, como le decían al guía, los dejó comprando cosas en la tienda y regresó a casa del Pulga. Me presenté y junto con ellos fuimos a caminar un poco por las casas de la comunidad antes de regresar a la posada del Pulguita.

Al final del camino, nos encontramos con una casa enorme de color amarillo pálido, una de las más grandes de Tocaña y una de las pocas de dos pisos. Esta casa, en una de sus paredes laterales tenía pintado en letras verdes: “Posada Marcelino”. Desde su patio se podía contemplar casi toda la cadena de montañas que rodeaban a Coroico. Mientras mirábamos asombrados la belleza inusitada de las imponentes montañas, cubiertas por una especie de suaves pero rugosos mantos verdes entrelazados entre sí, por una de las ventanas del primer piso asomó su cabeza una niña de unos seis años. De mirada retraída, sonrisa delicada, piel oscura pero más clara que la mayoría de Tocañeros, y cabellos castaños ondulados, la pequeña Ashley salió a saludarnos en compañía de su muñeca.

Después de que Ashley se quedase mirándonos por unos segundos, Rocío, argentina de unos treinta años, profesora de teatro y viajante empedernida, fue a saludarla emocionada. La abrazó, y al mismo tiempo con una de sus manos acariciaba sus cabellos, con la otra intentaba sacar su *Tablet* para tomarse un *selfie* junto a la pequeña. Mientras nos encontrábamos presenciando esa escena, desde uno de los cuartos que se encontraba casi al final del pasillo, se escuchó una estentórea voz que gritaba: “¡Ashley, ven para acá hijita!”. Ashley corrió donde la mujer que la llamaba y una vez que esta salió del cuarto, Ashley se escondió detrás de sus piernas.

— Hola muchachos— nos saludó rápidamente Rosmery, madre de Ashley, mientras se dirigía a Rocío.

—¿Tu por qué le querías tomar fotos a mi hija sin preguntar?

—Disculpame, no fue mi intención, pero yo solo quería una foto. Si querés les saco una foto a ustedes dos. Es que... se ven tan lindas. No sabía que aquí en Bolivia habían afrobolivianos. Pensé que Bolivia era un país netamente indígena ¿Me entendés? Es increíble.

—¿Tu crees que esto es un zoológico y nosotros animales bonitos para que nos tomes fotos? Tomale fotos a tus amigos y las publicas en *Facebook* ¿ok? ¿Para qué me voy a dejar tomar fotos si después ni nos la dan?— respondió Rosmery en tono seco.

—Disculpame. No fue mi intención ofenderte ni a ti, ni a tu hijita. Si querés te saco fotos y te las paso después... Bueno, pensándolo mejor ya no les tomaré fotos... Bah, disculpame en serio, a veces soy media boluda... Pero bueno, ya que no les puedo tomar fotos, te podría hacer otra preguntita— dijo Rocío en tono amable.

Casi sin prestarle mucha atención, Rosmery asintió de mala gana y se dispuso a escuchar la pregunta de Rocío.

—¿Dónde puedo escuchar los tambores y ver a las cholitas negras? Me han hablado que esta comunidad es una comunidad de fiesta, de tambores, de música, de cosas de negros para limpiar el alma. Puedo pagar un poco para escucharlos tocar también, si vos me decís...

Sinceramente, justo en ese momento dejé de prestar atención a lo que estaba diciendo Rocío ya que comencé a sentirme muy incómodo con la situación. Me dispuse a salir del patio de Rosmery, disintiendo con mi cabeza. Sin embargo, al mismo tiempo que comenzaba a caminar en dirección de la casa del Pulga, oí que Rosmery, después de soltar una pequeña carcajada, prorrumpió diciendo fuertemente:

—Si quieres música y fiesta ven en los días de fiesta pues, mami. Aquí también vivimos nuestra vida. Vamos al cocal, al campo, limpiamos la casa. Aquí no vivimos para el turista que quiere fiesta y vida loca. Y ¿qué es eso de cholitas? Aquí todos somos negros, ¿ok? No entiendo de donde habrás sacado esa idea de cholitas. Las mayores se visten con polleras y sombrero pero eso no significa que son cholitas. Fue una costumbre de la colonia ¿ok? Tampoco queremos el dinero de ustedes ¿Entiendes? Se pueden estar quedando donde el Pulga pero no vamos a hacer las cosas por plata. Aquí todos vivimos bien y no queremos el dinero de ustedes para hacer payasadas en su frente. Como te digo, aquí los chicos tocan en las fiestas de aquí y cuando les pagan en festivales de música grandes aquí o fuera del país. No tenemos como cosa importante darle todo a un turista que llega un día y se va después ¿ok?



Imagen 17. Ashley en su habitación. (Foto: Rosmery Zabala)

Prestando atención a esta situación y recordando lo que había leído en las páginas turísticas antes de mi llegada a Tocaña, pude entender, en cierta medida, las expectativas de Rocío. Esa idea de una comunidad negra con tambores sonando todo el tiempo, con negras vestidas de “cholitas”, con negros bolivianos mascando hojas de coca. Ese imaginario exótico de una comunidad negra en medio del Estado-Nación, con mayor población indígena de Sudamérica. En parte, confieso que la postura de Rocío me sirvió para percatarme que, mi interés inicial por investigar junto a las comunidades negras de los Yungas se debió a esa imagen romantizada de los negros bolivianos vendida por las agencias de turismo. Sin embargo, paulatinamente, y mediante la exposición a ese pequeño mundo Tocañero, me fui dando cuenta que la realidad era diferente.

Pasando al análisis más detallado de la situación descrita párrafos arriba, primeramente, puedo afirmar que en esta situación entablada entre Rosmery y Rocío se vivenció un diálogo entre dos visiones: una que esencializaba a Tocaña y la otra que deconstruía⁴² estas esencias. Considero que ciertos argumentos vertidos y acciones realizadas por Rocío me llevaron a verlos como si estos estuvieran inspirados en una idea

⁴² En el sentido derridiano, entendido como el análisis de las estructuras sedimentadas y estáticas que forman el eje del discursos. En este caso específico, se analizaría el trasfondo de la concepción de Tocaña como un concepto estático y sedimentado.

de esencia cuasi hegeliana⁴³. Por otro lado, las respuestas de Rosmery me hicieron pensar en el paradigma pos-estructuralista del deconstruccionismo.

En cada una de sus respuestas, “*La Rous*” como ella se autodenomina, intentaba mostrar que los conceptos o ideas sobre los Tocañeros que Rocío tenía eran meras construcciones que partían de hechos anecdóticos y de acumulaciones metafóricas. Es decir, Rosmery mostraba que las ideas tan definidas que Rocío tenía sobre Tocaña y los Tocañeros distaban de constituirse como una realidad. Por el contrario, y de acuerdo a la visión de Rosmery, estas ideas habían sido edificadas a partir de visiones y datos totalmente subjetivos, los cuales no tomaban en consideración las experiencias de lo cotidiano vividas en Tocaña.

Ejemplificando lo argüido en el párrafo anterior, puedo afirmar que cuando Rocío dijo que desconocía la existencia de afrobolivianos, ya que Bolivia era un país netamente indígena, estaba simultánea y directamente enfatizando la esencialización, comúnmente compartida por gran parte de personas ajenas a la realidad boliviana (como yo antes de realmente ir y viajar por Bolivia, por ejemplo), de ver Bolivia como un espacio indígena, mayoritariamente andino. De la misma forma, cuando Rocío parte de ver a Tocaña como una comunidad de fiesta, tambores, y música, refuerza la presunción de que una comunidad está casi *naturalmente* constituida por estos elementos de esencia “negra”.

Asimismo, otro elemento importante sobre el cual me hicieron reflexionar las palabras de Rocío fue la noción que se tiene de la mujer negra Tocañera como cholita. Me hizo pensar en que la mayoría de visitantes, y me incluyo, en un primer momento pasamos por un proceso de “naturalización”, cuasi-biologizante, de la mujer que usa amplias polleras, blusas de colores chillones, ojotas, sombrero hongo, lleva el cabello entrelazado en dos trenzas y no tiene rasgos fenotípicos caucásicos, debe ser denominada cholita.

⁴³ En otras palabras, como si ciertos conceptos relacionados a la identidad de Tocaña y de los Tocañeros, los cuales fueron aprehendidos por Rocío previo a su visita a la comunidad, hiciesen las veces de una verdad trascendente del ser o de una realidad metafísica absoluta.



Imagen 18. Mujeres afrobolivianas. (Foto: Luis Reyes Escate)

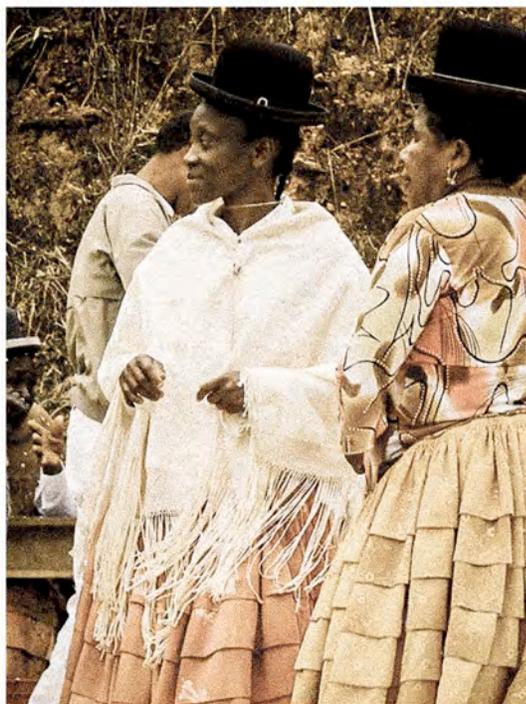


Imagen 19. Mujeres Afroboliviana. (Foto: Andrés Victoria Mallku)

Finalmente, un último elemento que noté tanto en las palabras de Rocío como en las informaciones encontradas en la internet, es la percepción de los Tocañeros como un pueblo empobrecido económicamente. Al afirmar, “puedo pagar un poco para escucharlos tocar también, si vos me decís...”, Rocío me llevó a inferir que, desde su visión personal, los Tocañeros al ser una población empobrecida podrían estar involucrados en el proceso de mercantilización de la etnicidad⁴⁴. Es decir, a causa de la relación de empobrecimiento económico en el cual se ven envueltos, los Tocañeros están dispuestos a mercantilizar sus expresiones artísticas para ella y otros turistas que puedan, y quieran, pagar.

Por otro lado, enfocándome en las respuestas dadas por Rosmery, su principal línea argumentativa es que la afrobolivianidad virtual⁴⁵ reificada a través de las palabras de Rocío, a pesar de constituirse como producto de un proceso reflexivo de construcción externo a las mismas comunidades afrobolivianas, es un elemento obstructivo. Esta afrobolivianidad virtual, a parte de contribuir a la exotización de los afrobolivianos, no nos permite conocer la multiplicidad procesual mediante la cual se constituyen las identidades Tocañeras. Esto es, a pesar de que las descripciones construidas externamente sobre los negros y las negras bolivianas nos briden aparentemente una visión más cercana de lo *que es ser negro* en Bolivia, son esas mismas descripciones que enmascaran más información *sobre quien enuncia*, que *sobre quien es enunciado*. Y es así que a partir de estas reflexiones, considero que lo argumentado en esta disertación pueda también no estar exenta de críticas de este carácter.

Analizando detalladamente cada uno de los puntos de argumentación deconstructivista elucidados en las intervenciones de Rosmery, puedo comenzar por mencionar la crítica a la exotización de los negros bolivianos. Al argüir, “¿Tu crees que esto es un zoológico y nosotros animales bonitos para que nos tomes fotos? Tómale fotos a tus amigos y las publican en *Facebook*”, Rosmery no sólo está argumentando que no hay motivo alguno para extrañarse de la presencia de negros en la zona, sino que también

⁴⁴ Concepto que se refiere a un doble movimiento de la etnicidad, tanto como una concepción auto-consiente del sentido moral anclada en su mismidad y también como un elemento más corporativo, más mercantilizado, más ligado a la economía cotidiana (Comaroff y Comaroff, 2009: 1).

⁴⁵ Entendida como un tipo de ilusión que cubre otra forma de realidad, la cual Deleuze llama de actualidad.

afirma que para ella la presencia de los extranjeros es tan ajena como la presencia de ella para los propios foráneos.

De la misma manera, Rosmery rebate la idea de que Tocaña es un pueblo de música, fiesta y tambores. Ella dice que lo es, pero sólo en los momentos que tiene que serlo. “Si quieres música ven en los días de fiesta”, ya que Tocaña es principalmente una comunidad donde sus habitantes tienen una vida que no se rige por las demandas de los turistas. Es debido a ello que argumenta: “Aquí también vivimos nuestra vida. Vamos al cocal, al campo, limpiamos la casa”.

Asimismo, Rosmery quiebra con la concepción de las “negras-cholitas”. Ella dice que las polleras largas, y los sombreros no hacen más o menos negra, o más o menos chola, a la persona que los está usando. Basándose en esto, Rosmery, mediante una rememoración histórica de la vestimenta nos dice que a pesar de que en muchas de nuestras mentes asociemos este tipo de vestidos a las mujeres aimaras, en realidad fue introducido en la región por los colonizadores españoles y adoptado tanto por las mujeres aimaras como por las mujeres negras. Es por ello que Rosmery afirma que aunque las veamos vistiendo polleras no justifica que las encapsulemos dentro del concepto de “cholitas”. Finalmente, Rosmery arguye que aunque los Tocañeros se vean comprometidos con el proceso de mercantilización de la etnicidad, sólo lo hacen en ocasiones que lo ameritan, como festividades y festivales, y no para satisfacer las necesidades de turistas que van de paso ni como medio exclusivo de ganar dinero. Es decir, a través de esta respuesta nos transmite que aunque los mismos Tocañeros vean a la música o a las expresiones artísticas como mercancías, estas solo pueden ser puestas “a la venta” en determinados contextos en los cuales no se produzca el proceso de enajenación⁴⁶ entre los Tocañeros y su arte.

Ahora bien, al escribir estas reflexiones y vivencias, y mientras recuerdo mis interacciones con otros viajantes, caigo en cuenta de que la actitud de Rocío denota en sí la idea de un sujeto como centro de un todo. Ella es el centro de su viaje, y las cosas que acontecen en el mismo son solo lo que sucede ante ella. Es decir, los eventos y cosas que la rodean adquieren su significancia y existencia solo cuando están presentes en relación

⁴⁶ Entendida también como extrañamiento. A través de este concepto de corte marxista, quiero hacer referencia a las circunstancias en la que el sujeto deja de ser dueño de sí mismo y de su producto, para pasar a ser anulado por la actividad que realiza.

a ella. Partiendo de esta visión de mundo cuasi cartesiana, se puede afirmar que, para Rocío, Tocaña sólo comienza a existir con la llegada de ella a la comunidad. Sin embargo, mediante la interacción con Rosmary, esta idea se desvirtúa, ya que al abrir el debate se puede apreciar la presencia de una multiplicidad de centros, o mundos distintos, todos interactuando al mismo tiempo. En el caso específico de Tocaña, Rosmary indirectamente argumenta que la comunidad ya existía antes de la llegada de Rocío y existirá independientemente de ella.

Estas dos reflexiones, tanto la que fue producto de ver a Tocaña como laberinto como la del diálogo entre Rosmary y Rocío, me llevaron a pensar en los conceptos de ofertas (*affordance*) de Gibson (Gibson, 1979, p. 254) y en el concepto de afecto (*affect*) de Spinoza. En el caso de las *ofertas* de Gibson, lo que me llamó la atención es que el concepto en sí presupone la independiente existencia de cosas, las cuales tienen características intrínsecas y propiedades relacionales que se forman a partir del hecho de que brindan posibilidades a otros individuos a realizar una acción determinada. Por ejemplo, los ladridos de los perros, que pre-existían a mi llegada, me brindaron la posibilidad de ubicarme espacialmente y saber que a partir de mi encuentro con ellos debía seguir el camino que Pulga me había indicado previamente. Lo mismo sucedió con los árboles, olores y otros tipos de indicaciones que los Tocañeros me iban brindando conforme caminaba. En todos estos casos, la relación que se formaba entre mi ser y estos elementos, me brindaba la posibilidad de continuar con mi camino. Estas relaciones eran las amarras a las cuales me iba sujetando gradualmente. Sin embargo, para poder apreciarlas tenía que mantener una atención continua.

Igualmente, el *affecto* de Spinoza, denota también la capacidad de afectar y ser afectado por otros individuos (Deleuze, 1978). Aplicando este concepto al análisis de los diálogos entre Rocío y Rosmary, podemos afirmar que Tocaña, para Rocío, era primeramente una idea mientras que para Rosmary era ya un *affecto*. En otras palabras, mientras para Rocío, previamente a su llegada, Tocaña solo suponía un modo representacional del pensamiento, para Rosmary ya significaba un lugar real y palpable que causaba efectos en ella y al mismo tiempo tenía la potencialidad de ser afectado por ella (Aquí podemos recordar el análisis elaborado sobre las palabras de tío Vicente que concluía que los Tocañeros son parte de Tocaña tanto como Tocaña es parte de ellos).

Además, un segundo punto mediante el cual, en este ejemplo, se retrata el concepto de *afecto* Spinozista es en el hecho de que para Rosmery, *afecto* debe de anteceder a la idea. A través de sus respuestas, catalogadas por mí como deconstruccionistas, Rosmery aboga por un rompimiento con los esencialismos basados en meras abstracciones y, simultáneamente, coloca en un primer plano la necesidad de observar procesos diacrónicos de construcción de realidades. La anteposición de los afectos a las ideas, significó para mí un ejemplo claro de subversión del esquema objetividad-subjetividad. Por esta subversión del esquema, entendí que para conocer a Tocaña debíamos liberarnos de nuestros anclajes, acercarnos a ellos, y recorrer la multiplicidad de flujos de vidas juntos con los otros. Es decir, debíamos dejar que ellos nos enseñen que es lo que es Tocaña, y no verla a través de una lejana observación que objetiva y abstrae a los seres y cosas que la componen.

Todas estas reflexiones sobre la práctica de atención constante, los ejercicios de deconstrucción y esencialización, así como mi paso por los conceptos de *oferta* y de *afecto*, fueron tomadas de una manera extrospectiva. Asimismo, este conjunto de vivencias me llevó a concluir en primer lugar que Tocaña era un todo diferente a lo que había encontrado en libros y páginas web. Me percaté que incluso conforme iba pasando el tiempo, Tocaña iba cambiando ante mis ojos. Además, comencé a entender que a Tocaña no sólo la hacían los Tocañeros o los elementos no-humanos que la componían, sino que la constituían las relaciones e interacciones que hacían de la comunidad, un ecosistema, un todo.

En segundo lugar, a través de las palabras de Rosmery, pude entender que Tocaña existía como un elemento independiente de mi subjetividad, al igual que la subjetividad de otros foráneos. Es decir, Tocaña y yo, precedemos a nuestro encuentro. No obstante, a pesar de que esta pre-existencia independiente de cada una de las partes sea real, en el momento del encuentro los flujos de materiales se entrelazan, creando relaciones de *afectos* y las *ofertas*. Esto, simultáneamente, genera que cada una de las partes deje su independencia para pasar, así sea por un instante, a ser uno en relación al otro, y viceversa. Por ejemplo, en el momento en que Rocío y Rosmery entraron en contacto dejaron de ser dos seres independientes para confluír y ser, mientras duró la interacción, seres en una constante actualización.

Pensando en esta lógica de independencia real entre Tocaña y los foráneos que recién llegamos a verla, se generó la duda de si Tocaña pre-existía a los negros Tocañeros. Tenía curiosidad por saber si para ellos Tocaña y los Yungas, lugares que contemporáneamente son vistos como una especie de *espacios naturalizados* donde reside la negritud boliviana (Busdiecker, 2009), siempre fueron sus hogares, o si se convirtieron en ello después de su llegada.

2.2. De nuestra África llegamos

De la casa del Pulga, subí por el camino principal, pasé por el sendero del cementerio, escuché el crujir del suelo cada vez que las piedritas del camino y mis zapatos entraban en contacto. Transité por el atajo que me lleva a la casa de la tía Marta, tomé la primera curva a la izquierda, crucé por el frente de un par de perros que salieron a ladrarme. Atravesé por el frente de la casa de tío Roberto, di unos diez pasos más, justo en frente de un secador de coca, miré a la derecha, y vi que había una pequeña acequia. Sobre ella, se encontraba la casa de don Teófilo y tía Benancia. Esperaba no encontrarme con don Teófilo, ya que con él había entablado un trato distante y de poca confianza. Por otro lado, con tía Benancia, con quien eventualmente conversaba y ayudaba con su secado de la coca, y con sus hijas Leny, mujer Tocañera que había estudiado su licenciatura en una universidad de los Estados Unidos muy cerca a mi universidad, y Sandra, madre del pequeño Joaquín, teníamos una relación más cercana.

Era el cuatro de febrero del 2015, día en el que casi se cumplía un mes que estaba en Tocaña. Con cierto cuidado, pasé sigilosamente por el patio de la casa de tía Benancia. Me percaté que sólo estaba Joaquín, niño de unos tres años, jugando con una pequeña pelota de futbol. Nos saludamos, dimos unos cuantos pases, y después de despedirme seguí mi camino. Por detrás del patio de tía Benancia, se extendía una senda que me llevaba por entre algunos secadores de coca y arbustos. En mi celular vi que eran las cuatro de la tarde, y las nubes avisaban que en cualquier momento podía llover.

Pasé por un árbol de achuete⁴⁷, y desde unos metros pude escuchar una gran bulla en el patio de tío Juanchín y *awicho*⁴⁸ Chan-Chan. Al llegar, el primero en recibirme fue

⁴⁷ También conocido como achiote.

⁴⁸ Palabra usada por los Tocañeros para denominar a los abuelos, o personas negras ancianas.

un gato gris, de patas blancas, que salió al camino. Posteriormente, ya casi en frente de la casa me di con la sorpresa de que en el patio, bajo un techo de media agua compuesto por dos planchas de calamina, sentados sobre unas viejas y pesadas bancas de madera, al lado de dos cajas de cervezas paceñas y, como era costumbre, alrededor de una pesada y rústica mesa de madera cubierta por un vetusto mantel de polipropileno, sobre el cual se posaba una bolsa plástica rellena con hojas de coca y cigarrillos, estaban bebiendo cerveza Juan Medina Pinedo, conocido como Juanchín, y su papá Francisco, al que llamaban Chan-Chan. El tío Juanchín era un hombre de pequeña estatura, piel negra, cabeza casi calva, mirada taciturna, reservado, sonriente, respetuoso, e inteligente. Chan-chan, por su parte era ya una persona mayor, “73 años y contando” me dijo, de cabello cano, espíritu fuerte, voz profunda, mirada cansada, y caminar pausado.



**Imagen 20. Tío Juanchín (Juan Medina Pinedo) y awicho Chan-Chan (Francisco Medina).
(Foto: Grisel Filipini).**

Al entrar a su patio los saludé, para luego presentarme ante las otras personas que se encontraban en la mesa, Jason, Ronald, Peter y Ramiro, siendo Jason el hermano menor del tío Juanchín que vivía en La Paz hacía unos años, mientras que los tres últimos

eran sobrinos de ambos que estaban visitando la comunidad debido a las celebraciones por la fiesta de la Virgen de la Candelaria.

Bastó poco tiempo para que me encontrara en medio de las risas, las palabras, las chayadas, el humo, los aplausos, las golpeadas de mesa, los gritos, que antes sólo percibía desde lejos. Mientras bebíamos les pregunté si François, un antropólogo francés que también se encontraba en Tocaña haciendo su investigación de doctorado, podía acompañarnos. Me dijeron que por supuesto, que era un espacio para todos y que me sintiera libre de invitarlo. Mientras le mandaba un mensaje de texto, Leny apareció en el camino dirigiéndose a su casa. Tío Juanchín la invitó a sentarse y a compartir con todos en la mesa. Luego llegó François, y posteriormente llegaron dos muchachas de Argentina, Grisel y Alisa, la primera fotógrafa de profesión y la otra estudiante de ciencias sociales. Entre todos los allí sentados, compramos una caja más de cerveza y seguimos tomando hasta el final de la tarde.

En uno de esos momentos, mientras que François hablaba con Peter y el tío Juanchín sobre la posibilidad de traer a Lilian Thuram a Tocaña⁴⁹, y mientras las mujeres hablaban entre ellas sobre las diferencias entre vivir en Tocaña y Buenos Aires, al otro lado de la mesa el *awicho* Chan-Chan, Ronald y Carlos comenzaban a bromear conmigo.

—Tu también eres negro ¿no, ve?— ya acostumbrado a esta pregunta respondí que sí, que sí lo era.

—Aaahhh, Luis. Entonces tus tatarabuelos también vinieron en barco desde África. Tal vez ahí se han conocido con los míos, ¿verdad *awicho*?— dijo Ronald mirando al *awicho* Chan-Chan mientras este asentía con un movimiento de cabeza y con una sonrisa en el rostro.

—Uy, pero no... A nuestros abuelos les tocó más jodido. Los de él se bajaron en Perú nomas. Los nuestros después tuvieron que tomar un ómnibus para llegar hasta Bolivia. O en burro se han venido, jajaja— dijo riendo, Jason.

—Yaaaaa, y para ser peor, se bajaron del ómnibus en la frontera porque ya el motor no daba más por la altura. Y caminando se los han llevado hasta Potosí, carajo. Cansaditos habrán llegado los pobres *awichos* ¿no, ve? Y cargando esas bolas de fierro para que no se escapen. Ahora yo cargo una de esas y me quedo sin espalda, jajaja — complementó Ronald con jocosidad.

⁴⁹ Lilian Thuram es un jugador afrodescendiente de nacionalidad francesa, nacido en la isla de Guadalupe. En ese momento se barajaba la posible visita de este reconocido ex-futbolista, campeón del mundo con Francia en 1998, a una de las fundaciones a las que apoya con sede en Bolivia. Aprovechando esta coyuntura, François había propuesto a los Tocañeros iniciar los trámites con la embajada francesa para que Thuram visitase Tocaña.

Peter continuó con la broma diciendo:

—Y cuando bajaron ni podían hablar entre ellos. Pero como todos eran negritos ahí los juntaron nomas. Y peor aquí se encontraron con los aimaras y quechuas que rabia nos han tenido. La altura, el frío, los golpes, y encima no nos querían... Así que agarramos nuestras cosas y nos mudamos a los Yungas. A vivir más tranquilos en donde nadie nos joda.

—Pero también había alguien que ya había llegado antes que nosotros y nos sigue jodiendo hasta hoy— Todos en la mesa nos quedamos expectantes por saber a quien se refería, cuando después de un breve silencio prorrumpió—¡Los mosquitos de mierda, carajo!—concluyó Jason.

El jolgorio y las carcajadas estallaron en la mesa.



Imagen 21. Izk. a Der. Peter, Juancho, Chan-Chan, Ronald, Jason. (Foto: Grisel Filipini)



Imagen 22. Izk. a Der: Jason, François, Luis, Ramiro. (Foto: Grisel Filipini)

Momentos más tarde, cuando me encontraba solo, regresando a la casa de don Teófilo para devolver una de las cajas de cervezas vacías, comencé a pensar un poco en lo que Jason y Ronald habían dicho sobre la llegada de los africanos a América y del periodo colonial del sistema esclavista. Lo primero que se me vino a la mente, fue que aunque fuese a manera de broma ellos también estaban contando su historia. Una historia que difería un tanto de la historia más científica construida por la academia. Esta diferencia se daba, fundamentalmente, a que en la historia contada por los Tocañeros se basa en las historias “informales” narradas por sus antecesores. Al menos eso me hizo

sentir el hecho de que cada vez que hacían referencia al pasado, miraban al *awicho* Chan-Chan como si estuviesen esperando contar con la aprobación de él. Estas múltiples historias, las cuales varían de acuerdo al narrador de la misma, no son pensadas bajo la lógica de rigurosidad académica. Por el contrario, estas historias se piensan bajo una lógica de rigurosidad de afectos. Dicho en otras palabras, lo importante no es la uniformidad o la “veracidad” de la historia. Lo importante era que todos se viesen afectados por las narraciones y relatos, de diferentes maneras pero en una intensidad similar.

Estos pensamientos se vinieron a mi mente, una vez más, cuando en Porto Alegre leía el texto *Identidad cultural y diáspora* (1990) escrito por el sociólogo jamaquino Stuart Hall. En uno de sus párrafos, Hall se pregunta si ¿esas experiencias coloniales sufridas por los africanos de la diáspora esclavizados se encuentran más ligadas a una identidad basada en el pasado, o a una identidad basada en el recuento mismo (*re-telling*) de esas historias? (Hall, 1990). A partir de mis vivencias en Tocaña, considero que, las identidades de los Tocañeros, más que en una historia fija la cual tiene como origen un pasado no vivido, se basan en historias múltiples y volátiles, las cuales parten de un pasado que conecta con el futuro, a través de los afectos y afecciones.

Posteriormente, cuando anotaba en mi cuaderno de campo las vivencias del día mientras me tomaba un café acompañado por el Pulga, pude notar también que en las bromas de Ronald, Peter y Jason, yo como afro-peruano, era incluido en ciertas partes pero no en todo. El argumentar que tal vez mis tatarabuelos se conocieron con los de ellos en el mismo barco, nos coloca en una misma posicionalidad histórica. Dicho de otro modo, lo que nos une son esas experiencias de movilizaciones forzadas, de colonización, de esclavitud, las cuales son todas resumidas en la figura del “barco”, al cual se referían. Sin embargo, este trazo de proximidad sufre una dislocación cuando se argumenta que mis tatarabuelos y los suyos estuvieron juntos en el viaje hasta Perú, pero que posteriormente los predecesores de los negros bolivianos continuaron con sus viajes. Esta situación nos remite a una realce de la diferencia como factor constitutivo de nuestros devenires actuales.

Ahora, prestando mayor atención al evento etnográfico anteriormente descrito, me doy con la sorpresa de que Peter, al afirmar que “Y cuando bajaron ni podían hablar

entre ellos. Pero como todos eran negritos ahí los juntaron nomas”, estaba infiriendo que los esclavizados africanos (a pesar de tener a la colonización y esclavitud como punto común en la historia, y pese a compartir rasgos fenotípicos similares) eran diferentes entre sí. Esta afirmación indirecta de Peter dialoga perfectamente con el pensamiento de Stuart Hall, cuando este último afirma que el “desarraigo generado a través de la esclavitud, el transporte y la inserción en la economía de las plantaciones [en el caso de Bolivia sería la economía minera y de la coca] del mundo occidental “unificó” a estas personas [los esclavizados] a través de sus diferencias, al mismo tiempo que les cortó el acceso directo con su pasado” (Hall, 1990, p. 227).

Este proceso de apagamiento de las diferencias, ocasionado por la esclavitud y la expansión de las ideologías occidentales colonizadoras, a los que fueron expuestos los africanos esclavizados, tuvo efectos en las dinámicas de las relaciones entre estos y los indígenas americanos. Esto, a su vez, repercutió en la percepción de los africanos esclavizados, por los indígenas y por ellos mismos, como una alteridad relacional radical. Esto queda reflejado de mejor manera cuando Peter argumenta que después de ese largo viaje, los primeros negros se encontraron con los aimaras y quechuas, quienes desde un inicio les dieron tratos diferenciados. Similarmente, Hall argumenta:

No sólo, en el sentido ‘Orientalista’ de Said, fuimos construidos por esos regímenes [aquí Hall hace referencia a los regímenes de representación que se regían como regímenes de poder/conocimiento] como diferentes, como una otredad, dentro de las categorías occidentales de conocimiento. Estos regímenes tuvieron el poder para vernos y entendernos a nosotros mismos como ese ‘Otro’ (Hall, 1990, p. 225).

El trazar paralelos entre ambos argumentos, los de Hall y los de los Tocañeros, me permitió entender que para Peter, en un principio, los esclavizados africanos se descubrieron como otro en relación a los europeos, quienes los habían forzado a someterse como esclavos, y a los aimaras y quechuas, quienes los reconocían como seres extraños, invasivos y transgresores. Fue esta construcción de una identidad basada en el sentimiento de alteridad relacional radical, la que llevó a los esclavizados africanos a refugiarse en la región de los Yungas. Lugar donde los únicos que podían “joderlos”, como dice Jason, eran los mosquitos.

En medio de las risas, François preguntó a tío Juanchín por qué fueron los Yungas el espacio escogido para vivir.

—Aquí primero nos vinimos escapando del trabajo duro de las minas de Potosí y de las haciendas de Argentina. Según la historia, aquí era un lugar silvestre y pudimos vivir libres hasta que comenzaron a llegar los patrones a hacer sus haciendas ¿no, ve? Y también nos fue bien porque el clima y el lugar tiene características muy similares a África, entonces nos adaptamos mejor que en la casa de la moneda... Allá en Potosí, pues.

La pregunta de François, la respuesta de tío Juanchín, la cerveza, la hoja de coca, el humo del cigarro, las risas, la amistad, la lluvia que acababa de comenzar a caer, el olor a tierra mojada... Todo eso hizo que me transportara a una de las primeras noches en Tocaña, cuando me quedé tomando con tío Vicente Gemio en el patio del Pulga. En esa noche lluviosa, tío Vicente comenzó a hablarme de que hacía años el había trabajado con un etnomusicólogo estadounidense, llamado Robert Templeman.

—Al Robert le di alojamiento en mi casa, ahí le comencé a enseñar sobre la saya. Sobre nuestra música, sobre nuestra cultura afroboliviana. El Robert estaba haciendo su doctorado creo, y por eso pasó aquí como dos años. Buena gente era el gringo, y se quedaba conmigo porque yo soy compositor de música Saya, pues. Muchas de las Sayas que escuches han sido creadas por mí... ¿Allá en tu tierra no tocan Saya?

—No, tío. Lo que mis tíos tocaban y bailaban, y lo que la gente toca en general, es el festejo⁵⁰, o el zapateo⁵¹. Tío, pero ahora que habla de la saya, me puede decir que significa.

—Saya significa afirmación, en aimara. En lugar de decir ‘sí’, los negros aprendimos a decir ‘saya’. Entonces cuando nos pedían que tocáramos las cajas⁵² los negros decían ‘saya’, y de ahí le quedó el nombre. Pero la saya no es aimara claro, solo la palabra. Ni cien por ciento africana tampoco. La saya es de nosotros, los negros bolivianos.

Durante la noche, y a través de la conversación que sosteníamos, tío Vicente fue cantando y contando la forma en la que el componía las letras de la Saya. Fue así que, repentinamente luego de un pequeño silencio, tío Vicente comenzó a golpear sus dedos

⁵⁰ Ritmo afroperuano en el cual se emplean instrumentos musicales como el cajón, la quijada de burro y la guitarra.

⁵¹ Danza en la cual los bailarines quienes al compás del cajón y la guitarra generan ritmos mediante el zapateo.

⁵² Tambores cilíndricos de corteza, los cuales cuentan con parches de cuero tensionado a cada uno de los lados, usados en la Saya. Hay tres tipos de cajas: El tambor mayor, el tambor menor y el ganyengo.

contra la mesa de madera, tú tutu tu tú tutu tu tú, simulando el sonido de las cajas de la saya mientras que con la boca imitaba el sonido de la guancha⁵³, sht zzzz sht zzzz sht .



Imagen 23. Patio del Pulga. (Foto: Luis Reyes Escate).

Después de un pequeño solo, a este ritmo le sumó la letra, empezando con la copla inicial:

Honor y gloria
a los primeros negros
que llegaron a Bolivia (bis)
Que murieron trabajando
muy explotados
al Cerro Rico de Potosí (bis)

Al terminar la estrofa, tío Vicente paró la música y comenzó su explicación al mismo tiempo que yo le ponía mucha atención y le acercaba la bolsa con hojas de coca que el Pulga había dejado en la mesa.

—Los negros... la primera vez que llegaron a Bolivia, han sido traídos como esclavos del África. La última tungada⁵⁴ que llegó a

⁵³ Raspador, parecido al huiro, de gran tamaño hecho de cañahueca.

Bolivia, fueron los que más sobrevivieron a los castigos, los trabajos fuertes, el frío y la altura de Potosí. Después en 1825, con la independencia de Bolivia, todos negros e indígenas fuimos liberados. Ahí, esa gente negra que trabajaba en las minas buscaron otros lugares. Nuestros antepasados por eso vinieron a vivir por aquí cerquita en todos los Yungas. Aquí se adaptaron mejor porque, como tu sabes, el África es caliente y aquí el clima también, y también porque allá todos eran libres y aquí, en esta región, en su momento no había nada de esclavitud porque no había blancos. En África un negro era libre y se podía mover por donde quisiera y aquí en los Yungas, como no había mucho blanco ni indígenas, también ¿no, ve? Pero mala suerte pues también aquí fueron aprehendidos por los patrones porque vino la época del patronaje. Aquí estábamos jodidos pues, porque el gobierno boliviano, ya no español, dictaba las leyes que nos hacían casi esclavos de los patrones. El patrón de Tocaña por ejemplo era los Pantoja. Pero en el 52 con la reforma agraria, volvimos a ser libres y Tocaña se convirtió en nuestro pequeño rincón de África en Bolivia. Por eso, sabiendo de toda esa historia dolorosa que ha pasado para que yo pueda estar aquí hablando contigo, y para que tu también puedas estar aquí, porque seguro que en Perú fue igual de jodido, es que escribí esa Saya para agradecerle a esos primeros negros, a nuestros abuelos, por sus vidas y por ser parte de nosotros y de los que vendrán.

Al terminar de hablar me miró y brindó conmigo. En seguida me preguntó: “¿Y en Perú los negros tienen alguna canción?”. Al escuchar esa pregunta, recordé pasajes de mi infancia en los que hacía tiempo no pensaba. Me vi jugando con mi primo Marcos, aplaudiendo y acompañando el cajón que tocaba mi tío Pepe, mientras cantábamos “¡Que viva mi mamá!” de Nicomedes Santa Cruz⁵⁵. Al mismo tiempo que saboreaba en mis labios la miel de esos recuerdos, le dije muy feliz a tío Vicente que la primera canción que se me venía a la mente era una que le rendía homenaje a Ramón Castilla⁵⁶, ex presidente del Perú, por otorgarle la libertad a los negros esclavizados.

¡Que viva mi mamá!
 ¡Que viva mi papá!
 ¡Y Que viva Ramón Castilla
 que nos dio la Libertad! (Bis)

⁵⁴ Palabra usada en Tocaña para referirse a un grupo personas o conjunto de cosas.

⁵⁵ Poeta y músico afroperuano nacido en el distrito de La Victoria en Lima. Es también conocido como el padre de la afroperuanidad.

⁵⁶ Militar y político peruano. Presidente en dos ocasiones durante los periodos de 1845-1851 y 1855-1862. Introdujo importantes reformas, como la abolición de la esclavitud.

Empecé a cantar mientras mis manos hacían de la mesa un cajón: “tá tata ta tu ta tá tata ta tu ta tá”. Tío Vicente quedó contento con ello, pero creo que yo no tanto, así que sin saber si el quería oír más también le recité una estrofa de unas décimas del mismo Nicomedes que mi abuelita solía repetirme cuando estaba contenta:

De África llegó mi abuela
 Vestida con caracoles.
 La trajeron los españoles
 En su barco carabela.
 La marcaron con candela,
 La carimba fue su cruz.
 Y en América del Sur
 Al golpe de sus dolores
 Dieron los negros tambores
 Ritmos de la esclavitud.

En junio del 2015, en medio de un invierno Porto Alegrense no tan frío, me encontraba en el Café República, sentado al lado de uno de los escaparates a través del cual se podía apreciar las luces blancas de los faroles que alumbraban la acera y permitían a los transeúntes observar el verde de los árboles que se escondía tras la oscuridad de la noche. Me encontraba allí, en medio del sonido de tazas, platos, cubiertos, voces de personas conversando moderadamente en un ambiente plagado de olor a café. Me hallaba allí, conversando con un amigo Costarricense que estaba cursando una maestría en educación. Esa noche estábamos compartiendo algunas ideas que queríamos plasmar en nuestras disertaciones. Fue en medio de ese éxodo de ideas, que compartí con él los acontecimientos etnográficos que acabé de narrar (el diálogo con Jason, Ronald, Peter y tío Vicente). Al terminar de narrar mi historia, Luis Pablo, mi amigo, me miró y clavando su mirada en el horizonte me preguntó lo siguiente: “Noto que en tus relatos se hace una constante referencia a África ¿Ellos han tenido la posibilidad de visitar algún país de ese continente?”. Partiendo del tiempo compartido con los Tocañeros, y del hecho que yo también convivo constantemente con la imagen de un continente el cual no conozco presencialmente, respondí: “No. Pero no importa si la conocen o no, o si tienen una idea “cierta” de África. Lo que importa son los efectos”. Asimismo, con el objetivo de darle un tono menos subjetivo y más “académico” a mi

respuesta, entablé un diálogo horizontal entre las ideas de los Tocañeros con las que Tim Ingold plasma en su artículo “*Walking with Dragons*” (2011b)⁵⁷.

Al hacer dialogar las percepciones de África de los Tocañeros con este análisis de los dragones de Ingold, afirmé que cuando tío Vicente y tío Juanchín hablan de una África similar a los Yungas, hacen referencia a una África que tiene como origen la imaginación. Sin embargo, que el punto de origen de la misma sea la imaginación no significa que no exista, ya que sus efectos son palpables en la realidad. Mi amigo atizó el debate diciendo que tal vez lo real fuese solo los efectos que causa la África imaginaria, pero no la África en sí. Ante esto, respondí citando a Zizek (2002, p. 22), que “lo opuesto de la existencia no es la no-existencia, sino la insistencia”. Mediante esto, lo que quería decir es que al argumentar que la África a la que los Tocañeros se refieren no existe, se insiste en reificación de esa misma África que es negada, haciendo que esta concepción tienda a la existencia.

De la misma manera, argumenté que si bien es cierto que esa África puede ser considerada como parte del imaginario de los Tocañeros, existe dentro la esfera de lo que Zizek denomina como lo Real-Imaginario, la cual es parte de, antropológicamente hablando, “el-resto-de-lo-que-es” (*the-rest-of-what-it-is*)⁵⁸. Sin embargo, aunque los Tocañeros no conozcan directamente a África, ellos guardan una concepción de ella. Concepción que, a pesar de escapar los horizontes del significado⁵⁹, existe y es parte de su cotidiano. Es por ello que considero que esa imagen de África, no sólo se encuentra en ese espacio tan amplio de “el-resto-de-lo-que-es”, sino que más específicamente puede ser encajada en el espacio de lo Real-Imaginario que es definido por Zizek, como un conjunto de imágenes fuertes y traumáticas que a pesar de no tener una existencia

⁵⁷ En este artículo, el argumento principal de Ingold es que para nosotros, humanos, es sumamente difícil separar la realidad de nuestra vida en el mundo, y la realidad del mundo en el que vivimos, de las corrientes mediadoras de nuestra imaginación (Ingold, 2011b, p. 4, traducción mía). Para retratar esta aseercción abstracta, Ingold nos presenta el caso de un monje, en la edad media europea, el cual quería abandonar la vida del monasterio. Sin embargo, al obtener el permiso de su superior y al disponerse a salir ve a un enorme y abominable dragón interponiéndose en su camino. Ingold, haciendo un análisis de esta historia, argumenta que el decir que el dragón no existe en el mundo real, y solo en la imaginación del monje, es un tanto simplista y no es el punto central del análisis ya que el dragón “no era la causa objetiva del miedo; era la forma del miedo en sí misma” (Ingold, 2011b, p. 7, traducción mía).

⁵⁸ Lo Real lacanianiano, en antropología es introducido por el antropólogo holandés Mattijs Van de Port como el concepto de *the-rest-of-what-it-is* (lo cual traducido al español sería ‘el-resto-de-lo-que-es’) (Van de Port, 2013, p. 18). Van de Port define a ‘el-resto-de-lo-que-es’ como “el ‘excedente’ de las definiciones de nuestra realidad, el ‘más allá’ de nuestros horizontes de significado, todo eso que necesita ser excluido, para que nuestra visión de mundo tenga sentido, como ‘imposible’, ‘desconocido’, ‘mera fantasía’ o ‘absurdo’” (Van de Port, 2013, p. 18)

⁵⁹ Esfera que responde a lo simbólico en la triada Lacaniana.

material concreta tienen efectos reales (Daly, 2004). Entrelazando lo hasta aquí argüido, podríamos decir que un ejemplo claro de lo Real-Imaginario propuesto por Žižek serían los dragones de Ingold o la África Tocañera.

A pesar de encontrar similitudes entre el África Tocañera, los dragones ingoldianos y lo Real-Imaginario, considero que existe una profunda e irreconciliable diferencia entre estas figuras la cual se debe a los contextos históricos y ontológicos en las que estas nociones fueron desarrolladas. Por un lado, Žižek e Ingold, describen que los Real-Imaginario y los dragones, son experiencias traumáticas las cuales sirven para guiar nuestros comportamientos en la sociedad. Por ejemplo, se argumenta que los dragones, o lo Real-Imaginario, son una encarnación palpable de lo que significa el miedo el cual era instilado en los novatos con el fin de que ellos también lo experimentaran, lo reconocieran y lo superaran (Ingold, 2011b, p. 7).

Por otro lado, la África Tocañera representa, según lo compartido por tío Juanchín y tío Vicente, un apacible lugar caliente, en donde los negros podían hacer uso de su libertad para desplazarse sin el permiso de ningún opresor. A diferencia de los dragones, esta representación de África, la cual era enseñada a las generaciones más jóvenes, no tenía el objetivo de infundir el miedo (de eso ya se encargaba el régimen colonial y esclavista) para guiar nuestro comportamiento social. La idea de África, más que ser un imagen productora de aflicciones que sirve para dominarlos, es una imagen que representa un lugar en el que los negros Tocañeros gozan de la libertad de elegir por ellos mismos.

Aunque se pueda argumentar que tanto en la imagen de los dragones como en la África, la finalidad es instilar una aflicción en la centralidad del sujeto a través de una imagen suprarreal, las imágenes y las aflicciones generadas por estas son diferentes. Por un lado tenemos una imagen sobrenatural, como los dragones, que traza modos de comportamientos, mientras que por el otro tenemos una imagen virtual de un ente real, como la África, que busca reificar las libertades ontogénicas. Desde mi visión, esto se debe a que, por ejemplo, Ingold reflexiona y escribe partiendo desde un contexto europeo occidental comparativamente acomodado (en términos occidentales), mientras que los Tocañeros hablan a partir de ser parte de la primera generación de negros bolivianos que

crecieron libres pero aun alcanzaron a escuchar que sus padres en algún momento de sus vidas fueron esclavos del patrón de la hacienda.

Buscando profundizar en la concepción de África a través del pensamiento Tocañero, es esencial mencionar que según Stuart Hall (2003, p. 28-29), para las comunidades afro-caribeñas la idea idealizada de África vendría a ser un concepto análogo de “la tierra prometida” del pueblo judío. No obstante, partiendo de las palabras de tío Vicente en las que argumenta que “Tocaña se convirtió en nuestro pequeño rincón de África en Bolivia”, puedo decir que la África Tocañera no responde bien a la analogía de “tierra prometida” judía. Diferentemente a ello, esta África puede ser vista como un equivalente a la “utopía”⁶⁰ descrita por el cineasta argentino Fernando Birri. Argumento esto ya que, más que representar un espacio geográfico específico al que se busque llegar, como es el caso de la tierra prometida, esta África Tocañera representa un lugar en el horizonte, el cual no se puede ver a través de los ojos sino de las afecciones y afectos. Un lugar, al cual se trata de llegar sabiendo de la imposibilidad del intento. Un lugar fluctuante, que deviene de formas distintas en distintos momentos. Un lugar que inspiraba la sed y el deseo de libertad instilada en la ontogénesis de los Tocañeros.

Al culminar con mis explicaciones, Luis Pablo, a modo de simplificar la respuesta afirmó: “Entonces, se puede afirmar que esa África Tocañera puede ser vista como una memoria, ¿verdad?”. En ese instante no contesté porque sentí que no había reflexionado lo suficiente sobre estas ideas y también porque no quería hacer de la conversación un monólogo mío. Sin embargo, ahora que he tenido más tiempo para el análisis de la noción de esa África Tocañera mencionada por tío Vicente, puedo afirmar que más que una memoria encajada en una temporalidad lineal en la cual un rememora cosas del pasado que tienen efectos en el futuro inmediato, la África Tocañera debe ser entendida como una memoria cartográfica⁶¹.

⁶⁰ Para Fernando Birri, según Eduardo Galeano, la utopía es aquello que está en el horizonte. Es algo que nunca se alcanzará. Si caminamos diez pasos, ella se alejará diez pasos. Ella siempre se irá alejando a medida que me voy acercando. Entonces ¿Para que sirve la utopía? Pues la utopía sirve para eso. Para caminar (Galeano, 2013).

⁶¹ Con esto quiero decir que para entender el concepto de memoria instilado en la África Tocañera no podemos usar un concepto de tiempo lineal y segmentario, no podemos visualizar al sujeto Tocañero como estando en un presente, rememorando un pasado, y previendo los efectos que este recuerdo tendrá en su futuro. Por el contrario, la África Tocañera funciona como un presente y futuro contenidos en el pasado.



Imagen 24. Café en la calle República, Porto Alegre. (Foto: @tefisander)

Esta memoria cartográfica puede ser ejemplificada cuando tío Vicente argumenta que escribió su Saya para agradecerle a sus antepasados por su presencia en la actualidad, así como de futuras generaciones, “los que vendrán”. Mediante este agradecimiento, está haciendo una conexión de su ahora y del mañana con una imagen del ayer. Es decir es una temporalidad no-lineal regida por un devenir constante, en la cual el ahora es el punto donde convergen un pasado y un futuro guiados por los afectos y afecciones. Esto me lleva a recordar una frase que Nenrry profirió en una de nuestras conversaciones y me marcó mucho. Ella, mientras conversábamos en el patio del Pulga me dijo: “Nosotros somos porque nuestros *awichos* fueron, y así siempre seguirá siendo”. Considero que esto resume el entendimiento de esa África y de esa historia de los afrobolivianos que no está en el pasado, una África y una historia que se hace y hace a los Tocañeros constantemente. Una África y una historia negra que guarda en sí una inmanencia trascendental.

2.3. Más que afros, bolivianos.

Era Julio, y me tocaba regresar a Tocaña por segunda vez. La primera había sido una experiencia inolvidable, y esta vez regresaba porque lo había prometido. También volvía porque realmente tenía muchas ganas de reencontrarme con los Tocañeros, y ¿Por qué no? con el Luis que a veces tanto en Porto Alegre como Lima subsumen. El regreso era diferente también, porque ahora mis acompañantes del primer viaje, ansiedad y emoción, habían sido reemplazados por nostalgia, y tristeza, a quienes cargaba en mis espaldas. Nostalgia de la gente en *Tokio*⁶², y tristeza porque dos de las personas con las que formé lazos más estrechos ya no estarían físicamente.

Sinceramente, antes de viajar no pensé en que estas cosas llegarían a afectarme de la manera en que lo hacen. Tal vez, el desarrollar estos sentimientos no sea suficientemente “objetivo”, y denote una de las flaquezas del proceso etnográfico que he seguido. Si este involucramiento afectivo es un elemento criticable para alcanzar la objetividad propuesta por disciplina antropológica, me declaro culpable por mi ineficiencia. Sin embargo, quisiera aclarar que estos pensamientos y sentimientos, acompañados de preocupaciones por la tía Raymunda y su familia, así como por el tío Juanchín, me hicieron concluir que Tocaña no es el *locus* de mi investigación y los Tocañeros no son meros interlocutores. A través de estas reflexiones incitadas por la profunda tristeza que siento por la pérdida de dos amigos de los cuales aprendí mucho, puedo decir que más que una investigación, lo que estaba haciendo era vivir. Vivir y compartir de cerca con mis amigos, conocidos, y hasta familia. Es por ello que Tocaña, en lugar de ser un el locus de investigación (que puede entenderse como un paréntesis en una oración), es un lugar continué con mi vida como un continuum.

Ya sentado en Coroico, esperando a tío Vicente o Francisco, recordé que el último día que vi a Desiderio fue en su casa después de la fiesta de la Virgen de la Candelaria. No me despedí porque él estaba durmiendo y no quería despertarlo. “Regreso en julio y ahí lo veo y le pido disculpas por no despedirme”, recuerdo que le dije a Nenrry, su hija. Sin embargo, ahora que estaba a punto de regresar sabía que no lo encontraría. Ni a el, ni a Chan-Chan. Sus cuerpos estarán descansando, mientras que sus almas ya se habrán unido con Tocaña, con su tierra. Y así, en medio de una alegre tristeza fue que llegué por

⁶² Tokio es también el apodo que los Tocañeros dan a su tierra, Tocaña.

la segunda vez. Diego y Denis salieron a saludarme. Los abracé, les di el pésame y me fui al cementerio. A cumplir mi promesa con los tíos, a saludarlos, contarles sobre mi vida, mis planes, sobre mi familia, y escuchar, o al menos intentar escuchar, las cosas que ellos aun quieran compartir.

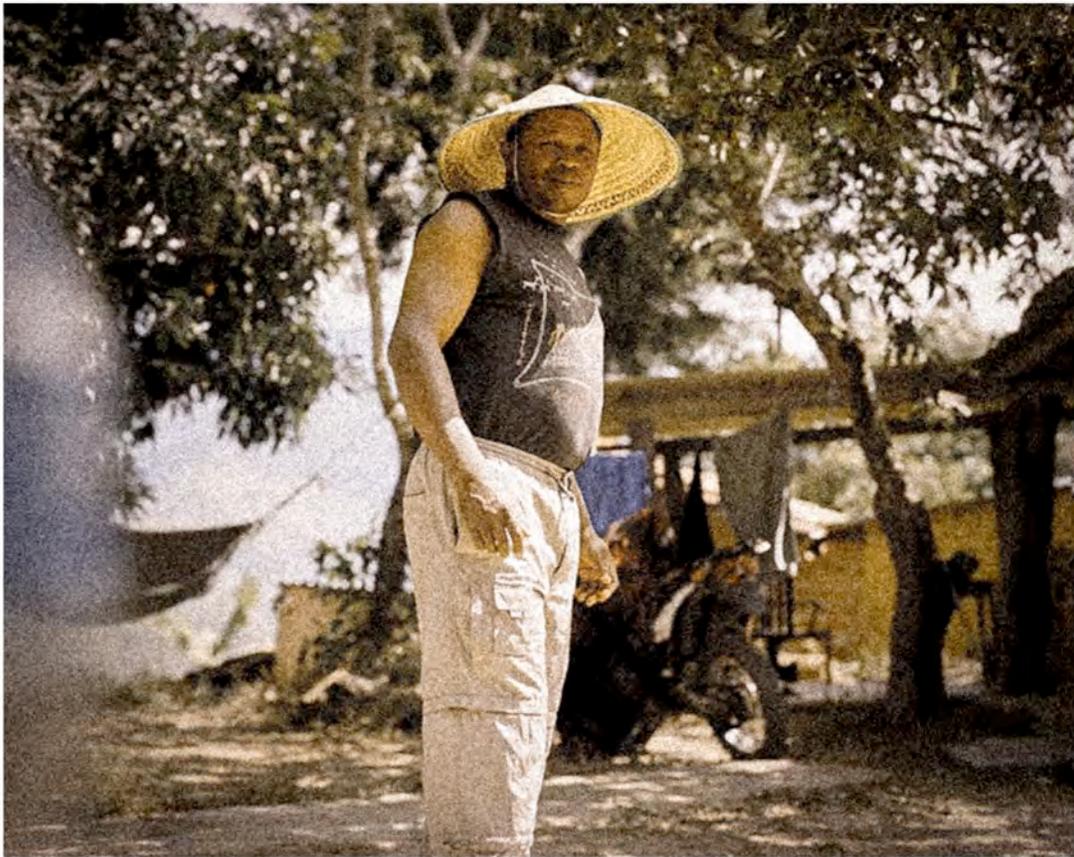


Imagen 25. Desiderio Vásquez Larrea. (Foto: Elsa Sereia Leyder)

Ahora que retomo este escrito ya han pasado meses desde lo ocurrido. Meses que han servido para reconciliarme con la idea de que a pesar de que los siga pensando, escuchando (a través de las grabaciones), y viendo (en videos y fotos), ellos ya no están. Fue así que recordándolos a ambos, encontré un extracto de mis apuntes y grabaciones con palabras de tío Desiderio.

Recuerdo que era una tarde soleada y, como de costumbre, tío Desiderio llegó a casa del Pulga sin hacer mucho ruido, espantando a sus pollos mientras se abría paso por el enlodado suelo. Me vio sentado en una de las mecedoras, se acercó saludándome

amablemente “Hola, Luis ¿cómo va todo?”. Respondiendo a su saludo le dije que muy bien y simultáneamente le pregunté por su día. Me comentó que había estado trabajando en la mina y que recién había subido a casa para descansar. Daban casi las seis de la tarde, y el ambiente comenzaba a refrescar. Hablando de la mina, de fútbol y de Tocaña, llegamos a tocar el tema de si los afrobolivianos tenían territorios propios históricos como los quechuas o aimaras.

—Sí, por supuesto. Tal vez nosotros, los negros, fuimos traídos de África por los españoles pero también tenemos territorios que nos pertenecen.

—Entonces ¿Tocaña sería uno de esos territorios?

—Para que veas, Luis. Mira, como te digo, al principio tal vez llegamos de África, mis antepasados... Pero en mi caso, y el de estas generaciones ya es diferente. Esta tierra me ha criado a mí, a mis padres, abuelos, a mis hijos, a mis hermanos, entonces yo pertenezco aquí. Entonces a pesar de que en un principio esta tierra no era nuestra porque hemos venido de África, ahora lo es porque aquí siempre hemos vivido. Los negros pertenecemos a este lugar. Nosotros por eso somos afrobolivianos. Eso quiere decir que nuestros antepasados vinieron del África pero nosotros ya somos bien Bolivianos como los aimaras o los quechuas. Antes de nuestra llegada a los Yungas, no habían casi gente que viviera en estos territorios. Nosotros hemos sido los primeros. Si los negros no estuviéramos en Tocaña, o en los Yungas, o incluso en Bolivia, ya estos lugares no fueran lo mismo ¿no ve?

—¿Y los negros serian diferentes en otro lugar?

—Por supuesto, sin nuestra Tocañita seríamos diferentes. Tal vez no fuéramos cocaleros, ni mineros, ni nada de lo que somos. Entonces eso también demuestra que somos bolivianos, pues. Ya entendemos a esta tierra como nadie.

—Tío, pero entonces ¿Esos territorios ya existían antes de que llegaran ustedes? ¿O han nacido con ustedes?

—Pues, es lógico que el espacio ya existía desde siempre. Antes de la llegada de los humanos seguramente esta región ya existía. Pero con la llegada de nosotros es que se comienza a dar forma a lo que son ahora. Pero igual, nosotros nos vamos a ir, y estos lugares van a seguir. Seguramente en cien años ya todo será diferente ¿No, ve? Tal vez ya ni plantas hayan, pero igual nomás van a seguir las nuevas generaciones.

Mientras manteníamos nuestra conversación apareció Fabricio, un muchachito enjuto, de ojos pícaros, y sonrisa amplia. Después de saludarnos, le dijo a tío Desiderio: “Papá, mi mami te está llamando”. Ambos se despidieron y comenzaron a caminar

lentamente de regreso a casa. Justo en ese momento, el Pulga, que regresaba con un grupo de turistas de una de sus breves visitas a casa de tío Juanchín, gritó dirigiéndose a tío Desiderio: “Pibe, ¿dónde te vas pues, pibe?”. Seguidamente dijo a manera de broma saludando a Fabricio a lo lejos: “Neymar, Neymar, ¿dónde te llevas a tu papá, pues?”. Tío Desiderio respondió diciendo: “¡Che Pulga, voy a tomar un mate, viste!”, imitando el acento argentino bonaerense. Por su parte, Fabricio sólo se limitó a mirar al Pulga y decir “Pulga, ya no te pases con tus bromitas, por favor”, en tono serio. Yo, sentado en la mecedora eché a reírme, provocando que el gesto serio de Fabricio sea abordado por una sonrisa.

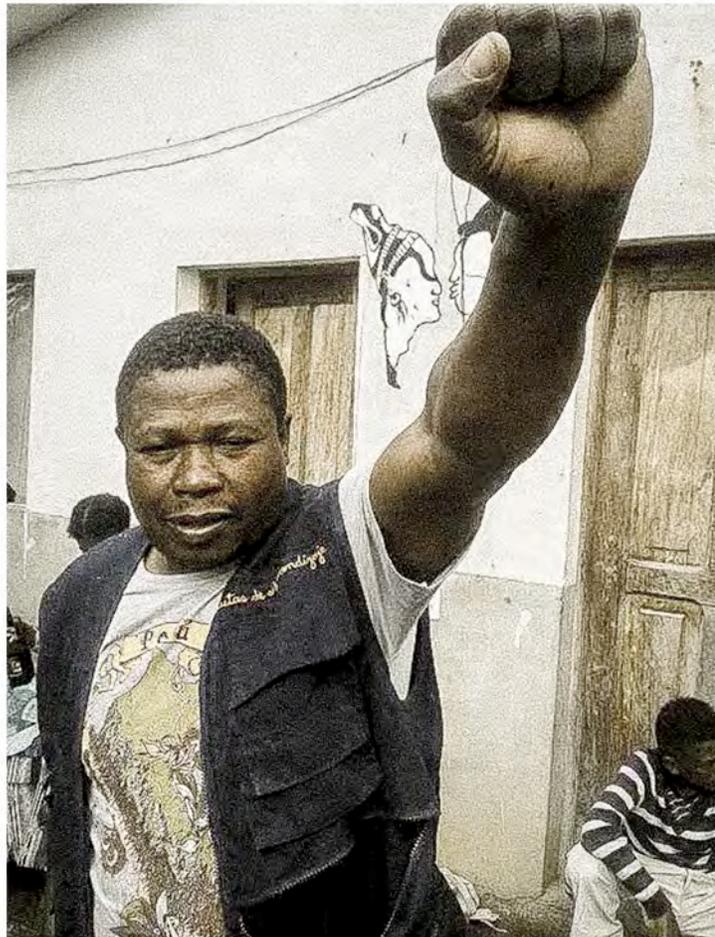


Imagen 26. Tío Desiderio Vásquez Larrea (Foto: Nenrry Vásquez Rey).

Recuerdo que esa noche mientras anotaba en mi cuaderno de campo y volvía a oír la voz de tío Desiderio, comencé a pensar, vagamente, en el concepto de

“pertenecimiento”. Empecé a imaginarme escenarios anacrónicos y absurdos. Cosas como una computadora en una obra de Shakespeare, una lavadora en medio del desierto abierto de Atacama o, como acaba de suceder instantes antes de que vuelva a retomar la escritura de este párrafo, un paquete de galletas en medio del tazón de frutas dentro del refrigerador (lo cual causó una gran molestia en mi compañera de departamento en Porto Alegre). Así comencé a entretenerme por un buen rato con imágenes cuasi surrealistas, hasta volver a pensar en las palabras de tío Desiderio. “A pesar de que en un principio esta tierra no era nuestra porque hemos venido de África, ahora lo es porque aquí siempre hemos vivido”. A través de estas palabras sentí que lo que tío Desiderio argumentaba era que en un principio, cuando esos primeros barcos llegaron, los negros esclavizados eran vistos y se veían a sí mismos como una alteridad relacional radical. Esto, consecuentemente, generaba que los esclavizados sean vistos y se vieran como ajenos a este mundo. Sin embargo, después de que han pasado más de cinco siglos y muchas más generaciones, los descendientes de estos primeros negros esclavizados, y es algo que profundamente siento, a pesar de sabernos alteridad ante otros humanos no nos sentimos ajenos a nuestras tierras. En el caso del tío Desiderio, se puede sentir como una alteridad relacional radical con respecto a los aimaras, quechuas, guaraníes y blancos, pero no se siente alteridad ante, y dentro de, su Tocaña... de sus Yungas.

Al mismo tiempo, estas palabras resonaron tanto en mi cabeza que me trasladaron a una cálida noche de verano, en la que me encontraba acompañado por un gran grupo de chicas y chicos de la organización Ashanti en San Regis⁶³. Parados todos bajo la tenue iluminación de la luna, hicimos un círculo el cual tenía como centro una pequeña fogata hecha con leña de un viejo huarango⁶⁴ que se erguía al lado de nosotros, justo en el medio del patio de lo que queda de la hacienda Cilloniz. Esa noche, recuerdo que muchos de mis amigos y amigas comenzaron a hablar de lo que para cada uno de ellos era ser y sentirse negros y negras. Esa noche, escuché muchas palabras de origen africano, y muchos agradecimientos a mama África por permitirnos estar allí. Esa noche, a pesar de sentir cierta incomodidad con respecto a ese realce de africanismo, recuerdo que como negro me sentí que pertenecía más a África que a América.

⁶³ Centro poblado afroperuano ubicado en la provincia de Chíncha, región de Ica, a cuatro kilómetros de la ciudad de El Carmen.

⁶⁴ También conocido como algarrobo pálido. Árbol perteneciente a la familia de las leguminosas.

Sin embargo, al asociar las palabras de tío Desiderio con lo conversado en esa hacienda, entendí que lo que en mí generaba incomodidad era que no quería sentirme como componente de una figura surrealista, parado en un lugar en el cual no encajaba totalmente. Esta incomodidad se acrecentaba ya que, a pesar de haber nacido y crecido en Perú, Bolivia, o cualquier otro país que en la época colonial fue punto de desembarco de los esclavizados, nos “sienten/hacen sentir” ajenos a nuestras tierras. Esta confluencia de sentimientos me llevó a preguntarme, y preguntarle a los allí presentes ¿por qué seguimos catalogándonos como hijos de África? ¿Por qué apagamos nuestra conexión con América Latina, con nuestra tierra? ¿Por qué seguimos diciendo que vinimos de fuera? ¿Por qué seguimos negándonos el derecho de decirnos autóctonos?

Estas divagaciones mentales también me llevaron a recordar algunas de mis lecturas sobre Martin Heidegger. Específicamente me hizo recordar la concepción del pertenecimiento y lugar para el filósofo alemán. Primeramente, creo conveniente apuntar que la propuesta de Heidegger nace de la concepción de que los humanos y los ambientes en los que estos se asientan se influyen mutuamente. Esta relación de mutualidad genera una relación de simetría entre humanos y sus *milieus*, en la cual ambos pertenecen en su unión (*they belong together*). Es por ello que la noción del ser para Heidegger es siempre un ser-ahí. Un ser en relación en constante con el lugar, y viceversa. Con esta idea Heideggeriana, dialoga tío Desiderio al afirmar cuando afirma que “sin nuestra Tocañita seríamos diferentes.... eso también demuestra que somos bolivianos, pues. Ya entendemos a esta tierra como nadie”, ya que implícitamente afirma que el “ser-ahí Tocañero” es producto de la relación entre Tocaña y sus pobladores.

Igualmente, cuando tío Desiderio asevera “que el espacio ya existía desde siempre... Pero con la llegada de nosotros es que se comienza a dar forma a lo que son ahora”, muestra también que el concepto de lugar encierra en sí un componente que vuelve a asimilarse ligeramente de la visión Heideggeriana y fenomenológica de lugar. Es decir, a través de su afirmación, tío Desiderio infiere que Tocaña precede a las subjetividades tocañeras. Esto es, Tocaña ya existía antes de la llegada de ellos, y ha sido un lugar material independiente a las subjetividades humanas. Asimismo, cuando seguidamente afirma que “Pero igual... en cien años ya todo será diferente ¿No, ve? Tal vez ya ni plantas hayan, pero igual aunque cambie nomás van a seguir las nuevas

generaciones”, expone la idea de que Tocaña se constituye como una región abierta e interconectada en la que los flujos de materiales confluyen y dan forma a devenires constantes y fluctuantes, que a su vez, la modifican. Con esto, considero que se sugiere que la noción de Tocaña como “lugar” debe de ser entendida no como un sitio circunscrito y proyectado por la subjetividad del ser, mas sí como un “llevar a cabo” del lugar, dentro del cual el ser-ahí deviene (Malpas *apud* Miller, 2006: 207).

Es a partir de esta concepción de lugar, que también podemos inferir que Tocaña es aquello que refleja la constante unión y relacionamiento de los seres y las cosas que la conforman. Por ejemplo, cuando afirma que Tocaña sin los negros no sería lo mismo, y viceversa, también esta aseverando que en Tocaña se recoge y se mantiene unida la noción de negritud, mientras que en los negros se mantiene unida la noción de Tocañeros. Es decir, que los flujos de negritudes materiales no sólo constituyen el cuerpo negro, sino también constituyen el espacio físico-geográfico de los Yungas, y de Tocaña. Como afirma la antropóloga estadounidense Sarah Busdiecker, los Yungas es donde la negritud reside.

No obstante, al afirmar que son tan Bolivianos como los aimaras o los quechuas, tío Desiderio, a su vez, quiebra con la idea de que la negritud es “esencial” de un lugar geopolítico restringido por límites dentro del estado boliviano. Es decir, a pesar de que los flujos de las negritudes materiales, remitan principalmente a los territorios de los Yungas (en otras palabras se puede afirmar que es en los Yungas donde los nudos conformados por las negritudes materiales son más densos), estos continúan con sus recorridos permeando otros lugares de Bolivia.

Asimismo, reconociendo a Tocaña como un lugar donde “se lleva a cabo el ser-ahí” de los Tocañeros, podremos trazar paralelos entre la visión sociológica de extranjero (*stranger*) propuesta por Georg Simmel, y la posicionalidad de los negros Tocañeros inferida en las palabras de tío Desiderio. Por ejemplo, Simmel argumenta que el extranjero es un vagabundo potencial ya que:

A pesar de que él no se haya mudado, él no ha superado totalmente la libertad del ir y venir. El está fijado dentro de un grupo espacial particular... Pero su posición en este grupo es determinada, esencialmente, por el hecho de que no ha pertenecido a este lugar desde el principio, de que ha importado nuevas cualidades para

dentro del grupo, las cuales no han nacido del grupo en sí. (Simmel, 1950, p. 402).

Tío Desiderio afirma, implícitamente, que muchas personas aun ven a los negros bolivianos como estos vagabundos potenciales, ya que no han pertenecido inicialmente a esta región del mundo. Sin embargo, rebate esta idea diciendo que si alguien no pertenecía completamente, son los primeros esclavizados. Por el contrario, él, al igual que sus padres, abuelos e hijos, tiene el derecho a ser reconocido como boliviano porque su devenir se ha llevado a cabo en ese territorio. Es mediante estas palabras, “nuestros antepasados vinieron del África pero nosotros ya somos bien Bolivianos como los aimaras o los quechuas”, que tío Desiderio rompe con esa la idea de ver a los negros como no-nativos.

Simultáneamente, al reivindicarse como oriundo del Estado Plurinacional de Bolivia también clama como suyas las tierras en donde se han asentado históricamente las poblaciones afrobolivianas ya que, tal como Simmel argumenta “el extranjero es por naturaleza un ‘no-propietario de tierras’, no sólo en el sentido físico sino también en el sentido figurativo de una substancia de vida a la que es fijado” (Simmel, 1950, p. 403), tío Desiderio es consciente que aunque se les haya reconocido en la constitución, en los imaginarios Bolivianos se les sigue considerando como extranjeros (“no-propietarios de tierra”). Debido a ello, es que tío Desiderio, al igual que muchos otros Tocañeros, intenta romper con la imagen exótica de los negros bolivianos ligados intrínseca y únicamente a África.

Continuando con mi viaje a través de ideas, recuerdos y vivencias, llegué a un día nublado de enero. Eran casi las ocho de la mañana y como de costumbre cuando llovía, una gota de agua atravesaba el alto tejado que cubría el techo de mi cuarto. Una vez dentro de la habitación se desplazaba raudamente a través del aire para aterrizar pesadamente en mi bolsa de dormir. A pesar de que me movía para evitar que el constante toqueteo interrumpiera mi sueño, de alguna forma, volvía a colocarme a su merced. Decidí interrumpir mi sueño, y después de colocarme una sucia camisa manga larga, para que los mosquitos no hicieran de mis brazos un festín, salí del cuarto y me dirigí a la cocina. Mientras me preparaba un café, escuché que un niño espantaba las gallinas del patio. Era el hijo de tío Desiderio y tía Raymunda, Fabricio. “Buen día Luis”,

dijo mientras con la cabeza me saludaba. Fabricio Vásquez Rey, hermano menor de Nenry, es un chiquillo de catorce años, de piel negra, mirada pícaro, cabello ondulado color castaño, mirada expresiva y contextura magra. Ese día, al igual que algunos otros, mientras esperábamos a su hermano Diego para ir a su cocal, comenzamos a hablar sobre mí, sobre él, sobre la vida... sobre el fútbol. Me dijo que era hincha del Bolívar⁶⁵, yo le dije que era hincha de Universitario⁶⁶.

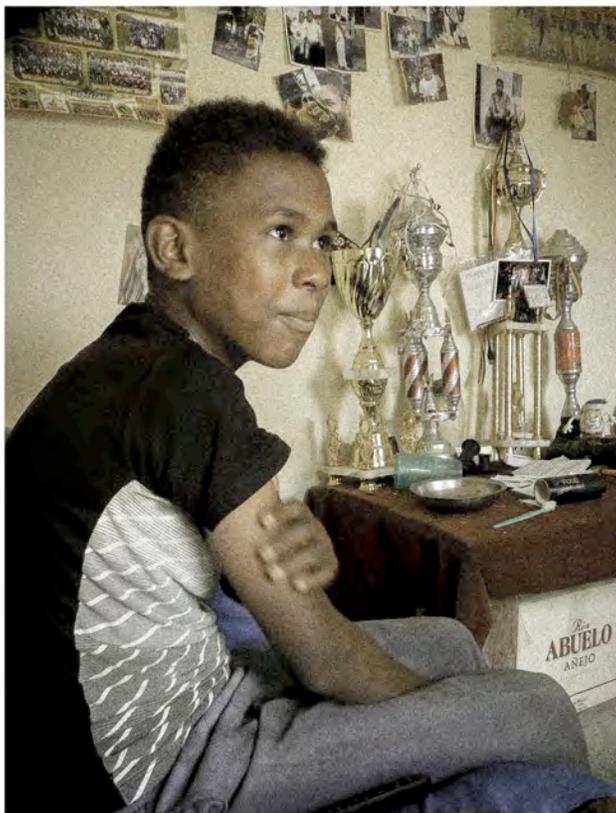


Imagen 27. Fabricio Vásquez Rey. (Foto: Luis Reyes Escate)

Ante mi respuesta, con cara de asombrado, me dijo: “Uy, pero yo pensé que el equipo de los negros en Perú era el Alianza Lima”. Sonriendo asentí, y dije que la mayoría de gente decía eso pero que también hay gente negra que apoya a la U. Mientras hablábamos, me senté en la mesa con una taza de café. Le ofrecí una pieza de pan con margarina y un poco de café. Este accedió a mi invitación y ambos continuamos con la plática. Del fútbol de nuestros países pasamos a hablar sobre el fútbol argentino, en el

⁶⁵ Club de fútbol de la primera división boliviano. Fundado en La Paz en 1925 es actualmente, a nivel internacional, reconocido como el equipo más exitoso del fútbol boliviano.

⁶⁶ Club de fútbol peruano, fundado en Lima en 1924. Conocido popularmente como la “U”.

que ambos coincidimos tener simpatía por el Boca Juniors⁶⁷. Igualmente hablamos sobre el fútbol español, en el que ambos una vez más confesamos gustar del Barcelona⁶⁸. Y así entre conversaciones que incluían estrellas del fútbol, grandes equipos, campeonatos y copas mundiales, fue que Fabricio me dijo:

—Me molesta muchísimo que esos ignorantes de Fox Sport de Argentina, cada vez que hablan algo de Bolivia dicen: ‘El equipo del país altiplánico’, o ‘la selección andina’, o ‘la tierra de los aimaras’. Es que ellos nunca han venido a Bolivia, ¿no ve? Aquí la mayoría de territorio no es altiplano. La mayoría es Amazonas o Yungas. Pero todo el mundo piensa eso, que aquí todos somos aimaras o quechuas y que vivimos en los andes ¿No ve? Pero también hay gente que no es aimara o quechua, ¿no ve?

Le comenté que yo también, antes de comenzar a viajar y conocer más a Bolivia, tenía la imagen de ella como un país netamente andino. Afirmé que fuera del país, el mundo lo percibe de esa manera, tal vez porque la mayoría de la población es indígena aimara o quechua. Y así, mientras desayunábamos juntos, nos quedamos charlando por un largo rato. Le dije que estudiaba antropología en Brasil y que estaba en Tocaña para aprender sobre mi negritud, sobre como ser negro. Asimismo, le pregunté que cosa hacía por la vida. Ante esto me dijo muy seriamente:

—Durante las vacaciones yo estoy aquí con mis papás. Mi mamá Raymunda cuando no llueve me manda a *quichir*⁶⁹ para ganar un poco de plata y también porque es bueno trabajar. Me despierta a las cinco de la mañana, y eso a veces me da pereza. Voy allá debajo de Coroico ¿no ve? Y nos pagan bien nomás. Ahora en Febrero que comienzan clases ya me voy para la escuela. Es un internado de la Diócesis de Coroico. Allí vamos varios muchachitos de aquí. Los mas pequeños se quedan en la escuelita de aquí nomás. Pero desde quinto de primaria ya vamos todos para el internado.

Asimismo, le pregunté si después de acabar la escuela pretendía ir a hacer la universidad en La Paz. Demorándose para escoger sus palabras me confesó inexorablemente:

⁶⁷ Club histórico Argentino, fundado en 1905 en el barrio bonaerense de La Boca.

⁶⁸ Club de fútbol Catalán, fundado en Barcelona en el año de 1899. Popularmente conocido como el “Barça”.

⁶⁹ Palabra aimara que hace alusión al acto de mascar hoja de coca.

—No, no, no. Yo sé que tal vez mi hermana la Nenrry me quiera llevar para allá. Pero yo no voy. No voy porque allá no es como aquí. El clima es feo, es frío, y la gente me mira mucho por allá. La Paz es muy grande y peligrosa. Aquí estoy muy bien y tengo todo lo que necesito. La gente de Bolivia es muy racista, no todos, pero. En cambio aquí en Tocaña nadie puede ser porque todos somos negros ¿no, ve? Incluso en la escuela allá en la diócesis ya hay algunos payasitos, pero como somos varios más morenitos, si alguien se pasa de payaso nos juntamos y nos defendemos. Además aquí puedo andar y andar, allá todo es más peligroso y tengo que estar siempre dentro de la casa o avisar del lugar donde voy. Aquí, es otra cosa pues. Tocaña, los Yungas sobre todo, es como la casa de nosotros. Yo salgo nomás porque yo conozco todo y todos me conocen. Allá, fuera de Tocaña todos me van a ver como un extraño ¿no ve?... Y negrito, todavía...ufff. Ya no, pues... Peor todavía.

—¿Y porque tu crees que perteneces a este lugar? ¿Por qué crees que Tocaña es tu casa?

—Pero ¿no entiendes? Aquí esta mi casa, mi familia, mis amigos, mi cocal, mi Sereno⁷⁰. Aquí está todo lo que tengo y necesito, pues. Allá en La Paz no tengo nada”.

Esta conversación con Fabricio, en primer lugar, me hizo reflexionar sobre las esencializaciones que usamos para definir sujetos y cosas que nos son aparentemente distantes. Cuando argumenta que está harto que se vea a Bolivia como un país netamente andino, me hizo sentir su frustración porque mucha gente no logra ver la heterogeneidad socio-etno-geográfica que compone a su país. Mediante esta crítica, Fabricio indirectamente apunta a desolidificar los estados de las cosas, a hacer más fluctuante la lógica del “ser boliviano”. No obstante, cuando Fabricio se refiere a Alianza Lima como el equipo de los negros en Perú realiza el movimiento inverso, el de esencialización de las identidades de los hinchas de Alianza Lima, el cual me encargo de desolidificar con mi argumento. Estos movimientos que, en un principio, pueden ser entendidos como producto de la incoherencia a la que todos estamos expuestos, va más allá. Estos movimientos de: 1) de no-reificación de lo próximo (producto de la lógica del devenir) y 2) esencializar lo lejano (entendido como parte de una lógica del ser), más que incoherente tiene que ser entendido como el navegar en el mar. En mares conocidos podemos navegar libremente porque ya tenemos una idea de las corrientes y los vientos,

⁷⁰ Nombre del perro de la familia Vásquez Rey.

mientras que en mares a los que hemos sido recientemente expuesto debemos estar atentos a buscar puntos de anclaje con el objetivo de asegurar nuestra travesía. En este caso los puntos de anclaje serían los conceptos e ideas reificadas, mientras que la libertad de navegación estaría más relacionada con el proceso de devenir puro en el cual los anclajes no son necesarios.

El segundo punto que me llamó la atención es el hecho de que en esta conversación con Fabricio, y futuras conversaciones con él y otros Tocañeros, pude percibir que se hace referencia a un aquí, Tocaña y los Yungas, y un allá, fuera de Tocaña y los Yungas. Este hecho dialoga con la idea de Edward Casey quien argumenta que el lugar, en este caso Tocaña o los Yungas, tiene el poder de aglomerar y mantener juntas a las cosas que lo componen (Casey *apud* Miller, 2006, p. 207). Asimismo, Casey afirma que el concepto de lugar tiene la capacidad de no sólo aglomerar y unificar cosas dentro, sino también fuera del mismo. Dicho de otra manera, a través de las palabras de Fabricio, pude percibir que para él, Tocaña y los Yungas tienen límites dentro de los cuales se siente en casa, en el lugar al que pertenece, mientras que fuera de ellos siente que está fuera de su contexto, expuesto a nuevos peligros y prácticas de racismo.

Otro pensamiento que se vino a mi cabeza, partiendo de la conversación con Fabricio, fue el hecho de que, dentro de Tocaña y los Yungas, él tiene la posibilidad de realizar movimientos deambulatorios, trazando líneas de recorridos, durante su existencia en el mundo. En términos de Tim Ingold, se podría argumentar que Fabricio se autodenominaría, dentro de Tocaña, un peregrino (*a wayfarer*) (Ingold, 2011a, p. 148). De la misma manera, se puede argumentar, conversando con Ingold, que lo que hace de Tocaña y los Yungas el lugar de pertenecimiento de Fabricio, es esa la libertad de tránsito que lo convierte en peregrino. Cuando Fabricio asevera que en Tocaña está su familia, sus amigos, su cocal, su casa, y su perro, nos presenta el denso nudo formado por la multiplicidad de líneas de peregrinación de él y de los seres y cosas próximos a él. Este nudo denso, es donde confluyen elementos que hacen de Fabricio un ser ontológicamente completo, y no simplemente un cuerpo extraño, el cual es esencializado por los otros sujetos con los que entra en contacto.

Sin embargo, a diferencia de lo que es sugerido en la propuesta Ingoldiana, en el caso de Fabricio y los Tocañeros, el movimiento peregrino no es una característica que

pueda trascender todas las esferas de la vida. Por ejemplo, en La Paz, espacio al que Fabricio se refiere como allá (fuera de Tocaña y de los Yungas), se puede notar que la idea del movimiento peregrino, para Fabricio, se ve reducida. En este espacio, externo a Tocaña y a los Yungas, la densidad de los flujos de peregrinación de Fabricio y de otros Tocañeros queda reducido. Los flujos de negritudes materiales no son tan densos como dentro de los Yungas y el sentimiento de co-pertenecimiento (pertenezco a un lugar tanto como el pertenece a mí) se ve diluido.

Cuando era pequeño, y aun seguía viviendo en Ica, creo que me pasaba lo mismo que Fabricio. Recuerdo que cuando mi mamá decidió que ya era hora de mudarme con ella a Lima, un gran pesar invadió mi pecho. El llegar a una gran ciudad en donde no conocía a prácticamente nadie y donde nadie me conocía, me aterraba. El hecho de saber que no tendría la misma libertad de salir a jugar a la calle debido a los innumerables peligros que la ciudad traían consigo me angustiaba aun más. El saber que tendría que cambiarme de escuela me preocupaba. No sabía si los estudiantes me iban a molestar por ser de provincia, por no ser blanco, por tener una nariz ancha, o por no vestir a la moda.

En Lima, a pesar de tener a mi mamá y a mi hermano menor, ya no tendría al resto de mi familia, a mis amigos, a mi perro, a mi chacra, a mi casa. Era un lugar en donde en lugar de peregrinar sin necesitar puntos de anclajes, iba a tener que buscarlos todo el tiempo. Esas conversaciones con Fabricio, me hicieron revivir esa parte de mi infancia. El compartir con los Tocañeros y con Tocaña me hizo recordar que yo también pertenezco a Subtanjalla⁷¹, y que Subtanjalla aun me pertenece.

Los aprendizajes vividos con los Tocañeros me mostraron que tal vez lo que le dije a Nina al respecto de vivir en las grandes ciudades era en sí una mentira causada por la modorra del cotidiano. Después de dos meses de vivir en Tocaña volví a La Paz... Y me sentí como cuando llegué a Lima por la primera vez. No me gustaba el clima frío que helaba mi piel, ni las abarrotadas calles en donde se iba y se venía rápidamente sin conocer a nadie. No me gustaba la idea y la sensación de desplazarse en las calles con el objetivo de llegar a un punto determinado. En realidad no me gustaba estar entre tanta gente a la cual no conozco y la cual no me conoce. No me gustaba ser simplemente un tipo alto, flaco, de cabello ondulado, piel marrón, que caminaba taciturnamente por las

⁷¹ Distrito, ubicado en la Provincia de Ica, en el cual viví mi infancia.

calles. En Tocaña me había sentido, y me habían hecho sentir, que era Luis... y no quería, ni quiero, dejar de serlo.

—Luis, ahora vas a *masir*⁷² con nosotros—dijo Diego al llegar repentinamente a la cocina del Pulga.

—Hola, Diego. Pues ayudaré en lo que pueda.

—Uy, pero vas a terminar más lleno de polvo y con las manos duras. Mirate ahora, tus manos son más suaves que las mías—afirmó Fabricio con picardía.

—Vamos a ver pues Fabricio, vamos a ver quien trabaja mejor—concluyó Diego, mientras nos señalaba que ya era hora de ir al cocal.



Imagen 28. Cocal de la Familia Vásquez Rey. (Foto: Luis Reyes Escate)

⁷² Palabra que significa trabajar la tierra.



Imagen 29. Cocal de la familia Vásquez Rey. (Foto: Luis Reyes Escate)

3. RAZA, NEGRITUDES, Y COSMOVISIONES DISTINTAS.

Nous sommes cette partie de L'Afrique que les impérialistes ont appelée l'Afrique Noire. Oui, nous sommes des noirs. Mais nous sommes des hommes comme tous les autres.

Amílcar Cabral

Nosotros somos esa pequeña parte de la África que los imperialistas llaman la África Negra. Sí, somos los negros. Pero también somos hombres, como todos los otros.

Amílcar Cabral

“Pero ¿qué es ser negro?” Me preguntó un amigo, cuando le dije que estaba escribiendo mi disertación sobre negritudes en Tocaña. Esa misma pregunta había estado rondando en mi cabeza desde mi infancia. ¿Soy negro? ¿No lo soy? ¿Qué soy? ¿Qué es ser negro? ¿Qué es no serlo?, me preguntaba cada vez que, habitando el mundo, alguien hacía alusión a las negritudes. Ahora, después de convivir con los Tocañeros, y de reencontrarme con un yo que había subsumido a los confines del olvido, puedo decir que esa no era la pregunta que debía hacerme. Que no se trata de “ser” (*to be*), en el sentido estricto de la palabra, si no de “devenir” (*to become*). El objetivo de este capítulo es analizar con mayor profundidad la constitución de la noción de negritudes en los Tocañeros. Es decir, mediante la pregunta ¿Cómo se es un negro Tocañero? Se desarrollará un análisis que nos permita profundizar en los concepto de negritudes materiales, la rizomaticidad de las negritudes, la multiplicidad de las negritudes, la negritud como producto de los esquemas epidérmicos- raciales.

Es por ello que en el primer subcapítulo de esta sección, se examinará la conformación de los flujos de las negritudes materiales las cuales, a través de la subversión del proceso de inversión, pueden ser apreciadas como un parlamento de hilos. Subsiguientemente, en el segundo subcapítulo, se tratará el tema de la negritud, entendida como un lugar de encuentro, o de confluencia, de diversos flujos de materiales. En cuanto al tercer subcapítulo, el análisis se enfocará en resolver la siguiente pregunta ¿Existe una forma de ser negro? A través de esta pregunta se explorarán ideas en torno a los conceptos de hilomorfismo y negritud. Finalmente, en el último subcapítulo, se profundizará en la discusión sobre la multiplicidad de las negritudes en Tocaña.



Imagen 30. Afroboliviano tocando la Saya. (Foto: Luis Reyes Escate)

3.1. Cansados de ser negros.

Guitarra en mano, mientras que todos los ahí presentes, Zulu, Rosmery, Pulga, tío Juanchín y yo, lo aplaudíamos, tío Mastuco comenzó con su primera canción de la noche. Dispuso su mano izquierda sobre el brazo de la guitarra, y sus dedos índice y medio dieron forma al acorde LA séptima. Siguieron un RE menor, un DO, un FA, otro LA séptima y otro RE menor. En ese momento todos los presentes entendimos que se

trataba de “Zamba para olvidar⁷³”. Mientras piqchaba un poco de coca, me dejé llevar por la música. Al mismo tiempo que me absorbía en el vibrar de las cuerdas, Tío Mastuco comenzó:

*No sé para que volviste
Si ya empezaba a olvidar
No sé si ya lo sabrás
Lloré cuando vos te fuiste
No sé para que volviste
Que mal me hace recordar*

*La tarde se ha puesto triste
Y yo prefiero callar
Para que vamos a hablar
De cosas que ya no existen
No sé para que volviste
Ya ves que es mejor no hablar*

*Que pena me da, saber que al final
De este amor ya no queda nada
Solo una pobre canción
Da vueltas por mi guitarra
Y hace rato que te extraña
Mi zamba para olvidar...*

La letra de esa zamba, el ambiente iluminado por un foco que alumbraba tenuemente la oscura noche, la distancia, y la poca comunicación que en el momento mantenía con mis seres queridos, me hicieron sentir un tanto melancólico. Creo, que aunque intentaba no mostrarlo, tío Juanchín lo percibió y me preguntó, mientras brindaba conmigo, si todo estaba bien. Le dije que sí, forzando una sonrisa. Me dijo que no era necesario que fingiera, que todos teníamos el derecho de estar triste, y que siempre era mejor compartirlo que guardárselo. Mientras conversaba con tío Juanchín, llegaron tres muchachos franceses quienes compraron tres botellas de vino y nosotros contribuimos con unas cuantas botellas de cervezas. El tío Juanchín sacó una cajetilla de cigarros, la abrió y colocó los veinticuatro cigarrillos en una bolsa de plástico junto a las hojas de coca. Sentados en esas mesas de madera formando un gran círculo, comenzamos a beber. Las botellas de vino circulaban para que cada uno bebiera del

⁷³ Canción compuesta por el cantautor argentino Daniel Cancio Toro en 1974.

pico, entretanto que las botellas de cerveza se mantenían estáticas, ya que lo único que giraba era un vaso de vidrio que Pulga se encargaba de llenar para cada uno de los sentados en la ronda.

En medio del vaho de los cigarros, espuma de las cervezas, labios enrojecidos por el vino, cachetes hinchados por los bolos⁷⁴ de hojas de coca... En medio de un ambiente que cada vez me hacía sentir más en casa, Zulu y una chica francesa comenzaron a bailar una cumbia que empezaba a sonar en un viejo reproductor de música que el Pulga tenía en su cocina. “Uf, este es el hit del momento... ‘Una cerveza⁷⁵, del Grupo Rá-fa-ga” dijo Zulu mientras sacaba a bailar a Julie, muchacha francesa proveniente de la ciudad Toulouse que viajaba con su grupo de amigos por Bolivia. En ese ambiente, fue que tío Juanchín me preguntó:

—¿Sobrino y tu cuando vas a regresar?

—Tío, pero aun ni me voy y usted ya me pregunta cuando regreso— dije a manera de broma —Sabe que antes de llegar me enteré que hay un evento de antropología y ciencias sociales en Sucre⁷⁶. Es en Julio y justo coincide con mis vacaciones de la universidad. Así que si consigo la plata para venir a ese evento también aprovecho y los vengo a visitar.

Transmitiéndome sinceridad a través de sus ojos y de su voz, tío Juanchín afirmó:

—Querido, te pregunto porque hay mucha gente que promete y que ya nunca vuelve. Pero yo en ti confío. Así que si tu dices que vienes en Julio es porque vendrás, ¿no, ve?

Primeramente, le agradecí por depositar su confianza en mí y, al mismo tiempo, pensando en abrir espacios para que los mismos Tocañeros asumieran el protagonismo de auto-representarse en espacios académicos me animé a preguntarle a tío Juanchín, el filósofo de Tocaña como lo denomina el Pulga, si quería realizar una presentación conjunta en ese evento. Ante esto, tío Juanchín me respondió con gran expresividad:

—Querido, no quiero ir a ese evento porque si alguien tiene que invitarme son los organizadores del evento y no tu. No te sientas mal, yo sé que lo haces con buena intención, pero eso no debe de ser así. El problema es que ellos no se han dado cuenta que nosotros también podemos enseñar, ¿no, ve? Además ¿quien soy

⁷⁴ Es el nombre que se le da a la mezcla, dentro de la boca, de la hoja de coca, bicarbonato de sodio (o lejía), y saliva.

⁷⁵ Canción compuesta por banda de cumbia argentina Ráfaga.

⁷⁶ Capital boliviana, conocida como “la ciudad blanca”.

yo para ir a hablar de mi comunidad en frente de mucha gente fuera de aquí? Yo, Juancho, no soy representante de nadie, solo vivo mi vida, no la de todos ¿Cómo voy a hablar de las cosas que pasan aquí, de mi cultura? Querido, no puedo aceptar tu invitación porque yo no soy nadie para salir y hablar de cosas que sólo se pueden aprender adentro. Yo soy Tocañero, y este es mi lugar. Tu sí, que estudias en la universidad anda y habla sobre nosotros. Ese es tu espacio. Ese espacio no me pertenece y no quiero que me pertenezca. Pero también diles a todos los changuitos y profesores, que lo que tu viviste es solo tu experiencia, y que si ellos quieren aprender tienen que venir hasta Tocaña. Además yo hablo mucho sólo cuando estamos celebrando y tomando. Después yo soy calladito. Imaginate en esa reunión toda formal. Tal vez no hablo nada porque no me siento con ganas. Por gusto voy a ir, pues. Pero te doy permiso para que vayas a hablar... Ahora escucha, soy yo, tu tío Juanchín que te da permiso pero eso no significa que todo Tocaña te da permiso. Así que tu ya sabes... Puedes ir, pero es tu responsabilidad.

A pesar de su respuesta, pregunté una vez más porque pensé que a través de mi insistencia podría conseguir convencer a tío Juanchín de que me acompañara al evento. Ante mi terquedad, tío Juanchín me dijo:

—Querido, allá solo me van a ver como un negro hablando de mi cultura. Estoy cansado de ser negro. Pero, entiéndeme bien, estoy cansado porque sinceramente soy más que un negro. Bueno, yo soy negro, así como tu también en parte. Pero yo también soy Juancho... y aquí en Tocaña, por ejemplo soy Juancho. Seguramente en tu pueblo tu eres Luis también, ¿no, ve? Pero aquí llegaste como solo un turista, después afroperuano, y ahora si ya te conocemos más. Es igual, aquí ya todos me conocen y saben quien soy. Saben que soy Juancho, que soy minero, que soy hijo de Chan-Chan, que voy a La Paz. Pero allá, no saben nada. Solo voy a ser un negro. O como dicen en los eventos, afro-boliviano. Con todo lo que eso significa ¿no, ve?

—Tiene razón, tío. Es mejor así— dije con cierta frustración.

—Sí, querido. Es que ellos no saben que nosotros también podemos pues. Cuando aprendan ya iremos.

Inmediatamente después de que acabé de leer ese pequeño extracto de mi disertación, se generó un breve silencio. Luego, tío Mastuco y Juanchín comenzaron a aplaudir. A ellos los siguieron dos muchachos argentinos, Luciano y Sebastián, quienes habían llegado en Junio del 2015, con deseos de quedarse a vivir en Tocaña. Eran ya casi

las tres de la mañana de un día de Julio, y allí estábamos solo los cinco tomando alcohol potable, que más parecía alcohol etílico, mezclado con té. Tío Mastuco, después de brindar dijo:

—Muchas gracias, pariente. Has hecho un buen trabajo. Parece igual a un poema, lo que has escrito.

—Pero que bien, querido. Has escrito, exactamente como yo pienso, nomás. Eso mismo, es lo que siempre he dicho, muchachos.

—Felicidades, che. Sabemos que todo va a estar bien con la comunidad y lo que has escrito— dijo Sebastián.

—Gracias, gracias. Pero yo no hice nada, sólo anoté las cosas que han pasado.

—Juancho, lo que esta escrito es justo lo que estabas diciendo antes de que Luis comenzara a leer—afirmó Luciano.

—Gauchitos, es que mi voz está allí ¿No, ve? Yo no quise ir a ese evento porque ellos no conocen nuestra forma de enseñar y aprender. Yo fui uno de los primeros negros en ir a la escuela en El Alto. Y los profesores pensaban que era bruto y malcriado. Pero no me sabían enseñar. Hubiera sido mejor si teníamos profesores que entendieran nuestra realidad—dijo tío Juanchín denotando indignación.

—Eso es verdad. Mal nos trataban, siempre ¿no, ve? Como animales—dijo tío Mastuco.

—Pero Luis, no te veo con tu grabadora ¿Dónde está tu cuaderno? Tienes que apuntar lo que decimos para que nuestras futuras generaciones lean nuestros conocimientos. Eso es sumamente importante. Tienes que regresar en enero, y grabar más de lo que hacemos—volvió a aseverar Juanchín.

—Juancho, vos ya querés que te hagan una biografía—bromeó Luciano.

Todos empezamos a reír.

De este conjunto de eventos y recuerdos, la primera frase que quedó resonando en mi cabeza fue “El problema es que ellos [los académicos] no se han dado cuenta que nosotros también podemos enseñar, ¿no, ve?”. Mediante esta, aparentemente simple, aseveración, Juan Medina Pinedo, tío Juanchín, nos estaba diciendo que existía, desde su punto de vista, una deslegitimización de las formas tocañeras de conocer y de hacer que otros conozcan. Al mismo tiempo, al señalar que la academia no se ha dado cuenta del potencial de los maestros Tocañeros, argumenta que esta deslegitimización, a pesar de impedir que las formas tocañeras de conocer permeen los espacios académicos más formales, no limita que los Tocañeros se constituyan como maestros en distintas otras

esferas. En otras palabras, lo que tío Juanchín afirma es que los Tocañeros son maestros, pero por no tener un título la academia no lo sabe. Y es debido a este “no saber”, el cual es producto (y aquí usaré un término acuñado por Aníbal Quijano) de la colonialidad del poder⁷⁷, que las ontologías tocañeras quedan invisibilizadas en las esferas académicas que se sustentan en la existencia de las episteme modernas-occidentales⁷⁸.

Asimismo, las palabras del tío Juanchín dialogan con el concepto de colonialidad del saber propuesto por el sociólogo venezolano Edgardo Lander⁷⁹. Estos pensamientos, desde mi punto de vista, se encajan en este concepto de colonialidad del saber ya que hacen referencia, dentro del amplio sistema al cual se refiere Gómez Quintero al “cómo conocer”, al proceso que te lleva al conocimiento y no tanto al conocimiento o a las representaciones en sí⁸⁰. Cuando dice que la academia “oficial” no sabe que ellos también son profesores, implícitamente, hace referencia a la invalidación de los medios de producción de conocimiento Tocañero. Es decir, no sólo los conocimientos en sí son vistos como “carentes de academismo”, sino también el proceso de producción de los mismos, al no seguir un patrón “académicamente objetivo”, es automáticamente invalidado.

De igual forma, en la primera intervención de tío Juanchín, un segundo punto que me llamó la atención su negación de asistir al evento ya que “yo [Juanchín] hablo mucho sólo cuando estamos celebrando y tomando [...] Imaginate en esa reunión toda formal. Tal vez no hablo nada porque no me siento con ganas”. Justamente estas palabras se pasearon por mi cabeza seis meses después, cuando sentado, en la elegante sala Mariscal Sucre de la Casa de la Libertad, frente a puñado de no más de diez personas, me encontraba presentando algunas de mis experiencias en Tocaña, como parte del simposio sobre afrodescendencia del VIII Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos. Al finalizar el espacio para preguntas, y ya cuando el debate estaba por cerrarse, un historiador sentado entre el público dijo que le gustaría ver más afrobolivianos como participantes y expositores en el congreso.

⁷⁷ Teoría formulada por Aníbal Quijano a principios de los noventas para “caracterizar un patrón de dominación global propio del sistema-mundo moderno/capitalista originado con el colonialismo europeo a principios del siglo XVI” (Quintero, 2010: 3)

⁷⁸ Cf “pie de página 1”

⁷⁹ Lander define a la colonialidad del saber como la hegemonización de un sistema de representación y conocimiento de Europa y desde Europa (Gómez Quintero, 2010: 90)

⁸⁰ vistas como productos concretos, rígidos y concluidos.

Ante esto, uno de los organizadores de la mesa, el historiador boliviano Fernando Cajías, respondió que sería interesante ver la posibilidad de invitar a más afrobolivianos a participar de futuros encuentros académicos. En ese momento me di cuenta que tío Juanchín había hecho bien en no aceptar mi invitación, ya que estaba seguro que se hubiese aburrido y tal vez no hubiese hablado nada. No porque no tuviese la capacidad de hacerlo, sino porque el contexto y el ambiente no se lo hubiese permitido. Para mis adentros, partiendo de mis conversaciones con los Tocañeros, pensé que la idea de “invitar a los afrobolivianos” seguía reificando la concepción de estos grupos como subalternos, los cuales necesitan de asistencia o permisos para desarrollar ciertas actividades. Sin embargo, a través de la negación a su participación, tío Juanchín me hizo entender que no son permisos ni invitaciones lo que muchos de los Tocañeros primordialmente buscan. Lo que se busca, o al menos lo que tío Juanchín me dio a entender que se busca, es una desontologización de espacios y en este caso específico, una desontologización de la academia. Mediante el término desontologización de la academia, quiero referirme al acto de vaciar los espacios académicos de las amarras históricas, geopolíticas, y socioeconómicas que deslegitiman y subalternizan las heterogéneas formas de conocer que divergen de una vertiente occidental universalizante.

Otro momento en el cual estas palabras de tío Juanchín volvieron a tomarme por asalto, y a exigirme una nueva interpretación de las mismas, fue cuando en una de las aulas del edificio N° 15 de la Facultad de Educación de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur (PUCRS), sentado junto a otros estudiantes de grado y posgrado, y profesores, debatíamos algunos textos. En este espacio, una compañera comenzó a explicar el proceso de aprendizaje a través de recetas de cocina, situación que Tim Ingold utiliza para ejemplificar su concepto del aprendizaje como un “redescubrimiento guiado” (*guided rediscovery*). Releyendo a Ingold, mi compañera decía que “los comandos verbales de la receta, en otras palabras, adquieren su significado no de su ligación a representaciones mentales que están en mi cabeza, sino de su posicionamiento dentro de un contexto familiar de mi actividad en casa” (Ingold, 2013b, p. 304). El argumento de Ingold, trajo de vuelta lo argüido por tío Juanchín: “no puedo aceptar tu invitación porque no soy nadie para salir y hablar de cosas que sólo se pueden aprender adentro”.

Trazando paralelos entre ambas intervenciones, se puede interpretar que tanto para Ingold como para tío Juanchín el conocimiento en sí no reside en la abstracción (ya sean palabras, discursos, o intervenciones) o en escritos, libros, y recetas. En realidad estos elementos enumerados anteriormente, solo representan la abertura de los caminos al conocimiento, los cuales tienen que ser complementados por las experiencias desarrolladas en un contexto determinado. Es por ello que tío Juanchín afirma que es imposible intentar ilustrar, o enseñar fuera, lo que se debe de aprender estando dentro de Tocaña. Dicho de otra manera, por más que se pueda poner en palabras el conocimiento que un Tocañero lleva consigo, este sólo será posible de transmitir si el proceso de aprendizaje/enseñanza se desarrolla dentro del contexto Tocañero.

Este argumento, simultáneamente, se asemeja al que Carlos Steil e Isabel Carvalho establecen al afirmar que “conocer es fundamentalmente una habilidad que adquirimos en la relación con otros organismos y seres que habitan el mismo mundo, y no una prerrogativa humana que se procesaría en el espacio restringido de la mente como operación racional” (Steil y Carvalho, 2014, p. 164). Extrapolando esta visión de Steil y Carvalho para el ejemplo Tocañero, podemos argumentar que para conocer Tocaña, más que leer o escuchar sobre ella, tiene que vivirse. Esto es complementado por Juanchín, cuando me manifiesta: “también diles a todos los changuitos y profesores, que lo que tu viviste es sólo tu experiencia, y que si ellos quieren aprender tienen que venir hasta Tocaña”. Con esto, tío Juanchín reafirma, implícitamente, la existencia de la heterogeneidad en el aprendizaje. Cada uno aprende de forma diferente, y cada uno aprende cosas diferentes. Esta heterogeneidad se produce ya que el aprendizaje se da a través de encuentros. Refiriéndonos específicamente a lo argüido por tío Juanchín, el encuentro sería entre todos los flujos que me constituyen con todos los flujos que constituyen a Tocaña.

Al encontrarse estos hilos constitutivos, producen cierto conocimiento que sólo es aprehensible por las partes involucradas en el proceso. Debido a ello, si cambiamos algunas de las partes involucradas en el encuentro, el resultado (aunque pueda parecer similar) también cambiará, obteniendo como derivación un conocimiento otro. Es decir, usando la terminología deleuziana, este proceso de aprendizaje “anuda el principio de una repetición que ya no es la de lo Mismo, sino que comprende lo Otro, que comprende la

diferencia... Y que transporta esta diferencia en el espacio repetitivo así constituido” (Deleuze, 2002, p. 52-53).

Finalmente, con esta advertencia, sentí que tío Juanchín me estaba diciendo que no debía argumentar que para aprender como era Tocaña tenían que “hacer como yo”. No podía ir y brindarles el “conocimiento pre-fabricado” ni una serie de pautas las cuales deberían ser reproducidas con exactitud. Por el contrario, tío Juanchín me instó a narrar mi experiencia con el objetivo de mostrarla tan sólo como unos de los caminos de aprendizaje de parte de la negritud Tocañera. Dicho de otra manera, tío Juanchín me instó a “emitir signos susceptibles de desarrollarse en lo heterogéneo” (Deleuze, 2002, p. 52).

Para moldear las ideas presentadas por tío Juanchín, hasta aquí analizadas, tenemos que tener dos preceptos muy claros: 1) Existen mundos distintos, y no simplemente visiones distintas del mismo mundo; 2) El conocimiento se construye en las relaciones con el mundo, y no partiendo de abstracciones. Teniendo esto en mente, y con el afán de unificar lo expuesto, podemos concluir que la desontologización de la academia se trata de un proceso más profundo que la deconstrucción de las epistemes occidentales, ya que en lugar de abogar por la heterogeneidad de las formas de conocer en un mismo mundo, se defiende la idea de la heterogeneidad de procesos ontogénicos del conocimiento en una vasta multiplicidad de mundos.

Hasta el momento, he decidido hablar y analizar la primera parte de lo conversado con tío Juanchín durante esa noche. Ya que lo segundo, creo yo, merece atención aparte. Al escuchar “estoy cansado de ser negro”, me sentí sumamente furioso y dolido. No con tío Juanchín, ni con sus palabras. Dolido porque también he sentido lo mismo, y furioso porque a veces, sigo sintiéndolo, a pesar que no quiero ni pensarlo. Al oír esas palabras, y con mis ojos llenos de lágrimas producto de la frustración, recordé una frase que anoté en uno de mis diarios personales la primera vez que leí a Frantz Fanon: “todo lo que quería era ser un hombre entre otros hombres”. Esa noche revisé en mi computadora el libro “Piel negra, máscaras blancas” (2008), y me encontré con el párrafo completo:

Ese día desorientado, incapaz de estar afuera con el otro, el blanco, que me aprisionaba implacablemente, me fui lejos de mi ser-ahí, muy lejos, constituyéndome objeto. ¿Qué otra cosa podría ser esto para mi sino una rotura, un desgarramiento, un despegamiento, una hemorragia que coagulaba sangre negra por todo mi cuerpo? Sin embargo, yo no quería esta reconsideración, esta tematización. Yo

quería ser sencillamente un hombre entre otros hombres. Yo hubiese querido llegar liso y joven a un mundo nuestro y, juntos, edificar. (Fanon, 2008: 93)

Conjugando lo conversado con tío Juanchín, mi experiencia personal y las palabras de Fanon, creo que llegué a comprender lo que significaba estar cansado de ser negro. Como el mismo tío clarificó, no se trata de querer dejar de ser negro y ser algo más, sino se trata de ver que se es más que una piel negra, que se es más que un mero objeto. Es así que la frase “cansado de ser negro” tiene que ser entendida como un “estoy cansado de constituirme como un no-existo” o “cansado de ser visto como un objeto”. Esto es, cansado de ser reducido a sólo uno de los elementos de ese enmarañado grupo heterogéneo de hilos, o negritudes materiales, que lo constituyen. Cansado de ser fijado, o anclado, a un concepto, a una noción. Cansado de ser... Cansado de que no le permitan devenir.

Es por ello que Juanchín, al igual que otros Tocañeros en múltiples ocasiones, complementa esta primera frase con “entiéndeme bien, estoy cansado porque sinceramente soy más que un negro. Bueno, yo soy negro... Pero yo también soy Juancho”. A través de esta afirmación, tío Juanchín hace referencia explícita a la heterogeneidad e interseccionalidad de su ser. Características que, fuera de su contexto, al igual que lo afirmado por Fabricio en el segundo capítulo, quedan invisibilizadas debido a los esquemas epidérmicos-raciales predominantes, los cuales determinan la constitución de su ser tomando como punto fundamental su apariencia.

Resumiendo este proceso al cual se refiere Juancho, podemos afirmar que: Juanchín se sabe cosa⁸¹ (Heidegger, 1994). Es decir, tío Juanchín se ve a sí mismo como un lugar donde convergen eventos y elementos múltiples, o poniéndolo en lenguaje ingoldiano, tío Juanchín se ve a sí mismo como un “parlamento de hilos” (Ingold, 2007, p. 5). Sin embargo, Juanchín sabe que es visto como cosa tan sólo en un determinado espacio en el cual habita, Tocaña. Fuera de este espacio, él es consciente que se constituye primordialmente como un objeto. Esta objetivación ocurre ya que Juanchín como un ser-en-sí autónomo pasa a ser fagocitado por la percepción sensible inmediata

⁸¹ Entendido en el sentido heideggeriano como un devenir, o un lugar donde parlamentos de devenires se entrelazan unos con los otros.

de externos, con los cuales no ha tenido una relación cercana, quienes lo ven ser consumado, o como un ente congelado en el tiempo y espacio, como un ser sin movimiento.

Asimismo, este proceso de objetivación viene envuelto en los esquemas epidérmicos- raciales, los cuales determinan que la centralidad del ser de este Juanchín-objeto es su piel negra. Similar a lo que Fanon (2008, p. 92) argumenta cuando dice “yo era por igual responsable de mi cuerpo, responsable de mi raza, de mis antepasados”, tío Juanchín afirma “Allá solo voy a ser un negro... Con todo lo que eso significa ¿no, ve?”.

Empero, tío Juanchín argumenta que en Tocaña él es visto como más que un objeto, o un cuerpo negro. En Tocaña “saben que soy Juancho, que soy minero, que soy hijo de Chan-Chan, que voy a La Paz”, dice. Con esto, Juancho subvierte, implícitamente, el proceso que Tim Ingold conoce como lógica de la inversión⁸². Es decir, los seres que en un momento se encontraban abiertos al mundo terminan siendo empaquetados. Por ende, tío Juanchín al argumentar que es más que un simple cuerpo negro aboga, al igual que Ingold, en favor de la abertura de estos “paquetes” hacia el mundo.

Es partiendo de esta subversión de la lógica de la inversión, propuesta tanto implícitamente por tío Juanchín como explícitamente por Ingold, que en lugar de ver cuerpos negros se debería comenzar a ver ese cúmulo enmarañado de hilos, aquí llamados negritudes materiales, los cuales constituyen a la conformación de las identidades Tocañeras. Para ejemplificar visualmente esta propuesta, utilizaré un ejemplo del campo de las artes visuales, el cual se me vino a la cabeza después de una conversación con uno de mis mejores amigos. Reinaldo, o simplemente Chamo, artista plástico venezolano y amigo mío de la escuela, la universidad, y la vida, se encontraba en *Skype* manteniendo una conversación conmigo. Mientras hablábamos de fútbol, arte, y nuestros presentes, afloró en la conversación el concepto de negritudes materiales. Sin tenerlo con demasiada claridad en mi mente, intenté explicárselo. Al final de la explicación, me dijo que al tratar de entenderlo, lo primero que se imaginó fue una de las esculturas del artista japonés Shigeo Fukuda. Le pedí que me enviase la imagen, en la

⁸² A través de este concepto, Ingold se refiere al proceso mediante el cual el campo de involucramiento en el mundo de una cosa o persona es convertida en un esquema interior que tiene como forma de manifestación expresiones exteriorizadas (Ingold, 2006).

cual se veía en un primer plano una fuerte luz que era despedida desde un punto fijo el cual no hacía parte de la fotografía en sí. En un segundo plano se podía percibir un montículo de cosas enmarañadas aparentemente sin orden alguno, y en un tercer plano se veía una pared blanca sobre la cual se reflejaba, debido al efecto de la iluminación, una sombra con la forma de una mujer con sombrero, paraguas, y una falda ancha. La escultura se titulaba, según me dijo: *Bonjour Mademoiselle*.



Imagen 31. Bonjour Mademoiselle, 1982. (Autor: Shigeo Fukuda)

Pensé que esa imagen servía en gran medida para representar visualmente lo argüido en esta sección. Usualmente en nuestro día a día al ver una persona caminar en la calle, nosotros simplemente vemos la sombra en la pared, mientras omitimos los demás elementos que dan forma a la sombra. Para darle sentido a esta sombra nosotros la vemos, representamos, y determinamos, partiendo desde nuestra posicionalidad tanto histórica como espacial. Es decir, a partir de nuestra posicionalidad en la sala (posicionalidad espacial), la cual conjugada con la luminosidad (posicionalidad histórica), determina la forma de la sombra reflejada en la pared. Esto es, únicamente vemos a la sombra (el otro), y simultáneamente interpretamos su apariencia otorgándole

significados pre-establecidos. Esto conlleva a que esa alteridad (el otro) termine siendo subsumida y fijada en la apariencia que nosotros percibimos, interpretamos, determinamos y subjetivamos, partiendo desde nuestras ontologías. Sin embargo, si consiguiésemos ver ese conglomerado de elementos enmarañados (materiales), o la direccionalidad de la luz que produce la sombra (locus del sujeto interpretador), podríamos alterar la lógica de la inversión.

Aparte de la explicación de la imagen fragmentada, también me gustaría referir a la imagen como un todo. En este sentido, considero que la imagen, vista como una totalidad de relaciones de los elementos en ella capturada, funciona bien para representar el concepto de negritudes materiales ya que nos muestra tanto lo que escapa a la subjetividad humana (que en este caso se representaría mediante los flujos de materiales), como aquello que se encaja dentro de la esfera de lo humano-humano (los esquemas epidérmicos- raciales a través de los cuales los materiales son percibidos). Como expliqué en el primer capítulo de esta disertación, negritudes materiales es un concepto que nace de la conjunción de los términos “materiales” de Ingold y “negritud⁸³” de Restrepo. El primer componente de este concepto, materiales, nos acerca a una visión realista del mundo en la cual se enfatiza la existencia de flujos de materiales constitutivos del mundo los cuales van más allá de la subjetividad humana. Para mí, lo más rescatable de este concepto de materiales es que nos permite entender que las materialidades de mundo, aparte de ir más allá de las capacidades de aprensión humanas, más que ser una condición de existencia se erige como el punto de confluencia de nuestras existencias. Es decir, no es que experimentados a través de nuestra materialidad, es que en nuestra materialidad experimentamos.

Sin embargo al ser esta noción de materiales, una que escapa a las esferas de la subjetividad humana, me vi en la necesidad (debido a mis límites como pesquisador regido por una visión y subjetividad de humano) de traerla a la esfera de lo “humano-humano”. Fue así que, realizando este movimiento de translación, adicioné el término “negritudes”, el cual se basa en la concepción de negritud anteriormente explicado. Es

⁸³ Mediante este término, Restrepo hace referencia al hecho de que la “identidad étnica” o “cultural” negra no ha caído del cielo. Por el contrario, esta idea de que la afrodescendencia o negritud conglomerada en sí una “cultura” o “identidad étnica” es producto de una configuración histórica y política, la cual tuvo su inicio en América Latina a finales de la década de los ochenta y comienzos de la década de los noventa (Restrepo, 2003, p. 1).

así que esta conjunción, “negritudes materiales”, puede ser entendida como aquel flujo de materiales, o parlamento de hilos, los cuales al densificarse en la forma de nudos, o enmarañados, resultan en la formación de materiales los cuales son interpretados, en la esfera de la subjetividad humana, partiendo de las convenciones históricas guiadas, en el sistema de la episteme occidental-moderna, por los esquemas epidérmico-raciales.

De la misma manera, al final de su intervención, tío Juanchín complementa lo dicho anteriormente afirmando: “Sí, querido. Es que ellos no saben que nosotros también podemos pues”. Mediante esta frase sumada a su deseo de no asistir a la conferencia, asevera, a diferencia de lo argüido por Fanon, que realmente no tiene el anhelo de ser un “hombre entre hombres”, ya que reconoce que en otros espacios él es tan “hombre” (entendido como una imagen normativa de “civilización”) como los académicos dentro de la academia. Se puede argumentar, además, que tío Juanchín destruye la visión evolutiva de historicidad lineal en la cual los negros Tocañeros se encuentran “más atrasados”, o “carentes de”, en relación a la mayoría de académicos bolivianos. Resumiendo lo debatido en este párrafo puedo aseverar que Juancho se reconoce al mismo nivel que los académicos, pero simultáneamente se ubica en un plano ontológico distinto.

Al escribir estos párrafos de carácter analítico, e ido evocando los años de mi adolescencia cuando, al igual que en mi niñez, seguía deseando que en mi aula de clases hubiese una persona con la piel más oscura que la mía. Años en los cuales deseaba que mis compañeros no identificaran en mi modo de hablar, o en mis gestos corporales, algo de negro, de campesino, o de provinciano. En realidad, creo que la lectura de Fanon caló tanto en mí, porque en esos momento quería sencillamente ser un humano entre humanos. Sin embargo, a través de mis experiencias vividas con los Tocañeros, pude entender que debía aprender a aceptar mi negritud, provincialismo y campesinidad, no como elementos conformadores de un escalafón inferior al de humanidad, mas sí como elementos que conjuntamente daban forma a una ontología distinta, la cual no era comparable con otras. Fue así que, partiendo de este aprendizaje de lo que es ser negro Tocañero, puedo decir, parafraseando a medias a José María Arguedas, uno de los primeros antropólogos de mi país, que “soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz” (Arguedas, 1968) vive en el mundo de los cristianos y de los negros.

3.2. No somos mezcla, somos dos cosas al mismo tiempo.

Era uno de los primeros paseos a los que iba con mi escuela primaria. Recuerdo bien que llevaba el cabello corto, tipo militar, y vestía con una camiseta blanca, la cual a la altura del corazón lucía el escudo del Colegio San Vicente de Paul, un pantalón de nylon rojo con una delgada franja verde a los lados, medias largas y blancas, y unas zapatillas blancas, las cuales en su primer mes de uso, prendían unas lucecitas rojas a la altura del talón. Recuerdo, también, que venía sentado casi a la mitad del bus, junto a mi amigo Omar Vera, otro niño, al que de vez en cuando, también le decían negro.

Todos los del salón del 2do grado “A” de primaria íbamos a Chincha⁸⁴. Dentro de mis memorias está la infaltable broma de alguno de mis compañeros o compañeras: “Vamos a ver a tu familia Omar”, o “Vamos para que saludes a tus tíos, Luis”. Pero lo que más me marcó de ese viaje fue que cuando llegamos a El Carmen, distrito chinchano conocido en todo el Perú como la cuna de la afrodescendencia, los comentarios de algunas señoras de piel negra me hicieron sentir distante.

Recuerdo claramente como una de estas mujeres, quienes nos estaban mostrando algunas zonas turísticas del lugar, le respondió a un compañero que quiso hacer una broma: “Mire señora, en mi salón también hay dos negritos”, dijo mi compañero mientras algunos de los demás niños y niñas soltaban las risas, y la profesora pedía que se guardara la compostura. Ante esta situación, la mujer, rechoncha, de piel negra, y de cabello ondulado corto y teñido en un tono rojizo, contestó:

—¿Pero por qué dices eso? Míralos pues, ellos no son negritos. Les falta para ser negros. Trae tu mano”—me demandó.

—¡Ves! Este color es muy blanco como para que les digan negros. Son mulatitos. No se preocupen hijos, ustedes no son negros—
Nos dijo, en tono consolador.

En ese momento me sentí extraño. Me sentí como un ser el cual no pertenece a ningún mundo a pesar de sus ansias de simplemente pertenecer. Sentí, tal y como lo afirmé en el primero capítulo de este trabajo, que no era lo suficientemente negro como para ser negro, ni lo suficientemente no negro como para dejar de serlo.

⁸⁴ Provincia situada a aproximadamente dos horas en bus, en ese entonces, de Ica. Es conocida como la cuna de la afroperuanidad.

Semanas más tarde de mi primera llegada a Tocaña, descubrí que este sentimiento es también compartido por personas que están estrechamente ligadas a la comunidad. Una noche, en la cual la luna había sido cubierta por un cúmulo denso de plateadas nubes, mientras esperábamos a que los reflectores de la escuela se prendieran totalmente, comencé a hablar con Limber, hijo de tío Sura, afroboliviano minero y cocalero de Tocaña, e hijo también de tía Antonia, aimara y dueña de una de las dos tiendas que hay en la comunidad. Recuerdo que en ese ambiente lleno del sonido del silencio, iluminado apenas por la blanca luz del vetusto foco que colgaba del marco de la puerta principal de la casa de Limber, se podía escuchar con total claridad la monótona melodía compuesta por grillos y arañas, interrumpidos únicamente por los roncós rugidos de motos y carros que espaciadamente subían o bajaban la montaña. Entre los íres y venires de la conversación, le conté sobre mis vacilaciones acerca de mi negritud. Ante esto me dijo:

—No te preocupes, aquí hay gente que te va a decir de todo. Por ejemplo porque soy hijo de un afro con una aimara, a mi se me ríen a veces y me dicen tatito.

—Y ¿que quiere decir tatito?— pregunté.

—Es pues, cuando se juntan las dos razas. Pero es medio feo que te digan así.

—Uhm... ¿cómo se sabe cuando alguien es tatito?

—Se nota pues, más por tu color. Igual que cuando alguien es negro se nota que es negro por su color.

—Entonces tu ya no eres negro. ¿Eres tatito nomás?

—No pues. Soy los dos al mismo tiempo. Soy un poco aimara y soy un poco negro. Pero depende de donde estoy y con quien estoy, soy una cosa o la otra... chistoso ¿no, ve?

—Entonces eres una mezcla de ambos— insistí.

—Más o menos... Pero...No soy mezcla, pues. Soy los dos juntos ¿No, ve?

Al regresar a mi habitación, abrí mi bolsa, saqué mi cuaderno de campo y comencé a escribir sobre lo conversado con Limber. Me llamó mucho la atención su explicación sobre la palabra tatito. Como pensé que aun necesitaba más clarificaciones, decidí consultarlo con el Pulga, quien se encontraba conversando con tía Raymunda. Al acercarme a la cocina, les pregunté: ¿Qué quiere decir “tatito”? La tía Raymunda, mujer de piel negra, cabellos ondulados amarrados en dos pequeñas trenzas, y ojos pequeños muy parecidos a los de Fabricio, me miró sorprendida, y luego de escuchar atentamente

la pregunta comenzó a reírse fuertemente. Mientras que el Pulga ensayaba una respuesta coherente.

—Anda pues Pulga, tu que eres antropólogo respóndele al Luis, pues— dijo tía Raymunda.

—Patrona, patrona. Respetá, pues Patrona— respondía el Pulga a modo de broma.

—Hablé con Limber y me dice que a veces así se refieren a los afros que ya están mezclados— expliqué.

—A los afros mezclados con aimara nomás. El Pulga es que les dice así también— dijo la tía Raymunda mientras se reía.

—Entonces ¿significa mestizo?

—Depende pues. Mestizo ahora se usa para decir que alguien no es ni lo uno ni lo otro, sino una mezcla entre las dos razas o culturas, nomás. Pero tatito, es una mezcla que es los dos al mismo tiempo. Los joden así, porque no son tan negros de piel, pero también son afros nomás... y Aimaras... Pero no afro-aimara. Eso no existe. Por ejemplo tu eres mulato, pero aquí te ven como negro porque tienes de negro pues— dijo el Pulga, mientras tía Raymunda movía la cabeza en silencio a modo de concordancia.

—Un tatito son los dos, pero... Igual nomás somos... Igual nomás... Aimara, afro, blanco... la piel nomás cambia—dijo tía Raymunda.

—Ya, ya, ya patrona... tampoco me digas que igual nomás somos. ¿Acaso tu y yo somos iguales? ¿Acaso tú y la... la Allison Spedding son igualitas, nomás?— dijo el Pulga, en tono bromista.

—Ay Pulga... No te pases pues, Pulga. Acaso si tu supieras *masir*, vas plantás tu coquita, yo voy y planto la mía, y si usamos la misma semilla y los mismos productos ¿la coca va a dar diferente? Ni la hoja de coca va a ser diferente ¿no, ve? O acaso cuando la gente esté *piqchando* va a poder decir esta es coca del Pulga o esta es de mí. Lo mismo no vas va a ser.

Una vez que comencé a reflexionar sobre mis anotaciones, lo primero que se me vino a la mente fue la idea de que, desde las perspectivas de muchos de los Tocañeros, los flujos de materiales que constituyen nuestro cuerpo negro van más allá de esa materialidad uncida en significado, por la cual abogan una gran mayoría de intelectuales pos-estructuralistas. Con esto no quiero discrepar rotundamente de la posición butleriana, por ejemplo, que afirma que el cuerpo es una materialidad simbólica el cual mantiene su significado mediante una constante performatividad. Sin embargo, acercándome a la posición de muchos de los Tocañeros, se puede argüir que incluso cuando lo

fundamentado por Butler sea aceptable, la extensión material del cuerpo sobrepasa las dimensiones del significado.



Imagen 32. Noche Tocañera. (Foto: Luis Reyes Escate)

Cuando tía Raymunda dijo: “Acaso si tu supieras *masir*, vas plantas tu coquita, yo voy y planto la mía, y si usamos la misma semilla y los mismos productos ¿la coca va a dar diferente? Ni la hoja de coca va a ser diferente ¿no, ve?”. A través de este ejemplo, tía Raymunda hace referencia al mundo que escapa a las relaciones establecidas entre “humano-humano”. Se refiere a un mundo en el cual las relaciones “humano-no humano” o “no humano- no humano” están presentes. Con esto, tía Raymunda alude a un mundo que escapa al universo de significado y simbolismo, tal y como es debatido en las filosofías pos-estructuralistas. Debido a ello se puede inferir que en el contexto que escapa al lenguaje y significado edificado por los humanos es donde el cuerpo negro, y los materiales en general, pueden ser entendidos como simples realidades materiales fácticas que existen independientemente de la subjetividad humana. Es en este mundo que va más allá del significado en el cual debemos situarnos para entender el concepto de negritudes materiales, el cual es la base para la conformación del cuerpo negro en Tocaña. Asimismo, es importante detallar que en las esferas que van más allá de las

determinadas por las subjetividades humanas el concepto de raza no existe. Es por ello que tía Raymunda argumenta que no representa una diferencia mayor si la coca es plantada por un negro, un quechua o un aimara.

Ahondando en el análisis de racialidad, debemos apuntar que según la visión de otros Tocañeros, como Limber quien dice que “se nota que eres negro o tatito por tu piel”, los flujos de negritudes materiales puestos en el contexto de las relaciones “humanos-humanos” se verían cargadas con significados producidos dentro de los esquemas epidérmicos-raciales. Es por ello, que a diferencia de los círculos “humano- no humano”, en esta esfera de lo “humano-humano” el concepto de raza pasaría a existir como resultado de las percepciones subjetivas de los humanos. Debido a que existe la raza, la cual tiene como punto de anclaje a los flujos de materiales extrapolados en el fenotipo, es que las personas pueden diferenciar si alguien es “negro o tatito” según lo argüido por Limber. Pero, estos flujos de negritudes materiales responden no a la subjetividad individual de los sujetos, sino a una subjetividad colectiva del sujeto. Es decir, la noción de la identidad impregnada en el cuerpo se construye en las relaciones del sujeto con el mundo en el que interactúa.

Igualmente, Limber afirma que la noción de raza⁸⁵, en su caso específico tatito, aimara o negro, es producida de acuerdo a la posicionalidad contextual en la que él, como sujeto, se encuentra. Es decir, la raza no es una característica inherente y trascendental de la corporeidad del ser. Por el contrario, la racialidad del sujeto varía de acuerdo al contexto en donde este se encuentre. Partiendo de un ejemplo personal, puedo argumentar que dentro de mi casa me dicen que soy zambo, en mi colegio primario me decían negro, en Tocaña me dicen que soy mulato, algunos de mis compañeros en Porto Alegre que tengo algo de indígena, mientras que mi novia me dice que en Europa la gente me diría que mi fenotipo es netamente latino. Partiendo de esta visión de racialidad, podemos argumentar que en este caso específico tendríamos que entender a la negritud no como una característica fenotípica estática y trascendental la cual es perceptible a simple vista, sino como un conjunto de flujos de materiales⁸⁶, las cuales guardan en sí singularidades⁸⁷.

⁸⁵ Nótese que utilizo el término raza como una categoría émica.

⁸⁶ Es importante clarificar que cuando uso el término negritudes materiales, o materiales, no sólo me limito a referirme al fenotipo que constituye los cuerpos negros. Mediante este concepto, anhelo hacer referencia a todos esos flujos de materiales que constituyen el cuerpo negro como un todo. En simples palabras, si estamos en Bolivia y por azahares del destino, en una calle vemos una camisa o blusa blanca con bordes coloridos, un pantalón o falda blanca con flecos de

De la misma manera, el pensar en estos flujos de materiales envueltos en un mundo que existe más allá, e independientemente, de la subjetividad humana, nos lleva a pensar en la rizomaticidad del encuentro de las diferencias, o de la mestizaje. De acuerdo a lo argumentado por José Carlos dos Anjos (2008, p. 80) el mestizaje, entendido como elemento rizomático por la cosmovisión afrobrasileña, es visto como “punto de encuentro de diferentes caminos que no se funden en una unidad, pero que continúan como pluralidades”. Similar a lo argumentado por Anjos, Limber y el Pulga afirman que el ser tatito no es una mezcla de aimara con negro, sino la conjunción de ambas pluralidades en su cuerpo. Es decir, su cuerpo es el sitio de encuentro, y no el resultado del encuentro, de estos dos elementos.

Personalmente, fue difícil entender el concepto de rizomaticidad de la raza, ya que en mi contexto peruano, tanto como en el contexto brasileño en el cual me encuentro, la visión de mestizaje o misceginación se erige como una ideología que permea la cosmopolítica oficialista de ambos países. En el Perú en el que he crecido es frecuente escuchar que “todos somos mestizos, por eso todos somos iguales”, mientras que en el Brasil que conozco, los discursos raciales se basan, muchas veces, en la filosofía de la “democracia racial”. Estas visiones, que tienden a apagar las diferencias mediante la creación de una homogeneidad “híbrida⁸⁸”, se contraponen a la visión Tocañera de mestizaje, la cual reafirma la convivencia simultánea de las diferencias en un cuerpo. Esto es, para los Tocañeros el ser mestizo no es un ser liminar, un estar ni aquí ni allá. Para los Tocañeros, el ser mestizo es aquel que está aquí y allá al mismo tiempo, un ser que vive en dos mundos o más mundos, y que es dos o más cosas al mismo tiempo.

colores, ojotas sobre los pies, cabelleras ondulada, trenzas delgadas, narices anchas, ojos amplios, labios gruesos, tambores sonando, cuerpos moviéndose rítmicamente... todo esto nos llevaría a pensar que los cuerpos que están inmersos en este contexto tienen alguna relación a, o simplemente son, cuerpos negros, aunque la piel en sí no sea, definiéndola a través de los esquemas epidérmico-raciales, como “negra”. Tal vez, si esto sucediera en otro rincón del mundo, si estas personas de piel “no-negra” se encuentran en la misma circunstancia pero en otro lugar, tal vez no sean vistos como, o relacionados con, negros.

⁸⁷ En este caso se debe de entender el concepto de singularidad como un elemento intrínseco e inmanente de la raza, el cual no llega a constituirse como una característica o cualidad, pero que da pie a que estas cualidades o características se generen en su interacción con el mundo.

⁸⁸ En esta disertación, el concepto “híbrido” empleado se basa en la noción de hibridez acuñada por Homi Bhabha. Para Bhabha, hibridez es un proceso mediante el cual los colonizadores trasladan la multiplicidad identitaria de los colonizados dentro de un padrón universal occidental de comportamiento. Sin embargo, al no conseguir trasladar estas identidades se crea un nuevo ser, más cercano a la idea de ser occidental, pero nuevo en esencia. Es debido a ello que el ser híbrido es aquel que se encuentra en un espacio liminar, entre las identidades colonizadoras y las identidades de las culturas colonizadas. Un ser que no es ni lo uno, ni lo otro. Un ser nuevo que bebe de los dos mundos, y que por lo tanto habita en un “tercer lugar” (Bhabha, 1998).

Además, como me dijo Nina, mi compañera, una vez que manteníamos uno de nuestros recurrentes debates:

—¿A qué exactamente se refiere eso de mestizaje? Conjunción de dos o más razas, dicen. Pero si ni siquiera existen las razas puras, ni los colores puros de piel. ¿Por qué si mi padre tiene ojos azules y mi madre verdes, yo no soy vista como mestiza? ¿Acaso no es lo mismo? Son dos colores distintos, con la única diferencia que no se trata de la piel, sino de los ojos”

Al principio pensé: “Sí, sí, que ejemplo tan cliché”. Sin embargo, instantes después me di cuenta que incluso cuando el ejemplo sonara simplista, apuntaba a criticar la naturalización de la diferencia en el color de piel como marcador de profundas diferencias ontogénicas. Es decir, mediante sus simples palabras, me hizo ver que en nuestro mundo occidental contemporáneo la piel y los rasgos fenotípicos se han constituido como los principales marcadores de la diferencia. Esto me llevó a deducir que nuestra humana percepción subjetiva de esos nudos de materiales, que se nos presentan como cosas y seres en el mundo, juega un papel sumamente crucial en la reificación de los esquemas epidérmicos- raciales con los cuales se juzgan a las corporalidades negras.

Igualmente, fue mediante esta afirmación que pude entender, a mayor profundidad y con mayor potencia, la rizomaticidad del mestizaje, llegando incluso a intentar radicalizarlo. A manera de intento de la radicalización de la rizomaticidad del mestizaje, puedo argumentar que en lugar de limitarnos a ver el mestizaje como una cuestión de mezclas entre colores de pieles distintas, el cual representaría tan solo la confluencia de uno de los flujos de materiales que nos constituyen, podríamos también enfocarnos en los varios otros entrelazamientos posibles de la multiplicidad de hilos que nos forman. De esta manera, no sólo tendríamos la posibilidad de ver a todos los seres y cosas como contenedores de un potencial mestizaje, sino que también podríamos deconstruir la predominante idea de “purezas”.

Otro flujo reflexivo con el que me topé a través de mis interacciones con los Tocañeros fue la idea de que la raza, o el fenotipo, no es un elemento biológico. Es decir, la raza entendida como esa materialidad cargada de significado, no es un elemento que sea determinado genéticamente. Cuando Limber o el Pulga argumentan que la raza se puede percibir, nos están diciendo que el concepto de raza se genera en la relación

“humano-humano”, lo cual en otras palabras podría ser entendido como que es producto de la subjetividad conceptual humana, que a su vez se edifica sobre los cimientos de los esquemas epidérmicos-raciales. Es debido a esto que, partiendo de esta concepción podemos concordar con la afirmación de José Carlos dos Anjos (2013, p. 22) quien dice que la raza no se da “en las profundidades de las informaciones genéticas, mas ciertamente en la superficie de las distinciones fenotípicas que se desdoblán del relacionamiento organismo-ambiente⁸⁹”.

Estas reflexiones brotaron otra vez, cuando en una fría tarde en Lima, lejos de Porto Alegre y de Tocaña, en el octavo piso de un departamento miraflorentino⁹⁰ donde Nina y yo nos habíamos mudado recientemente, me encontraba sentado frente a uno de las amplias ventanas, tomando una taza de café cortado, mirando a lo lejos el nacimiento de las olas del mar, contemplando de rato en rato como niños de piel blanca jugaban al tenis en sus igualmente blancos uniformes, viendo transeúntes pasar sin un orden ni ritmo cadencioso, escuchando sin atención los bocinares y ruidosas alarmas de los autos. En ese momento de abstracción me invadió cierta nostalgia por Tocaña, las tías y tíos, los amigos, el olor a hoja de coca, el sol, y el olor a tierra mojada. También, el pensar en Tocaña me remitió a pensar en mi disertación, la cual había dejado por unas semanas en *standby*. Esto me generó ansiedad por comenzar a escribir, aunque realmente sentía que no podía hacerlo ya que tenía que seguir recordando para darle forma a la siguiente idea.

Prendí mi *laptop*, ingresé mi contraseña y abrí mi *Facebook*. Ingresé al perfil de la Comunidad Afroboliviana de Tocaña, y allí me topé con el poema titulado “Es el viento”, de la fotógrafa y activista afroperuana Milena Carranza. Nolvía Peralta, quien había compartido el poema hacía unos años, lo volvió a postear en setiembre, como alusión al mes de la afro-bolivianidad.

Los blancos me dicen negra
 Los negros me dicen blanca
 Solo yo sé quién soy
 Detrás de la piel
 Soy buda
 Soy maya

⁸⁹ Por organismo-ambiente, Anjos se refiere a esa posicionalidad contextual del sujeto. Es decir, el sujeto es afectado y constituido por el ambiente, y viceversa.

⁹⁰ Referente a Miraflores, un exclusivo distrito residencial ubicado en el centro sur de Lima.

Soy yoruba
 Soy el mar
 Soy la sal y la piedra
 Soy la brisa, la mañana
 Ahora soy apetebí
 Soy poema, soy vacuidad
 Soy él
 Soy mi risa soy mi llanto
 Soy mis cd's y mis libros mientras tanto
 Soy una firma para la revolución
 Soy niña asustada
 Soy mis muñecas negras
 Y mi vela para la meditación
 Sí, soy Allen Ginsberg
 Soy Frida Kahlo
 Soy Nicolás Guillén
 Soy César Vallejo
 Soy todas mis terapias
 Soy esa canción de cuna que me acuerdo me cantabas
 Soy las rosas en el jardín que me enseñabas a limpiar
 Soy piscis, soy perro, soy hija de Oshún
 Soy la noche en la ventana
 Soy toda mi ansiedad
 Soy trance, soy danza
 Soy toque de tambor
 Soy negra y sigo siendo blanca
 Pero también soy andina
 Soy La Habana soy El Carmen
 Y soy el cerro * la montaña
 Pero sobre todo soy
 Soy la chica que te extraña.

Al terminar de leer el poema, y como es costumbre mía, comencé a leer los comentarios. Entre ellos encontré que Alejandro Gutiérrez escribió, a modo de respuesta al poema:

Me encantó el poema, prima. Creo que va con nosotros quienes somos *mixes*, sabes que el otro día conocí unos afros que son Afro, Indios, Americanos y me gustó mucho su filosofía. Pero me ponía a pensar en como en nuestra sociedad Afroboliviana el tema del que es más negro es más originario, más de los que somos *mixes*. Es una cuestión complicada que necesitaría mucho tiempo para explicar y más que todo paciencia. De todas maneras, el poema está muy adecuado. Soy quien quiero ser.

Este comentario fue seguido por la respuesta de Nolvía, quien argumentaba:

Este poema pegó muy fuerte. Fue lo que más me identificó, y sí primito, aquí en Bolivia especialmente se siente esa discriminación. Pero ya somos cuerudos jajajaja. Pero cuando es de gritar por los derechos de la comunidad todos estamos en la misma bolsa.

Personalmente, me sentí identificado con el poema y los comentarios tanto de Nolvía como de Alejandro.

“Los blancos me dicen negra
 Los negros me dicen blanca
 Solo yo sé quién soy
 Detrás de la piel...”

Volví a leer esos cuatro versos unas tres, cuatro, y hasta cinco veces seguidas. Pude ver reflejado lo que sentía en esas cortas líneas. Alguien me dice negro, alguien me dice blanco, alguien me llama esto, alguien me llama aquello, pero todo esos que me dicen o me llaman, no saben quien soy detrás de eso que ellos pueden ver. Soy más cosas, pero los que me llaman, por lo general, sólo perciben lo que soy por fuera. Detrás de la piel soy multiplicidad de singularidades unificadas.

“Soy buda
 Soy maya
 Soy yoruba
 Soy el mar
 Soy la sal y la piedra...”

Soy una complejidad de cosas que fluctúan en el campo del “resto-de-lo-que-es”. Es decir, soy flujos de hilos enmarañados que no son perceptibles a simple vista pero que están latentes en mí. Cosas que no se pueden ver pero existen. Soy todo eso. No soy una mezcla. Soy conjunción... Me limité a levantar las manos del teclado, recostarme hacia el respaldar de mi silla, y suspirar aliviado. Les agradecí tanto a Limber, Pulga, tía Raymunda, dos Anjos, Nina, y todos en general, porque sentía que a través de ellos había podido comprender. Y comprendiendo, había podido cerrar ciertas heridas que tenía abiertas. Desde ese momento he intentado seguir siendo todo, sin dejar que nadie me diga que solo soy algo, o peor aun, nada.

3.3. ¿Acaso hay una forma de ser negro, nomás?

Era casi la mitad del mes de Enero. Esa tarde, subí a visitar a *awicho* Chan-Chan porque el Pulga me había dicho que Juancho había salido a La Paz. Tal y como había adoptado por costumbre en ese breve tiempo, todas las tardes en las que Chan-Chan se encontraba solo, yo subía para conversar un rato o para ver junto a él, el programa “El Chavo del 8”. Mientras estábamos en su casa, platicábamos sobre nuestras historias, de nuestras vidas y, a veces, sobre nuestras frustraciones. Fue justo esa tarde, un caluroso 14 de Enero, en la que Chan-Chan me dijo, a modo de queja:

—Ese compatriota tuyo, no le entiendo cuando habla
 —¿Pero por qué no le entiende? ¿El acento de nosotros, los peruanos, es difícil de entender?— contesté riéndome.
 —¡No!... Tu no hablas tan rápido como él, pero tampoco hablas tan difícil. La otra vez vino para un taller, en La Paz.
 —¿Ah, sí? ¿Taller de afros?
 —Aha... Huevadas nomás ha hablado, pero. Nada he entendido. Muy difícil las palabras. Afro, cultura, otra cosita. Me ha dicho que yo tenía que decir que era afro. Pero no he entendido, pues.
 —¿Pero que exactamente no ha entendido, *awicho*?
 —Que me ha dicho que yo soy igual que todos los afros. Que tenemos que pelear juntos porque somos iguales.
 —Pero son iguales ¿no?—intenté atizar sus reflexiones.
 —¿Acaso? Nada de iguales, carajo. Todo mundo, los más changuitos, han dicho sí, sí, sí. Todos los *awichos* llegaron a Potosí han dicho. Pero ¿acaso los negros que llegaron a Potosí eran iguales? Diferentes eran, nomás. Dicen que ni se entendían entre ellos, pues. Los han juntado sus patrones porque eran negros, pero. ¿Y ahora nos dicen que todos éramos iguales porque hemos venido de África o porque seguimos negros? No me jodan, ¡puta, mierda! Mentiras son. Por eso no me gusta que me digan afro. Tocañero nomás siempre haiga sido yo, pues”.

Me quedé observándolo, mientras movía mi cabeza para arriba y para abajo, como asintiendo, sin saber que decir. El *awicho* Chan-Chan, se recostó sobre una de las paredes, mientras sonreía tímidamente sin decir nada. En ese momento, decidí interrumpir el silencio preguntando:

—Pero ¿qué quiere decir Tocañero, *awicho*?

—Que nací aquí pues. Que soy así porque aquí aprendí. Tocaña y los Tocañeros más *caivitos*⁹¹ me enseñaron, pues.

Mientras seguíamos conversando, escuchamos que alguien venía subiendo por el camino. Era tío Juanchín, quien venía cargando una linterna de minero, y un pequeño morral de color azul.

—Tío, ¿no estaba en La Paz?

—Voy a pasar a descansar un ratito, ¿ya? — dijo *awicho* Chan-Chan, mientras saludaba con la cabeza a tío Juanchín.

—Ya papá andá nomás... Querido, que bueno verte aquí haciéndole compañía a mi papá.

—Sí pues tío, el Pulga me dijo que andaba en La Paz, por eso vine a ver a Chan-Chan.

—Ese Pulga nunca sabe nada, che— dijo en tono de broma, al mismo tiempo que se acomodaba en la banca.

El tío Juanchín sacó su bolsa de hojas de coca, y comenzamos a hablar por casi una hora. En medio de la conversación le comenté que Chan-Chan se había molestado porque no le gusta que le digan afro. Ante esto, tío Juanchín comenzó a reírse. Luego procedió a sacarse su gorro blanco, se rasco un poco la cabeza y dijo pausadamente:

—Claro que mi papá te iba a decir eso, querido. Lo que sucede es que en su época no se hablaba de afro. Eso de afrobolivianos es reciente. Mi generación es la que comienza a hablar de ello porque era necesario para unirnos políticamente y buscar reconocimiento, y no permitir que nos olviden pues, ni que olviden nuestra historia.

—Entonces ¿se puede decir que lo afro es una creación?— pregunté.

— Claro que sí. Pero no me vayas a entender mal. Este ha sido un proceso positivísimo, porque nos da autonomía como nación, pero hay que tener las cosas claras. Es un proceso político, y como todo en política es peligroso, porque como ahora somos una nación diferente, se nos abren unas puertas pero también se nos cierran puertas a ciertas cosas que para otros bolivianos están abiertas.

— Es verdad pues tío—dije mientras anotaba en mi cuaderno.

— Pero incluso eso de negros es inventado, ¿no, ve?—afirmó Juanchín mirándome de reojo.

— ¿Por qué dice eso? ¿Usted siente que lo negro, en sí, no existe?

— Pues, ¿acaso cuando los africanos no habían colonizados se

⁹¹ Palabra con el que se le conoce a las personas de la tercera edad.

decían negros? Es una creación de los españoles de mierda. Antes, antes no existían los negros, no existían afrodescendientes... ¡éramos personas, y ya! Después con cuenta más huevada nos saldrán, jajaja.

Así como en el sub-capítulo anterior en el cual argumentaba que la negritud, y en su sentido más amplio la raza, no se encuentra en el campo biológico, en este capítulo y basándome en las experiencias vividas con los Tocañeros, puedo argumentar que la negritud al igual que las etnias (o naciones, en lenguaje constitucional boliviano), no responden a determinismos culturales. Por ejemplo, en el momento en el que tío Juanchín hace la comparación entre la creación de la nación afroboliviana en la actualidad, con el de la raza negra en el periodo de la colonización, se nos abre la puerta al entendimiento de que la negritud, o afrodescendencia, no es más que una categoría que nace a partir de las relaciones sociales y de la interacción “humano-humano” mediadas por los esquemas epidérmicos- raciales y las epistemes occidentales-modernas.

Asimismo, mediante la intervención del *awicho* Chan-Chan, quien argumenta que él es simplemente negro Tocañero, podemos observar que en lugar de referirse a esquemas culturales para definirse, emplea el término que remite a su lugar de procedencia, Tocaña. Con esto, sumado a su afirmación “soy así porque aquí aprendí. Tocaña y los Tocañeros más viejos me enseñaron, pues”, se puede inferir que para el *awicho* Chan-Chan, la existencia de un conjunto de maneras de comportamiento y conocimiento no está ligado al pertenecimiento de una negritud, entendida como una serie de parámetros que rigen de manera estructural el comportamiento de los negros bolivianos, más sí está ligada a un local determinado. En otras palabras, lo que aprendió Chan-Chan lo hizo porque su contexto se lo permitió, no porque él, como individuo, haya estado predeterminado por una nación o etnia afroboliviana, la cual actúa como una fuerza abstracta superior que influencia, y en cierta medida forma, la individualidad de su ser.

De la misma manera, a través de la afirmación de tío Juanchín:

—Claro que mi papá te iba a decir eso, querido. Lo que sucede es que en su época no se hablaba de afro. Eso de afro-bolivianos es reciente. Mi generación es la que comienza a hablar de ello porque era necesario para unirnos políticamente y buscar reconocimiento, y no permitir que nos olviden pues, ni que olviden nuestra historia.

Podemos entender que la negritud en Tocaña, y en Bolivia en general, fue permeada por el proceso de etnización de la negritud, llamado así por el antropólogo colombiano Eduardo Restrepo. En otras palabras, lo que arguye tanto tío Juanchín como Restrepo es que, tanto en Bolivia como en Colombia, la identidad afro ha sido una creación que tiene sus bases en esquemas históricos y políticos, y que simultáneamente es empleada por organizaciones sociales para alcanzar reconocimiento de sus luchas como colectivos. Asimismo, este término hace referencia a un proceso de articulación entre una “comunidad negra imaginada” (Restrepo, 2013, p. 27) la cual promueve el empoderamiento político de las comunidades locales y la expansión de una conciencia negra adoptada en el contexto de la lucha contra el racismo y discriminación.

De la misma manera, tío Juanchín argumenta que:

—No me vayas a entender mal. Este ha sido un proceso positivísimo, porque nos da autonomía como nación, pero hay que tener las cosas claras. Es un proceso político, y como todo en política es peligroso, porque como ahora somos una nación diferente, se nos abren unas puertas pero también se nos cierran puertas a ciertas cosas que para otros bolivianos están abiertas.

Con estas palabras, Juanchín hace alusión al proceso de conversión de las comunidad negras en una otredad, “otra nación”, dentro del Estado Plurinacional Boliviano. Esta “creación de la otredad negra” se basa, tal y como argumentan Juancho y Restrepo, “en cierta objetivación y operativización de la memoria y la cultura que otreriza a las ‘comunidades negras’” (Restrepo, 2013, p. 27). Sin embargo, esta constitución de la comunidad negra como una otredad puede ser peligrosa ya que a través de su proceso de individuación del resto de “naciones bolivianas”, y al constituirse como un otro igual en su diferencia, los pueblos afrodescendientes se ven expuestos a ser excluidos de ciertos procesos (esas “puertas abiertas” a las que se refiere tío Juanchín) con la excusa de que su “identidad histórica, cultural y/o étnica” no es compatible con la de los demás pueblos originarios en ciertos asuntos.

Finalmente, en este primer punto sobre la relación sociocultural de nación o etnia, es importante recalcar lo dicho por el *awicho* Chan-Chan cuando afirma que no existían características comunes, aparte del color del piel, entre los esclavizados que llegaron a

Bolivia provenientes del África.

—Todos los *awichos* llegaron a Potosí han dicho. Pero ¿acaso los negro que llegaron a Potosí eran iguales? Diferentes eran, nomás. Dicen que ni se entendían entre ellos, pues. Los han juntado sus patrones porque eran negros, pero. ¿Y ahora nos dicen que todos éramos iguales porque hemos venido de África o porque seguimos negros? No me jodan, ¡puta, mierda! Mentiras son. Por eso no me gusta que me digan afro. Negro nomás he sido pues. Tocañero nomás siempre he sido.

Partiendo de las palabras de Chan-Chan, me atrevo a argumentar que tanto el concepto de raza como el concepto de cultura, o etnia, difieren en la superficialidad del significante, más no en las profundidades del significado. Con esto quiero decir que por más que exista un diferente conceptual entre estas dos palabras, ambas reifican los esquemas coloniales de diferenciación fenotípica, básicamente. Como claramente argumenta Chan-Chan, a pesar de su diferencia ontológica “los esclavos fueron juntados porque eran negros”, mientras que en la modernidad se sigue apagando nuestra diferencias cuando nos engloban en el término políticamente correcto: afrodescendiente. Ante esta situación contemporánea, creo que la pregunta colocada por el *awicho* Chan-Chan es relevante: “¿Y ahora nos dicen que todos éramos iguales por qué todos hemos venido de África o porque seguimos siendo negros?”.

En este sentido, la opinión de *awicho* Chan-Chan puede dialogar con las ideas del antropólogo Trouillot (2003, p. 103) quien afirma, haciendo una genealogía del concepto de cultura en los Estados Unidos, que debido a la excesiva generación de padrones culturales únicos y esencializantes que agrupan indistintamente a individuos “similares” dentro de un mismo grupo, se genera un giro de un determinismo biológico (los esquemas de diferenciación racial de la colonización) a un determinismo cultural (propio de las políticas de la diferencia empleado por los estados-naciones contemporáneos).

Estas ideas sobre las que comencé a cavilar con mayor rigor al conversar con *awicho* Chan-Chan y tío Juanchín afloraron en dos ocasiones más: 1) En la UFRGS y 2) En mi segunda visita a Tocaña. Con respecto a la UFRGS, recuerdo que era el último semestre de clases, el 2015-1, y como sólo estaba llevando una materia decidí pedir permiso para asistir como oyente a las últimas sesiones de la clase titulada, Teorías

antropológicas II. Fue en una de estas sesiones en la que una de mis amigas más cercanas de la maestría, Gutcha, expuso una situación que ella estaba viviendo en ese momento.

—En un grupo de *capoeira* al cual he frecuentado, están teniendo reuniones en las cuales sólo pueden participar los afrobrasileños. Una amiga mía está participando y, por lo que he podido oír, es una reunión donde se tratan ideas bien interesantes y también muy complejas. El grupo está discutiendo sobre la presencia de los negros en los espacios que históricamente han sido constituidos como espacios suyos. Por ejemplo, una de las cosas que me parecen más interesantes es que muchos del grupo dicen que las nuevas generaciones no están valorizando su conocimiento ancestral, como es el batuque, la *capoeira*, el trenzado de cabello, los carnavales de *rua*... Por lo conversado con algunos de los que participan en la reunión, en estos espacios que les pertenecen ahora se ven muchos blancos, lo que es consecuencia de la pérdida del interés de las nuevas generaciones. También he escuchado que cuando han preguntado ¿Dónde están los y las negros y negras? Unas muchachas han dicho que ellas no se sienten más ni menos negras por ocupar uno de esos lugares ancestrales. Para ellas es importante que los negros comiencen a salir de estos espacios con el objetivo de ingresar a otros lugares, como el ambiente académico. Yo creo que aunque incursionar en estos espacios sea positivo, tampoco se puede perder de vista la visibilización de estos espacios ancestrales, que ya se han conseguido.

Después de que mi amiga terminase de hablar muchos de mis otros compañeros tenían la mano levantada para expresar sus opiniones. En ese momento intervine someramente, sin decir mucho, pero me quedé pensando. Las ideas que comenzaron a brotar como producto de este encuentro de opiniones, fueron otra vez traídas a un primer plano cuando sentado en el patio de la tía Marta, mujer negra campesina, alta, de ojos saltones, de rostro absorto, y de sonrisa, cuando se anima a darla, muy amplia. Recuerdo que estábamos comiendo unas jugosas naranjas que ella me había regalado, empezamos una conversación sobre ¿qué es ser negro?.

Allí, sentados, comiendo, conversando, escuchando los machetazos que su esposo, tío Justino, daba a uno de los árboles en su cocal. Mientras abríamos las jugosas naranjas con las manos, dejando que parte de la cascara pintara nuestras uñas y manos de un color amarillento, me dijo:

—Luisito, una vez he escuchado allá donde el Pulga que tu paisano te ha dicho que tu no sabes hablar como negro. ¿Acaso hay una forma de hablar como negro, nomás?

—No sé, tía. Pero la intención de Gianmarko ha sido de incentivar me a estar más seguro de asumir mi negritud para no ser un negro confundido.

—¿Así te ha dicho? Ayayay, papito... Pero eso está mal pues. ¿Acaso para ser negro tienes que gritar como él? Porque habla rápido y fuerte no quiere decir que todos tenemos que hablar así.

—Entonces, para usted ¿Qué es ser negro, tía?

—Es ser tu mismo nomás. Ya la piel tienes, mas o menos. Mulatito eres, ya. Pero aquí cada uno es su manera. Diferente. Mirame a mí, pues. Yo no hablo tan igual a la gente de aquí porque yo fui criada por los *Mistis*⁹². Ya con los *mistis* yo he escuchado otra forma de hablar.

—¡Aaah! Pero ¿los afros no se comportan de manera similar? ¿Eso es lo que usted me está tratando de decir?

—¿Acaso los negros tenemos que ser de una sola manera? ¿Quién dice eso? Estás cojudo, pues. Ay papito, aquí somos todos diferentes—afirmó mientras mascaba los gajos de naranja— Nos vemos iguales, es verdad...

—No tía, ni físicamente son iguales. Mire, usted es más grande que el tío Juanchín.

—Jajaja... uhu... Sí, pues... Más grande que el Juanchín, jajaja... ¿No, ve? Ni eso... tenemos la boca, la nariz, el ojo diferente... Ni que todos fuéramos hermanos ¿no, ve? Solo tenemos el color igual. Pero somos diferentes.

—Pero entonces, ¿Por qué a ustedes se les conoce como negros o afros?

—Nos han querido hacer pensar que el negro es de un tipo nomás. Que el negro es humilde, malo, obediente, alegre, el negro tiene que ir al cocal, el negro tiene que ser pobre ... Pero tu has visto que hay negros impávidos... gente orgullosos... hay otros más tranquilos... negros que ya no trabajan su coquita ¿no, ve? Los *mistis* pues, nos han querido controlar así nomás. ¡Váyase a su mierda! Jajaja. Pero ahora ya no hay *misti* aquí en Tocaña. Ahora cada uno puede ser como quiere, nomás.”

Basándome en los eventos etnográficos mostrados en esta sección, puedo afirmar que existe una diferencia marcada entre la visión descrita por mi compañera Gutcha y la visión de la tía Marta. Estas diferencias pueden ser ejemplificadas por el debate entre una

⁹² Palabra quechua que significa señor. Es usado para referirse a los patrones de las haciendas.

posición más ligada a un hilomorfismo aristotélico⁹³ y una posición más cercana a la esquema simondoniano⁹⁴.



Imagen 33. Tía Marta y tío Justino en su patio. (Foto: Luis Reyes Escate)

Por ejemplo, cuando Gutcha afirma que “los negros dicen que las nuevas generaciones no están valorizando su conocimiento ancestral, como en el batuque, la *capoeira*, el trenzado de cabello, los carnavales de *rua*... Ahora en estos espacios se ven muchos blancos, y pocos negros”, hace mención a dos cosas fundamentales y correlacionadas: 1) a la existencia de espacios de conocimiento predominantemente negros y de espacios predominantemente no-negros; y 2) a la preocupación por la falta de involucramiento de los negros dentro de los campos que históricamente se han constituido como pertenecientes a ellos. Es así que, partiendo de mi entendimiento de su

⁹³ El hilomorfismo aristotélico es un principio filosófico que defiende la idea de que todo cuerpo natural individuado está conformado por la unión de dos propiedades distintas: materia y forma. Asimismo, este principio filosófico se basa en la idea de que la materia, en sí, aparte de ser amorfa es caótica por lo cual no puede pasar por el proceso de individuación por sí sola.

⁹⁴ Por otro lado, el esquema simondoniano es un principio que nace como crítica a la propuesta aristotélica. En primer lugar, Simondon argumenta que Aristóteles comente un error al pensar que la materia es amorfa. Seguidamente, Simondon argumenta que no existe una división entre materia y forma, y que lo que Aristóteles ve como el proceso de individuación (el proceso de dar forma a lo amorfo) no es más que un encuentro entre materias estructuradas las cuales, como resultado de la interacción entre ellas, generan una nueva estructura. En otras palabras, “no es un ‘principio activo’ (forma) impuesto a un ‘principio pasivo’ (materia) desde fuera. Mas bien, las dos materias guardan una estructura, y las dos materias son, simultáneamente, activas y pasivas en relación del uno con el otro” (Bryant, 2012).

explicación, puedo afirmar que para ella existen formas definidas de ser negro. Estas ideas, desde mi punto de vista, están ligadas al principio aristotélico del hilomorfismo.

En el ejemplo de Gutcha, comparado con una perspectiva hilomórfica, el cuerpo negro podría ser entendido como la materia mientras que los conocimientos ancestrales pueden ser entendidos como la forma que se le otorga a esa materia. Es decir, los conocimientos que Gutcha y otras personas catalogan como conocimientos ancestrales sobre el batuque, *capoeira*, trenzado, samba, etc., son depositados dentro de los cuerpos negros, teniendo como resultado espacios racializados, en los que la población negra o afrodescendiente ha tenido gran relevancia. Si partimos de esta visión, cuando se vea a un no-negro en la posición de *mestre de capoeira*, o a un no-negro tocando en un terrero de *candomblé* nos veríamos compelidos a preguntarnos con extrañamiento ¿por qué este individuo ocupa esa posición la cual históricamente no le pertenece? Esta visión, a su vez daría la opción para que nos preguntemos lo mismo al ver a un/a profesor/a universitario de piel negra, o al ver a un/a DT negro/a en un equipo de la serie A del Brasileirao, o al ver a una mujer como presidente de algún estado-nación, ya que históricamente la presencia de personas con estas características no han sido predominante en estos espacios arriba mencionados.

De igual manera, a través de estas palabras, tía Marta defiende la idea de que su identidad no es simplemente determinada por su apariencia o las actividades que realiza, ni responde a un esquema de comportamientos y acciones propias de una negritud totalizante. Considero que esta percepción del mundo, como argumenté anteriormente, guarda mayor relación con el esquema simondoniano. Afirmo esto ya que al argumentar que, incluso cuando se tienen similitudes físicas, las subjetividades de los Tocañeros difieren unas de las otras, tía Marta ocasiona un quiebre con la idea de que existe una correspondencia perenne y estática entre un determinado fenotipo (materia) y un esquema totalizante de patrones de comportamiento (forma). En otras palabras, se ocasiona un quiebre con el sistema hilomórfico de pensamiento.

Este rompimiento, al igual que la propuesta simondoniana, se da fundamentalmente a través de la desconstrucción de la dicotomía materia-forma (desubstancialización de la materia). De la intervención de la tía Marta, se puede inferir que esta, similar a lo que intenta hacer Simondon, desubstancializa el cuerpo conformado

por los flujos de negritudes materiales. Mediante la pregunta retórica: ¿Acaso los negros tenemos que ser de una sola manera?, tía Marta critica la noción de que el cuerpo negro guarda en sí una determinada forma.

Consecuentemente, y aun guardando la relación con lo argüido por Simondon, tía Marta pasa a cuestionarse sobre ¿Quién le dio la forma que se dice que el negro tiene? Ante esta pregunta que circunda en el ámbito de lo “Real” lacaniano, tía Marta responde diciendo: “Nos han querido hacer pensar que el negro es de un tipo nomás... Los *mistis* pues, nos han querido controlar así nomás”. Esta afirmación remite a la noción de la colonialidad del ser⁹⁵, propuesta por Walter D. Mignolo. Es decir, tía Marta afirma que dentro de la visión hilomórfica, aparte de creer que el cuerpo negro responde a formas “culturales” totalizantes, se le otorga el poder de crear esas formas a los *mistis*. Es decir, los grupos que se erigen como dominantes dentro de la cúpula de las estructuras coloniales decidían sobre que forma darle a la materia.

Esta misma visión es compartida, en cierta medida, por Nenrry cuando, ese mismo día durante una conversación que sostuvimos después de la cena en el patio de su casa, y mientras hablábamos del sincretismo entre la “cultura” aimara y afro en los yungas, afirmó que:

—Los afro-aimaras no existen. Es una creación de ciertos antropólogos y sociólogos que dicen que nosotros somos afro-aimaras porque somos afros que hablamos aimara, porque nos vestimos como cholitas y porque cultivamos coca. Los que dicen eso están muy equivocados porque no es que hacer eso nos hace aimaras. Si los afros hablan o entienden un poco de aimara ha sido por la necesidad de comunicarse, y si se cultiva la coca es porque aquí es ideal. No es una actividad que sólo los aimaras la hagan en la actualidad. Igual si viene un gringo y o un aimara y aprende a tocar saya ¿se va a volver afro? No pues nosotros los afros tenemos nuestra propia manera de ser.

A través de estas palabras, Nenrry principalmente demuestra que las actividades realizadas no necesariamente determinan la identidad de los individuos. Consecuentemente, al argumentar que si los afros desarrollan ciertas actividades es por la

⁹⁵ Esta colonialidad del ser, en palabras del mismo Mignolo es un “engendro de la colonialidad del poder y del saber” (Mignolo, 2003: 669), la cual se refiere al proceso de dominación colonial, no solo de las epistemes o de las estructuras sociales occidentales instauradas en las colonias, si no también hace referencia a la construcción de las subjetividades y de los procesos de individuaciones ontológicas de los seres subalternos (Maldonado-Torres, 2007)

necesidad de su contexto, Nenrry pasa a afirmar que el desarrollo de ciertas actividades son producidas debido a las relaciones que se establecen entre el individuo y el contexto donde está. A esto también se refería tía Marta al decir que en el contexto de las haciendas, la individuación de los negros se daba de una manera homogeneizante, mientras que una vez que las haciendas fueron abolidas y los afrobolivianos consiguieron su libertad, la constitución de multiplicidades fue axiomática. Esta idea propuesta por Nenrry, y de manera más indirecta por tía Marta, también establece un diálogo con las ideas simondonianas de que el proceso de individuación no sucede en aislamiento. Por el contrario, este proceso de individuación ontogenética resulta de un devenir individuado dentro de un *milieu*. En otras palabras, un individuo se erige a partir de los flujos de relaciones establecidos en el medio ambiente inmediato a través de un proceso constitutivo constante.

Usando un término ingoldiano para simplificar lo hasta aquí argüido, se puede afirmar que tanto para Nenrry como para tía Marta, la constitución de los Tocañeros, más que seguir la lógica del hilomorfismo, sigue a lo que Tim Ingold y Gissli Pálsson denominan “devenires biosociales” o “*Biosocial becomings*”⁹⁶ (Ingold & Pálsson 2013, traducción mía). Es decir, debemos de dejar de vernos como seres humanos para pasar a vernos como seres que están en constante proceso de formación en y con el mundo.

Esta crítica al hilomorfismo, la cual deviene de mis análisis e interpretaciones de las intervenciones tocañeras, generó en mí un cambio de percepción con respecto a la pregunta a la que Gutcha hace referencia: ¿Por qué los negros están perdiendo su presencia en los espacios sociales que históricamente les han pertenecido? Antes, de comenzar a analizar con mayor reflexividad estos temas, hubiese estado totalmente de acuerdo con su preocupación, y mi respuesta hubiese sido que los negros teníamos que mantenernos presentes en esos espacios. Sin embargo, ahora, y partiendo de lo sentido y vivido con los Tocañeros, puedo argumentar que esa pregunta, implícitamente, guarda una carga colonial muy fuerte. ¿Por qué dividimos a la “sociedad” en burbujas? ¿Por qué se nos asigna a los negros espacios que nos pertenecen más que otros? ¿Quién tiene el

⁹⁶ Mediante este término, Ingold y Pálsson proponen dejar de buscar modelos padronizados, culturales o biológicos, de comportamiento que sean independientes del contexto que los rodean y que, simultáneamente, hayan sido preinstalados en los individuos (dar forma a la materia). Asimismo, ambos académicos proponen comenzar a vernos como organismos en constante devenir, los cuales son producidos a través de las relaciones que establecen en y con el mundo (Ingold & Pálsson 2013, p. 7-8, traducción mía).

poder de decirnos donde debemos de quedarnos?, respondería preguntando. Creo que en lugar de demandar a la población negra, o afro, por su presencia en estos espacios a los que las dinámicas coloniales nos ha confinado, se puede demandar a las “mayorías” ¿Por qué reificamos la concepción de que ciertos espacios les pertenecen más, o menos, a determinados grupos?



Imagen 34. Nenrry Vásquez Rey. (Foto: Luis Reyes Escate)

Esta crítica al hilomorfismo, la cual deviene de mis análisis e interpretaciones de las intervenciones tocañeras, generó en mí un cambio de percepción con respecto a la pregunta a la que Gutcha hace referencia: ¿Por qué los negros están perdiendo su presencia en los espacios sociales que históricamente les han pertenecido? Antes, de comenzar a analizar con mayor reflexividad estos temas, hubiese estado totalmente de acuerdo con su preocupación, y mi respuesta hubiese sido que los negros teníamos que mantenernos presentes en esos espacios. Sin embargo, ahora, y partiendo de lo sentido y vivido con los Tocañeros, puedo argumentar que esa pregunta, implícitamente, guarda

una carga colonial muy fuerte. ¿Por qué dividimos a la “sociedad” en burbujas? ¿Por qué se nos asigna a los negros espacios que nos pertenecen más que otros? ¿Quién tiene el poder de decirnos donde debemos de quedarnos?, respondería preguntando. Creo que en lugar de demandar a la población negra, o afro, por su presencia en estos espacios a los que las dinámicas coloniales nos ha confinado, se puede demandar a las “mayorías” ¿Por qué reificamos la concepción de que ciertos espacios les pertenecen más, o menos, a determinados grupos?

Por ejemplo, recuerdo que durante la última mesa de la V Reunión de Antropología de las Ciencias, llevaba por nombre “Políticas globales y efectos locales”, al ver que durante todo el evento no se contaba con la presencia como expositor de ningún profesor o profesora de piel negra, me animé a preguntar:

—A pesar de que soy consciente que mi siguiente pregunta pueda ser considerada como fuera de foco, pero amparándome en la amplia temática que esta mesa acoge, “Políticas globales y efectos locales”, quisiera preguntarles: ¿No existe en el campo de la antropología brasileña de las ciencias ningún/ninguna antropólogo/a negro/a que tenga algo interesante para compartir con nosotros en este evento?

Formulé la pregunta con cierta rabia e indignación, esperando que al menos dos de los profesores que estaban en la mesa, los cuales en muchos de sus escritos trabajan con la perspectiva poscolonial o decolonial, pudieran contestarme. Nadie... Nadie dijo ni una palabra con respecto a mi pregunta. La única respuesta que tuve fueron ciertos gestos de incomodidad en los rostros de algunos profesores. Al nadie aludir a mi pregunta sentí, con gran frustración, que una vez más me daban la respuesta que muchas personas oscuras de piel obtenemos con frecuencia: Un silencio incómodo que no hace más que invisibilizarnos. Un silencio que me ahoga la voz, y me devuelve a ese espacio en el que estaba justo antes de que la alzara. No hay respuesta más transgresora y violenta que la invisibilización a la pregunta. Es por ello, y por lo aprendido y vivido en Tocaña que, ahora, en lugar de aceptar preguntas como la planteada por mi compañera de clases, prefiero cuestionar la impermeabilidad de los espacios, como la academia que ha sido históricamente constituida como “espacios de blancos intelectuales”.

Asimismo, a través de este evento aprendí a que en los espacios académicos (de lo cual la antropología no es la excepción) muchas veces se trabaja sobre teorías, las cuales pueden ser comparables a modas, y no sobre maneras de vida. Son pocos los que hablan de epistemologías disidentes, (como el poscolonialismo, decolonialismo, y los estudios subalternos) y muchas veces, esos pocos ven a estas líneas epistemológicas a través de sus de intereses académicos y no como epistemologías productos de formas de vida. He escuchado a muchos compañeros decir: “Voy a usar la teoría poscolonial”, y muchos profesores recomendar, “el decolonialismo sirve para pensar esto”. Mientras esperaba sentado, con gran ofuscación, que la V REACT se cerrara, pensaba en todo esto. Y al mismo tiempo me cuestionaba, ¿Será que yo no estaré replicando estas prácticas en mi investigación? ¿Será que no estaré engañándome al pensar que puedo escapar de ello?

De igual forma, es importante resaltar que al principio de su intervención Nenrry alude a la colonialidad del ser. Cuando dijo que los afro-aimaras no son más que meras creaciones académicas, sentí que el trabajo de los académicos, en parte, ha sido el de producir una nomenclatura compleja para retratar una realidad “objetiva” la cual sólo existe en la cabeza del/ de la académico/a. Esa frase me hizo pensar, posteriormente, en la posibilidad de que mis análisis fueran creaciones subjetivas las cuales no respeten, en lo más mínimo, las visiones, interpretaciones y opiniones de los Tocañeros.

Recordé, simultáneamente, una frase que uno de mis profesores profirió en una de sus clases: “Los Nuers de Evans Pritchard sólo existían en la cabeza del mismo Evans Pritchard”. Al salir de clase, recuerdo, comencé a cuestionarme intrínsecamente si estaba de acuerdo con lo que había sido argüido por mi profesor. “Pero ¿qué cosa en el mundo existe fuera de nuestra cabeza?”, me preguntaba constantemente y en una multiplicidad de maneras. Sin embargo, a pesar de mis múltiples preguntas y búsquedas de respuestas en artículos y otros textos académicos, no llegué a edificar una respuesta que me convenciera. Fue solo hasta esa noche, sentado en mi cama mientras que apuntaba lo vivido durante mi tiempo en Tocaña que pude responder esa pregunta.

Partiendo de lo que el Pulga, tío Juanchín, Rosmery y otros Tocañeros me habían enseñado anoté en mi cuaderno: “antes de que llegara a Tocaña todos ellos ya existían. Y antes de que ellos llegaran los Yungas, todo ello ya estaba allí”, aludiendo a que existen cosas independientes de nuestra subjetividad. Sin embargo, este entendimiento

conceptual me llevó a preguntarme “¿No estaré produciendo Tocañeros que sólo existen en mi cabeza?”, anoté con temor.

Como argumenta Isabel Stengers con relación a su concepto de cosmopolítica, esta pregunta, más que tener la intención de hacerme encontrar una respuesta, me sirvió para desacelerar. Me di cuenta que en ese momento me “encontraba con la posibilidad, todo con buena intención, de reproducir eso que había aprendido- desde que empecé a pensar- que era una de las debilidades de la tradición a la que pertenezco” (Stengers, 2004, p. 2, *traducción mía*). Y fue en ese proceso de desaceleración que conjuntamente con los Tocañeros, y las demás personas que dieron vida a los flujos reflexivos aquí plasmados, que seguí mi camino de vivencias encuadradas en el marco de lo que significa ser negro.

3.4. Aquí no hay una sola cosmovisión, aquí todos somos distintos.

Partiendo de las opiniones de tía Marta y Nenrry vertidas en el subcapítulo anterior pude notar que dentro de los discursos de los Tocañeros existen divergencias argumentativas. Por ejemplo, en la intervención de tía Marta podemos ver como ella argumenta que no hay una sola forma de constituirse como afro o negro, mientras que en la intervención de Nenrry podemos ver que para ella, existe una manera de ser afro o negro. Esta disonancia discursiva, en lugar de ser vista como un elemento el cual no debería ser analizado ya que no es útil para generar “leyes universalizantes” (aquí me refiero al universo de Tocaña), será analizada, conjuntamente con otro evento etnográfico, en esta sección.

Es importante traer a colación una conversación que tuve con tío Juanchín cuando volví a Tocaña. Una cálida tarde de Julio, mientras regresaba de llamar a mi mamá desde el teléfono de la tienda de don Paz, encontré a tío Juanchín sentado en una banca de madera, apoyando los brazos sobre la mesa de madera, mientras contemplaba el horizonte y escuchaba el tenue sonido de su vieja radio a pilas que opacaba el canto de los pájaros de los arboles aledaños.

—Buenos tardes tío, ¿cómo le va?- pregunté mientras extendía la mano para saludarlo.

—Aquí nomás, mi querido Luis. Aquí, bien nomás. Pensando pues, ya la vida es diferente sin Chan-Chan. Antes estuviera en casa

hablándome o viendo el chavo del ocho ¿no, ve?... Pero así es la vida, querido.

Al principio de la conversación hablamos un poco sobre como se estaba acomodando a la nueva vida, luego del fallecimiento del *awicho* Chan-Chan. Después, y mientras compartíamos unos *wafers* que había comprado en la tienda, empezamos a hablar sobre la visita del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Álvaro García Linera⁹⁷, a Coroico. En la radio estuvimos escuchando el discurso previo que estuvo a cargo del alcalde de Coroico, mientras que comentábamos un poco de la situación política contemporánea tanto de Bolivia como de Perú. Hablando de política fue que tío Juanchín me dijo que creía que a pesar de estar mejor con el Evo, los afro seguían estando peor que muchas de las otras naciones reconocidas por la nueva constitución. Le pregunté por qué decía eso. Ante mi pregunta, respondió que lo que pasaba es que hacia afuera se había creado una imagen equivocada del pueblo afro, a la cual también habían contribuido tanto científicos sociales que había llegado a estudiarlos como el gobierno.

—Debido a lo que han escrito antropólogos, sociólogos y otros más como tu, es que a nosotros los afro— dijo mientras se agarraba y señalaba su piel -nos ven como si todos fuéramos igualitos. Todos los que no son afros, nos ven a todos los afros iguales. Igual nosotros vemos a todos los aimaras, los quechua, los más blancos. Es decir, aunque sabemos que son diferentes, no los vemos diferentes, ¿me entiendes?

—Pero a eso también han contribuido ustedes mismos ¿no? Con la creación de los movimientos negros y cuando hablan de una sola afrodescendencia ¿no?— intenté problematizar la conversación.

—¡Exacto! Eso es justamente mi punto. Ahora al menos hemos alcanzado ser reconocidos como un único pueblo. Cosa que es excelente ¿No, ve? En la época del Chan-Chan que iban a pensar que eso era posible. El derecho de un negro reconocido en la constitución... Pero, no todo es felicidad, querido.

—¿Ah que se refiere, tío?

—A que no estamos igual que los otros pueblos pues. Nos han reconocido como *UN SOLO PUEBLO AFROBOLIVIANO*— dijo casi deletreando las palabras— Es como si en lugar de tener 35 naciones, tuviésemos solo a los afro-bolivianos, a los indígenas de las alturas, y a los indígenas del amazonas. Pero ¿por qué a ellos si se les separa más? Guaraní, Aimara, Quechua, Uru... ¿Por qué a

⁹⁷ El día 31 de Julio del 2015, el vicepresidente del Estado Boliviano, Álvaro García Linera, inauguró las obras de construcción de Estaciones Satelitales de Regasificación en el municipio de Coroico, Nor-Yungas.

nosotros se nos ve todo igualito? Sólo afros. Así no se reconoce la gran variedad de afros, pues. Por ejemplo, los negros en Sud-Yungas viven una realidad diferente de los negros en Nor-Yungas, y los de Nor-Yungas viven otra realidad que los afros en La Paz, y que los afros en Santa Cruz, y que los afros que ya han salido del país ¿no, ve? Incluso entre Chijchipa⁹⁸ y Tocaña hay diferencias. Nuestras vidas son distintas. Y eso lo expresamos en la forma distinta en la que tocamos la saya por ejemplo ¿Acaso hay una sola saya?... Todos somos distintos. Todos tenemos cosmovisiones distintas, pues.

—¿Cosmovisiones?

—Sí, pues. Te hablo en tu lenguaje de antropólogo para que me entiendas.

—¿Y que es cosmovisión para usted?

—Es pues... mi mundo... El mundo donde vivo... El mundo que conozco... Ese mundo, esa Tocaña que sólo yo puedo ver...

—¿Y usted cómo conoce el término cosmovisiones, tío?— pregunté con la intención de ahondar en el tema.

—Aquí han venido muchos antropólogos a querer estudiarme... y no saben que yo también los he estado estudiado nomás, querido. Había un gringo que hablaba de que aquí había una cosmovisión afroboliviana. No estaba de acuerdo, pero yo no decía nada. ¿Como va a haber una sola cosmovisión?, pensaba. No dije nada, porque no quería pelearme, y también quería que me siguiera invitando traguito, jajaja.

—¿Entonces para usted hay muchas cosmovisiones en Tocaña?

—Claro, porque eso de una cosmovisión, es como decir que mi hermano y yo pensamos igual o más o menos igual ¿no, ve? Mi hermano está en España, y seguramente por más que nos hayamos criado juntos, estamos viviendo cosas diferentes todo el tiempo, es por eso que ahora nuestras cosmovisiones son tan diferentes como mi cosmovisión y la tuya ¿no, ve? Pero eso es algo que el gobierno del Evo, ni los antropólogos, ni nuestras organizaciones afros han entendido bien. Vienen a decirnos que todos aquí somos afros, que somos iguales, pero eso es una gran mentira.

Esa fue una de las últimas tardes que compartí junto a tío Juanchín durante mi segunda visita. Unos días más tarde, y mientras él se encontraba en La Paz, con su familia, me encaminé rumbo a Desaguadero. Recuerdo ahora en la lejanía, mientras

⁹⁸ Otra comunidad afroboliviana localizada en la región de Nor-Yungas, a unos cuantos minutos de Tocaña. La comunidad se caracteriza por poseer una casa hacienda, la cual en un momento fue propiedad del ex-presidente boliviano Gonzalo Sánchez de Lozada.

escucho la voz grabada del tío Juanchín y algunas anotaciones en mi cuaderno de campo, que una de las primeras lecturas que se me vino a la mente al escuchar la intervención del tío, fue el “Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia” (1910) de Henri Bergson. Del texto de Bergson, lo que me pareció más relevante con respecto a lo argumentado por tío Juanchín fue el concepto de multiplicidad. En su ensayo, vemos como Bergson separa en dos la multiplicidad: cuantitativa, y cualitativa (o intensiva) (Bergson, 1910, p. 121). Para representar la diferencia entre una y otra forma de multiplicidad, Bergson nos da el ejemplo de una serie de campanadas las cuales son percibidas de manera, cualitativa o cuantitativa por él.

Ciertamente, los sonidos de la campana me llegan sucesivamente, pero una de las dos alternativas debe de ser verdad. O retengo cada una de estas sensaciones sucesivas para organizarlas con las otras y formar un grupo que me recuerda un aire o un ritmo que conozca: En ese caso no cuento los sonidos, y me limito a recoger la impresión, por decirlo así, cualitativa producida por las series de campanadas. O, bien me propongo explícitamente a contarlos, y será preciso entonces que los disocie, y que esta disociación se de dentro de un algún lugar homogéneo en el que los sonidos, despojados de sus cualidades y, de alguna manera, vaciados, dejen huellas idénticas de su paso. (Bergson, 1910, p. 86).

Trazando paralelos entre tío Juanchín y Bergson, se puede argumentar que ese proceso de homogeneización y vaciamiento de las cualidades de los elementos, conocido por Bergson como “multiplicidad cuantitativa”, es a lo que alude tío Juanchín cuando menciona esa imagen fija y padronizada de los afrobolivianos la cual es manejada tanto por el estado Boliviano, los científicos sociales que han ido a “estudiarlos”, e incluso por las organizaciones sociales de afrodescendientes.

Con respecto a la multiplicidad cualitativa, Bergson argumenta que esta es indivisible y continua ya que sus partes implican una afectación mutua y heterogeneidad. En el caso del tío Juanchín, estas características de la multiplicidad cualitativa pueden ser percibidas cuando asevera que los pobladores tanto de Chijchipa como de Tocaña, a pesar de la cercanía en términos de distancia y de parentela, poseen visiones de mundo y problemáticas distintas. Mediante esto, y conjugándolo con el ejemplo bergsoniano, se podría argumentar que los Tocañeros y sus pares de Chijchipa, al igual que las campanadas, pueden ser percibidos como iguales sólo desde una visión externa. Dos

afrobolivianos, igual a las dos campanadas. Y partiendo de esta visión externa, que los yuxtapone y los despoja de sus cualidades y singularidades intrínsecas, es que ambos (tanto las campanadas como los afrobolivianos) dejan de ser elementos individuados, y pasan a constituirse como una generalidad o, empleando la terminología bergsoniana, extensidad (*extensity*).

Sin embargo, si en lugar de partir de una visión externa partiéramos, como sugiere tío Juanchín, de una visión más próxima (él también se auto cuestiona al decir que no son sólo ellos los que sufren ese tipo de generalización ya que él hace lo mismo con los aimaras, quechuas y los más blancos) tanto los Tocañeros y los pobladores de Chijchipa, como las campanadas de Bergson, podrían ser apreciados a través de sus heterogéneas singularidades. Esto ocasionaría, a su vez, que en lugar de llegar a ser en generalidad, se pueda devenir, usando un término bergsoniano, en intensidad (*intensity*). Esto es, devenir en un ente continuo e indivisible que no es parte de una generalidad, más sí como producto individuado de encuentros inmanentes. Ejemplificando podríamos decir que bajo estos términos se dejaría de hablar de un ser afrodescendiente el cual se identifica por su piel negra, y se comenzaría a hablar de Juanchín como una persona que es cocalero, minero, hijo de Chan-Chan, etc.

Este proceso de devenir individuado, el cual nos hace percibir a cada sujeto como un ser independiente dentro de una colectividad heterogénea también nos muestra que, aunque en algunos casos la divergencia aparente sea menor, no significa que todos los que tienen la piel negra siempre guardarían estrechas similitudes en sus núcleos ontogenéticos y/o ontológicos. Si complementamos esta crítica con esta otra frase de tío Juanchín: “Pero eso es algo [aludiendo a la multiplicidad afroboliviana] que el gobierno del Evo, ni los antropólogos han entendido. Vienen a decirnos que todos aquí pensamos igual, pero eso es una gran mentira”, podríamos ver que él tiene la intención no sólo de expresar su entendimiento sobre la multiplicidad de ontologías y/o cosmovisiones afrobolivianas. Estas palabras, también, buscan afirmar que el proceso de constitución de una otredad (llámese cultura, etnia, pueblo, o nación) en el sistema político de la diferencia del Estado Plurinacional de Bolivia es tan violento (en el sentido de apagar las diferencias reales) como en cualquier otro sistema político contemporáneo perteneciente al desigual mundo que depende del capitalismo actual.

Retomando una vez más la noción del devenir como producto de una multiplicidad, y haciendo un paréntesis de la secuencia narrativa en la que nos encontramos, considero que es importante relatar, para profundizar en la concepción del devenir individuado, lo experimentado con tía Raymunda. Una noche de Agosto, mientras me preparaba para cenar, tía Raymunda se me acercó lentamente para con palabras dolidas expresar su profunda frustración y tristeza causadas por la pérdida de su esposo Desiderio: “Ahora, sin el Desiderio, ya no hay la Raymunda de antes. Ahora hay otra Raymunda”, me dijo sollozando. Mediante esta aseveración, que dialoga de manera indirecta con el concepto de devenir, podemos ver que el concepto de multiplicidad no solo puede ser empleado para entender la heterogeneidad de la comunidad afro, sino para entender que la multiplicidad se da dentro del nivel ontológico. En otras palabras, no sólo existe diferencia entre los individuos miembros de la comunidad, si no también existe diferente dentro de los individuos mismos. Hoy somos unos, mañana seremos otros... hoy pensamos de una manera, mañana pensaremos de otra... hoy sentimos de una manera, mañana sentiremos de otra. Esto, a su vez, no significa que el individuo sea incoherente. Esto simplemente expresa que tanto el individuo como el mundo que lo rodea cambian, haciendo cambiar, a su vez, el uno al otro.

Volviendo a la línea discursiva central, es esencial notar que en la alocución de tío Juanchín se reconoce que, a pesar de compartir un sentido de un ser más *à la* Bergson, simultáneamente caemos en visiones esencialistas del mundo la cual empleamos para referirnos a grupos de los cuales no formamos parte. “Todos los que no son afros, nos ven a todos los afros iguales. Igual nosotros vemos a todos los aimaras, los quechua y a los más blancos. Es decir, aunque sabemos que son diferentes, no los vemos diferentes, ¿me entiendes?”, asevera tío Juanchín. A través de esta afirmación, sentí que tío Juanchín afirmaba que el proceso de desesencialización se da cuando se establecen estrechas relaciones de intensidad con otros seres y cosas con las que convivimos. Es decir, para poder entender el *ontos* de un organismo, tenemos que involucrarnos con el organismo a través de relaciones de intensidades y no simplemente quedar en la superficialidad, o en el nivel extensivo. A modo de ejemplificación, tío Juanchín asegura que entre afros se reconocen como un colectivo heterogéneo, mientras que desde la visión que él, como

afro, tiene de los aimaras como colectivo, realizar el mismo proceso de desencialización se torna ya más complicado.

Finalmente, el último elemento sobre el que quisiera puntualizar en el discurso de Juanchín, es la parte en la que argumenta que: “Mi hermano está en España, y seguramente por más que nos hayamos criado juntos, estamos viviendo cosas diferentes todo el tiempo, es por eso que ahora nuestras cosmovisiones son tan diferentes como mi cosmovisión y la tuya ¿no, ve?”. Con esto, tío Juanchín nos propone una interesante idea, que aquí llamaré de radicalización de la alteridad. Es decir, partiendo de la visión de Juanchín, podemos concebir al mundo Tocañero como un lugar material en el cual confluyen e interactúan constantemente diversas cosmovisiones, o diversos mundos. Esta multiplicidad de mundos individuados, que sólo son perceptibles por los sujetos que los conciben, comparten algunas características debido a que son desarrolladas en un mismo mundo material. Sin embargo, a pesar de compartir ciertas similitudes, esta multiplicidad de cosmovisiones constituyen mundos totalmente distintos los cuales sólo confluyen a través del establecimiento de relaciones de intensidad. Resumiendo lo hasta aquí debatido, podemos decir que la mayor similitud que se puede trazar entre las cosmovisiones, u ontologías, de Juanchín, tía Marta, la mía y la del lector, es la diferencia que rige a todas ellas. Es decir, la mayor similitud que compartimos entre todos, es que todos somos diferentes.

Este concepto es interesante ya que intrínsecamente nos propone quebrar con la conformación de grupos unificados en grandes etiquetas transcendentales las cuales nos han servido, hasta el momento, para “organizar” el mundo. Es por ello que se podría argumentar que mediante la radicalización de la alteridad no sólo se evitaría caer en la reificación de estructuras epistémicas coloniales, *à la* Orientalismo de Said, sino también podríamos prescindir de caer en lo contrario, orientalismo inverso (*reversed orientalism*)⁹⁹. A esto apunta tío Juanchín cuando afirma que, a pesar de reconocer los beneficios que les ha traído reconocerse a sí mismos a través de un proceso organizativo

⁹⁹ Abu Lughod emplea este término para referirse a las formas de pensamiento usadas por movimientos anticoloniales que intentan revertir las relaciones coloniales de poder a través de la valorización de padrones de comportamiento que han sido desvalorizados, marginalizados y categorizados como una otredad distante, por el sistema (Abu Lughod, 2012, p. 139).

como afrobolivianos, tanto el estado boliviano como la academia y agrupaciones afrobolivianas fallan al no reconocer la multiplicidad de negritudes presentes en Tocaña.

Es así que para contrarrestar este dilema de reificación de los andamiajes coloniales, a pesar de partir de un discurso de descolonización, es que tío Juanchín nos habla del reconocimiento de una diferencia radicalizada. Este concepto, puede entablar un diálogo con la propuesta de etnografiar lo particular (Abu Lughod, 2012, p. 146). Lila Abu Lughod, antropóloga palestina-estadounidense que acuñó este término, defiende su postura diciendo que “al concentrarse en individuos particulares y en sus relaciones cambiantes, necesariamente se subvertirían las connotaciones más problemáticas de la cultura: homogeneidad, coherencia y atemporalidad” (Abu-Lughod, 2012, p. 151). Esta subversión es por la que abogan, desde mi punto de vista, muchos de los Tocañeros quienes, aunque se reconozcan como negros o afros, se saben poseedores de voces, actitudes y cosmovisiones propias, únicas e independientes. Voces, actitudes y cosmovisiones que se van rehaciendo en un flujo constante al mismo tiempo que los Tocañeros, tal y como afirma tía Raymunda, “nos vamos haciendo personas,”.

CONSIDERACIONES FINALES

Eran casi las siete de la mañana de un domingo de agosto. En la casa del Pulga solo estábamos él y yo. El sol que ha salido desde muy temprano, baña de un amarillo medio naranja a Tocaña. Mi maleta estaba casi lista, solo me faltaba empacar mi cepillo de dientes y mi bolsa de dormir, artículos que después de unos minutos se encontrarían dentro de mi morral. Salí del cuarto, y vi que el Pulga estaba despierto, sentado en una de las pesadas bancas de su cocina.

—“Luis, hermanito. Te nos vas, una vez más”— gritó a lo lejos, al mismo tiempo que se paraba para darme el alcancé.

—Así es Pulguita, pero en Diciembre voy a tratar de volver, después de navidad.

Hablamos un poco, arreglamos los pagos por el hospedaje, y tomamos un té. Al finalizar todo, y antes de que dieran las ocho de la mañana, dije:

—Bueno Pulguita, me voy caminando hasta abajo, a ver si pasa algún carro que me lleve a Coroico.

—Bueno, compañero. Un gusto tenerte siempre. Yo ahora me voy a la reunión comunal. Ya nos toca.

Mientras me acomodaba la mochila en la espalda siento que el Pulga se me acercaba diciendo:

—Gracias hermanito.

—Nada de gracias Pulga. Mas bien gracias a ti por toda la ayuda.

—De verdad te digo pues. Gracias porque me has dado fuerza. No son muchos los afros que comienzan a investigar sobre lo suyo. Y eso es lo que estamos necesitando, ¿No, ve? Yo hace rato que ya no hago investigación porque me he dedicado a otras cosas, pero verte por acá, me ha dado fuerzas para volver a escribir algo. Veamos si en Diciembre que vienes te puedes quedar para sacar algo juntos. Acá hay cosas muy ricas, hay mucho para aprender, pero falta que más gente lo haga, ¿no, ve?

—Pulguita, de verdad, que alegría me da que me digas esto. Me hace sentir muy, muy feliz.

—Pero, Luis, lo único que te puedo decir es que necesitas pasar más tiempo en la comunidad para conocer más a fondo todo. No lo tomes a mal. Tu trabajo está muy bien, porque entiendes muchas cosas que los negros nomás viven. Está bien lo que has escrito,

pero creo que necesitas aprender más. Necesitas quedarte más tiempo, compartir más experiencias con la gente. Tal vez puedes tener tu cocal, y te vuelves un gran coccalero de Tocaña... Y después minero, y después transportista.

—Y luego pongo mi centro para turistas y te hago la competencia— bromeé.

—Jajaja... Regresarás, pero. Aquí te estaré esperando. Traéla a tu enamorada, pues Luis. Me das una llamada antes de que vengas porque puede ser que esté en La Paz.

— Ya Pulga, te llamo. Para año nuevo puede ser que esté por aquí. Saludos a todos, y me despides de la gente.

El Pulga subió al centro comunal, mientras que yo bajaba rumbo al puente. Una vez más nos despedimos a lo lejos. No había mucha gente en pie ese domingo. Salió Sereno, junto con dos otros perros al camino, ninguno de ellos me ladró como cuando recién llegaba. Por el contrario, se acercaron a saludarme. Les acaricié la cabeza, y seguí caminando. El sol calentaba mi cabeza, la pesada mochila tiraba mis hombros hacia abajo, y las piedras me incomodaban un poco cuando daba pasos para avanzar. Me paré un momento para observar el paisaje. *Piqchando* coca, bajando por senderos que gracias a los Tocañeros ahora ya conocía, iba pensando sobre las cosas que había aprendido en Tocaña durante mis dos visitas.

Al mismo tiempo que dejaba Tocaña arriba en la montaña, recordé lo que me dijo tío Juanchín:

—Cuando te vayas ALGUIEN va a estar triste, porque te vas y dejas atrás un espacio vacío... Esa ALGUIEN serás tu, y el espacio que dejas es lo que en poco tiempo lograste formar. Nosotros seguiremos con nuestra vida, siendo negros Tocañeros aquí en Tocaña. Tu aprendiste un poco, pero ahora estarás triste porque lejos de Tocaña es más difícil ser un negro Tocañero. Y estarás triste porque cuando vuelvas van a haber cosas que han cambiado. Por ejemplo, te fuiste y cuando volviste ya no había Chan-Chan ni Desiderio. Ahora cuando vuelvas otra vez, ¿Qué cosa ya no estará aquí?

Repentinamente, como abordado por un fuerza exterior, me paré a la mitad del descenso, y pensé: “*Saudade*... tal vez esto es lo que realmente significa *saudade*”.



Imagen 35. Vista desde Tocaña. (Foto. Luis Reyes Escate)

Luego, durante largos minutos, contemplé desde lo alto la multiplicidad de caminos, senderos y pasillos intrincados. “Los flujos de aprendizaje que vivencié en Tocaña pueden ser resumidos en sus senderos: múltiples, rizomáticos, y solo pueden ser entendidos en su contexto”, anoté en mi diario de campo.

Me levanté las mangas de mi camisa porque hacía mucho calor. En ese momento me di cuenta que el color de piel estaba más oscuro, como cuando era un niño. Recordé como después de pasar horas jugando al fútbol con mis amigos en el sol abrasador de ciudad, o mientras ayudaba a mi abuelo en su chacra, regresaba a casa y escuchaba que mi abuela o mi madre me decían: “Estas negrito, tienes que cuidarte más”. Esto me remitió a pensar, tal y como apunté en el primer capítulo de esta disertación, que al seguir los cuerpos negros me fui redescubriendo como uno de ellos. Mientras más adoptaba una posición de reflexión extrospectiva pasé a percibirme, y a perder el miedo a declararme, como negro en diferentes espacios.

Seguí caminando hasta encontrarme con una pequeña cruz que está en el camino a modo de rememoración del tío Desiderio, según me dijo el Pulga. Me acerqué a saludarlo. Y allí mientras sólo estábamos su Tocaña, el, la cruz y yo, me puse a pensar en que los cuerpos negros, incluso después de desvanecerse en su materialidad, siguen existiendo en flujos. Tal y como las aguas del río que baña las faldas de la montaña, los flujos de las negritudes materiales, no tienen un principio ni un fin, son devenires constantes que se transforman con el mundo, y que al mismo tiempo lo transforman.

Minutos después, llegué al río Coroico. Aproveché para refrescarme un poco en sus frías aguas. Me mojé el cabello, me lavé las manos y la cara. Mientras me lavaba las manos, me di cuenta que habían algunas heridas frescas que me lastimaban. Me las había hecho con algunos espinos y otras plantas mientras ayudaba al tío Mastuco en labores de recolección. Fue allí cuando sentado, remojando mis pies, y escuchando el susurro de las aguas del Coroico, comencé a observar mis manos con detenimiento. Era la primera vez que me sentí tan feliz de tener cayos y ampollas en las palmas, cortes y pequeñas heridas a la altura de los dedos y tierra en las uñas. Se me vino a la mente Fabricio diciéndome que mis manos eran muy suaves para trabajar la tierra. Pensé en escribirle en Facebook: “Fabrição, ahora mis manos ya son parecidas a las de un Tocañero cocalero”.

Después de un breve descanso en la orilla del río, levanté mi maleta y caminé hasta llegar a Yolosita, lugar donde encontré a un grupo de turistas chilenos. Al escucharlos preguntarse sobre como llegar a Tocaña, me les acerqué y les brindé algunas informaciones. Uno de ellos, después de agradecerme me pregunto: “¿Y Tocaña es tan así como dicen? ¿Cómo una África perdida en el medio de Bolivia?”. Pensando en mis aprendizajes vivenciados afirmé:

—Ufff... En Tocaña vas a encontrar Áfricas Tocañeras, sí. Pero principalmente vas a ver a la población Tocañera, la cual se hace su lugar de una manera única. Y también vas a encontrarte con un lugar que forma a sus pobladores de manera singular. Pero esa fue mi experiencia. Tal vez ustedes vivan otra cosa”.

Dije esto mientras pensaba en los dragones de Ingold. Seguramente estas Áfricas tocañeras, al igual que los dragones, no eran parte del mundo real más sí eran parte de la realidad de mundo de las personas (Ingold, 2011b). Y mientras pensaba en eso, vi que Zulu pasaba en su moto con dirección a Coroico.

—¿Dónde vas Zulu?- alcancé a gritar, mientras interrumpía mi conversación con el chileno.

—¡Luis! Tienes que regresar ¿no, ve? Ahora voy a Coroico a recoger a mi tío porque no hay transporte. Pero venite pues Luis...

— el resto de lo que dijo no lo escuché debido a la distancia y los sonidos aledaños.

—Pero, ¿Entonces esto ya es Tocaña?—preguntó una chilena que estaba oyendo la conversación.

—No, no— contesté.

—Pero ese muchacho y tu ¿No son Tocañeros? ¿Y no te está diciendo que tienes que regresar?

—Él es, yo no. Pero Tocaña, es más que un lugar pues. Tocaña es donde nos encontramos— dije, parafraseando el título de un álbum de *Facebook* de la comunidad.

Esa tarde llegué a La Paz. Me quedé una noche en casa de mi amigo Camilo. Con el salimos esa noche a tomar una cerveza. Pensaba pedir una paceña de litro y dividir. Pero en el bar al que fuimos sólo vendían *chops*. Mientras conversábamos, quise chayar, pero me di cuenta que el piso estaba alfombrado.

—Verga Camilo, casi mojo el piso con mi intento de chayada— le confesé .

—No, Luis. Eso aquí no se hace. Sólo por momentos, pero no cuando estas en un bar, pues— me dijo riéndose.

Al día siguiente, me desperté temprano y salí rumbo a la frontera de Copacabana. Mientras caminaba por la calle del centro de La Paz vi que, cerca al obelisco de la avenida Camacho, venía un hombre negro caminando raudamente en dirección mía. El encuentro era inminente. No sabía si saludarlo o si simplemente pasar como ante cualquier otra persona. Vi que él también levantaba la cabeza y direccionaba su mirada hacia mí. Nos fuimos acercando, y no sabía como comportarme. Era el primer negro boliviano que veía fuera de los Yungas después de mis visitas a Tocaña. Cuando finalmente pasamos al lado uno del otro, escuché que el señor me dijo: “Sobrino”. A esto automáticamente respondí: “Buenos días, ¿cómo está?”, mientras él y yo continuábamos caminando sin alterar nuestros recorridos. Eso me hizo sentir, y entender, una vez más el concepto de alteridad relacional próxima¹⁰⁰. Es decir, entendí una vez más que las

¹⁰⁰ Alteridad que difiere de la alteridad relacional radical en la distancia ontológica que se traza entre el sujeto denominador y el sujeto denominado. En este tipo de alteridad, en lugar de trazarse una marcada separación, se busca la conformación de lazos relacionales más próximos.

negritudes materiales son también materiales disparadores de encuentros y situaciones, las cuales, en su mayoría, están ligadas por la conformación de relaciones de proximidad.

También pensé sobre lo que me había dicho tío Juanchín: “aunque los cuerpos no hablan, solitos dicen mucho”. Esto me llevo a pensar, una vez más, en los flujos de negritudes materiales, y en como detrás de esas pieles se encuentran un malla o parlamento de hilos que nos llevan en distintas direcciones y nos remiten a una multiplicidad de mundos diferentes. Reflexioné sobre la alteración de la lógica de la inversión que algunos Tocañeros defienden. Pensé en la propuesta de romper esas cubiertas en el cual se nos ha envuelto por siglos, y dejar que el mundo nos vea como somos... Humanos entre humanos, diferentes sí, pero tan diferentes como cada uno de los otros humanos con los cuales convivimos.

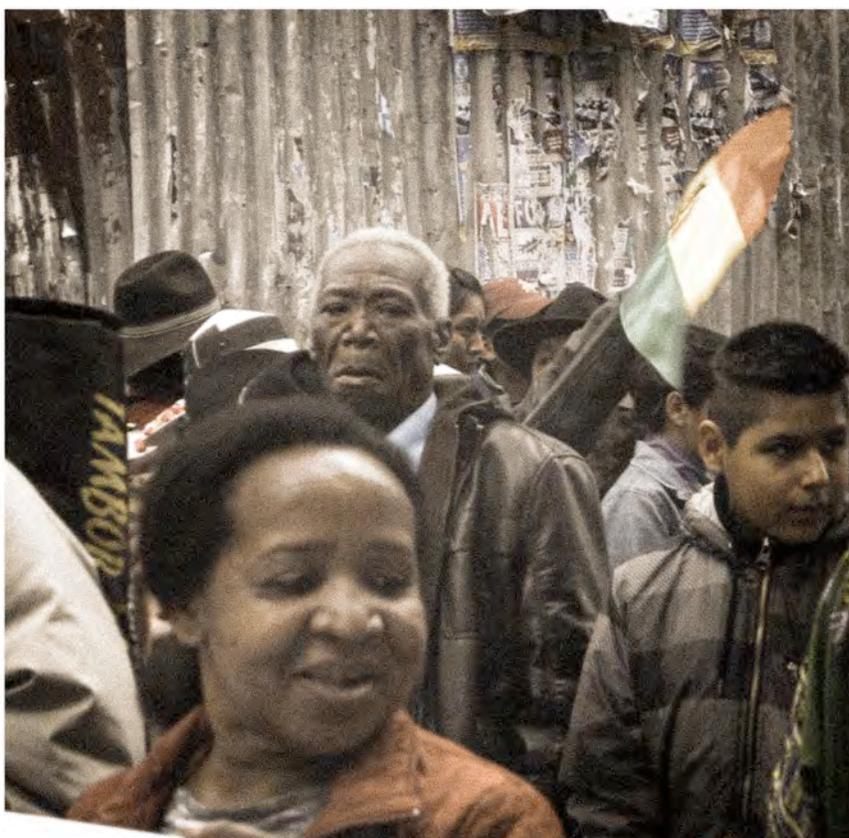


Imagen 36. Afrobolivianos en La Paz. (Foto: Luis Reyes Escate)

Y así, pensando, viviendo, caminando, subiéndome y bajándome de los buses fue que llegué a casa. Allí estaban mis abuelitos, porque mis papás y hermanos habían salido

a la escuela o al trabajo. Recuerdo que después de saludarme y preguntarme como me encontraba, mi abuelo Lucho, me preguntó:

—¿Los negros de allá son iguales a los de aquí?

—No papá Luchín. Los negros allá me han dicho: “Aquí todos somos diferentes”. Entonces, si no son iguales entre ellos, no podemos decir que son iguales a los de acá. Además acá los negros también son distintos entre sí, ¿no crees?

—Ah, es cierto. Es verdad pues ¿no?...¿Y ese lugar a donde has ido es pobre y lejano?

—¿Papá Lucho, de donde venimos nosotros es un lugar pobre y lejano?— respondí.

—Bueno, pues el gobierno dice que sí. Pero nunca me he sentido ni pobre ni lejos de nada—dijo con cierto orgullo.

—He estado en un lugar así. Un lugar muy parecido a Subtanjalla. Me ha gustado muchísimo.

—Entonces has vuelto a vivir parte de tu niñez, ¿verdad?— preguntó sonriendo.

—Creo que he vuelto a experimentar una de las varias cosas que aun soy—afirmé devolviéndole la sonrisa.

Me fui a mi cuarto, y recostado en mi cama, apunté algunas ideas sobre mis aprendizajes acerca de la radicalización de la alteridad.

—Si se nos mira de cerca, todos son diferentes. E incluso si se nos mira en un sentido temporal diacrónico, el yo de hoy es diferente al de hace unos años. Esto me llevó a reflexionar en la propuesta nacida de las ontologías tocañeras de reconocer la multiplicidad dentro de los grupos catalogados como afrodescendientes— escribí.

Partiendo de esta visión, es más apropiado reconocer las afrobolivianidades y afroperuanidades, en lugar de hablar de una única y homogénea afrobolivianidad o afroperuanidad.

Minutos después, mi abuela me avisó que mi mamá me estaba llamando por teléfono. Lo primero que ella me dijo al saludarme fue:

—¿Cómo te fue, mi zambo querido?

—Bien mamá, muy bien. Cansado, pero el aprendizaje ha sido muy rico.

—¿Ah, sí? Pensé que ibas a investigar.

—Sí, sí claro. Pero también aprendí muchísimas cosas en el proceso.

—¿Ah, sí? ¿Qué aprendiste papá?

—Por ejemplo, aprendí que más que zambo, soy negro. Negro y también a veces blanco, y a veces chino, y a veces indígena.

—Pero si tu eres mezcladito. No eres negro, hijo.

—Aprendí que no soy mezcla, mamá. Soy muchas cosas al mismo tiempo...

Al término de la conversación colgué el teléfono, y exhausto, tendido en mi cama pensé con alegría que estaba feliz y orgulloso de haber aprehendido un poco sobre aquello que es ser un negro Tocañero. Ser un negro Tocañero más que un individuo, significa ser un lugar de encuentro, un rizoma. Un lugar donde muchas cosas pasan y se relacionan, detrás y más allá (*behind and beyond*) de pieles oscuras. Un lugar que se hace en relación con su mundo Tocañero. Un lugar que más que ser, deviene. Un lugar que no es uno, sino muchos. En pocas palabras, las maneras de ser negro Tocañero son NEGROS DEVENIRES.

Repasé lo complicado que suenan las cosas que he aprendido y aprehendido. Sin embargo, a manera de reconforto rememoré unas breves palabras de tía Raymunda, cuando me estaba mostrando como se hacía un trago local llamado el *Tumba negro*:

—Si no entiendes como hacer [en referencia a machacar la caña], no hay problema. Tienes que dejar a tu cuerpo sentir, nomás. Así nomás se aprende.

A través de estas palabras pude reafirmar que el sentido de mi investigación no era principalmente entender ya que es casi imposible entender a los materiales en movimiento. El objetivo era sentir, era afectarme, era seguir afectos temporales y específicamente espacializados. Afectos que siguen en constante movimiento fuera de territorios demarcados, afectos que siguen múltiples líneas de vuelo.

Lentamente, me fui quedando dormido, mientras en mi reproductor de música se escuchaba un poema de Wislawa Symborska, el cual me gusta mucho. Y así, paulatinamente, fui perdiéndole el miedo y la angustia a no-pertenecer, no-ser, o no existir. “Al fin y al cabo, no quiero aferrarme a una identidad sólida, perenne, eterna. Tan solo quiero seguir siendo”, me dije.

Las nubes

Con la descripción de las nubes
debería darme mucha prisa,
en una milésima de segundo

dejan de ser ésas y empiezan a ser otras.
Es propio de ellas no repetirse
nunca en formas, matices, posturas y orden.
Sin la carga de ningún recuerdo
se elevan sin problemas sobre los hechos.
¡De qué van a ser testigos!,
en un segundo se disipan en todas direcciones.
Comparada con las nubes
la vida parece tener los pies sobre la tierra,
se diría que es inmutable y prácticamente eterna.
Frente a las nubes
hasta una piedra parece un hermano
en el que se puede confiar
y las nubes, nada, primas lejanas y frívolas.
Que exista la gente si quiere,
y después que se muera uno tras otro,
poco les importa a las nubes
esas cosas
tan extrañas.
Sobre toda tu vida
y también la mía, aún incompleta,
desfilan pomposas igual que desfilaban.
No tienen la obligación de morir con nosotros.
No necesitan ser vistas para poder pasar.

Wisława Szymborska

REFERENCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. Escribir contra la cultura. **Andamios Revista de Investigación Social**. México Distrito Federal, p. 129-157. Mayo 2012.

ALMEIDA, Juliano. 2014. *Bom jardim dos santos: Trazendo as plantas de volta à vida (Fluxo dos materiais e religiosidades populares em guarani das missões, RS)*. Porto Alegre. Disertación (Maestría en Antropología Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

ANJOS, José Carlos Gomes dos. A variação ontológico da raça na modernidade: Brasil e Cabo Verde. **Ciências Sociais Unisinos**. Porto Alegre, p. 20-25. 2013

_____. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. **Debates do NER**. Porto Alegre, p.77-96. 2008.

ANGOLA-MACONDE, Juan. **El habla afroyungueña**: Cho, así hablamu mas vale qui oté nuay olvidá. La Paz: Fundafro, 2012.

_____. **Raíces de un pueblo, cultura afrobolivina**. La Paz: CIMA, 2003.

ARGUEDAS, José María. **No soy un Aculturado**. Discurso pronunciado en la entrega del premio “Inca Garcilazo de la Vega”, Lima, 1968.

ARTEAGA, Teresa Et Al. Diagnóstico Sobre El Ejercicio De Derechos Humanos Del Pueblo Afro-Boliviano. **Informe Final Defensoría Del Pueblo**. La Paz, 2009.

BERGSON, Henri. **Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness**. Montana: Kessinger Publishing Company, 1910.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BOLIVIA EN TUS MANOS. **Coroico-Yungas**. Disponible en: <<http://www.boliviaentusmanos.com/turismo/destinos/coroico-yungas.html>>. Acceso en: 02 de mayo del 2015.

BOWSER, Frederick. **The African slave in colonial Peru 1524-1650**. Stanford: Stanford University Press. 1974.

BRIDIKHINA, Eugenia. El tráfico de esclavos negros a La Paz a fin del siglo XVIII. **Estudios Bolivianos**. La Paz, p. 183-191.1995.

BROCKINGTON, Lolita. **Blacks, Indians, and Spaniards in the Eastern Andes**. Nebraska: University of Nebraska Press, 2006.

BRYANT, Levi. **Hylomorphism: The Myth of Formlessness**. 2012. Disponible en: <<https://larvalsubjects.wordpress.com/2012/04/13/hylomorphism-the-myth-of-formlessness/>>. Acceso en: 23 de Agosto 2015.

BUSDIECKER, Sara. Where Blackness Resides: Afro-Bolivians And The Spatializing And Racializing Of The African Diaspora. **Radical History Review**. Durham , p. 105-116. 2009.

_____. *We are Bolivians too: The experience and meaning of blackness in Bolivia*. Tesis de doctorado, University of Michigan. 2006.

BUTLER, Judith. Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. **Debate feminista**. México Distrito Federal, p. 296-314. 1998.

CABALLERO, Marcelo. **Africanos en Bolivia**. Disponible en: <<http://marcelocaballero-fotografia.blogspot.com.br/2010/07/africanos-en-bolivia.html>>. Acceso en: 24 de Julio del 2010.

CINU. **Cronología de la esclavitud**. Disponible en: <<http://www.cinu.mx/ruta-esclavo/cronologia-de-la-esclavitud.php>>. Acceso: 08 de mayo del 2015.

CIVALLERO, Edgardo. Los afrobolivianos. **Revista Tierra de los vientos**. Madrid, 2012. Disponible en: <<http://tierradevientos.blogspot.com.br/2012/12/los-afrobolivianos.html>>. Acceso en: 03 de mayo del 2015.

COMAROFF, J. L. & Comaroff, J. **Ethnicity, Inc**. Chicago/London: University of Chicago Press, 2009.

CRESPO, Alberto. **Esclavos negros en Bolivia**. La Paz: Libería editorial Juventud, 1977. Disponible en: <http://www.comunidadandina.org/bda/docs/BO-CA-0008.pdf>

CROCI, François. **Les Afroboliviens dans la Bolivie contemporaine Construction identitaire, catégorisation et ethnicisation**. Disertación (Maestría en Antropología Social). Toulouse: Universidad Toulouse Le mirail II, 2012.

DALY, Glyn. **Slavoj Zizek: Risking the imposible**. Disponible en: <<http://www.lacan.com/zizek-primer.htm>>. Acceso en: 21 de Junio del 2015.

DE LANDA, Manuel. **Intensive science and virtual philosophy**. London: Continuum, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Cours Vincennes 24/01/1978**. Disponible en: http://www.gold.ac.uk/media/deleuze_spinoza_affect.pdf. Acceso en: 27 de Junio del 2015.

DELEUZE, Gilles. **Diferencia y repetición**. Buenos Aires : Amorrortu, 2002

ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA. 2008. **Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia**. Sucre, 2008. Disponible en: <<http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/159Bolivia%20Consitucion.pdf>>. Acceso en: 13 de Abril del 2015.

FANON, Frantz. **Peles negras, mascaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas**. Buenos Aires: Ediciones Siglo XXI, 1968.

GIBSON, James. **The Ecological Approach to Visual Perception**. Boston: Houghton Mifflin, 1979.

GIUMBELLI, Emerson. OS AZANDE E NÓS: experimento de antropologia simétrica. **Horizontes antropológicos**. Porto Alegre, p. 261-297, Dec. 2006. Disponible en: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832006000200011&lng=en&nrm=iso>. Acceso en: 12 de Junio del 2015.

GOLDMAN, Marcio. 2008. Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. **Ponto Urbe**. Sao Paulo, 2008. Disponible en: <<http://pontourbe.revues.org/1750> ; DOI: 10.4000 / pontourbe.1750>. Acceso en: 30 de Julio del 2015.

GÓMEZ QUINTERO, J. D. **La colonialidad del ser y del saber: La mitologización del desarrollo en América Latina**. Universidad de San Buenaventura (USB), Medellín. 2010.

GREEN, Marcus. Rethinking the Subaltern and the Question of Censorship in Gramsci's Prison Notebooks. **Postcolonial Studies**. Nueva York, p. 385-402, 2011. Disponible en: [http://marcus-green.com/PDFs/Green,%20Marcus%20\(2011\)%20Rethinking%20the%20Subaltern.pdf](http://marcus-green.com/PDFs/Green,%20Marcus%20(2011)%20Rethinking%20the%20Subaltern.pdf) >. Acceso en: 17 de mayo 2015.

GUATARRI, Felix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1986.

HALL, Stuart. CULTURAL IDENTITY AND DIASPORA. **Identity, community, culture, difference**. Londres, p. 27-37, 1990.

_____. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HEIDEGGER, Martin. LA COSA. **Conferencias y artículos**. Barcelona: Ediciones Serbal, 1994.

HERNANDEZ, Fernando; RODRÍGUEZ, Tania. GENEALOGÍA DE LAS HERENCIAS COLONIALES: Entrevista a Santiago Castro-Gómez Andamios. **Andamios Revista de Investigación Social**, México Distrito Federal, p. 187-199. Setiembre, 2012.

HOLBRAAD Martin; PEDERSEN, Morten Axel. PLANET M: The intense abstraction of Marilyn Strathern. **Anthropological Theory**. Londres, p. 371-394, 2009.

INGOLD, Tim. THAT'S ENOUGH ABOUT ETNOGRAPHY. **HAU Journal of Ethnographic Theory**. Londres, 383-395, 2014.

_____. The maze and the labyrinth: walking and the education of attention. **Walk-On: From Richard Long to Janet Cardiff**. Sunderland: Art Editions North, pp. 7-11, 2013a.

_____. MAKING, GROWING, LEARNING: two lectures presented at UFMG, Belo Horizonte, October 2011. **Educação em revista**. Belo Horizonte, p. 301-323, Septiembre, 2013b . Disponible en: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-46982013000300013&lng=en&nrm=iso>. access on 16 Oct. 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-46982013000300013>.

_____. Los materiales contra la materialidad. **Papeles de Trabajo**. México Distrito Federal, p. 19-39, 2013c.

_____. Looking for lines in nature. **Earthlines**. Donegal, p. 48-51, 2012.

_____. **Being Alive**: Essays on Movement, Knowledge and Description. London, Routledge. 2011a.

_____. **Walking with dragons**: An anthropological excursion on the wild side. Aberdeen: University of Aberdeen. 2011b

_____. **Lines**: A Brief History. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2007.

_____. Rethinking the animate, re-animating thought. **Ethnos: Journal of Anthropology**. Londres, p. 9-20, 2006.

INGOLD, Tim; PALSSON, Gissli. **Biosocial Becomings**: Integrating Social and Biological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

LAO-MONTES, Agustín. Cartografía Del Campo Político Afrodescendiente En América Latina. **Universitas Humanísticas**. Amherst: University of Massachusetts , p. 207-245, 2009.

LIPSKI, John. El habla afroboliviana en el contexto de “reafricanización”. La Paz, 2008. Disponible en: <<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:o2Y8CM-FL68J:dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3303616.pdf+&cd=1&hl=en&ct=clnk&gl=br>>. Acceso en: 19 de Abril del 2015.

LIPSKI, John. BOZAL SPANISH: Restructuring or crolization? En: **Degrees of restructuring in creole languages**. Ámsterdam y Filadelfia, p. 55-83, 2000.

MALDONADO-TORRES, Nelson. SOBRE LA COLONIALIDAD DEL SER: contribuciones al desarrollo de un concepto. **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá, 2007.

MARIÁTEGUI, José Carlos. 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Lima: Biblioteca Amauta, 1928.

MEDINA, Jorge. La Situación De La Comunidad Afro En Bolivia. **Los Afroandinos De Los Siglos XVI Al XX**. Lima, p. 120- 127, 2004.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ‘ciências’ revistado**. Lisboa, p. 631-671, 2003.

MILLER, Linn. **Being and belonging**. Tasmania. Tesis (Doctorado en Filosofía). University of Tasmania, 2006.

NUÑEZ, ANA MARIA. **Parecemos extranjeras en nuestra propia tierra, totalmente desconocidas por el resto de la población**. La Paz: UNIFEM, 2009.

ORTEGA, Mati. **Tocaña, las coplas libres**. Disponible en: <<https://caminoraz.wordpress.com/2014/02/27/tocana-las-coplas-libres/>>. Acceso:27 de marzo del 2015

PIZARROSO-CUENCA, Arturo. **La cultura negra en Bolivia**. La Paz: ISLA, 1977

POMA DE AYALA, Guaman. **El primer nueva crónica y buen gobierno**. 1615. Disponible en: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>>. Acceso: 30 de marzo del 2015.

PORTUGAL-ORTIZ, Max. 1977. La esclavitud negra en las épocas colonial y nacional de Bolivia. La Paz: Instituto de Cultura Boliviano.

QUINTERO, Pablo. Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. **Centro Estudios Interdisciplinarios Etnolingüísticos de Antropología Sociocultural**. Rosario, junio 2010. Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-45082010000100001&lng=es&nrm=iso>. accedido en 16 oct. 2015.

RESTREPO, Eduardo. **Etnización de la negridad: La invención de las comunidades negras**. Popayan: Editorial Universidad del Cauca, 2013.

_____. **Eventalizing blackness in Colombia**. (Tesis de doctorado). University of North Carolina, 2003.

REVILLA, Paola. 2013. Bailando memorias negras: La crítica afroboliviana a su representación. **Actas de las III Jornadas del GEALA**. Buenos Aires, p.149-162, 2013.

_____. 2009. Mi esclava, la negra María, está inquieta desde que escuchó al indio Francisco tocar el harpa: Gestos, miradas y afectos ignorados de Charcas colonial (1632-1822)". **Historias de mujeres: Mujeres, familias e historias**. Sucre, p. 19-34, 2010.

SANSONE, Livio. **From Africa To Afro: Use And Abuse Of Africa In Brazil**. Amsterdam: Saphis-Codesria, 1999.

SCHIPANI, Andrés. (17 de abril del 2009). **El reino escondido de los Afro-Bolivianos**. Disponible:
<http://www.bbc.co.uk/mundo/america_latina/2009/04/090417_afro_bolivia.shtml>.
Acceso en: 13 de Mayo del 2015.

SESSAREGO, Sandro. **Introducción al idioma Afroboliviano**: Una conversación con el awicho Manuel Barra. La Paz: Plural Ediciones, 2011.

SESSAREGO, Sandro; DELICADO-CANTERO, Manuel. A syntactic approach to variable number marking in Afro-bolivian Spanish. **New ways of analyzing variations (NWAV)**. Ottawa, 2009.

SIMMEL, Georg. **The Sociology of Georg Simmel**. Illinois: Free Press, 1950.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the Subaltern Speak?. **Marxism and the Interpretation of Culture**. Illinois, p. 271-313, 1988.

SORDI, Caetano. *De carcaças e máquinas de quatro estômagos: Estudo das controvérsias sobre o consumo e a produção de carne no Brasil*. Porto Alegre. Disertación (Maestría en Antropología Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2013

STEIL, Carlos Alberto y CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. **Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito**. *Mana* [online]. 2014, vol.20, n.1, pp. 163-183.

STENGERS, Isabelle. The cosmopolitical proposal. *Making Things Public*. Massachusetts, 2004.

TELLES, Juan. 2011. **Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de los afrodescendientes en América Latina**: Informe sobre la situación del PCI afrodescendiente en la República de Bolivia. Cusco: CRESPIAL. Disponible en: <http://www.crespial.org/public_files/EAPCIA-Bolivia.pdf>. Acceso en: 23 de mayo del 2015.

TEMPLEMAN, Robert. We are people of the Yungas, we are the saya race» in Whitten, *Blackness in Latin America and the Caribbean: social dynamics and cultural transformations*. Indiana, p. 426-444, 1998.

TROUILLOT, Michel-Rolph. 2003. Adieu, Culture: A New Duty Arises. **Global Transformations. Anthropology And The Modern World**. New York, p. 97-116, 2003.

VAN DE PORT, Mattijs. *Ecstatic Encounters: Bahian Candomblé and the Quest for the Really Real*. Amsterdam: Amsterdam, 2013.

VESSONI, Eduardo. *Tocaña a versão afro da Bolivia*. **Revista Raça Brasil**. São Paulo: Editora Escala, 2009. Disponible en: <<http://racabrasil.uol.com.br/cultura-gente/135/artigo149982-1.asp/>>. Acceso en: 12 de mayo de 2015.

VIAJERO SUSTENTABLE. **Coroico el corazón de los yungas**. Disponible en: <<http://viajerosustentable.com/2012/11/06/coroico/>>. Acceso> 14 de mayo de 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, p. 113-148, Abril 2002. Disponible en: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=en&nrm=iso>. Acceso en: 16 Junio. 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Cosmological deixis and Ameridian perspectivism. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, p. 469-488, 1998.

WADE, Peter. Introduction: The Colombian Pacific in Perspective. **Journal of Latin American Anthropology**. Florida, p. 2-33. 2002.

WOLF, Inge. Esclavitud y tráfico de negros en el Alto Perú, 1545-1640. **Historia y Cultura**. La Paz: Sociedad Boliviana de Historia, p. 37-63, 1981.

ZIZEK, Slavoj. **Organs without bodies: On Deleuze and Consequences**. Nueva York: Routledge, 2004

_____. **Welcome to the desert of the real!**: Five essays on 11 September and related dates. London: Verso, 2002