

**Saya, identidad y resistencia:
mujeres afrobolivianas en el Estado Plurinacional**

Cecilia Zenteno Lawrence - Eija Ranta

Saya, identidad y resistencia: mujeres afrobolivianas en el Estado Plurinacional

Saya, Identity and Resistance: Afro-Bolivian Women in the Plurinational State

Cecilia Zenteno Lawrence*

Eija Ranta**

Como citar: Zenteno, C., Ranta, E., (2026). Saya, identidad y resistencia: mujeres afrobolivianas en el Estado Plurinacional. *Revista Dialógica Intercultural*, 7, 49-65, DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21683979>

Recibido: 8 de abril de 2026 • Aprobado: 1 de julio de 2026

RESUMEN | Este artículo analiza cómo mujeres afrobolivianas construyen y resignifican experiencias de identidad, pertenencia y acción política en el contexto del Estado plurinacional boliviano. A partir de un enfoque cualitativo, basado en entrevistas en profundidad y participación en espacios culturales y organizativos, el estudio examina las narrativas mediante las cuales las participantes interpretan el racismo, el sexismo y las dinámicas de exclusión presentes en la vida cotidiana. El análisis muestra que las tensiones entre los discursos estatales de descolonización, interculturalidad y reconocimiento y las experiencias vividas se expresan en prácticas sociales, corporales y relacionales que configuran formas situadas de agencia. Estas experiencias evidencian que el reconocimiento formal de la diversidad no elimina mecanismos cotidianos de racialización e invisibilización, los cuales inciden en la construcción de subjetividades y en el acceso a espacios sociales y simbólicos. En este marco, las expresiones culturales afrobolivianas, particularmente la saya, emergen como prácticas sociales y performativas a través de las cuales las mujeres articulan memoria colectiva, organización comunitaria y afirmación identitaria, configurando espacios de resistencia política en sus cotidianos. El estudio sostiene que estas prácticas amplían la comprensión de la agencia afroboliviana más allá de los ámbitos institucionales, al mostrar cómo la vida social, la identidad y la acción colectiva se producen en contextos situados de experiencia comunitaria.

Palabras clave: Afrobolivianas. Justicia Racial. Saya. Racismo estructural. Resistencia. Exclusión Política.

ABSTRACT | This article analyses how Afro-Bolivian women construct and resignify experiences of identity, belonging and political action within the context

of the Bolivian Plurinational State. Drawing on a qualitative approach—based on in-depth interviews and participation in cultural and organisational spaces—the study examines the narratives through which participants interpret racism, sexism and the dynamics of exclusion present in everyday life. The analysis shows that the tensions between state discourses of decolonisation, interculturality and recognition, and lived experiences are expressed in social, bodily and relational practices that shape situated forms of agency. These experiences reveal that formal recognition of diversity does not eliminate everyday mechanisms of racialisation and invisibilisation, which impact the construction of subjectivities and access to social and symbolic spaces. Within this framework, Afro-Bolivian cultural expressions, particularly the *saya*, emerge as social and performative practices through which women articulate collective memory, community organisation and identity affirmation, configuring spaces of political resistance in their daily lives. The study argues that these practices broaden the understanding of Afro-Bolivian agency beyond institutional spheres, by showing how identity, collective action and social experience are produced in situated contexts of community life.

Keywords: Afro-Bolivian women; Racial justice; Saya; Structural racism; Resistance; Political exclusion

1. Introducción

A pesar del amplio reconocimiento normativo de los derechos del pueblo afroboliviano en la Constitución Política del Estado y en la legislación nacional, las propias instituciones estatales han reconocido que persisten barreras estructurales que limitan el ejercicio efectivo de estos derechos. En un pronunciamiento oficial con motivo del Día Nacional del Pueblo y la Cultura Afroboliviana, la Defensoría del Pueblo señaló la necesidad de fortalecer las políticas públicas orientadas a erradicar la discriminación, promover la igualdad de oportunidades, la violencia de género y garantizar la participación del pueblo afroboliviano en los espacios de toma de decisiones (Defensoría del Pueblo, 2025). Este reconocimiento institucional pone de manifiesto la persistencia de una brecha entre el marco jurídico de protección y las condiciones reales de participación y representación, lo que constituye un punto de partida para analizar cómo el racismo institucional y el sexismo estructural continúan afectando, de manera particular, a las mujeres afrobolivianas.

El Estado Plurinacional se sustentaba en los principios plurales consagrados en la Constitución de 2009: diversidad, interculturalidad y superación de los modelos colonial, republicano y liberal (Núñez del Prado, 2015; Postero, 2017; Radhuber, 2012; Ranta, 2022). Desde su discurso fundacional, el nuevo modelo estatal propuso el reconocimiento de las diversidades étnicas bajo paradigmas descolonizadores y de orientación comunitaria, abriendo canales potenciales para que minorías históricamente marginadas —entre ellas el Pueblo Afroboliviano— ejercieran sus derechos y participaran en los espacios sociales, económicos y políticos hacia el cambio estatal prometido. Como señala Busdiecker (2019, p. 1):

Además de impulsar un debate público más amplio sobre el racismo y la discriminación, la elección de Morales condujo a la renegociación de las nociones, retóricas y prácticas en torno al 'multiculturalismo'. Su administración prometió 'descolonizar' Bolivia y refundarla como un Estado 'intercultural y plurinacional' [...] Después de un proceso de asamblea constituyente, Bolivia ratificó una nueva Constitución en 2009. Esta reforzó la importancia del multiculturalismo [...] con una terminología diferente y una visión más amplia de la diversidad que, por primera vez, incluyó a los afrodescendientes.(traducción propia)

La Constitución boliviana de 2009 reconoce a 36 pueblos indígenas originarios campesinos, así como a la población afroboliviana. Según el censo de 2024, 25.168 personas se autoidentificaron como afrobolivianas, constituyéndose como el sexto grupo minoritario del país (Instituto Nacional de Estadística, 2025). Debido a la centralidad que han adquirido los pueblos indígenas en los estudios académicos sobre Bolivia, la población afroboliviana ha sido frecuentemente invisibilizada en los debates sobre indigenismo y mestizaje. Aunque ambas publicaciones están separadas por más de una década y por el hito político que significó la Constitución de 2009 —que reconoció formalmente al Pueblo Afroboliviano dentro del Estado Plurinacional—, tanto Piqueras (2008) como Busdiecker (2019) coinciden en señalar la persistencia de procesos de invisibilización y exclusión.

Uno de los problemas a los que se enfrenta hoy en día el afroboliviano en general es a una discriminación que genera exclusión y marginación social y que les provoca una baja autoestima como grupo, lo que dificulta su concienciación y lucha por los derechos que les pertocan como ciudadanos bolivianos y como portadores y herederos de una cultura diferente (Piqueras, 2008, p. 112).

A su vez, Busdiecker (2009, p. 398) señala que, pese a una presencia continua en la región andina desde el siglo XVI, los descendientes africanos fueron ampliamente ignorados tanto por el Estado como por la producción académica durante largos períodos históricos.

Esta persistencia de la marginalización afroboliviana no constituye un fenómeno aislado, sino que se inscribe en dinámicas más amplias presentes en la región latinoamericana. Si bien tanto afrodescendientes como pueblos indígenas enfrentan pobreza, desempleo y déficit de servicios sociales, los pueblos indígenas han logrado movilizarse políticamente y obtener avances legislativos y territoriales, especialmente durante las reformas multiculturales de las décadas de 1980 y 1990 (Hooker, 2005; Wade, 2010). Los afrodescendientes, en cambio, han sido “sistemáticamente ignorados, marginados y menospreciados” (Wade, 2010, p. 36). Las mujeres afrodescendientes, en particular, enfrentan opresiones múltiples y formas diferenciadas de racismo, sexismo y exclusión socioeconómica, articuladas desde una matriz interseccional que invisibiliza sus particularidades (Busquier, 2018; Busquier y Parra, 2021). Desde una perspectiva interseccional (Crenshaw, 1989), estas formas de desigualdad no operan de manera independiente, sino que se entrecruzan y producen experiencias específicas de exclusión para las mujeres afrobolivianas. En Bolivia, la literatura sobre racismo se ha centrado predominantemente en los pueblos indígenas (Loayza, 2014; Macusaya, 2022; Zegada y

Canedo, 2023), con escasa atención a la población afroboliviana, salvo la excepción de Busdiecker (2019). Recientemente, la investigación sobre racismo y activismo antirracista ha cobrado impulso en diversas partes de América Latina (Malagón Rodríguez y Ranta, 2025; Moreno Figueroa y Wade, 2022, 2024; Ranta y Zenteno Lawrence, 2025).

Pese al reconocimiento constitucional del Pueblo Afroboliviano en el marco del Estado Plurinacional, persisten importantes interrogantes sobre la forma en que las mujeres afrobolivianas experimentan dicho reconocimiento en su vida cotidiana y construyen estrategias de acción política frente a la persistencia del racismo y la exclusión. Este artículo aborda ese problema a partir del análisis de sus experiencias y prácticas de organización. El análisis se organiza a partir de las categorías de plurinacionalismo, agencia, interseccionalidad y reconocimiento, que orientan la interpretación de las experiencias relatadas por las interlocutoras.

A partir de lo expuesto, el presente artículo examina cómo las mujeres afrobolivianas construyen y resignifican experiencias de identidad, pertenencia y acción política en el marco del Estado plurinacional boliviano, un proceso frecuentemente asociado con políticas públicas orientadas a la inclusión de los pueblos indígenas y originarios. El análisis se enfoca en tres dimensiones entrelazadas: una mirada crítica sobre los alcances y limitaciones de las políticas de inclusión; las estrategias de agencia que desarrollan en un contexto de desinterés gubernamental y polarización social creciente; y, con especial atención, el lugar que ocupan prácticas culturales como la saya en la configuración de sus luchas por reconocimiento, derechos y justicia racial. Estas dimensiones no se presentan de manera aislada, sino que atraviesan los distintos apartados del artículo, aunque con distinto énfasis, tal como se detalla en la estructura que presentamos más adelante.

Para abordar estas dimensiones, adoptamos un enfoque cualitativo basado en discusiones de grupos focales y entrevistas individuales con mujeres afrobolivianas —quienes solicitaron mantener el anonimato— realizadas en las ciudades de Cochabamba, La Paz y Santa Cruz. La selección de estas ciudades respondió al interés de analizar las experiencias de mujeres afrobolivianas que desarrollan trayectorias de liderazgo, organización y activismo en contextos urbanos. Si bien las provincias Sud Yungas (1.523 personas autoidentificadas) y Nor Yungas (1.523) continúan siendo territorios históricos del Pueblo Afroboliviano, el Censo de Población y Vivienda 2024 muestra una importante presencia de población afroboliviana en la provincia Murillo (4.749 personas), la provincia Andrés Báñez de Santa Cruz (4.324) y la provincia Cercado de Cochabamba (1.156) (Instituto Nacional de Estadística, 2024). En este sentido, la investigación prioriza estos escenarios urbanos, donde se desarrolló el trabajo de campo con mujeres afrobolivianas vinculadas a procesos organizativos y de liderazgo, sin desconocer la relevancia histórica y cultural de los Yungas.

La mayoría de las interlocutoras ocupan posiciones de liderazgo en espacios locales y nacionales, y presentan edades, niveles educativos y posturas políticas diversas. La investigación forma parte del proyecto *Social Justice and Raciality in Post-Utopian Latin*

America (2021–2026), financiado por el Consejo de Investigación de Finlandia (proyecto N.º 1362492). La primera discusión en grupo focal se realizó con siete mujeres en noviembre de 2022. En el trabajo de campo de enero-febrero de 2024, Ranta realizó cuatro entrevistas en profundidad y una discusión en grupo focal con tres mujeres, además de entrevistar a cuatro académicos bolivianos especializados en racismo. También se realizaron dos discusiones en grupo focal de manera colaborativa en febrero de 2024. Durante 2023 y 2024, Zenteno Lawrence llevó a cabo cuatro entrevistas en profundidad en 2023 y, a lo largo de 2023 y 2024, realizó tres discusiones en grupo focal. Zenteno, miembro de la comunidad afroboliviana, facilitó procesos de cooperación continua con las interlocutoras, lo que permitió dinámicas de colaboración sostenida y diálogo horizontal.

El artículo se organiza en tres apartados principales. En primer lugar, se presenta un breve recorrido histórico del pueblo afroboliviano con énfasis en el protagonismo de las mujeres en procesos organizativos, abordando los avances legislativos y políticos. Posteriormente, se analizan las percepciones de las interlocutoras sobre los desafíos sociales, políticos y económicos contemporáneos, evidenciando las brechas entre las realidades vividas y la retórica estatal de inclusión y descolonización. En un último acápite, se examina la saya —expresión cultural que integra canto, danza y música, considerada por Angola Maconde (2010) como la principal manifestación identitaria de la cultura afroboliviana— como práctica performativa y política.

2. Remembranzas históricas

Los encuentros de saya no solo son en los Yungas o en La Paz, las comunidades afrobolivianas están en varios municipios del país [...] casi siempre empezamos con la copla de: 'Isidoro Belzu bandera ganó, ganó la bandera del altar mayor' [...] las letras de la saya muestran nuestra historia y también nuestro día a día (Entrevista en Cochabamba, 21 de septiembre 2024).

Este testimonio evidencia cómo la memoria de la abolición de la esclavitud no solo se preserva, sino que se reactualiza en la práctica performativa de la saya, donde se articulan historia, identidad y vida cotidiana desde formas situadas de producción cultural y política. La copla, ampliamente difundida en su repertorio, remite a la abolición formal de la esclavitud en Bolivia en 1851, durante el gobierno de Isidoro Belzu, cuando la Constitución estableció la libertad e igualdad jurídica (Bridikhina, 1997; Machaca Benito y Ballivián Vásquez, 2016). En este sentido, la referencia a Belzu funciona como un marcador histórico que conecta la experiencia afroboliviana con la formación del orden republicano, al mismo tiempo que inscribe sus luchas actuales en procesos continuos de reconocimiento, visibilización y disputa por derechos en el presente.

Como señala otra interlocutora, "en nuestro país somos vistos mayormente como bailarines de saya o extranjeros; o, en el caso de los varones, futbolistas" (comunicación personal en La Paz, 22 de septiembre de 2023), lo que evidencia los marcos estereotipados de

reconocimiento social que reducen lo afroboliviano a expresiones culturales o a la condición de extranjero, negando su lugar en la sociedad boliviana.

Frente a estas reducciones externas, desde las propias comunidades afrobolivianas la saya adquiere un significado muy distinto. Más allá de su dimensión expresiva, esta práctica condensa procesos históricos de larga duración. De acuerdo con Ponce Vargas, Ballivián y Ballivián (2014, p. 216), constituye un mecanismo de resistencia y visibilidad que canaliza la expresión cotidiana, la denuncia de vulneraciones y la exigencia de derechos. Además, el liderazgo femenino en su organización y transmisión permite comprenderla como un dispositivo intergeneracional de organización comunitaria, donde se entretajan pasado, resistencia y nuevas formas de lo colectivo.

En este sentido, la saya constituye una de las formas de agencia femenina que inciden en la producción de sentidos colectivos y en la configuración de espacios comunitarios no únicamente discursivos, sino también materiales, relacionales y políticos. Como señala una de las entrevistadas:

La saya afroboliviana no solamente es bailar y demostrar un baile, sino representar cultura, todo un trayecto de vivencias, tradiciones, costumbres. Aprendí a participar en las actividades de la saya y, en ese proceso, conocí a otros grupos, muchos de ellos integrados por mujeres líderes. Ellas nos impulsaban a soltarnos y a repensar nuestra identidad. Al principio yo creía que ser afrodescendiente era algo negativo, pero en esos espacios comprendí que no es así, que somos personas como cualquier otra (Entrevista en La Paz, 17 de septiembre de 2024).

Como comenta nuestra interlocutora, el testimonio sugiere que la saya puede leerse como una práctica social de índole performativo-político, que condensa experiencias históricas y cotidianas, y en la cual las mujeres no solo preservan memoria, sino que también redefinen su lugar en la comunidad y en la sociedad. Esta dimensión se vincula con su origen etimológico, ya que, según Rey Gutiérrez (1998), el término saya deriva del vocablo kikongo *nsaya*, que alude a formas de trabajo colectivo acompañadas de canto bajo conducción femenina, lo que refuerza la historicidad del liderazgo de las mujeres en esta práctica cultural y su inscripción en matrices afroatlánticas de organización del trabajo y la sociabilidad.

En la actualidad, tanto hombres como mujeres participan del canto, mientras la dirección coreográfica recae en mujeres y la ejecución musical acompaña la representación. Tradicionalmente, los instrumentos de percusión —tambores, *cuanchas* (tronco de bambú) y campanas metálicas— eran ejecutados exclusivamente por varones; sin embargo, en años recientes las mujeres han comenzado a ocupar también este espacio. Como señala una entrevistada, “antes las mujeres solo bailábamos y cantábamos; ahora también tocamos el tambor, y eso ha cambiado la forma en que nos ven dentro de la comunidad” (Entrevista en Santa Cruz, 3 de febrero de 2024), lo que evidencia una reconfiguración de las jerarquías

de género al interior de la práctica y una renegociación de las fronteras de lo permitido dentro del orden comunitario.

De esta forma, la saya puede ser leída como una práctica históricamente situada que vincula pasado y presente, y que permite comprender las actuales dinámicas de invisibilización y reconocimiento del Pueblo Afroboliviano en relación con procesos de organización en torno a formas alternativas iniciados desde la introducción de poblaciones africanas esclavizadas en el territorio del Alto Perú (Crespo, 1975; Klein, 2003) en el marco de la formación colonial de la economía extractiva de ese periodo.

Desde la conquista del Alto Perú en el siglo XVI, la corona española autorizó la importación de personas africanas esclavizadas mediante sistemas de licencias con cupos restringidos (Wolf, 1981). Estas poblaciones fueron destinadas principalmente a la minería de la plata en Potosí, así como a actividades agrícolas y extractivas. A pesar de las condiciones de opresión, desarrollaron formas organizativas propias, entre las cuales destacan las cofradías (Sánchez, 2008). Aunque desde 1548 se restringió su conformación, estas lograron operar como espacios de sociabilidad, ayuda mutua y reproducción cultural, contribuyendo a la configuración de formas tempranas de identidad colectiva afrodescendiente en tensión con los dispositivos coloniales de control religioso y laboral.

Con el colapso de la economía minera en el siglo XVIII, las haciendas de los Yungas se consolidaron como espacios centrales de explotación de mano de obra afrodescendiente (Angola Maconde, 2010). Fue en este contexto donde la saya adquirió un papel relevante como práctica cultural de resistencia, articulada a espacios festivos que habilitaban formas acotadas de expresión autónoma dentro de un orden profundamente desigual (Ballivián, 2012). Como recuerda una entrevistada, “mi abuela nos contaba que en la hacienda sólo podían cantar saya solo dentro de la casa o cuando había fiesta del santo” (Comunicación personal, en Cochabamba, 15 de mayo de 2024), lo que ilustra el carácter ambivalente de estos espacios entre control y agencia y la producción de márgenes de autonomía en contextos de dominación extrema. Si bien la esclavitud fue abolida formalmente en 1851, en la práctica continuaron existiendo formas de servidumbre como el ponguaje y el mitanaje, lo que muestra que las jerarquías coloniales no desaparecieron con la abolición (Bridikhina, 1997; Machaca Benito y Ballivián Vásquez, 2016). Estas condiciones afectaron especialmente a la población afroboliviana rural.

Un punto de inflexión se produjo con la revolución nacionalista de 1952 y la reforma agraria de 1953, que eliminaron de manera más efectiva las formas de trabajo forzado y ampliaron formalmente la ciudadanía. No obstante, estos procesos estuvieron acompañados por un proyecto estatal de homogeneización cultural que promovió un ideal nacional mestizo, tendiendo a invisibilizar la especificidad afroboliviana dentro del imaginario nacional (Zambrana Balladares, 2014; Komadina y Regalsky, 2016). La expansión de la educación rural permitió un mayor acceso a la escolarización, pero no eliminó las jerarquías raciales ni las desigualdades de género que continuaron operando como estructuras sedimentadas de exclusión.

En este contexto, las trayectorias afrobolivianas se caracterizan por una tensión persistente entre inclusión formal e invisibilización estructural. Esta tensión se reconfigura en el marco del Estado Plurinacional, particularmente a partir del reconocimiento constitucional del Pueblo Afroboliviano en 2009. Si bien este reconocimiento amplía el campo de derechos y la visibilidad institucional, no desarticula completamente las formas cotidianas de racialización, que continúan operando en ámbitos como la educación, el trabajo y las relaciones con el Estado. Como se analizará en las secciones siguientes, estas tensiones entre reconocimiento formal y exclusión cotidiana atraviesan las narrativas de las mujeres afrobolivianas, para quienes la saya constituye simultáneamente un recurso de visibilidad y un campo de disputa política.

3. Resistencias en movimiento: avances constitucionales

La recuperación democrática en 1982 abrió un escenario propicio para que las expresiones culturales afrobolivianas, hasta entonces circunscritas al ámbito rural de los Yungas, comenzaran a proyectarse en espacios urbanos. En este proceso, mujeres jóvenes migrantes asumieron un rol central en la reactivación de la saya, transformándola en un espacio de encuentro social, organización comunitaria y experiencias compartidas en torno a la racialización (Zambrana Balladares, 2014). En este contexto, la saya no solo fue una práctica cultural, sino también un espacio donde se piensa y se enfrenta el racismo. Como señala una de las entrevistadas, “comprender el racismo implica el generar espacios de organización o tener estrategias para comprender y enfrentar las situaciones de racismo [...] En esto los encuentros de saya hacen que nos encontremos, dialoguemos y compartamos muchas formas de racismo en la sociedad” (Entrevista en La Paz 17 de septiembre de 2023). Este testimonio permite observar que la saya no funciona únicamente como una práctica cultural, sino como un espacio de socialización de experiencias de discriminación que, en la vida cotidiana, suelen vivirse de manera individualizada o naturalizada. Al propiciar el encuentro entre mujeres de distintos contextos, la saya habilita un proceso colectivo de nombrar el racismo, compararlo y reconocer sus formas recurrentes, lo que contribuye a desestabilizar su carácter “normalizado” en la sociedad. En este sentido, más que “resolver” el racismo, la saya se convierte en un espacio de diálogo que permite hacerlo visible, discutible y políticamente pensable.

Durante la década de 1990 y principios de la década de 2000, el movimiento afroboliviano transitó hacia formas más explícitas de organización política, en un contexto marcado por el Decenio de Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas y la Conferencia Mundial de Durban contra el Racismo, que contribuyeron a la expansión de redes afrolatinoamericanas y a la consolidación del racismo como problema público de escala regional (Yañez Inofuentes, 2016). En este proceso, la saya siguió siendo un eje importante de identidad y organización, aunque en condiciones de desigualdad frente a otros pueblos. Como advierte una interlocutora, aunque los pueblos indígenas y el pueblo afroboliviano comparten experiencias de discriminación, existe una diferencia importante en términos de visibilidad y apoyo: “ambos son grupos vulnerables en la sociedad en cuanto a la discriminación, el

racismo y la desigualdad. Pero la gran diferencia es que los indígenas tienen mucha más visibilidad, más apoyo, territorio, entre otras más, que el pueblo afroboliviano” (Entrevista en La Paz, 17 de septiembre de 2024).

El proceso constituyente de 2006–2009 marcó un punto de inflexión en este recorrido. Aunque el Pacto de Unidad no incluyó representantes afrobolivianos entre sus 200 asambleístas (Zambrana Balladares, 2014, p. 150), la Constitución Política del Estado de 2009 incorporó por primera vez el reconocimiento expreso del Pueblo Afroboliviano. En particular, el artículo 32 establece que: “el pueblo afroboliviano goza, en todo lo que corresponda, de los derechos económicos, sociales, políticos y culturales reconocidos en la Constitución para las naciones y pueblos indígena originario campesinos” (República de Bolivia, 2009, art. 32). Este reconocimiento constituye uno de los pilares del proyecto plurinacional, orientado a superar las limitaciones del paradigma multicultural mediante el reconocimiento constitucional de la diversidad como fundamento del Estado. Para el año 2011 se creó el Consejo Nacional Afroboliviano (CONAFRO) como organización nacional, y en 2012 el censo incorporó la categoría “afroboliviano” (Machaca Benito y Ballivián Vásquez, 2016). Las entrevistas muestran que la saya fue un espacio clave para muchas mujeres en este proceso de lograr cambios institucionales, ya que venía funcionando como lugar de organización y aprendizaje. Una entrevistada señala: “la saya afroboliviana no solamente es bailar y demostrar un baile, sino representar cultura, todo un trayecto de vivencias, tradiciones, costumbres” (Entrevista en La Paz, 16 de septiembre de 2024). Otra agrega que en estos espacios pudo cambiar su forma de verse a sí misma: “al principio yo creía que ser afrodescendiente era algo negativo, pero en esos espacios comprendí que no es así” (Entrevista en La Paz, 16 de septiembre de 2024).

Estos testimonios permiten comprender la saya como un espacio de formación social donde se producen aprendizajes colectivos, se reconfiguran las formas de autopercepción y se elaboran experiencias de pertenencia. En este sentido, la saya para las mujeres afrobolivianas funciona como un espacio social en el que la experiencia vivida se transforma en conocimiento compartido, articulando procesos de organización social e identidad.

En conjunto, estas experiencias permiten ver que el reconocimiento institucional no borra las tensiones acumuladas históricamente, sino que las reubica en un campo social ya moldeado por la práctica de la saya. En ese espacio, la memoria colectiva, las formas de organización y la construcción de identidad no aparecen como elementos separados, sino como dimensiones que se producen de manera simultánea a los espacios de vida de las mujeres afrobolivianas.

4. Trayectorias de resistencia: cuando la saya nos nombra

La saya —práctica cultural que articula danza, música y canto— ha operado históricamente como un espacio colectivo de resistencia frente a la esclavitud y el trabajo forzado. Esta memoria de resistencia continúa estructurando las experiencias contemporáneas de las

mujeres afrodescendientes, quienes reconfiguran sentidos de pertenencia, identidad y acción política en el contexto del Estado Plurinacional. Una de las participantes lo expresa así:

Para mí ser afrodescendiente es lo mejor que tengo y estoy muy orgullosa de pertenecer al Pueblo Afroboliviano. Desde la saya he encontrado que nuestra cultura es parte del país y que muchas veces no se nos reconoce. Hemos visto que hemos logrado mucho a través de la saya y que debemos seguir organizándonos, así la saya nos nombra. (Grupo focal, Cochabamba, 30 de noviembre de 2022)

En este testimonio se pueden observar tres dimensiones analíticas interrelacionadas: identidad, agencia y acción política. La afirmación del orgullo identitario —“ser afrodescendiente es lo mejor que tengo”— constituye una forma de posicionamiento de nuestra interlocutora frente a procesos históricos de invisibilización y racialización. Este reconocimiento no surge de manera aislada, sino que se construye a partir de la experiencia colectiva en la saya, donde la participante señala que “nuestra cultura es parte del país”, evidenciando la función de esta práctica como espacio de inscripción de lo afroboliviano en la narrativa nacional. Asimismo, el testimonio expone una tensión central entre reconocimiento simbólico e invisibilización cotidiana. Aunque se afirma la pertenencia al país, simultáneamente se señala que “muchas veces no se nos reconoce”, lo que revela la distancia entre el discurso institucional del Estado y las experiencias cotidianas de exclusión de las mujeres. En cuanto a la agencia colectiva, la afirmación “hemos visto que hemos logrado mucho a través de la saya” muestra que la acción no es individual, sino compartida. La invitación a “seguir organizándonos” refuerza esa idea de comunidad en movimiento, donde la saya no solo recuerda el pasado, sino que también impulsa a mantenerse unidas y a continuar construyendo juntas. En ese sentido, la saya es a la vez identidad, memoria y una forma de actuar en el presente.

Sin embargo, estas formas de comunidad no se experimentan de manera homogénea. En los relatos de las interlocutoras aparece una tensión constante entre la continuidad y la transformación de la saya en contextos urbanos y migratorios. Algunas mujeres señalan que, con el paso del tiempo, la saya ha ido perdiendo parte de su carácter de encuentro comunitario, especialmente en la ciudad, donde tiende a ser percibida más como una práctica escenificada o incluso reducida a una forma cultural despojada de su dimensión comunitaria y política. Como expresa una de las interlocutoras: “ahora ya no es como antes, antes la saya nos reunía a todos, ahora en la ciudad cada quien está en lo suyo, y cuando bailamos es más para el evento, no para encontrarnos en comunidad” (Entrevista en La Paz, 16 de septiembre de 2023). Esta lectura no implica el rechazo de la saya, sino una disputa abierta por su significado social y político en el presente.

Frente a esta percepción, otras mujeres insisten en que la saya no puede reducirse a una práctica performativa. En sus relatos aparece como un espacio de transmisión cultural y de memoria histórica. Una participante lo expresa así: “la saya no es solo para el escenario, es donde contamos lo que somos, lo que vivimos nuestras abuelas y lo que seguimos viviendo nosotras” (Grupo focal en Cochabamba, 30 de noviembre de 2022). En este sentido, la saya

aparece como un archivo vivo de la experiencia colectiva, donde se condensan memorias, saberes y formas de vida que no se agotan en lo escénico.

Esta dimensión se profundiza en los relatos que vinculan la saya con la identidad encarnada. Una de las participantes describe esta relación de forma especialmente intensa: “yo no puedo separar mi cuerpo de la saya [...] Cuando camino, cuando hablo, eso ya está en mí, cuando lucho por mis derechos y mis necesidades, las de mi familia y de mi comunidad” (Entrevista en Santa Cruz, 3 de febrero de 2024). En este tipo de enunciados, la identidad no aparece como una categoría abstracta, sino como una forma de presencia corporal cotidiana, donde la cultura no se piensa, sino que se vive y se encarna.

En términos organizativos y políticos, la saya también ha funcionado como un espacio de encuentro entre mujeres de distintas regiones, edades y trayectorias. En estos espacios, las diferencias ideológicas o personales suelen quedar en segundo plano frente a experiencias compartidas de discriminación, migración y falta de reconocimiento. Como señala una participante: “en la saya nos damos cuenta de que no estamos solas, que lo que una vive en su barrio, otra lo vive en otro lugar, y ahí empezamos a hablar de organizarnos” (Entrevista en Santa Cruz, 3 de febrero de 2024). De este modo, la saya no solo produce identidad, sino también condiciones para la acción colectiva.

En este marco, su papel ha sido especialmente relevante para las mujeres afrobolivianas, quienes históricamente han enfrentado limitaciones en el acceso a espacios educativos, laborales y políticos. En sus propios relatos, la saya aparece como un lugar donde se aprende a hablar en público, a coordinar, a liderar y a participar. Una de las interlocutoras lo resume así: “yo antes era tímida, pero en la saya aprendí a hablar, a organizar, a no tener miedo de decir lo que pensamos” (Grupo focal en Cochabamba, 30 de noviembre de 2022). En este sentido, la saya no solo acompaña procesos culturales, sino también trayectorias de formación política y liderazgo.

No obstante, estas transformaciones también se inscriben en un contexto de ambivalencia institucional. Aunque el discurso multicultural ha promovido el reconocimiento de la diversidad, en la práctica muchas mujeres señalan que su participación sigue siendo canalizada principalmente a través de expresiones culturales. Una participante lo expresa críticamente: “nos invitan a bailar, nos aplauden, pero después no nos preguntan nada, no hay espacio para hablar de lo que vivimos” (Entrevista en La Paz, 17 de septiembre de 2024). En este sentido, la saya corre el riesgo de ser reducida únicamente a representación folclórica, en lugar de ser comprendida como una forma de organización social y política.

Esta reducción se hace visible en eventos institucionales donde la saya es incorporada como espectáculo, sin continuidad en espacios de diálogo o participación. Desde la perspectiva de las interlocutoras, esto no es solo una cuestión cultural, sino una forma de separación entre visibilidad y poder. Como señala otra mujer: “nos ven cuando bailamos, pero no cuando pedimos derechos” (Grupo focal en Cochabamba, 30 de noviembre de 2022).

Frente a ello, las mujeres afrobolivianas insisten en una definición más amplia de la saya, en la que esta no se limita a lo estético ni a lo festivo, sino que forma parte de su historia,

su organización y su lucha política. En sus palabras, la saya es al mismo tiempo memoria, encuentro y acción colectiva, una práctica que sigue produciendo comunidad incluso en contextos de cambio y tensión.

5. Conclusiones

El análisis desarrollado permite sostener que la saya articula memoria histórica, organización comunitaria y acción política en el contexto del Estado Plurinacional de Bolivia. Lejos de reducirse a una expresión folclórica, esta práctica opera como un espacio social donde convergen experiencias históricas de resistencia, formas contemporáneas de racialización y estrategias situadas de agencia.

Las mujeres afrobolivianas ocupan un lugar central en la preservación, transmisión y resignificación de la saya. Su participación no se limita a lo performativo, sino que involucra procesos de liderazgo, articulación comunitaria y organización política. A través de la saya, se configuran espacios donde se identifican problemáticas compartidas, se fortalece la conciencia colectiva y se habilitan formas diversas de acción organizada.

Los hallazgos muestran también que los procesos de urbanización, migración y reconocimiento institucional han transformado el significado social de la saya. Aunque el reconocimiento constitucional del Pueblo Afroboliviano ha ampliado el marco formal de derechos, no ha logrado desarticular las prácticas cotidianas de racialización, exclusión y desigualdad de género. En este contexto, la incorporación de la saya en escenarios estatales y festivos suele estar atravesada por lógicas ambivalentes que tienden a reducirla a una expresión cultural escenificada, desplazando su densidad política y comunitaria.

Sin embargo, las narrativas de las interlocutoras evidencian que la saya mantiene una dimensión política activa. Más que una práctica del pasado, constituye un espacio de memoria viva y de producción de conocimiento situado, donde se transmite intergeneracionalmente la historia de la esclavitud y la resistencia, al tiempo que se articulan demandas contemporáneas de justicia racial, igualdad de género y reconocimiento efectivo de ciudadanía.

En este sentido, el estudio permite afirmar que el reconocimiento formal de la diversidad cultural no es suficiente para transformar las desigualdades estructurales. Persisten tensiones entre discurso y práctica que atraviesan de manera particular las experiencias de las mujeres afrobolivianas. En ese marco, la saya no solo expresa esas tensiones, sino que se constituye como un espacio donde estas se hacen visibles, se negocian y se disputan continuamente, manteniéndose como un ámbito fundamental de producción de sentido, pertenencia y acción política.

Referencias

1. Angola Maconde, J. (2010). Las raíces africanas en la historia de Bolivia. En S. S. Walker (Comp.), *Conocimiento desde adentro: los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias* (pp. 145–222). Fundación PIEB.
2. Ballivián, M. (2012). *La saya boliviana: un espacio comunitario afrocéntrico e intercultural de enseñanza y aprendizaje* [Tesis de maestría, PROEIB Andes, Universidad Mayor de San Simón].
3. Bridikhina, E. (1997). Coca, dinero o jornales: La situación económica social de los esclavos negros en Nor-Yungas, segunda mitad del siglo XIX. En R. Barragán, D. Cajías & S. Qayum (Comps.). *El siglo XIX: Bolivia y América Latina* (pp. 463–474). Muela del Diablo Editores.
4. Busdiecker, S. (2009). The emergence and evolving character of contemporary Afro-Bolivian mobilization: From the performative to the political. En L. Mullings (Ed.), *New social movements in the African diaspora: Challenging global apartheid* (pp. 121–137). Palgrave Macmillan.
5. Busdiecker, S. (2019). The promises and limits of Bolivia's antiracism law for Afro-Bolivians: Tundiqui, the National Afro-Bolivian Council, and the battle against blackface. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 14(3), 334–347. <https://doi.org/10.1080/17442222.2019.1664722>
6. Busquier, L. (2018). ¿Interseccionalidad en América Latina y el Caribe? *Con X*, (4), 1–21. <https://doi.org/10.24215/24690333e023>
7. Busquier, L., & Parra, F. (2021). Feminismos y perspectiva interseccional en América Latina y el Caribe. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 10(20), 63–90.
8. Clarós, L. (2022). A modo de presentación: momentos de la crisis. En L. Clarós & V. Díaz Cuéllar (Comps.), *Crisis política en Bolivia 2019–2020* (pp. 7–17). Rosa Luxemburg Stiftung / Plural Editores.
9. Crespo, A. (1975). *Esclavos negros en Bolivia*. Librería Editorial Juventud.
10. Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 139–167.
11. Defensoría del Pueblo. (2025, 23 de septiembre). *Defensoría del Pueblo insta al Estado a implementar políticas públicas para erradicar la discriminación y las barreras*

estructurales que limitan el ejercicio de derechos del pueblo afroboliviano.
<https://www.defensoria.gob.bo/noticias/defensoria-del-pueblo-insta-al-estado-a-implementar-politicas-publicas-para-erradicar-la-discriminacion-y-las-barreras-estructurales-que-limitan-el-ejercicio-de-derechos-del-pueblo-afroboliviano>

12. Hooker, J. (2005). Indigenous inclusion/black exclusion: Race, ethnicity and multicultural citizenship in Latin America. *Journal of Latin American Studies*, 37(2), 285–310.
13. Instituto Nacional de Estadística. (2025). *Censo de Población y Vivienda*. <https://censo.ine.gob.bo/>
14. Klein, H. (2003). *A concise history of Bolivia*. Cambridge University Press.
15. Komadina, J., & Regalsky, P. (2016). *La política de la saya: el movimiento afroboliviano*. Plural Editores.
16. Loayza, R. (2014). *Halajtayata: racismo y etnicidad en Bolivia*. Fundación Konrad Adenauer.
17. Machaca Benito, G., & Ballivián Vásquez, J. (2016). *El pueblo afrodescendiente en Bolivia: De la clandestinidad a la visibilidad protagónica*. FUNPROEIB Andes.
18. Macusaya, C. (2022). *En Bolivia no hay racismo, indios de mierda*. Jichha.
19. Malagón Rodríguez, A., & Ranta, E. (2025). Black feminist and anti-racist activism. En H. Onodera, M. Kaskinen & E. Ranta (Eds.), *Citizenship utopias in the global South* (pp. 105–120). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003378891-9>
20. Moreno Figueroa, M., & Wade, P. (2022). Introduction. En M. Moreno Figueroa & P. Wade (Eds.), *Against racism* (pp. 3–27). University of Pittsburgh Press. <https://doi.org/10.1080/01419870.2024.2329335>
21. Moreno Figueroa, M., & Wade, P. (2024). The turn to racism and anti-racism in Latin America. *Ethnic and Racial Studies*, 47(11), 2311–2325. <https://doi.org/10.1080/01419870.2024.2329335>
22. Núñez del Prado, J. (2015) *Utopía indígena truncada: proyectos y praxis de poder indígena en Bolivia plurinacional*. CIDES/UMSA.
23. Piqueras, R. (2008). Afrobolivia. Historia de un olvido. En G. Dalla, C. Garanzini, D. Maffia, & R. Piqueras (Coords.), *Poder local, poder global en América Latina* (pp. 111-119). Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

24. Ponce Vargas, M., Ballivián, J., & Ballivián, M. (2014). Sociedad y cultura. En A. Zambrana Balladares (Comp.), *El pueblo afroboliviano: historia, cultura y economía* (pp. 169–225). FUNPROEIB Andes.
25. Postero, N. (2017). *The indigenous state: Race, politics, and performance in plurinational Bolivia*. University of California Press.
<https://www.luminosoa.org/books/m/10.1525/luminos.31>
26. Radhuber, I. (2012). Indigenous struggles for a plurinational state. *Journal of Latin American Geography*, 11(2), 167–193. . <https://doi.org/10.1353/lag.2012.0035>
27. Ranta, E. (2022). Ethnography of the state in plurinational Bolivia. En M. Fahimi, E. Flatschart & W. Schaffar (Eds.), *State and statehood in the global South* (pp. 221–237). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-94000-3_11
28. Ranta, E., & Zenteno Lawrence, C. (2025). The Vivir Bien Rhetoric and Afro-Bolivian Women's Struggles for Recognition and Inclusive Citizenship. En S. Matthews, & A. Castellsagué (editoras), *Post-Development from the Global South : Radical Alternatives or Ambivalent Engagements?* (pp. 103-122). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003477921-8>
29. República de Bolivia. (2009). *Constitución Política del Estado*. Gaceta Oficial de la República de Bolivia.
30. Rey Gutiérrez, M. (1998). *La saya como medio de comunicación y expresión cultural en la comunidad afroboliviana* [Tesis de licenciatura, Universidad Mayor de San Andrés].
31. Wade, P. (2010). *Race and ethnicity in Latin America*. Pluto Press.
<https://doi.org/10.2307/j.ctt183p73f>
32. Yañez Inofuentes, P. (2016). Cartografías y discursos del movimiento afroboliviano. En J. Komadina & P. Regalsky (Comps.), *La política de la saya* (pp. 11–16). Plural Editores.
33. Zambrana Balladares, A. (2014). El pueblo afro y su historia contemporánea. En A. Zambrana Balladares (Comp.), *El pueblo afroboliviano* (pp. 85–168). FUNPROEIB Andes.
34. Zegada, M., & Canedo, G. (2023). *Mi delito es ser indio: política y racismo en Bolivia 2006–2021*. CERES / Plural Editores.

Notas

*Cecilia Zenteno Lawrence es docente adjunta de la Facultad de Desarrollo Rural y Territorial en la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba, Bolivia. Ha gestionado proyectos de cooperación en planificación territorial, gestión hídrica, soberanía alimentaria y feminismos en Asia, Europa y Latinoamérica. Investiga y facilita procesos que visibilizan las articulaciones territoriales entre sociedad y naturaleza. ORCID <https://orcid.org/0009-0003-5623-3380>
cn.zenteno@gmail.com

** Eija Ranta es docente y profesora asociada de los Estudios del Desarrollo Global en la Universidad de Helsinki, Finlandia. Investiga política indígena y étnica, democracia y desarrollo en América Latina. Es autora de los libros *Vivir Bien as an Alternative to Neoliberal Globalization* (Routledge, 2018) y *Citizenship Utopias in the Global South* (con Henri Onodera y Martta Kaskinen, Routledge, 2025). ORCID <https://orcid.org/0000-0002-6978-6174>
eija.ranta@helsinki.fi

*** *Nota*. Memoria que suena: mujeres, saya y acción política en el cotidiano [Fotografía] por Cecilia Zenteno Lawrence, Tocaña, 2021.