



KURICHE

EDICIÓN ESPECIAL

DOSSIER ESTUDIOS AFROLATINOS Y AFRODESCENDIENTES EN CHILE

NICOLE CHÁVEZ GONZÁLEZ (EDITORIA)

uah / Universidad
Alberto Hurtado



@celia.collage





“Dossier Estudios afrolatinos y afrodescendientes en Chile”.

Edición Especial de Kuriche.

Noviembre de 2020.

ISSN: 0719-6024

Editora y compiladora: Nicole Chávez González.

Mail: nicolechg88@gmail.com

Comité revisor Kuriche: José Rojas, Consuelo Cerda,
Andrea Torres-Viedma, Isabel Araya, Lorena Ardito y Nicole Chávez.

Apoyo: José Rojas

Asistente: Lorena Aránguiz.

Web: kuriche.cl

mail: kuriches@gmail.com

Diseñadora: Renee Barrales.

Collages análogos: Celia Cisternas, Instagram: @celia.collage



Kuriche: curi=negro; che=gente. Kuriche es el camino inverso desde la ofensa de decir "negro kuriche" al más moreno del grupo en el Chile de antes, aminorado por su simple condición de color, hasta el origen de la palabra en el asistente de la machi mapuche, presente con su poder y habilidad en los nguillatunes y palines. De la misma manera, Kuriche intenta dar visibilidad y poner en valor prácticas afrodescendientes que independiente de la condición fenotípica de sus ejecutantes y protagonistas, podemos identificar como afro y que en su mayoría se ubican en ciertos márgenes de los estudios e investigaciones en el país.



PRESENTACIÓN

El presente Dossier es fruto del curso temático "Introducción a los Estudios Afrolatinos y Afrodescendientes en Chile", correspondiente a la carrera de Antropología de la Universidad Alberto Hurtado en Santiago de Chile, realizado el año 2020, a cargo de la docente Nicole Chávez González¹.

Este curso procuró poner el foco en la evolución de los estudios afro latinoamericanos, entendiendo por ello el estudio de las poblaciones descendientes de aquellos grupos esclavizados africanos que fueron trasladados forzosamente a la región durante la colonización temprana de lo que hoy denominamos América Latina. En consecuencia, se buscó aportar a la consolidación de un campo de estudios incipiente y vigoroso -en las ciencias sociales, y en la antropología en particular- que tiene su centro en la historicidad, las contribuciones culturales y las problemáticas sociales que las comunidades afrodescendientes latinoamericanas representan.

De este modo, se brindó una oportunidad de formación general en cuanto a los estudios afrolatinoamericanos y una aproximación específica al caso de la comunidad afrochilena del norte del país como también a los migrantes afrodescendientes en Chile. El objetivo fue introducir a las y los estudiantes en la riqueza transdisciplinar que emana de este campo de estudios y ofrecer una visión de la cultura, historia, política, economía de la región y del país, desde una perspectiva que se centra en las experiencias, contribuciones y acciones de los afrodescendientes.

En esta línea, se aportó elementos históricos y conceptuales para poder abordar desde diferentes enfoques interseccionales y críticos, los procesos por los que han pasado las comunidades afrodescendientes, al igual que la racialización y efectos en sus contextos culturales, sociales, económicos y políticos. A través de un marco conceptual, teórico y experiencial, se ofrece la posibilidad de deconstruir saberes racializados y colonizados, y desde la interseccionalidad romper con esquemas racistas, de clase, género y etnia. De este modo, brindar una formación básica de nivel que sirva para formular proyectos e investigaciones en torno a cuestiones raciales, de políticas públicas y estrategias que eliminen desigualdades raciales, prácticas e ideologías racistas en cuanto a comunidades afrodescendientes en Chile como a lo largo de Latinoamérica.

¹ Antropóloga, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Diplomada en Ciencias Políticas del Institut D'études Politiques de Rennes, Francia. Diplomada en Género, Desarrollo y Políticas Públicas del Centro Interdisciplinario de Estudios de Género de la Universidad de Chile. Diplomada en Antropología Social y Política, FLACSO, Argentina. Certificada en Estudios Afrolatinoamericanos, ALARI, Harvard University. Actualmente cursa el magister en Antropologías Latinoamericanas, Universidad Alberto Hurtado. mail: nicolechg88@gmail.com

En definitiva, lo fundamental es destacar lo imperativo que resulta dar visibilidad y fomentar espacios de debate en torno a la realidad afrochilena a raíz de la reciente “Ley de Reconocimiento del Pueblo Tribal Afrodescendiente” (2019), que establece la obligación del Estado a valorar la cultura afrochilena y les reconoce como parte del patrimonio cultural inmaterial de Chile.

Los siguientes artículos de las y los estudiantes de Antropología, son sus trabajos académicos finales realizados para dicho curso. Estos abordan una gama de temas sobre afrodescendencia, ya sean afrochilenos del norte y su figura en el país, migrantes afros en Chile como también afrodescendientes en Colombia. Vemos aspectos socio-culturales identitarios sobre costumbres, danzas y memoria, como también cuestiones políticas en torno al racismo, prejuicios y discriminaciones. Sin dejar de lado mecanismos de autorreconocimiento, estrategias de visibilización, resignificación de identidades y tácticas de resistencias.

En primer lugar, encontramos el artículo: “No nos habíamos muerto nada de frío”: invisibilización histórica de las y los afrodescendientes de Arica y el valle de Azapa” de Felipe Bastías, Danitza Caro y Sergio Ceppi De Lecco, quienes dan cuenta de la negación y ocultamiento de la población afrochilena del norte del país.

El segundo artículo nos traslada a Colombia, “Memorias históricas de San Basilio de Palenque: Resistencia cultural en este rincón afrodescendiente del Caribe colombiano” de Ana María Builes Taborda y Paulina Garrido Alarcón, donde las autoras muestran el amplio bagaje de prácticas afrodescendientes en un poblado caribeño. El artículo tercero, nombrado “Abre los brazos negrito que yo te libertaré. La figura del afrodescendiente en la cultura tradicional chilena”, escrito por Camilo Leiva Jiménez y Javiera Peña Soto, nos adentra a la figura del negro en la literatura y música chilena.

El cuarto capítulo corresponde a “Necropolítica y racismo: El caso de Breonna Taylor como eje de análisis de las políticas genocidas estatales” de María Elisa Ramírez, el que analiza el racismo inserto en las políticas de los Estados, explicitado en un caso ocurrido en Estados Unidos. Con “La historia oprimida: las danzas afrodescendientes como herramienta contrahegemónica en Chile”, quinto artículo, de Paula Andrade y Camila Aguilar, volvemos a la música y baile como estrategia de visibilización de la cultura afrochilena. El artículo sexto, la “Soberanía de la maternidad: Estereotipos de madres migrantes haitianas, en medios de comunicación chilenos y en la promoción del apego, tras el programa Chile Crece Contigo” de Valentina Tapia Cáceres, nos habla de mujeres haitianas que son estigmatizadas y cuestionadas en cuanto a su maternidad, como ejemplificado en la figura de Joanne Florvil.

Luego, volvemos a la música con el artículo séptimo, “Resignificación de la identidad negra a través de las danzas afroperuanas en Chile” de Victoria Díaz Guajardo y Sara Swett Gallardo, el que da cuenta de cómo a través de las danzas afroperuanas podemos observar una resignificación de la negritud en Chile. Finalmente, los artículos octavo y noveno: “Discriminación y salud: El caso de la población haitiana en Santiago de Chile”, de Consuelo Bahamonde, Javiera Caquisane y Catalina Osorio, al igual que “Tácticas de resistencia afro migrantes ante el discurso neorracista en contexto



de pandemia” de Sandy Korreck, Carolina Lagos y Belén Villalobos, abordan la realidad del COVID-19, salud y migración afrodescendiente en la capital de Chile.

Quisiera agradecer la edición y corrección de estilo realizada por el equipo de Kuriche (José Rojas, Lorena Ardito, Consuelo Cerda, Isabel Araya y Andrea Torres), como también a todo la labor realizada por Lorena Aránguiz, profesora asistente del curso a lo largo del mismo y en la elaboración de este dossier. Igualmente dar las gracias al apoyo de la Escuela de Antropología de la Universidad Alberto Hurtado y al trabajo de diseño de Renée Barrales.

Por último, y lo más importante, manifestar la gratitud de poder compartir estas memorias culturales de la población afrochilena, fromigrante y de la diáspora. El reconocimiento es para estas comunidades que día a día luchan por su visibilización y reconocimiento. Asimismo al estudiantado quienes realizan trabajos con imágenes, archivos, noticias, documentales y bibliografía tanto académica como de intelectuales afros, con el fin de registrar las historias de estos pueblos en América Latina y en específico en Chile. Las y los futuros antropólogos autores en este dossier realizaron trabajos de alto nivel, que demuestran ansías de aprendizajes.

Nicole Chávez González,
Maestranda en Antropologías Latinoamericanas, UAH.



ARTÍCULOS

“NO NOS HABÍAMOS MUERTO NADA DE FRÍO”: INVISIBILIZACIÓN HISTÓRICA DE LAS Y LOS AFRODESCENDIENTES DE ÁRICA Y EL VALLE DE AZAPA.

- Felipe Bastías, Danitza Caro y Sergio Ceppi De Lecco

PAG. 11

MEMORIAS HISTÓRICAS DE SAN BASILIO DE PALENQUE: RESISTENCIA CULTURAL EN ESTE RINCÓN AFRODESCENDIENTE DEL CARIBE COLOMBIANO.

- Ana María Builes Taborda y Paulina Garrido Alarcón.

PAG. 31

ÁBRE LOS BRAZOS NEGRO QUE YO TE LIBERTARÉ. LA FIGURA DEL AFRODESCENDIENTE EN LA CULTURA TRADICIONAL CHILENA.

- Camilo Leiva Jiménez y Javiera Peña Soto.

PAG. 63

NECROPOLÍTICA Y RACISMO: EL CASO DE BREONNA TAYLOR COMO EJE DE ANÁLISIS DE LAS POLÍTICAS GENOCIDAS ESTATALES.

- María Elisa Ramírez.

PAG. 83

LA HISTORIA OPRIMIDA: LAS DANZAS AFRODESCENDIENTES COMO HERRAMIENTA CONTRAHEGEMÓNICA EN CHILE.

- Paula Andrade y Camila Aguilar.

PAG. 97



**SOBERANÍA DE LA MATERNIDAD: ESTEREOTIPOS DE MADRES
MIGRANTES HAITIANAS EN MEDIOS DE COMUNICACIÓN CHILENOS
Y EN LA PROMOCIÓN DEL APEGO, TRAS EL PROGRAMA CHILE
CRECE CONTIGO.**

- Valentina Tapia Cáceres.

PAG. 113

**RESIGNIFICACIÓN DE LA IDENTIDAD NEGRA A TRAVÉS DE LAS
DANZAS AFROPERUANAS EN CHILE.**

- Victoria Díaz Guajardo y Sara Swett Gallardo.

PAG. 131

**DISCRIMINACIÓN Y SALUD: EL CASO DE LA POBLACIÓN HAITIANA
EN SANTIAGO DE CHILE.**

- Consuelo Bahamonde, Javiera Caquisane
y Catalina Osorio.

PAG. 149

**TÁCTICAS DE RESISTENCIA AFROMIGRANTES ANTE EL DISCURSO
NEORRACISTA EN CONTEXTO DE PANDEMIA.**

- Sandy Korceck, Carolina Lagos y Belén Villalobos.

PAG. 163





“NO NOS HABÍAMOS MUERTO NADA DE FRÍO”: INVISIBILIZACIÓN HISTÓRICA DE LAS Y LOS AFRODESCENDIENTES DE ÁRICA Y EL VALLE DE AZAPA.

Felipe Bastías² - Danitza Caro³ - Sergio Ceppi De Lecco⁴

RESUMEN

Este artículo da cuenta de las formas en que el Estado chileno ha tratado a la población afrodescendiente en el territorio. Utilizando un análisis documental a partir de diferentes tipos de fuentes periodísticas, académicas y audiovisuales, se pone en evidencia la invisibilización que ha tenido la población afrochilena, al mismo tiempo, de cómo se ha concebido la afrodescendencia en Chile en términos estatales y sociales. Para dicho análisis, se utilizarán enfoques poscoloniales y posmodernos para examinar las categorías de raza, identidad e invisibilización, en función de dilucidar las maneras en que opera el aparato estatal y las manifestaciones socioculturales que se expresan en el ámbito de lo cotidiano. Entonces, se desprende de esta investigación que la invisibilización de la comunidad afrochilena es una manifestación de la herencia colonial que se perpetúa con la conformación de la República. La chilenuzación, como política del Estado de Chile, tuvo un rol importante como proyecto pues buscó suprimir las expresiones afro, por medio de la persecución a esta comunidad. Por este motivo, consideramos que el Estado ha tenido una actitud displicente en la inclusión y reconocimiento de este sector de la población. Razón por la cual, se considera que un cambio en el currículo escolar puede tener un alcance significativo para generar un acercamiento y reconocimiento de lo afrochileno, a su vez que, la llegada de migrantes afrodescendientes es un elemento que puede incidir en la normalización de las manifestaciones corporales y culturales afrolatinas.

Palabras clave: Chilenuzación, Invisibilización, Afrochileno.

² Estudiante de 5to año de la carrera de Antropología en la UAH, mis temas de interés antropológico; educación, humor, música y estética. Mail es felipebastiasa@gmail.com.

³ Estudiante de 5to año de Antropología en la Universidad Alberto Hurtado. Mi principal tema de interés investigativo tiene relación con la Antropología de la infancia y adolescencia. Mail: danitzacarou@gmail.com.

⁴ Estudiante de 5to año de la carrera de Antropología, actualmente desarrollando mi tesis en torno a los tópicos que gravitan la Antropología del deporte y la Antropología del cuerpo. Mail: s.ceppidelecco@gmail.com.

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo, se da cuenta la invisibilización de carácter histórica que ha vivido la población afrochilena, tanto por parte de la sociedad, como del Estado chileno. Creemos que para analizar esta problemática es importante considerar la construcción de la identidad nacional chilena, la que se caracteriza por negar sus raíces indígenas y negras, enalteciendo y reproduciendo un ideal occidental instaurado durante la colonización, y que persiste hasta el día de hoy. Producto de esta instauración colonial, las personas afrodescendientes fueron desplazadas, marginadas y olvidadas de la historia de nuestro país, tanto así que, en los programas escolares de principios del siglo XX, esta parte de la historia fue erradicada y extraviada (BBC News Mundo, 2019).

Por lo que, a lo largo de este texto, se propone responder la siguiente pregunta de investigación: ¿De qué manera el accionar del Estado chileno se relaciona con la invisibilización de la identidad Afrochilena, y su repercusión en la sociedad actual?. Para lograr esto, se ha de analizar las acciones que ha tomado el Estado chileno a lo largo de la historia, para dar cuenta de cómo este se relaciona con la invisibilización de la identidad afrochilena, y cómo este hecho ha repercutido en el entendimiento de la sociedad actual. Para ello, nos hemos planteado los siguientes objetivos específicos, a) Considerar la invisibilización histórica de la diáspora africana en el territorio, b) Dar a conocer las acciones por parte del Estado chileno en torno a la comunidad afrochilena, y c) Identificar la concepción que tiene la sociedad sobre las personas afrochilenas.

Ahora bien, es pertinente recordar que la población negra en Chile se remonta al periodo de la conquista española del continente americano, espacio geográfico que desarrolló el flujo migratorio más grande de esclavos traídos del África de la historia como mano de obra para la empresa colonial (Ferreira & Seijas, 2018). Este hecho sugiere pensar dos cosas: primero que la población esclavizada en Latinoamérica (desde sus inicios), ha estado en una



posición de dominación, y segundo que ha sido presentada por las potencias colonizadoras siempre en una relación asimétrica. Históricamente relegada dentro de la jerarquía social, ya que por siglos estos segmento de la sociedad fueron obligados a sustentar la producción y reproducción de la economía colonial. Además de ser un sistema social, de carácter violento, que reprimía expresiones culturales no occidentales.

Lo anterior se vió reflejado, a partir de las construcciones identitarias de los Estado-nación a fines del siglo XIX, puesto que posterior a las guerras de la independencia, la conformación de las repúblicas democráticas latinoamericanas fueron orientadas por las oligarquías dominantes, bajo los estándares occidentales, europeos y norteamericano donde el hombre blanco y rico, era quien detentaba el prestigio, el poder y el progreso capitalista -o bien la civilización- de las repúblicas. Esto trajo consigo una invisibilización de la comunidad afrodescendiente como sujetos de derecho dentro del imaginario cultural y el espectro público, vale decir, en cuanto a considerarlos como sujetos integrados política, social y económicamente dentro de las grandes capitales en este nuevo proceso de construcción nacional (De La Fuente & Reid, 2018).

Este proceso de invisibilización en Chile, más conocido como blanqueamiento o chilenización, se caracterizó por la instauración de una doctrina que buscó erradicar todas las tradiciones y costumbres de la herencia ancestral africana (BBC News Mundo, 2019). Dicho acontecimiento se encontraba enmarcado tras la guerra del pacífico, y la posterior anexión de las provincias de Tarapacá y Arica como parte del nuevo territorio de Chile, por lo que las personas que habitaban en estos lugares, en los que el 50%⁵ de la población era de origen Africano, fueron forzadas a someterse al proceso de chilenización llevado a cabo por parte del Estado (Memoria chilena, 2018).

Tanto el periodo colonial, así como la chilenización, nos invitan a pensar en cómo en las corporalidades, se ha tratado el rasgo fenotípico como un diferenciador cultural. En este sentido, si tomamos sólo la dimensión fenotípica, podemos decir que el "ideal" de persona, en los asentamientos modernos de las sociedades occidentales, era alguien que siguiera patrones europeos; tez blanca. Ahora bien, se puede pensar que la migración de extranjeros a Chile, permite una cierta normalización visual de una "nueva corporalidad". Los principales países de donde vienen las personas migrantes

⁵ Dato extraído de BBC News Mundo (2019, 10 de junio). Disponible en: <https://www.elmostrador.cl/cultura/2019/06/11/aqui-no-hay-negros-como-se-borro-de-la-historia-de-argentina-y-chile-el-aporte-de-los-esclavos-y-de-los-afrodescendientes/>

son: Venezuela (30,5%), Perú (15,8%), Haití (12,5%), Colombia (10,8%) y Bolivia (8,0%), que concentran el 77,6% del total de la población extranjera residente en Chile (INE, 2020. p. 20). En donde la descendencia africana está concentrada mayoritariamente en Brasil, Venezuela, Colombia, Cuba, México y Ecuador. Creemos que esta nueva incorporación de una corporalidad diferente cambia la perspectiva general sobre los cuerpos, y normaliza ciertos fenotipos, que desde hace mucho tiempo han existido.

Con lo anterior queremos dar cuenta de que la afrodescendencia en Chile ha existido hace bastante tiempo, sin embargo por razones políticas e históricas esta ha estado marginada. Sin embargo la llegada de migrantes, donde la existencia de afrodescendencia fenotípica es mayor, ha contribuido de alguna manera a la normalización de la tez oscura. Al mismo tiempo, nos hace recontrar una parte de la historia que no se reconoce; en Chile hay negros y negras.

En consecuencia, la finalidad de este artículo, es examinar a la luz de una arista antropológica de carácter poscolonial y posmoderno, las acciones efectuadas por las instituciones estatales en conjunto con los eventos socioculturales que han resultado de la producción ideológico-discursiva sobre el "otro/a" afrodescendiente y particularmente sobre la figura del afrochileno/a. Además indagaremos en las maneras en la que estos grupos han experimentado históricamente el sesgo racista, analizaremos los avances que se han tenido sobre esta materia, exponiendo algunos vínculos entre las recientes migraciones afrolatinas en nuestro país y el replanteamiento de la noción de nacionalidad, como elemento importante para embarcarse hacia la superación o reformulación de estos paradigmas.

Metodología

En primer lugar, al ser este un artículo enmarcado desde la óptica antropológica, lo que primero que nos ha de interesar, es lo referente a la construcción sociocultural, discursiva y práctica sobre un "otro/a", que para efectos de este artículo atenderemos como el/La sujeto/a afro, en sus formas de comunidades afrodescendientes y población afrolatinoamericana que yacen en nuestro país y región geográfica, como producto de la trata transatlántica de comercio de esclavos instaurada por las instituciones coloniales.

Asimismo, hemos considerado pertinente aplicar el método del análisis documental o de documentos como herramienta fundamental para llevar a cabo esta propuesta, debido a que se recurrirá a fuentes periodísticas virtuales,



archivos en web, material audiovisual y textos académicos relacionados con la comunidad afrodescendiente en Chile, vale decir, afrochilenos/as y su relación con el fenómeno migratorio de la población afrolatina hacia nuestro país y las distintas problemáticas que surgen en torno a cómo se ha construido y se percibe hoy en día al sujeto afro en nuestro país.

El análisis de documentos en pocas palabras, consiste en el análisis y rastreo de información almacenada en distintos formatos, como papel, video, audio o textos digitalizados, ya sean producidos por las organizaciones gubernamentales o bien, de fuente no gubernamentales, pero vinculadas al tema de investigación (Álvarez, 2011). Y la importancia de esta técnica de recolección de datos resulta fundamental, puesto que se funde con otra técnica de análisis multidisciplinar: el análisis del discurso, el cual nos permitirá tomar textos y otras fuentes, como objetos de estudio en su nivel amplio de complejidad, vale decir, "las condiciones objetivas y subjetivas producción, circulación y consumo de los mensajes" (Sayago, 2014, p. 3) y la manera en la que se insertan en una urdimbre de relaciones de simbólicas, sociales y de poder.

Estado del Arte

Algunos aportes desde lo poscolonial y el posmodernismo.

Para comenzar a hacer un análisis más profundo de este fenómeno, consideramos pertinente mencionar algunos/as autores que creemos fundamentales para un correcto desarrollo de las ideas. Si queremos tener algún esbozo en torno a cómo se construye esta invisibilización del sujeto afro -tanto en su nivel histórico general y de manera particular en nuestro país-, es menester hacer referencia a Frantz Fanon (precursor de la corriente poscolonial). El autor señala que la condición de desigualdad estructural entre hombres blancos y no-blancos o no-europeos, tiene sus orígenes en las relaciones de dominación elaboradas durante el periodo colonial, en las cuales, tanto en África como en Latinoamérica, las comunidades tanto indígenas como negras, fueron víctimas de la instauración de las instituciones coloniales y discursos de subyugación e invisibilización.

Sin embargo, un elemento que creemos relevante de rescatar, es la dicotomía con la cual Fanon contraargumenta a los europeos, puesto que crítica el universal de igualdad, libertad y fraternidad que estos pregonan, poniendo



como contrapunto la “inhumanidad” que los indígenas sufren a diario al interior de las colonias francesas e inglesas durante la primera parte del siglo XX. En este sentido Fanon nos enrostra que la grandeza del Primer Mundo y el devenir de sus riquezas, se debe a la negación y borramiento sistemático del “otro” y particularmente, la negación de la humanidad del africano, aludiendo a que:

se encontraba en el género humano una abstracta formulación de universalidad que servía para encubrir prácticas más realistas: había, del otro lado del mar, una raza de subhombres que, gracias a nosotros (los europeos)⁶, en mil años quizá, alcanzarían nuestra condición” (2001, p.14).

A partir de esto, consideramos relevante tomar del autor el término de “descolonización de la mente”, el cual nos permitirá adoptar una mirada crítica sobre discursos que emanan desde la institucionalidad colonial y la manera en la que estos se ven enraizados por el Estado chileno, a través de la puesta en detrimento la diáspora africana erradicada en nuestro país.

En razón de lo anterior, creemos necesario reflexionar sobre la construcción y legitimación de discursos de poder y dominación existentes sobre el “otro” afrodescendiente forjadas durante este proceso. Por este motivo, atribuimos importancia capital a lo descrito por Saïd (1997), quien con su análisis postestructuralista y posmoderno basado en postulados foucaultianos y gramscianos, elabora la idea de Orientalismo entendido como un discurso epistemológico, histórico, práctico y sobretodo político, que Occidente ha edificado para manipular y exotizar, ideológica, militar e imaginativamente al Oriente. Noción que nos permite poner en perspectiva que el conocimiento y la imagen que Occidente produce sobre un otro no-occidental, es inseparable de una lógica político-discursiva, que halla su sustento mediante la hegemonía cultural que se inserta en el imaginario colectivo. Óptica que podemos entender cómo la manera en la que ciertas ideas adquieren centralidad por sobre otras; ideas que, en suma, explican la durabilidad y fuerza que el eurocentrismo ha tenido a través del tiempo, así como la naturalización de la invisibilización del “otro” afrodescendiente y afrochileno.

En razón de lo anteriormente expuesto, consideramos importante incorporar una noción que nos permita revisar las acciones y esfuerzos que el Estado ha tenido a la hora de categorizar y dar injerencia política a las y los

⁶ El paréntesis sólo va referido como modo de aclaración en cuanto al sujeto al cual alude el autor y es de la autoría del grupo.

afrochilenos, tomando en cuenta los procesos educativos que se vinculan con la construcción de la identidad nacional que se tocarán a lo largo del texto.

La mirada de los Estudios Afrolatinoamericanos

Dicho esto, y complementandolo con la perspectiva que los estudios Afrolatinoamericanos han aportado en esta materia, vale la pena preguntarse por los efectos socioculturales y políticos que ha tenido la elaboración de las categorías de "raza" y "etnicidad". La postura de Wade (2000) nos resulta bastante acertada, ya que concuerda que el término "raza", es producto de un entramado histórico de relaciones de poder y dominación embarcadas desde Occidente. Al respecto, señala la forma en la que la categoría ha ido mutando con el tiempo, dándose su auge más ferviente durante los siglos XIX y XX, cuando se volvió referente de "tipo", vale decir, un conjunto de rasgos innatos transmitidos de generación en generación. Con ello, se crean categorías permanentes y separables de seres humanos, dando inicio al "racismo científico", que se mantuvo hasta después de la abolición a nivel mundial de la esclavitud. Según Fanon este hecho se expresa en formas como el imperialismo económico, en cual, durante el siglo XX fue acompañado del evolucionismo social que proponía la superioridad de una "raza" sobre otra para la dominación cristalizadas por su nivel de desarrollo.

Del mismo modo, podemos situar dentro de este campo los aportes realizados por De La Fuente & Reid Andrews (2018), quienes se concentran en tratar el problema que suscita la idea de "democracia racial", entendiendo tal precepto como el responsable de elucubrar un espejismo de simetría racial, vale decir, la supuesta existencia de normas sociales armónicas e igualitarias en términos de raza. Ideas ancladas en procesos de independencia y construcción de los modernos Estados republicanos en Latinoamérica. Con esta noción, buscan criticar la idea de que las aflicciones centrales a nivel de Latinoamérica, se deben a conflictos de clase y no de diferencia racial. Cosa que en la práctica política y social, se puede evidenciar claramente como inconsecuente, puesto que, a pesar de que a finales del siglo XIX gran parte de las y los negros habían adquirido su condición de libertad⁷, estos siguieron ocupando la periferia social.

⁷Tras haber participado sustancialmente en los ejércitos de liberación nacional, además de componer una masa considerable de la población debido al inmensurable número de ellos traídos por la trata transatlántica, estos siguieron relegados a ocupar una posición sociocultural y política subalterna (De La Fuente & Reid; Ferreira & Seijas, 2018).

Sobre el proceso de Chilenización

En Chile, a fines del siglo XIX, “bajo la lógica de crear un discurso de unión nacional y consolidar el Estado moderno, lo “negro” y sus particularidades quedan fuera de la “comunidad chilena”” (Alarcón, Araya & Chávez, 2017, p.7), por lo que se negó la presencia de afrodescendientes a lo largo de todo el territorio. Para comprender lo anterior, es necesario conocer el contexto en el que se dió este proceso, el que se encuentra principalmente sustentado por medio de un pasado colonial (esclavitud), y que tuvo lugar post la reconfiguración de los territorios, en el que “Chile anexa de forma permanente Antofagasta y Tarapacá, mientras que Arica y Tacna son incorporados por una década”⁸ (Alarcón et al, 2017, p.7). Es interesante tener en cuenta que Arica, en las décadas finales del siglo XIX, el censo indicó casi un 57% de población afro en la zona urbana y un 90% en el valle de Azapa (Interferencia.cl).

Posterior a la anexión del territorio de Arica, Chile puso en acción una política estatal llamada “chilenización”, mediante la cual impuso a las y los ciudadanos peruanos una identidad nacional, cuyo fin era “igualar a la población minimizando o erradicando las diferencias culturales internas” (p.8). Esto se hizo mediante la persecución por parte del Estado de cualquier símbolo asociado a lo peruano entre la población local, sometándose al régimen chileno. Este hecho violento, se caracterizó por múltiples muertes, exilios y hostigamientos por la nacionalidad y color de piel (Alarcón et al., 2017). Es importante mencionar, que esta homogeneización cultural resultó ser muy potente, ya que como bien mencionan las autoras, la historia oficial de estas personas en Chile fue erradicada e invisibilizada, pero no fue así para las y los afrodescendientes del norte chileno, quienes recuerdan este proceso que se mantiene vivo mediante el traspaso de conocimientos intergeneracionales.

Tanto la población negra como indígena fueron consideradas una amenaza para la autoridad, que no solo intentó imponer un sentimiento nacionalista entre las y los habitantes, sino que también intentó modificar las características físicas de indígenas y negros, que Chile renegaba. Es por lo anterior que, comienzan a llegar personas del sur “para generar mayor conexión con lo “chileno”, eliminar la presencia negra y, por tanto, “blanquear” a sus habitantes por medio de sus rasgos físicos y culturales” (Alarcón et al., 2017, p.8). Es decir, se impone un “prototipo” de chileno, el que no podía ser indígena ni negro. Sumado a esto, se comienzan a favorecer las inmigraciones europeas, a quienes el Estado les concedió terrenos y apoyo económico.

⁸ Luego de 1881, se decreta el tratado de Ancón, a partir del cual los territorios de Arica y Tacna son anexados, pero quedando sujetos a la votación de un plebiscito con plazo de diez años para que la población decidiese a qué nacionalidad pertenecer. No obstante, este proceso nunca se realizó, por lo que el territorio se dividió en dos, dejando Arica definitivamente como territorio chileno y devolviendo Tacna al Perú, lo que fijó un nuevo límite trascendental para la construcción del Estado de Chile, el cual se mantiene hasta la actualidad.

Este proceso tuvo como consecuencia la extensión de la ideología racista por todo el territorio, obligando a las personas fuera de este nuevo “canon chileno” a negar su identidad, adhiriéndose a una “identidad blanca con costumbres ajenas, renovados símbolos patrios, otro sistema político-jurídico y un complejo aparataje burocrático militar” (Alarcón et al., 2017, p. 9). Al respecto, instituciones como la escuela resultaron fundamentales para hacer factible aquel proceso. Por lo que no es extraño que en las escuelas hasta hace muy poco tiempo no se hablaba sobre la existencia de estas personas, ya que fueron estas mismas quienes se vieron obligadas a esconder sus tradiciones para poder vivir de manera pacífica. Y es en este punto, en el que se comienza a negar la negritud en nuestra historia, cuando se les impone erradicar de raíz las costumbres de estas personas junto con sus rasgos culturales, quedando relegadas de la historia oficial y del imaginario nacional. No fue hasta el año 2000 en el que la historia afrodescendiente resurgió fuertemente por medio de organizaciones locales que buscan ser visibilizadas y recobrar las voces acalladas y apartadas por tantos años.

Observaciones

La óptica del Estado chileno y la comunidad afrochilena

El Estado chileno, y su relación con la comunidad afrochilena a lo largo de la historia, se encuentra rodeada por múltiples acontecimientos de invisibilización. Lo que mejor da cuenta de esto, es el hecho de que una ley que le otorgue reconocimiento legal al pueblo⁹ tribal afrodescendiente chileno y a su cultura, idioma, historia e instituciones materializada en la ley 21.151 fue oficializada recién el 16 de abril de 2019. Lo anterior nos dice que durante toda la historia del país -remontándonos desde la conquista a la actualidad- se erradica de raíz en el imaginario nacional la existencia de personas afro, visibilizándolas luego a través de una ley, como una parte importante de Chile apenas en el 2019.

Dicha invisibilización no ha sido un tema exento de polémicas en la historia del país, uno de los acontecimientos más importantes tuvo lugar en el año 2000, y fue protagonizada por la máxima figura de autoridad del país en ese entonces; en marco de la Pre Conferencia Regional Preparatoria de la III Cumbre Mundial contra el racismo, la Dominación Racial y otras formas conexas de intolerancia realizada en Santiago. Durante el evento el entonces

⁹ Es importante mencionar la distinción que el Estado realiza entre las personas afrodescendientes e indígenas, es que estos últimos son “descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos” (Ley indígena 19.253, 1993).

presidente de la república Ricardo Lagos, menciona "en Chile no hay negros porque se murieron de frío"¹⁰ (Huenchumil, 2020).

Por lo que, es posible dar cuenta directamente de la invisibilización de las personas afrodescendientes, ya que, se entiende que si el presidente de un país, su máximo representante, no es consciente de la existencia histórica de estas personas en el territorio, dicho acto va a trascender en diversos ámbitos sociales (educación, salud, trabajo entre otros). Este violento hecho repercutió en que cinco personas representantes de organizaciones de Arica alzaran la voz, manifestando: "le dijimos que no nos habíamos muerto nada de frío" (Marta Salgado en Huechumil, 2020). Lo anterior, terminó por establecer a Chile como un país que negaba la presencia afrodescendiente. De este proceso, la dirigente afrodescendiente Marta Salgado, menciona que Chile cortó el eslabón en la historia de Chile, en cuanto a la llegada de las personas negras en calidad de esclavos al territorio en el periodo de la conquista, y más aún que se desconozca que muchos de las y los descendientes de estas personas continúan en el país, su país.

Dicha conferencia permitió que la Organización No Gubernamental Oro Negro saliera a la luz pública, la que estaba compuesta por personas provenientes de Arica, es importante mencionar que este lugar, tanto a lo largo de la historia como en el presente, se impone como la región que presenta más población afrochilena 94,8% (INE, 2017), pero dicha organización no se constituye formalmente hasta abril del 2001. Este suceso es relevante, ya que Oro Negro se instauró como la primera organización afro. Entre sus acciones busca luchar contra el racismo; rescatar y difundir las tradiciones culturales afrodescendientes; reconocimiento por parte del Estado del pueblo afrochileno, y capacitar y proteger a las y los afrochilenos en diversos ámbitos. Dicha organización fue relevante para la publicación de la ley 21.151, ya que esta iniciativa fue impulsada desde la comunidad residente en la región de Arica y Parinacota.

En línea de lo anterior, con respecto al CENSO 2017, es relevante mencionar, que los datos que reflejan la población afro en el país, son parte de la categoría "otro/a", en la pregunta: ¿Se considera perteneciente a algún pueblo indígena u originario? y, no una categoría propia dentro del censo que intente rescatar, y visibilizar la identidad afrodescendiente dentro del país. Por lo que dichos datos no pueden ser tomados como una realidad absoluta del año, sino más bien, nos demuestran que existe una necesidad por parte de las personas que se reconocen como afro por posicionarse en el país y ser

¹⁰ El término afrodescendiente es uno muy actual, ya que fue institucionalizado en "la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (Declaración y Programa de Acción de Durban) entre el 31 de agosto y el 8 de septiembre de 2001" (COPRED, 2016)

visibilizadas. La actual ley establece que el próximo censo debe incluir una pregunta/categoría propia para afrodescendientes.

Con el fin de tener datos sobre la población afrodescendiente en el país, en el año 2014 se realiza la 1° Encuesta de Caracterización de la población afrodescendiente, la que se desarrolla exclusivamente en la región de Arica y Parinacota. Este acontecimiento nos indica que, existe un interés por conocer los contextos de las comunidades afrodescendientes. Sin embargo, al realizar puntualmente esta encuesta en solo una región se sigue desconociendo la historia de estas personas en el resto del país. Se les reconoce netamente como oriundos de un lugar en específico, y con ello se les invisibiliza y desconoce una historia que se remonta al período colonial. Los datos de la CASEN 2017, entregan un claro panorama en lo que respecta a la invisibilización y el no reconocimiento de las personas afro en suelo chileno, hecho que se ha reproducido por largo tiempo.

Ahora bien, continuando con la invisibilización, consideramos que este es un fenómeno multifactorial, donde inciden intereses políticos, económicos y socioculturales, que ha continuado su reproducción en la sociedad chilena (Saïd, 1997). Esto ha llevado a considerar que "lo negro" es algo externo y que no conformaba parte de nuestra sociedad, sino hasta el 2019 con la aprobación de la ley.

La ya mencionada ley, estipula en su artículo 2 que se debe entender por afrodescendientes chilenos (o afrochilenos), y de esta manera, la ley reconoce el pasado común de las personas afro en el país, algo que por años la educación que se imparte a intentado ocultar:

al grupo humano que, teniendo nacionalidad chilena en conformidad a la Constitución Política de la República, comparte la misma cultura, historia, costumbre, unidos por la conciencia de identidad y discurso antropológico, descendientes de la trata trasatlántica de esclavos africanos traídos al actual territorio nacional entre los siglos XVI y XIX y que se autoidentifique como tal. (Ley N° 21.151, 2019).

La existencia de esta reciente ley de reconocimiento de la población afrochilena, nos hace sentido con la noción democracia racial de los autores De La Fuente y Reid Andrews (2018). Esto debido a que la democracia pretende establecer fundamentos de existencia igualitarios para toda la población, al menos en el papel. Sin embargo, la población afrochilena tuvo que realizar



acciones de organización política para ser reconocida legalmente. Esto da cuenta que en la práctica la democracia no contempla todos los pueblos que conforman el territorio, ejemplificando que el Estado ha sido incompetente en establecer una nación democrática y pluricultural.

Sociedad y comunidad afrochilena

En base a lo dicho, consideramos que la actual migración de grupos afrolatinos afrolatinas al país, se consolida en un proceso crucial para revertir lo anterior, ya que la llegada de nuevas personas afrodescendientes, y su distribución a lo largo de éste, permitió que la sociedad chilena comenzará a visibilizar a estas negritudes en el territorio. Debido a que ya no era tan extraño como antes encontrar a personas afro en las calles, permitiendo el reconocimiento de la existencia de aquellas en nuestra nación. Hechos que podemos identificar con la noción de hegemonía cultural antes descrita, puesto que se toma como premisa, la referencia a carácter fenotípico con la vinculación cultural y nacional.

La invisibilización de la población afrochilena por parte del Estado, nos lleva a considerar la existencia de un extrañamiento en las características corporales afrodescendientes. Si bien es cierto, la pertenencia a una comunidad cultural no se aferra al pigmento del cuerpo, consideramos que ha existido un discurso dominante referido a que la gente afrodescendiente predominantemente es negra. En este sentido creemos que la negación de la existencia de gente negra en Chile ha llevado a la exotización de expresiones fenotípicas diferentes a la "normalidad". Por ejemplo, en una nota periodística, una mujer afro comenta las vivencias que ha tenido en relación con su diferencia corporal y racismo, expresando "No entiendo ese afán de alguna gente en el metro y en la calle de acercarse y tocar nuestra piel y pelo, como si fuéramos una mascota", "Me gritaban cosas en la calle y algunos adultos, afuera o dentro del colegio, se limpiaban la mano luego de saludarme, situación que hasta hace poco me pasó" (La Tercera, 2020).

La exotización de las corporalidades de características afrodescendientes da cuenta de una hegemonía cultural que tiende a invisibilizar tanto expresiones culturales diferentes, como se hizo en la chilenización, así como de corporalidades que escapan de una cotidianidad. Siguiendo esa lógica, la negación de la población afrochilena y de la afrodescendencia, ha creado en la historia de Chile un discurso hegemónico sobre que no ha existido gente negra, reforzando la idea de una cultura chilena en bases en lo europeo, negando la multiculturalidad de la nación (Rodríguez, 2010. p. 2).



Dentro del accionar del Estado chileno en relación a lo afrodescendiente, una de sus expresiones más coercitivas ha sido la ya mencionada chilenización. En este sentido, el documental "Raíces" elaborado por ÍGNEO audiovisual, explicita el testimonio histórico de la población afrodescendiente. En este documental, Cristian Báez perteneciente a la ONG Lumbanga¹¹, habla de la chilenización que vivieron sus antepasados. Expresa que tal proceso fue una *aculturación*¹² de su identidad cultural, que corrió el peligro de desaparecer, debido a que hubo diferentes instancias donde se puede identificar el ambiente nacionalista y los intentos de negar expresiones afrodescendientes. Una de estas fue que, cuenta Cristian, la iglesia castrense había prohibido a San Martín de Porres, el santo de negros y no prohibiendo la Cruz de Mayo. Por otro lado, en contexto escolar, pone el ejemplo de que prohibían decir bamba (boca) o tumbar, ya que eran para ese entonces, jergas afrodescendientes. Así mismo, en el ámbito culinario, menciona que el picante de *guata*¹³ antiguamente se le llamaba picante de mondongo, aludiendo que la palabra *dongo* significaba *guata* en africano.

De este documento audiovisual se desprenden dos cosas. Primero el intento del Estado chileno por enculturar el territorio adjudicado después de la Guerra del Pacífico, dando cuenta de una imposición cultural mediante la prohibición del lenguaje y de las comidas, así como también de las creencias religiosas, entre otros. Segundo, esta prohibición fue mediante dos argumentos; era una población peruana y había que chilenizarla, y además era afrodescendiente, por ende, había que blanquearla. Entendiendo entonces que el Estado chileno operaba tanto en criterios raciales como también nacionalistas, relacionando la misma raza con un ideal sobre cómo tiene que ser el sujeto chileno, tanto en aspecto, como en comportamiento y cultura.

Conclusiones

Acciones y desafíos del Estado de Chile sobre la comunidad afrochilena

A partir de lo expuesto en este artículo, hemos podido dar cuenta de las diferentes acciones que el Estado chileno ha efectuado en relación a las comunidades devenidas de las diásporas africanas erradicadas en nuestro país, producto de la trata transatlántica de instituciones coloniales en nuestro territorio. Haciendo un análisis de las corrientes ideológicas y discursivas de

¹¹ Organización No Gubernamental que tiene como propósito borrar el racismo estructural a través de la valorización cultural en el territorio ancestral en Azapa. Facebook: Ong Lumbanga

¹² El término al que se alude en el documental, tiene que ver con la serie de estrategias que utilizó el Estado chileno para desintegrar los rasgos culturales identificables como afro.

¹³ Guiso proveniente del Perú, consta de trozos de guatitas o mondongo cortados en tiras, sazonados con sal pimienta y otras especies según el país y su clave es su salsa picante. En el norte de Chile es comúnmente consumido. <https://normitagana.blogspot.com/2017/03/guatitas-en-picantes.html>

carácter eurocéntrico que han circunnavegando la conformación del Estado-nación, hemos podido apreciar a través de distintos hechos una tendencia histórica y estructural de parte de las instituciones hacia el detrimento y borramiento del "otro" afrochileno. Esto, por su calidad de afrodescendiente dentro de un espacio geopolítico que se autoproclama a sí mismo como una entidad más cercana a la imagen y blancura europea, que a los procesos de mestizaje dados durante la interacción colonial.

Lo anterior, nos permite entrever la prevalencia de un sesgo racista que el Estado ha desarrollado de manera consecutiva a través de sus agentes institucionales y su manera de educar e inculcar una hegemonía cultural -como fue el proceso de chilenización-, que hasta el día de hoy tiene fuertes repercusiones a nivel social, expresada en la manera exótica con la que se tiende a tratar el fenómeno de la población afrodescendiente y las poblaciones afrolatinoamericanas, que con cada vez más frecuencia arriban a nuestro territorio. Asimismo, estos elementos nos dan un contrapunto importante para poner en entredicho la idea de "democracia racial" que se ha tenido por un tiempo considerable en el continente latinoamericano.

En torno a aquello que podemos sugerir y aportar en este artículo, consideramos que el tema de lo afrodescendiente y afrochileno son aspectos que no se les ha dado la importancia que requieren desde un plano histórico y social. Debido a que la ley que contempla la incorporación de la población chilena afrodescendiente es muy reciente, y que sumado al contexto de la pandemia producto del Covid-19, esta no se ha podido desarrollar y profundizar en materia de políticas públicas. Por otra parte, creemos que este reconocimiento debe dar cuenta que la afrodescendencia no es un fenómeno novedoso, sino que tiene raíces históricas que se remontan desde antes de que Chile fuese una nación.

Siguiendo lo anterior, creemos que es un cambio positivo la modificación del currículo escolar en el ámbito de la historia de lo afrochileno, ya que, consideramos que es un avance importante otorgar un reconocimiento y dar una nueva concepción respecto a la afrodescendencia que hay en el país. En este sentido, contemplar la enseñanza de la historia dando un nuevo énfasis en las comunidades provenientes desde África a partir del período de colonización y hasta nuestros días, podrá, por un lado, romper con una tradición educativa de cómo hablamos y pensamos acerca de las y los afrodescendientes en Chile, no solamente relacionándola a una historia de esclavitud. Y que por otra parte, otorgará una visión más amplia sobre la



historia de Chile y de la variedad sociocultural de las y los sujetos que la componen, apelando a desarrollar una cercanía con lo afro y una reducción del racismo enraizado en considerar a aquellos sujetos como un "otro/a" ajeno. Así como también, tener una visión crítica respecto a cómo históricamente se ha tratado la comunidad afrodescendiente en Chile.

Aporte de la migración afrolatina a Chile

Por otro lado, nos parece que la migración afrolatina que ha tenido Chile estos últimos años, ha otorgado una visibilización en la retina de las personas y dentro de la experiencia cotidiana. Como bien dijimos, el tono de piel no refleja la pertenencia a una cultura específica, no obstante, la llegada de gente de color negro al país ha -de cierta manera- generado un cuestionamiento del fenotipo negro que históricamente se ha tratado de borrar/blanquear. Si bien creemos que estamos lejos de dejar de ser una sociedad racista, con fijación en el tono de piel, somos optimistas sobre el hecho de que esta migración estaría poniendo en entredicho la idea de lo que consideramos como lo "nacional", lo que eventualmente propendería hacia un escenario que posibilitará la inclusión sociocultural, laboral y salubrista sobre los y las afrodescendientes, tanto nacionales como extranjeros.

Reuniendo todo lo anterior, podemos entender la idea de raza como un constructo social que ha sido resultado de una imposición occidental que sigue teniendo un gran peso por toda su carga histórica (Wade, 2000). Esta, elaborada a partir de la variación fenotípica de los seres humanos y entrelazada con enfrentamientos geográficos que los europeos tuvieron con sus colonias y esclavizados/as, constituye hoy en día un hecho fundamental de la experiencia Latinoamericana, del África y en suma, del mundo, que podemos evidenciar actualmente en la forma de la discriminación racial e invisibilización que la comunidad afrochilena tiene frente al Estado, más allá del reciente decreto de la ley que les reconoce como pueblo. La displicencia con la que se ha tratado este tema explicita aún más cuánto nos falta por establecer una real inclusión de las diferencias culturales y de frenar el racismo. Como país, nos encontramos en deuda con el cumplimiento de los derechos humanos de todas las personas que habitan el territorio, y por tanto, debemos inclinarnos hacia una "descolonización de la mente", haciendo lo posible por despojar la herencia colonial del racismo que aún persiste en nuestros días, atendiendo para esto, que tal proyecto requiere cambios sustanciales en las formas de percibir el entorno, los cambios y las personas.



Bibliografía

- Alarcón, J. Araya, I. & Chávez, N. (2017). *Identidad Negra en Tiempos de Chilenización*. Santiago: Andros impresores.
- Álvarez, C. (2011). El interés de la etnografía escolar en la investigación educativa. *Estudios pedagógicos*. Valdivia, 37(2), 267-279. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-07052011000200016>.
- BBC News Mundo. (2019, 10 de junio) "Aquí no hay negros": cómo se borró de la historia de Argentina y Chile el aporte de los esclavos y de los afrodescendientes. *El Mostrador*. Recuperado de: (<https://www.elmostrador.cl/cultura/2019/06/11/aqui-no-hay-negros-como-se-borro-de-la-historia-de-argentina-y-chile-el-aporte-de-los-esclavos-y-de-los-afrodescendientes/>)
- Banco Mundial. *Afrodescendientes en Latinoamérica*. Recuperado en :<https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/30201/129298-7-8-2018-17-30-51-AfrodescendientesenLatinoamerica.pdf?sequence=5&isAllowed=y> Disponible en : <https://www.bancomundial.org/es/region/lac/brief/afro-descendants-in-latin-america>.
- Cádiz, F. (2013). La "chilenización" en el Norte y Sur de Chile: una necesaria revisión. *Cuadernos Interculturales*, 11(20), 11-43. [fecha de Consulta 26 de junio de 2020]. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=552/55228138002>.
- Cancino, S. (2019). Nueva ley reconoce al pueblo tribal afrodescendiente chileno. *Radio Juan Gómez Milla*. Recuperado de: <https://radiojgm.uchile.cl/nueva-ley-reconoce-al-pueblo-tribal-afrodescendiente-chileno/>
- COPRED (2016). *Afrodescendientes, discriminación racial y racismo*. Ciudad de México. Disponible en: <http://data.copred.cdmx.gob.mx/por-la-no-discriminacion/personas-afrodescendientes/#:~:text=Afrodescendientes%2C%20discriminaci%C3%B3n%20racial%20y%20racismo&text=Una%20persona%20afrodescendiente%20es%20aquella,afropaname%C3%B1o%2C%20afroperuano%2C%20entre%20otros>.
- De la Fuente, A., & Reid, G. [et al.] (2018). *Estudios Afrolatinoamericanos: Una introducción*. Recuperado de http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181206023201/EstudiosAfro_ES.pdf

- Duclos, E. (2020). Afrodescendiente en Chile: "La gente se acerca y toca nuestra piel y nuestro pelo como si fuéramos una mascota". Disponible en: <https://www.latercera.com/paula/noticia/afrodescendiente-en-chile-la-gente-se-acerca-y-toca-nuestra-piel-nuestro-pelo-como-si-fueramos-una-mascota/C6ZP32VZ7BEV5BOGZVG4LD25GA/>
- Fanon, F., & Sartre, J.-P. (2001). Los condenados de la tierra. Fondo de Cultura Económica. Prefacio y Cap 1. Retrieved from <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat05781a&AN=uah.145353&lang=es&site=eds-live&scope=site>.
- Ferreira, R. & Seijas, T. (2018). El comercio de esclavos a América Latina; una evaluación historiográfica. En De La Fuente, A. y Reid Andrews, G. Estudios Afrolatinoamericanos; una introducción. Buenos Aires.
- Huenchumil, P. (2020). "Aquí no hay negros": La desconocida historia del racismo del Estado contra los afrochilenos. Interferencia. Recuperado: <https://interferencia.cl/articulos/aqui-no-hay-negros-la-desconocida-historia-del-racismo-del-estado-contra-los-afrochilenos>.
- INE (2020). Estimación de personas extranjeras residentes habituales en Chile al 31 de diciembre 2019. Informe Técnico. Recuperado en <https://www.ine.cl/docs/default-source/demografia-y-migracion/publicaciones-y-anuarios/migraci%C3%B3n-internacional/estimaci%C3%B3n-poblaci%C3%B3n-extranjera-en-chile-2018/estimaci%C3%B3n-poblaci%C3%B3n-extranjera-en-chile-2019-metodolog%C3%ADa.pdf?sfvrsn=5b145256>
- Ley N° 21.151. Diario Oficial De La República de Chile, Santiago, Chile, 16 de Abril de 2020.
- Ley indígena 19.253. Centro de documentación Mapuche, 5 de octubre de 1993. Disponible en: <http://www.mapuche.info/indgen/ley-1.html>
- Rodríguez, Vázquez & Berbesi (2010). Independencia y formación del Estado en Venezuela. Instituto de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Alcalá. Agosto.
- Said, E. (1997) Orientalismo. Editorial de Bolsillo: Barcelona.

- Sayago, S. (2014). El análisis del discurso como técnica de investigación cualitativa y cuantitativa en las ciencias sociales. *Cinta moebio* 49: 1-10. Recuperado en 19 de abril de 2020, de www.moebio.uchile.cl/49/sayago.html
- Véliz, D. (2017). Raíces - Documental Afrochileno. ÍGNEO audiovisual. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=O2oZwkjYEo>
- Wade, P. (2000). Raza y etnicidad en Latinoamérica. Editorial Abya Yala. Intro y Cap 1.





MEMORIAS HISTÓRICAS DE SAN BASILIO DE PALENQUE: RESISTENCIA CULTURAL EN ESTE RINCÓN AFRODESCENDIENTE DEL CARIBE COLOMBIANO.

Ana Maria Builes Taborda¹⁴ - Paulina Garrido Alarcón¹⁵

RESUMEN

El período de colonización hispana en América, significó la instauración de profundos cambios en las políticas del territorio y en sus dimensiones demográficas. La trata y comercio de esclavos africanos al continente, produjo nuevas relaciones de servidumbre, que definieron los mecanismos del sistema esclavista en la estructura social de las colonias. Por ello, las comunidades afrolatinas han sido ampliamente relegadas de los discursos históricos que han conformado la identidad Latinoamericana. Sin embargo, en el Caribe colombiano, San Basilio de Palenque se ha configurado como una importante comunidad de afrodescendientes. En la actualidad, son un símbolo de resistencia cultural, ya que tienen una riqueza histórica que data del surgimiento de los negros cimarrones, y su lucha por la libertad de los cuerpos esclavizados. Nos situamos en el actual territorio de uno de los primeros palenques clandestinos que se formaron en las selvas amazónicas de la Colombia hispánica. En este espacio, el significado de la cultura refleja percepciones que van más allá de la vida y de la muerte, pues son maneras de concebir la realidad y de sobrellevar las imposiciones y despojos culturales que, en el transcurso de la historia, han afectado a las minorías étnicas y afrodescendientes del continente. Por eso, Palenque es sinónimo de historia, identidad y lucha afrolatina. En un lugar de abundantes memorias que datan de sus ancestros africanos, nos encontramos con los kuagro, las mujeres palenqueras, la riqueza del lenguaje musical y rituales que rememoran la partida de sus muertos, como una manera de entender el cotidiano de esta comunidad, en San Basilio de Palenque. Sin embargo, en la actualidad, dichas prácticas culturales se han visto fuertemente afectadas debido a la pandemia por Covid-19.

Palabras clave: San Basilio de Palenque, Resistencia Cultural, Lumbalú, Covid-19.

¹⁴ Estudiante de tercer año de Antropología de la Universidad Alberto Hurtado, soy colombiana y me interesa trabajar temas relacionados con el Feminismo, Migración y estudios afro.

¹⁵ Estudiante de tercer año en Antropología de la Universidad Alberto Hurtado. Mis intereses se vinculan con el Feminismo, el territorio y la configuración política y cultural del espacio.

INTRODUCCIÓN

Para efectos de este presente artículo, se propone comprender la historia y las raíces de las prácticas culturales del pueblo San Basilio de Palenque, entendiendo su importancia dentro de las comunidades afrodescendientes del Caribe Latinoamericano. Este se encuentra ubicado actualmente en los Montes de María, en el corregimiento del Municipio de Mahates, Departamento de Bolívar, en Colombia (Palenque, 2013). Desde su conformación hacia mediados del siglo XV, esta comunidad de afrodescendientes se ha destacado por la singularidad de su historia de lucha y resistencia ante el poder colonial. Principalmente, tras un importante hito histórico que marca la fuga de esclavos africanos hacia la selva amazónica, luego de ser comercializados en las costas de Cartagena del Caribe colombiano (Palenque, 2013). Desde entonces, San Basilio de Palenque ha mantenido sus tradiciones africanas, caracterizadas por un singular sistema cultural y espiritual, que le ha otorgado un especial significado a la vida y la muerte. Por lo mismo, se buscará comprender, primeramente, su origen histórico y cultural, para analizar, en una segunda instancia, la forma en que sus percepciones culturales, tales como el Lumbalú o baile a los muertos, representan la manera en que la comunidad de San Basilio de Palenque concibe la realidad. Finalmente, buscamos reflexionar acerca de cómo dichas prácticas culturales se han visto afectadas debido a la pandemia del Covid-19 en la actualidad.

De esta manera, formulamos la siguiente interrogante: ¿Cuál es la importancia de la resistencia histórica y cultural del pueblo San Basilio de Palenque, para comprender las raíces de sus percepciones y tradiciones culturales en la actualidad? En primera instancia, para responder a la pregunta de investigación, proponemos vincular la historia de los esclavos africanos del Caribe, con el surgimiento de los denominados negros cimarrones y su lucha por la libertad. Luego, proponemos detallar e identificar los componentes de las tradiciones culturales del pueblo San Basilio de Palenque, a partir de sus relatos orales, sus bailes, su organización social y sus prácticas rituales. Se pondrá un particular énfasis en el significado que le dan al Lumbalú. En última



instancia, buscamos reflexionar acerca del impacto que ha tenido la pandemia del Covid-19, en las prácticas cotidianas y percepciones culturales en este pueblo de afrodescendientes.

Así también, pretendemos establecer un vínculo con materiales escritos y fuentes históricas, a través de la lectura de autores, tales como: Franz Fanon (1964), Carlos Agudelo (2010), Tianna Paschel (2018), Hernández, Guerrero & Pérez (2002) y Ferreira & Seijas (2018), entre otros. Los cuales nos ayudarán a comprender los orígenes del comercio de esclavos en América Latina, sobre la esclavitud y las rebeliones afrodescendientes del Caribe colombiano - particularmente la lucha de negros cimarrones -, la fundación de las palenqueras en Colombia, el significado que se le da a la resistencia cultural, a la memoria y a la identidad palenquera. La bajada teórica de autores sociales, se explicita en el apartado Estado del Arte. Luego, se realizará el análisis y la reflexión en torno a documentales, imágenes y entrevistas grabadas en el apartado de los resultados de la investigación, con el propósito de caracterizar e identificar los principales rituales y tradiciones culturales y cotidianas, traídas desde África hasta este territorio afrodescendiente de Latinoamérica.

Contextualización y antecedentes histórico-geográficos

Para comenzar, las poblaciones afrodescendientes en América Latina, representan un número importante de habitantes en el continente. Por lo que son un elemento demográfico fundamental, al igual que las comunidades indígenas, para entender las raíces de la identidad sociocultural de toda América. Sin embargo, estos grupos sociales han estado históricamente marcados por un negacionismo cultural, que les ha relegado de su participación en la construcción histórica de pueblos y territorios delimitados por fronteras nacionales. O bien, se les ha dejado con un papel secundario, o derechamente invisibilizados, en la formación y transformación de la sociedad actual (Agudelo, 2010). Es por esto, que buscamos situarnos en la Colombia de tiempos coloniales, fundada bajo el nombre del Nuevo Reino de Gran Granada. Desde allí, comenzaremos a trabajar con las memorias reconstruidas de San Basilio de Palenque, el cual se sitúa, actualmente, a cincuenta kilómetros de la ciudad de Cartagena de Indias, comprendiendo un espacio habitado por 3500 personas estimadas. En sus proximidades geográficas, es atravesado por el río Magdalena, el cual fue, en tiempos de colonización, una importante vía de conectividad y de viajes de embarcaciones con esclavos africanos, traídos al Nuevo Mundo para ser comercializados (Diario virtual colombia.co).

La historia nos relata, hacia finales del siglo XV, la llegada de españoles y europeos a las costas del Caribe. La corona española, que en ese tiempo centraba sus propósitos políticos en una conquista principalmente territorial, trajo consigo el sometimiento de las comunidades indígenas, lo cual desencadenó una considerable disminución de la población aborigen en los territorios colonizados, a causa de las enfermedades y de las extremas condiciones de esclavitud a las que fueron sometidos. Entonces, fue cuando “los españoles decidieron empezar a importar africanos. Pues ya habían visto las prácticas de la esclavitud en África, y ellos sabían que los africanos eran gente muy fuerte para este tipo de trabajo” (One among the others, 2016, párr. 6), especialmente pensando en el sistema económico de plantaciones y para la servidumbre en casas señoriales. Así fue como, los denominados barcos negreros, atravesaron el océano atlántico, cargados de mercancías y esclavos, “llegando vivo tan solo uno de cada cinco esclavos embarcados. Estamos hablando de casi 50 millones de almas masacradas durante casi tres siglos” (Castillo, 2013, párr. 3). De esta manera, la expansión de rutas comerciales y de asentamientos españoles en tierras tropicales, permitieron la conformación de un nuevo sistema de orden político, territorial y económico. Con ello, el comercio y el tráfico de esclavas y esclavos africanos a las tierras del Nuevo Mundo.

Por ello, las comunidades afrodescendientes, han sido históricamente destinadas a ser población esclava; caracterizadas por una vida miserable, por la insignificancia de sus cuerpos, y a que sus más altas aspiraciones laborales fueran la mano de obra barata. Según nos señalan Ferreira & Seijas:

Los traficantes, que adquirían sus contratos de asiento en España, se confabularon con los funcionarios del puerto para anotar menos esclavos que los verdaderamente embarcados en África y luego, al llegar a destino en las colonias españolas de América, procedían de la misma manera. (2018, p. 46).

Entonces, cabe reflexionar acerca de las millones de vidas africanas que llegaron al continente, y que fueron parte de este aporte cultural de raíces negras para toda América. Incluso, se estima que hay un conteo erróneo de la cantidad que fueron traídos a estas tierras, debido a que el comercio de esclavos, hacia las costas del Caribe en Cartagena de Indias, mantuvo un arriesgado, pero ambicioso mercado de personas, lo cual permite estimar



el arribo de casi 80.000 esclavos a las costas caribeñas. Por eso, hoy en día siguen presente en las tierras americanas, y visibilizan las raíces de la cultura y del mestizaje continental, tanto para los territorios que fueron subordinados por las colonias españolas como para las colonias de Portugal. Por lo mismo, San Basilio de Palenque cobra una destacada importancia en el reconocimiento de las raíces africanas aquí en nuestro continente, siendo considerado como un rincón de África en América. A su vez, teniendo en cuenta que este impacto demográfico significó que la esclavitud cumplió un rol central en la conformación del tejido social, cultural y político de todo el territorio, puesto que el comercio de esclavos en América Latina produjo profundas conexiones socioculturales con África (Ferreira & Seijas, 2018, p. 58-59).

Sin embargo, desde principios del siglo XVII, en medio de este contexto de comercio esclavista, se fueron configurando discursos ocultos y otros abiertamente expresados, a partir de ideales libertarios provenientes de los propios esclavos africanos. Éstos fueron representados bajo el nombre de negros cimarrones, quienes le fueron otorgando significado a otros espacios de resistencia, fuera de las embarcaciones y de las haciendas coloniales. Tras ello, surge la fundación de empalizadas, o también denominados palenques, al interior de la selva amazónica, los cuales significaron un espacio de refugio para los esclavos africanos fugitivos (Castillo, 2013, párr.3). De esta manera, la comunidad de San Basilio de Palenque, es fundada por un grupo de rebeldes africanos que decidieron rebelarse ante su condición de esclavos. En otras palabras, fueron los negros cimarrones quienes dieron origen a los palenques colombianos.

Por otro lado, cabe destacar el comando de Domingo Benkos Biohó, proveniente de la etnia Bijago de África occidental, cuyo liderazgo fue trascendental para llevar a cabo el momento histórico que marca la huida de los cimarrones de las costas del Caribe. En consecuencia, gracias a la participación y dirección política de Domingo Benkos, los esclavos africanos lograron situarse en el actual territorio de los palenques. Según el instituto colombiano de Antropología (2002), Domingo Benkos, fue quien: “organizó palenques, configuró las formas de resistencia militar y fundamentó las bases y los mecanismos de la negociación política con la administración colonial” (p. 11). Por eso, en la actualidad, este personaje sigue siendo una importante figura política, ya que ayudó en la conformación del territorio y de la identidad del pueblo San Basilio de Palenque. Además, consiguió que su pueblo pudiese circular libremente por todas las zonas del Caribe colombiano, incluida



Cartagena de Indias. Y así, ser tratados con respeto por las autoridades coloniales. En la actualidad, la plaza central de Palenque lleva el nombre de Domingo Benkos.

Metodología de la investigación

Para efectos metodológicos de la investigación, emplearemos la lectura e interpretación de materiales escritos y audiovisuales de otros investigadores sociales. Principalmente, aquellos que han hecho uso del método biográfico para la recopilación de testimonios, historias de vida y memorias del pueblo, lo cual nos parece necesario integrar a la reflexión, como una manera de enfatizar y mantener viva la historia y las voces de San Basilio de Palenque. Así también, la revisión de materiales escritos, los cuales nos ayudarán a comprender los orígenes de la esclavitud, del comercio de esclavos y las rebeliones afrodescendientes. Como también los rituales y tradiciones culturales desde África hasta Latinoamérica. Estos, con el fin de hacer una bajada teórica de autores sociales, en conjunto con el análisis de documentales y entrevistas grabadas en San Basilio de Palenque.

El interés por indagar en San Basilio de Palenque, radica en los vacíos de conocimiento que hay sobre su cultura y sus costumbres cotidianas. Actualmente, se reivindica el reconocimiento de las comunidades afrodescendientes, por la importancia de su participación histórica, política y cultural, que ha contribuido en la conformación territorial e identitaria de América Latina. No obstante, siguen siendo grupos invisibilizados y relegados de la narrativa histórica oficial, tal como sucede con las comunidades subalternas de indígenas y afrodescendientes en todo el continente. De esta manera, San Basilio de Palenque, es principalmente conocido por la importancia material que se le ha dado a los palenques en Cartagena de Indias. Pero no así, sobre la riqueza histórica, cultural e identitaria que le caracteriza. En un territorio que ha procurado, en el transcurso del tiempo histórico, preservar las tradiciones africanas de sus raíces ancestrales. Por eso mismo, nace este interés por aproximarnos a esta cultura, que a pesar de situarse a largas distancias de Chile, nos enseña la importancia de mantener vigentes las memorias de nuestros ancestros africanos en el continente. Asimismo, se nos presentan estas ganas de indagar en la participación política de los cimarrones, y la conformación de palenques como fortificaciones clandestinas que han representado la lucha de las comunidades afrodescendientes en el Caribe. Además de preservar un



profundo interés por conocer sus rituales y concepciones en torno a la vida y a la muerte, a sus dinámicas sociales, a su constante relación con la música, el canto y el baile, y cómo ello influye en las prácticas de acompañamiento y comunicación del colectivo palenquero. Por lo mismo, buscamos entender la importancia de la ritualidad de lo cotidiano, es decir, qué hay detrás de las prácticas habituales, detrás de las concepciones que se tienen del tiempo histórico, del lugar y del espacio habitado, de la familia y de las memorias, para la conformación y preservación identitaria de esta comunidad.

Estado del arte

A continuación, daremos una bajada teórica de los principales conceptos que consideramos apropiados abordar en este artículo, haciendo hincapié en su relevancia histórica y cultural, para comprender la configuración identitaria de San Basilio de Palenque.

El cimarronaje y los palenques

Según Fanon (1964), el colonialismo ha significado una incansable destrucción de formas sociales autóctonas, tanto para pueblos indígenas como para comunidades afrodescendientes (p.20). Bajo la réplica de cadenas represivas de control y dominación territorial, el colonialismo reproduce dinámicas y categorías de segmentación, que distinguen entre el bueno y el malo, el negro y el blanco, el dominante y el subordinado. Sin embargo, estas dinámicas también configuraron, en el transcurso histórico de la sociedad colonial y el sistema esclavista, herramientas ideológicas de reivindicación en el pensamiento de los esclavos africanos. Por eso, señalar que aunque el cuerpo social y cultural del subordinado ha sido dominado y sentenciado al yugo colonial, no significa aseverar que su mente también haya sido adiestrada y controlada bajo estas relaciones de poder y servidumbre.

Si bien, el discurso de la población negra ha sido históricamente invisibilizado dentro del espacio político, económico, social e ideológico de la identidad Latinoamericana, la resistencia territorial y cultural ha de considerarse como su principal instrumento político de lucha y afrontamiento al sistema colonial. Incluso si esta resistencia se manifiesta de manera silenciosa. Porque, de todas maneras, tanto el colono como el colonizado, son conscientes de su posición dentro de la estructura social. Así como también de las acciones y prácticas a las cuales se ven sometidos por medio de este vínculo de yugo

y poder. De modo que: "El colonizado sabe todo eso y ríe cada vez que se descubre como animal en las palabras del otro. Porque sabe que no es un animal. Y precisamente, al mismo tiempo que descubre su humanidad, comienza a bruñir sus armas para hacerla triunfar" (Fanon, 1961, p.21). En efecto, Fanon nos permite dimensionar el impacto que ha originado la violencia colonialista en la población y el territorio de América Latina. A su vez, entender la importancia de esta estructura eurocéntrica, para la configuración de formas de resistencia del pueblo africano en el Caribe colombiano. Principalmente, a través del surgimiento del cimarronaje o de los negros cimarrones; quienes fueron despojados de sus tierras africanas y traídos por medio del comercio marítimo a este Nuevo Mundo. No obstante, pese a sus brutales condiciones de servidumbre, consiguieron agruparse mediante un único discurso de reivindicación por la libertad de sus cuerpos.

En este contexto, este grupo de personas sublevadas, dieron origen a los denominados palenques, los cuales definiremos como: "aldeas situadas en el interior de la selva amazónica, fundadas por cimarrones o esclavos africanos que habían conseguido huir de la esclavitud de las grandes haciendas costeras en las que estaban siendo sometidos, pues las ganas de libertad eran muchas y se las ingeniaban para escaparse, huyendo selva adentro lejos de las garras de los españoles" (Castillo, 2013, párr.3). Es por esto que, según Navarrete (2008): "El cimarronaje fue una de esas expresiones de resistencia empleada por los esclavizados en el caribe colombiano del siglo XV" (p.10). Una resistencia que logró situarse territorialmente en las palenqueras colombianas. Desde entonces, los palenques han mantenido una política de organización basada en la unión comunitaria entre sus miembros, dedicados a la agricultura y a comercializar con poblados vecinos. No obstante, también se dedicaron a los saqueos de aquellas haciendas trabajadas por esclavos, y situadas bajo el mando de colonos. Por lo mismo, mantenían una importante conexión y organización en instancias donde se requería de una acción militar, cuyos fines eran liberar a otros grupos de esclavos sometidos, o para mantenerse alerta y comunicados ante cualquier invasión española. Por eso, los palenques se caracterizaron por su clandestinidad. Incluso, para llegar al interior de estos espacios, los mismos cimarrones crearon caminos sinuosos, con agujeros y zanjas que impedían la entrada de españoles a las comunidades. Los palenques se han considerado, históricamente, como un símbolo de resistencia negra, lo cual significó una desestabilización en el sistema colonial, pues "dondequiera que la esclavitud fue una institución establecida, la resistencia esclava, el miedo a las revueltas

y el problema de los esclavos que escapaban, atormentaron a los vecinos y a los administradores de la ley" (Pérez, 2008, p.40).

Por otra parte, tomamos las palabras de Tianna Paschel (2018) para señalar que:

Las comunidades de cimarrones - conocidas por nombres como quilombos, palenques, mocambos, cumbes y ladeiras - abarcaron desde grupos de personas que, a veces, apenas lograban sobrevivir, hasta transformarse en poderosos estados, como es el caso icónico de Palenque de San Basilio en Colombia (...) cuyos descendientes aún mantienen firmemente la tradición de la cultura y la lengua de África. (p. 273).

Por ello, nos aferramos a la importancia del surgimiento del cimarronaje, y a la fundación de palenques, como un proceso histórico que, en consecuencia, da origen a Palenque de San Basilio, como una de las primeras empalizadas del Caribe colombiano.

Estos africanos rebeldes se volvieron un grupo político de importante fortaleza en la esfera de rebeliones políticas y territoriales que, por lo demás, se anticiparon a las propias independencias coloniales de la región. Por eso, nos parece inconcebible que la historia oficial siga invisibilizando a estos grupos de resistencia afrodescendiente, sabiendo que llevaron su comunidad a la libertad, en un periodo histórico donde siguen masacrando y sometiendo a su pueblo bajo el poder colonial y esclavista. En este punto, Fanon nos ayuda a entender que, el único modo que hace verdadero un proceso descolonizador, es la sangre, a partir de la cual nace también este pensamiento de lucha y enfrentamiento de la realidad que viven los negros cimarrones. Sangre que se derrama desde el pueblo y para la libertad del pueblo. En un discurso que nos dice: si no tenemos nada, nada hemos de perder. Fanon señala (1964): "Entre la violencia colonial y la violencia pacífica (...) hay una especie de correspondencia cómplice, una homogeneidad" (p.39). Es decir que, por más que exista un discurso oculto entre los subordinados, también llegan instancias donde se expresan a viva voz, cuestionamientos y reflexiones ideológicas, acerca de su condición de esclavos, de su anhelo por la libertad, de demandar derechos de participación política en los espacios públicos, tener la oportunidad de pertenecer y corresponder a un espacio privado, luchar por la igualdad social y darle significado a la unión de la comunidad afrodescendiente en toda América Latina.

“En el plano de los individuos, la violencia desintoxica. Libera al colonizado de su complejo de inferioridad, de sus actitudes contemplativas o desesperadas. Lo hace intrépido, lo rehabilita ante sus propios ojos” (Fanon, 1964, p.47). De esta manera, entenderemos que, en San Basilio de Palenque, la forma de resistencia política, territorial y cultural del pueblo africano, se graficó en torno al cimarronaje y a la conformación territorial de los palenques. No precisamente mediante un diálogo pacífico con las autoridades coloniales, sino todo lo contrario, a través de una lucha bélica y un constante enfrentamiento territorial entre discursos de dominación, subordinación y reivindicación, que mantuvieron incesantemente expuestos los cuerpos de las comunidades afrodescendientes.

Resistencia cultural, identidad y memoria palenquera

A raíz de esta lucha y resistencia territorial de los cimarrones en los palenques colombianos, cabe destacar que San Basilio de Palenque fue el primer pueblo en liberarse del sistema esclavista en América. Incluso doscientos años antes de que Colombia se independizara. La libertad de las y los negros cimarrones, ha significado la resistencia de un pueblo que luchó por la libertad de sus personas, y que actualmente sigue manteniendo intactas las memorias de sus raíces africanas. Así nos lo relatan Hernández, Guerrero & Pérez (2002): “El legado de los pueblos africanos en América está constituido por la búsqueda y la construcción de la libertad. Ese espíritu libertario es el que ha mantenido vivo al Palenque de San Basilio y se refleja en la pedagogía de la crianza, en la ética de las relaciones colectivas, en su magia espiritual para comprender la naturaleza, en los tejidos simbólicos, y sobre todo, en el kuagro como eje de la organización social” (p.39).

Por eso, esta comunidad afrodescendiente, es fundamental para caracterizar y representar una estructura social libre de jerarquías, que proviene precisamente de la lucha por la libertad y la igualdad de los negros cimarrones, en donde el colectivo prima y las autoridades son: “el maestro de música, la cantadora de bullerengue, la oficiante del Lumbalú, el maestro de tambores sagrados, la maestra de escuela, la abuela, el abuelo y la cha (la tía)” (Hernández, Guerrero & Pérez. 2002, p. 38). Asimismo, sus miembros buscan vivir en una comunidad donde las relaciones se den de una manera horizontal y mediadas por la primacía de la libertad, el respeto, el aprendizaje colectivo y el traspaso de prácticas ancestrales, tales como la medicina natural, los cánticos de libertad por las calles de la comunidad, al homenaje

de sus ancestros y tierras africanas, o aprender a tocar los tambores; un instrumento importante para la rememoración de los antepasados, y para la unión y comunicación entre todos los miembros de la comunidad.

San Basilio de Palenque es un lugar sin policías. No existe la delincuencia y los conflictos se van resolviendo de diversas maneras. Aunque piensan que la violencia no es la solución, también creen que con las peleas y los golpes se van sanando algunas relaciones. Esto se vincula con los dichos de Fanon, pues la violencia muchas veces es una manera de desintoxicar, liberar el cuerpo y la mente de los individuos. A su vez, es importante saber que:

La comunidad se organiza en grupos llamados ma-kuagro. Un sistema de derechos y deberes comúnmente aceptado, en el que todos velan por el bienestar general. La Guardia Cimarrona trabaja por el bienestar de San Basilio de Palenque y los ma-kuagro se encargan de gestionar asuntos comunitarios localizados, como el "lumbalú". Una ceremonia fúnebre de nueve días con cantos, danzas y festines en honor a un fallecido. Por las calles se escuchan los 'lecos' de quienes cantan lamentando la partida y el noveno día resuena el 'tambor pechiché' dando el último adiós. (Colombia.col. s.f. párr.11)

San Basilio de Palenque se caracteriza por su organización colectiva, en donde la población es la que crea los parámetros bajo los cuales se vive y se organizan, con el fin de mantener activo su entorno y espacio sociocultural. Todos los miembros de la comunidad cumplen un rol fundamental para mantener en pie Palenque y sus costumbres. Es por eso que, mediante la conformación de familias grandes, y la presencia de los Kuagro (grupos de personas ancianas con gran sabiduría espiritual y cultural), no solo encapsulan relaciones entre parientes sanguíneos, sino también entre personas afines o vecinas. Aquello lo podemos ejemplificar, a través de la práctica social de la poligamia en hombres, a quienes, culturalmente, se les acepta tener a su esposa y a otras mujeres con quienes tener descendencia. En definitiva, de acuerdo a su forma de organización sociocultural, Hernández, Guerrero & Pérez (2002) apuntan a que: "La forma organizativa más característica y relevante de la estructura social palenquera es el kuagro. La genealogía de la presencia de los kuagro en San Basilio de Palenque puede remontarse al legado africano de los esclavizados y, sobre todo, a las formas organizativas que permitieron materializar la estrategia de defensa de la comunidad cimarrona" (p. 32). El

kuagro son grupos conformados por miembros de avanzada edad, que se constituyen desde la infancia. Todos los miembros tienen un mismo rango etario y se conforman según el lugar de residencia.

Las memorias ancestrales, representan un fuerte símbolo de lucha y resistencia, que datan del surgimiento del cimarronaje y del asentamiento de los palenques al interior de las selvas. Sin embargo, las poblaciones afrodescendientes siguen siendo "objeto de estereotipos racistas y formas sutiles y explícitas de discriminación y segregación ejercidas por la sociedad" (Agudelo, 2010, p. 3). Por lo cual, sigue vigente la lucha por el reconocimiento y la valoración de su cultura, su pueblo y sus raíces africanas, a pesar de verse inmersos en un sistema enraizado en la modernidad, que poco a poco ha buscado desechar la valoración de las prácticas y memorias ancestrales. Más cuando se trata de sus orígenes africanos. Esto refleja las raíces de una identidad cultural que ha buscado, históricamente, la manera de resistir ante los cambios, las transformaciones y la imposición de otros sistemas culturales ajenos a los propios.

Entendemos, entonces, que la población afrodescendiente, en general, ha sido relegada a herederos de su pasado como mano de obra esclava, y a una reivindicación folklorizada de sus aportes culturales, sean la música y sus danzas, convertidas en símbolos nacionales (Agudelo, 2010, p. 3). Por ello, la identidad de San Basilio de Palenque, ha integrado elementos de las tradiciones y festividades coloniales. De ahí que su nombre comprenda el San Basilio, cuyo origen se remonta a la instancia donde los españoles le dieron la libertad al pueblo, a causa de la amenaza que significaban los cimarrones para sus colonias, pero siempre y cuando se pudiese integrar, de manera "pacífica", la religión católica, enviando sacerdotes a estas tierras (Colombia.col. s.f). Sin embargo, no cabe duda que San Basilio de Palenque es primordialmente identificado por sus festividades y tradiciones africanas, en distintas épocas del año; entre ritmos y cantos palenqueros, en la enseñanza del valor musical para la rememoración y conexión con el pasado, y las expresiones artísticas de sus danzas, de sus pinturas, grabados y murales en las calles, que se han caracterizado por ser una manera de recordarse e identificarse como cultura, pueblo y comunidad, a partir de sus memorias y raíces africanas. Así también, como una forma de conmemorar la pérdida de sus miembros.



Resultados de la investigación

Gracias a la riqueza cultural de San Basilio de Palenque, fueron múltiples los resultados que hemos de señalar en este apartado de nuestra investigación. Las imágenes que adjuntamos a continuación, con sus respectivas historias, nombres y testimonios, pertenecen al documental: *To ane lo memo - Lengua Palenquera* (2015), al proyecto periodístico de SEMANA RURAL: Palenque, un pedazo de África en Colombia. Historias (2017), al reportaje de Sergio Mejía: *San Basilio de Palenque: Música, cultura y tradición* (2018), y al documental de Josmi Amin: *La historia de tres voces* (2014).

Para ello, hemos de retomar las nociones conceptuales de resistencia cultural, memoria e identidad palenquera, para recalcar la relevancia de sus formas de lucha, de rememoración y preservación de sus costumbres en la actualidad, las cuales han de ser constantemente expresadas mediante sus prácticas cotidianas. Por lo demás, nos referiremos especialmente a la figura de la mujer palenquera, quien nos ha enseñado cómo llevar con orgullo las tradiciones y los vínculos sociales entre la comunidad. De esta manera, todo los elementos que destacamos en este apartado, contribuyen al reconocimiento de la cultura de San Basilio de Palenque.



A partir de esta resistencia identitaria, se desprenden aspectos como la música, el baile y la ritualidad de un pueblo que refuerza constantemente sus tradiciones africanas. En este aspecto, el lenguaje palenquero es la principal herramienta de comunicación entre los miembros de la comunidad, que, si bien hablan el español con los turistas que visitan el lugar, comunicarse entre ellos mediante su lenguaje ancestral, es indispensable para recordar los orígenes de su resistencia, pues corresponde a la herramienta lingüística que hallaron y crearon los propios esclavos africanos, para comunicarse entre ellos en los barcos

y en las haciendas españolas; a través de un dialecto incomprensible a oídos de los colonizadores. Por eso, procuran traspasar de generación en generación el lenguaje palenquero. Esto se ha mantenido gracias a su perspectiva en torno a la niñez, pues los niños y niñas son el futuro del lugar, del espacio que habitan y de sus costumbres. Son los encargados de replicar todas aquellas dinámicas cotidianas de sus ancestros, las cuales van creciendo y fortificando gracias a los núcleos familiares fuertes y extensos, y a la vida en comunidad.

“Pa mí Palenque es una alegría, una cultura, tiene amor, tiene amistad con todos nosotros”

(Fuente: Sergio Mejía, reportaje “San Basilio de Palenque. Música, cultura y tradición”, 2018)

Cultura e identidad de San Basilio de Palenque

“Palenque no solamente es lo que dice occidente: sitio, lugar cercado en palo, o empalizada. Palenque, para mí y muchos otros moradores de Palenque, es el espacio que sirvió para la construcción, elaboración de estrategias que buscaron o que permitiera la libertad de muchos hermanos y hermanas africanas que quedaban esclavizados. Así que es el lugar en un espacio de idear forma, manera de conseguir la libertad: Palenque” (Mané, 2018). (Fuente imagen: Sergio Mejía, reportaje “San Basilio de Palenque. Música, cultura y tradición”, 2018).

Una de las prácticas que concibe la autonomía de la comunidad, es la medicina natural. Práctica tradicional fundamental para la identidad cultural del pueblo, ya que corresponde a uno de los



elementos más significativos para el conocimiento del cuerpo, de su cuidado, autocuidado y bienestar. Mané dice: “Es un elemento que aquí en Palenque ha servido por mucho tiempo para que personas sean longevas”. Por eso, la práctica de la medicina tradicional involucra la participación y el aprendizaje de toda la comunidad, pues es un conocimiento ancestral, el cual debe ser conservado y traspasado de generación en generación, precisamente porque esta medicina tradicional le ha concedido a los y a las palenqueras una larga vida, la cual incluso ha sobrepasado los cien años.

Por otra parte, nos parece fundamental ver ciertos aspectos culturales que nos llevan a entender la ritualidad de lo cotidiano, de la forma en que una comunidad entiende y percibe el día a día. Dentro de estos aspectos de la cotidianidad, se hace presente la mujer palenquera, quien a través de su desplante en el espacio público, mantiene intacta una tradición de más de 300 años, que encapsula identidad, resistencia, memoria y orgullo palenquero. Su sola presencia y voz en las calles, en las festividades y en las instancias de enseñanza y aprendizaje del canto o bullerengue, nos muestran la importancia de la participación femenina en San Basilio de Palenque.

La mujer palenquera



“Porque la mujer negra es un orgullo en Cartagena, porque nosotras somos las flores de las murallas de Cartagena

¡ALEGRÍA CON COCO Y ANÍSI

Es que aquí las mujeres de palenque, las mujeres antiguas de un tiempo, unos cuarenta años atrás, hacían dulces de coco. Pero las cocaitas todas las que hacían eran de mega panela. La abrían en la mesa, así como trapos, le daban, y después la sabían pal tipo cocaita con un cuchillo. Y esto así no se vendía así en la calle, no” (Emelina, “La Burgos”, 2017).

(Fuente imagen: Sergio Mejía, reportaje “San Basilio de Palenque. Música, cultura y tradición”, 2018)



Perspectiva histórica de la mujer afrodescendiente

La historia nos relata la figura de la mujer negra desde su rol de esclava en servicios domésticos, o como mano de obra en labores de producción. Pero en tanto se refiere a su rol en la lucha y resistencia por la esclavitud y sometimiento colonial, Chaves (sin fecha) nos dice que: “Las mujeres esclavas desempeñaron un rol activo movilizándolo todo un conjunto de maniobras y saberes (...) como mujeres, como esclavas y como

parte de una dinámica social determinada (...) en hacer uso de herramientas discursivas y recursos institucionales a partir de los cuales construir con éxito estrategias de libertad” (p.4). Con esto, hemos de señalar que, en el desarrollo histórico de la lucha afrodescendiente por la abolición de la esclavitud, las mujeres negras fueron las principales propulsoras de los primeros alzamientos políticos en contra de sus amos españoles, desde los espacios de servidumbre o en escenarios de explotación laboral. En esto, la cuestión del honor ha sido indispensable para la resistencia de los cuerpos femeninos, en un espacio que, por el hecho de ser negras y mujeres, se han visto profundamente segregadas, violentadas y discriminadas.

Así también, cuando Chaves menciona la importancia del uso de herramientas discursivas de las mujeres, nos invita a reflexionar sobre la presencia cotidiana de las mujeres palenqueras en las calles, tanto en San Basilio de Palenque como en Cartagena de Indias. Ellas, llevan con orgullo sus costumbres africanas. Viajan todos los días desde Palenque hasta Cartagena a vender sus productos, los cuales son reconocidos por su tradicionalidad en toda la región. A través del uso de sus vestimentas y accesorios típicos en sus cabezas, se pasean por el Caribe colombiano, ofreciendo una diversidad de frutas, dulces y panelas que van cautivando a los transeúntes, a través de sus voces y los cánticos que expresan mientras promocionan sus productos.

Por otra parte, señalar la importancia de las memorias que ellas guardan consigo y para con sus familias. Pues “Las Palenqueras de Cartagena, también son herederas de la esclavitud, herederas de esclavos cimarrones, o sea, cautivos que a fuerza de lucha y tenacidad ganaron su libertad escapando a lugares alejados” (Federico Durán, 2017, párr.1). Desde el orgullo de ser mujer negra, las mujeres palenqueras reflejan lo que es la identidad de su pueblo. Mediante sus tradiciones culinarias, el canto de bullerengue, la valoración y reconocimiento de sus cuerpos, y también mediante texturas y colores, muestran la diversidad de sabores tropicales que las acompañan en sus vestimentas y comidas diarias.



Palenque es, por ejemplo, desde que nosotros abrimos el logo ha sido San Basilio de Palenque, y eso viene de los ancestros, los bisabuelos, de las abuelas” (Teresa).

(Fuente imagen: Sergio Mejía, reportaje “San Basilio de Palenque. Música, cultura y tradición”, 2018)

Todas aquellas mujeres que, por tanto tiempo han sido desplazadas de los espacios públicos, hoy en día se muestran decididas a apropiarse, validarse y reconocerse por lo que son: mujeres palenqueras que habitan y le entregan identidad a sus espacios.

Por eso y más, Palenque es tradición, colores, historia, memorias, música, bailes, conversaciones y, ante todo, es fortaleza. Es un lugar en donde la mujer afrocolombiana se ha convertido en un símbolo cultural que refleja la vida de un pueblo que ha luchado por la libertad de sus cuerpos, y que las mujeres palenqueras han buscado transmitir mediante el desplante de sus cuerpos y la armonía de sus trajes.



La música, los tambores y el bullerengue

Canto

*Y el esclavo se liberó,
hasta que llegó a famoso*

África, África,

¡África!

*(Fuente imagen y canto: Sergio Mejía,
reportaje "San Basilio de Palenque.
Música, cultura y tradición", 2018)*



El canto y la música son acompañantes fundamentales en la mayoría de las actividades cotidianas de Palenque. Los ritmos autóctonos de Palenque son la champeta, el bullerengue, el lumbalú, la chalusonga, entre otros ritmos ancestrales que, más que un género musical, son un estilo de vida de las y los palenqueros. De igual manera, lo son sus bailes y festividades tradicionales, tales como el Festival de los Tambores; instancia donde los miembros de la comunidad se reúnen para tocar estos instrumentos, al cual le llaman: tambor alegre. Este aparato musical ha mantenido un singular significado para distintas instancias de reunión en la comunidad. En sus inicios, los esclavos fugados utilizaban tambores, los cuales indicaban, a través de la bulla de los golpes y las palmas, una celebración por la libertad (Forero, s.f., párr.3).

Además, existe un importante reconocimiento hacia el músico o percusionista de tambores. La música es percibida como símbolo de sabiduría y comunicación. En los inicios de esta tradición, el intérprete se situaba en alguna parte de las montañas, posicionaba el tambor hacia la dirección donde quería dar el aviso, y daba diferentes tipos de golpes al tambor, para anunciar la muerte de un palenquero, o para invitarles a alguna festividad. Un ejemplo de la cultura y las memorias palenqueras, expresadas mediante composiciones musicales, se dan mediante el grupo palenquero Kombilesa Mi, el cual se caracteriza por mezclar constantemente el idioma español con la lengua palenquera. Además, se distinguen por la particularidad de las letras en sus canciones, las cuales buscan narrar épocas, contextos o hitos históricos, al mismo tiempo que remiten a críticas sociales y culturales que, de tiempos remotos, han afectado, discriminado y racializado a su pueblo. Un ejemplo de ello, es la canción "Los peinados", y su destacada frase que expresa con

claridad: ¡No más discriminación! En esta composición, Kombilesa Mi nos invita a reflexionar sobre la importancia histórica del cabello afro, en una crítica a la radicalización del racismo en comunidades afrodescendientes.

La música siempre ha sido un medio de expresión, de enunciación y de resistencia. "La música en Palenque de San Basilio está presente en todas las actividades cotidianas, desde los rituales fúnebres hasta las diferentes formas de diversión y recreación. La música en Palenque es parte activa de la vida, desde que la persona nace hasta el momento de la muerte" (Hernández, Guerrero, Pérez. 2002. p. 37). Por eso, los ritmos palenqueros no solo son un medio de ritualidad festiva, sino que también están presentes en la cotidianidad, pues la misma comunidad ha procurado acompañar y expresar sus emociones mediante ritmos palenqueros, desde que tienen memoria de su pueblo, sus ancestros, su cultura y las raíces africanas que les acompañan.

*"Negro soy, negro seré
negro nací, negro moriré*

*Yo soy negra
Porque me considero una palenquera
Negra, que me escuche la tierra
completa
Pues siempre lo seré y nunca olvidaré
mi identidad
Mucho menos la verdad que nos
rodea
mil veces, maldita sea"
(Youtube: grupo musical palenquero:
Kombilesa mí - No más discriminación,
2019)*



Por otra parte, el bullerengue es un canto que descende de la cultura cimarrona en tiempos coloniales. Se caracteriza por ser un baile cantado, cuya danza la realizan particularmente las mujeres palenqueras. En la actualidad, el bullerengue es un símbolo folklórico de la cultura palenquera, que involucra danza, música, ritmos y cantos. "El más popular es el bullerengue sentao, con un reposo instrumental apto para que las cantadoras entonen largas y líricas frases, explorando si se quiere las entonaciones y registros; algunos

con sentido dramático de la vida y sus avatares” (Silva, 2017, párr.1). De esta manera, el bullerengue nos narra escenarios acerca del cotidiano de la realidad palenquera, como también de estados emocionales, instancias de encuentros y pérdidas, y percepciones del paisaje, de la naturaleza y del entorno en que convive la comunidad. Es un ritual que se procura enseñar a los más jóvenes, con el fin de traspassarlo de generación en generación.

El cabello como resistencia cultural

“Los peinados son una forma de expresión que ayudaron durante la esclavización, dibujaron el camino perfecto que ha llevado a los negros a la liberación (...) Mira, que nuestro pelo se ha hablado cuanta vaina. Que nuestro pelo es duro, que es malo, que es feo. Yo soy pelo bueno, pa que lo sepas, con orgullo y honor, los peinados, ¡Esa palenquera!”
(Grupo musical palenquero: Kombilesa mí - “Los peinados”).

Los primeros peinados surgieron en la época de la esclavitud, donde los mismos esclavos africanos eran quienes diseñaban rutas de escape a través del trenzado del cabello, con el propósito de confundir o rebelarse ante la opresión del español. De hecho, en instancias donde mujeres cimarronas fueron capturadas por españoles, trenzaron sus cabellos como una manera de registrar el camino hacia la prisión, donde más tarde se encontrarían con su gente y les comunicarían las rutas de escape trenzadas. De esta manera, consiguieron codificar caminos secretos para huir de las prisiones. Así también, las mujeres utilizaron sus cabellos “para ocultar el oro, semillas y otros objetos importantes” (Sin autor, 2015, párr. 17). Por eso, los trenzados son símbolo de protección, comunicación, estrategia y resistencia (Agencia EFE, 2016). A raíz de estas memorias históricas, Élica Cañate, fundadora del salón de belleza llamado “La Reina del Congo” (2019), dice:

“Vi la necesidad de crear un espacio donde se pudiera encontrar todo el trenzado palenquero (...) A parte del tambor, la lengua palenquera, este también es un código lingüístico que se manejaba dentro de la población. Una estrategia para que el ser que nos estaba doblegando, ultrajando, no pudiera saber qué es lo que estaba pasando dentro de nosotros. De hecho, estos peinados también van ligados a la parte emocional, porque hay peinados para velorios, que es cuando estamos en estados de tristeza, de melancolía”.



Lumbalú o baile de los muertos

Los rituales y prácticas musicales son fundamentales para el cotidiano palenquero, ya que están en constante relación con las concepciones acerca de la vida y de la muerte. Estas percepciones se remontan a un legado africano, y evidentemente con una mirada a la muerte muy diferente a la del mundo occidental. Es por esto que el Lumbalú aparece como un ritual fúnebre que, a su vez, tiene relación con la medicina tradicional, en donde el fallecimiento o el hecho de liberarse de una enfermedad, está fuertemente ligada con los muertos, quienes, aunque ya no permanezcan ni pertenezcan al mundo terrenal, siguen manteniendo su conexión con los vivos. Este tipo de conexión se establece mediante los sueños, o a través de apariciones espirituales. Se anuncia el fallecimiento de un miembro de la comunidad a través de vientos fríos u olores desagradables. De modo que la presencia de los muertos se siente en el cuerpo, se manifiesta a través de la fiebre y del malestar corporal. Por lo mismo, es fundamental el uso y el conocimiento de diversas plantas medicinales para sanar aquellas huellas que ha dejado la partida de un miembro de la comunidad (Hernández, Guerrero & Pérez. 2002).

El lumbalú es el rasgo más característico de los rituales fúnebres, son cantos en los que se busca ritualizar la melancolía y el dolor. Se trata de un acompañamiento entre toda la comunidad, quienes a través del baile, expresan todos estos sentimientos que desean canalizar para despedir a la persona fallecida. Hernández, Guerrero & Pérez (2002) apuntan a que: "El origen del lumbalú se remonta al territorio bantú en el continente africano" (p.35). Por lo que es una tradición que viene desde mucho antes del tráfico de esclavos a América, que fue trasladada a este fragmento de territorio, y que se sigue manteniendo hasta la actualidad, gracias a los miembros de Palenque. "Este rito se lleva a cabo cuando fallece una persona en Palenque, y se celebra por medio de cantos y bailes alrededor del cadáver, cuando una voz líder es acompañada por un coro que la sigue de manera espontánea durante nueve días y nueve noches".(Hernández, Guerrero & Pérez, 2002, p.35). Así también, se juegan los juegos de mesa que más le gustaban al difunto, con el fin de recordar lo que hacía en vida y despedir la sombra. Según la cosmovisión palenquera, cuando alguien muere, la sombra se separa del cuerpo, y así cada uno toma rumbos diferentes. Es por esto que, al momento de llevar a la persona al cementerio palenquero, se debe barrer la casa hacia afuera para que salga el muerto. Sobre el cajón, se crea un altar conformado por una sábana blanca y una mesa que sostiene tres cuadros: a la derecha la Virgen del Carmen, en

el centro el Sagrado Corazón de Jesús y al costado izquierdo San Martín de Loba, representando a Cristo. Además, se le agrega un vaso de cristal con agua, con el propósito de que la sombra beba del líquido.

En la cultura fúnebre palenquera, se diferencia la muerte de un infante a la de un adulto. En el caso de los niños, el tiempo fúnebre se limita al acto del entierro, mientras que al adulto se le hace todo un proceso espiritual, previo al entierro. Esto se debe a que la sombra del adulto necesita un proceso más largo para que se dirija al mundo de los muertos, lo cual se apoya en la idea de la pureza del ser, en donde el niño se considera un angelito sin amarres en este mundo terrenal, mientras que el adulto demuestra las impurezas y el desgaste, tanto físico como emocional, de experiencias pasadas. Esto, grafica la relación entre el cuerpo, la experiencia y la sombra. Es por esto que el principal objetivo del Lumbalú, es lograr que el muerto llegue a lo que ellos consideran "el más allá" o África.

Retomando la idea de la música palenquera, ésta se vincula estrechamente con el lumbalú, y éste, a su vez, con el baile y el canto. "El lumbalú es una manifestación oral y musical, y es baile cuando se trata de una expresión del cuerpo en medio de un ritual de despedida. Es [...] síntesis del universo musical corporal y simbólico de San Basilio de Palenque, pues es en el lumbalú en donde se evidencia el subconsciente iconográfico africano y se presenta la unidad de la música, el baile, la vida y la muerte" (Hernández, Guerrero & Pérez, 2002). El canto del lumbalú sirve para enunciar y demostrar, a través de la oralidad, las tradiciones, las creencias, los recuerdos y los orígenes, el transcurso y el final de la vida de un miembro de Palenque. Por lo mismo, también es una especie de canal de reconstrucción de memorias, en donde la historia del difunto se traspaasa mediante el ritmo, los tambores y los bailes, a toda la comunidad. Por eso, siempre queda una parte de ese miembro en los cuerpos y en el espíritu del pueblo.

El lenguaje palenquero

"Desde el inicio de la historia, cuentan que los negros fueron raptados del continente africano, del de África y América. Desde ese entonces, el negro fue sometido a unos trabajos forzados en las distintas ciudades, en especial en la ciudad amurallada, la ciudad de Cartagena. Desde ese entonces, el negro ha sido esclavizado, ¿Por qué hay que decir que esclavizado? Porque hay dos palabras: esclavo y esclavizado. El esclavo es aquel que se somete en cuerpo y alma al amo, o sea que hace todo lo que el amo le dice, y





el esclavizado, fueron aquellos negros, aquellas personas que buscaron las estrategias, formas o maneras de salir del yugo español, de allí que la lengua palenquera nace por necesidad. En ese ir y venir del negro, buscando como salir de ese yugo, hay un llamado pidgin, que es la unión entre las distintas lenguas, porque el español fue muy inteligente, ¿Que hizo el español? El español raptó a los líderes de varias tribus, para que no hubiese comunicación entre ellos, pero entonces se da una combinación de estas lenguas, y nace un llamado pidgin, y ahí es donde sale la lengua palenquera, la cual tiene sus orígenes en el kikongo y en el kimbundu” (Carlos).

(Fuente imagen: Sergio Mejía, reportaje “San Basilio de Palenque. Música, cultura y tradición”, 2018)

La lengua palenquera es un lenguaje criollo que ha recibido aportes de diferentes fuentes lingüísticas. En este lugar existen dos códigos lingüísticos, el español y elementos de la lengua palenquera, que están en constante relación. Según Hernández, Guerrero & Pérez (2002). “La tradición oral palenquera se encuentra estrechamente ligada a la lengua. Existen múltiples relatos propios de Palenque que encuentran en la lengua su modalidad privilegiada de existencia; haciendo referencia, incluso, a sitios y personajes que se remontan a la memoria africana” (p. 30). La tradición oral es fundamental para traspasar los conocimientos y las memorias. Así como también es un reflejo de resistencia. Tal como dice Carlos, la lengua palenquera surgió por la necesidad que demandaban los esclavos africanos de comunicarse entre

ellos, sin que el colono lograra descifrar sus conversaciones, o aquello que hemos denominado como sus discursos ocultos, porque precisamente surgió como una necesidad de ocultar un discurso que venía preparando sus ideales libertarios. De esta manera, se fue configurando una lucha silenciosa, entre los susurros y las voces de los esclavos, que a oídos de los españoles resultaban incomprensibles. El origen de la lengua palenquera es difícil de determinar, y solo es en 1772 que se encuentra el primer testimonio explícito sobre la existencia de una lengua distinta al español, hablada en San Basilio de Palenque (Arroyo, 2020, párr.11).

La niñez y la familia como medio de preservación cultural

Así como la mujer palenquera juega un papel fundamental en la preservación de las tradiciones culturales, las y los niños también cumplen un rol fundamental en la comunidad. Desde la niñez se les inculcan las tradiciones del pueblo, se les fomentan los valores, principios y responsabilidades de ser palenqueros, ya que, a partir de la historia de sus antepasados y antepasadas, transmiten con amor y orgullo el saber de sus tradiciones y costumbres.

“Para mí Palenque significa mi hogar, mi terruño dorado, mi vida, mi pueblo, mi sueño. Palenque está formado por muchas personas amables, que tienen los mismos apellidos, y cada quien sabe donde vive. Palenque no es un lugar para perderse” (Danna).



(Fuente imagen: Sergio Mejía, reportaje “San Basilio de Palenque. Música, cultura y tradición”, 2018)

Principales preocupaciones en la conservación cultural de Palenque

Uno de los mayores temores que existen actualmente en San Basilio de Palenque, es la pérdida de las tradiciones palenqueras. Uno de los principales factores que podría causar esto, sería por medio de la deculturación forzada, a raíz de la ideología nacionalista del Estado moderno. Según Hernández, Guerrero & Pérez (2002):



“La tendencia a la deculturación fue particularmente fuerte hasta mediados de la década del ochenta y se asociaba estrechamente a una abierta discriminación racial, cultural y lingüística a la que fueron sometidos los palenqueros y palenqueras en el contexto regional; particularmente en Cartagena. Las prácticas culturales y la lengua palenquera eran percibidas como significante de salvajismo, subdesarrollo e ignorancia desde un discurso desarrollista y racista que hacía una apología ciega a una noción de nación y de ciudadano eurocentrada y monocultural”. (p.50)

La lengua palenquera, ha sido considerada como un español mal hablado, que, en consecuencia, debía ser corregido por medio de la educación. Sin embargo, esto no solo se daba en el ámbito del lenguaje, sino que también respecto a las ritualidades y a la medicina natural. Esta última, a raíz de percepciones religiosas y modernistas que, bajo la mirada de sacerdotes y de médicos modernos, era considerada como una creación demoníaca, o producto de la ignorancia. Otro de los factores que ha significado una amenaza a la cultura palenquera, es la presencia de grupos armados - como guerrillas o paramilitares -, que se han convertido en una constante amenaza por su desplazamiento territorial. “En caso de ser desplazados del territorio ancestral, la comunidad se encontraría ante unas condiciones extremadamente adversas que les impediría mantenerse como tal” (Hernández, Guerrero & Pérez, 2002, p.50-51). Si llegase a ocurrir este tipo de desplazamiento, se perdería la base comunitaria de las redes de parentesco, los Kuagro, que forman la familias en Palenque.

Finalmente, se presenta el riesgo de que los abuelos y abuelas, como los mayores conocedores de las prácticas y tradiciones culturales, mueran sin pasar su legado a las nuevas generaciones. Aunque muchos jóvenes se encuentran aprendiendo manifestaciones culturales como la música, pocos son los que realmente están siendo entrenados para asumir el lugar de las rezadoras y cantadoras del lumbalú o como médicos tradicionales” (Hernández, Guerrero & Pérez, 2002, p.51).

Por ello, resulta fundamental la fortificación de los círculos familiares y la preservación de tradiciones mediante la enseñanza a los más jóvenes. Actualmente, es una labor que ha enfocado las prácticas de enseñanza y aprendizajes en círculos de familias, escuelas y encuentros comunitarios.



Conclusiones

Para darle cierre a este artículo, nos referiremos a la situación actual de San Basilio de Palenque, en medio de la pandemia del Covid-19. En este contexto, la comunidad palenquera se ha visto fuertemente afectada, ya que se les ha dificultado la realización de sus actos y rituales cotidianos. Pero, por sobre todo, se han visto afectados frente a sus tradiciones fúnebres.

Por una parte, el confinamiento ha significado un aumento en las tasas de desempleo de los y las palenqueras. Así como también se ha presentado la problemática del hambre en la comunidad. Actualmente, San Basilio de Palenque es un corregimiento, por lo que depende económicamente del Estado de Colombia. Si bien existen fuertes lazos culturales entre todos los miembros de la comunidad, la productividad del territorio es un factor clave que ha determinado su situación en el contexto actual. En Palenque, el hombre se dedica en gran medida a la agricultura, mientras que la mujer palenquera vende frutas, verduras y dulces tradicionales en los alrededores y diversos sectores del Caribe colombiano. También, muchos de los ingresos del sector se dan gracias al turismo cultural. Sin embargo, en medio de este contexto de pandemia, tanto las labores comerciales, productivas, como turísticas, se han visto obligadas a suspenderse. Mauricia Padilla, líder comunitaria del pueblo, explica a EFE que, en San Basilio de Palenque: “no hay fuentes de trabajo; el sustento de uno viene de la ponchera, sin ella nosotras no vivimos” (párr.13). Por ello, a causa del encierro y del distanciamiento que amerita el contexto pandémico, todo el pueblo se ha visto afectado en sus actividades cotidianas, laborales, y respecto a sus ingresos cotidianos.

La situación ha sido tal, que el día sábado 18 de abril del 2020, las mujeres palenqueras decidieron tomarse las calles de San Basilio de Palenque. Según La Bluradio (2020), más de 100 palenqueras se tomaron las calles del pueblo, bajo consignas como: San Basilio de Palenque tiene hambre. Con el fin de exigir: “mayor celeridad en la entrega de mercados y ayudas económicas por parte del gobierno departamental y nacional” (parr.2). En esta jornada, las palenqueras hicieron un llamado a las autoridades, de responsabilizarse por la gestión y administración del gobierno en sus territorios.

Por otro lado, la comunidad de San Basilio de Palenque, ha expresado igualmente su preocupación en torno a la imposibilidad de desarrollar el Lumbalú o Baile de los muertos. Manuel Pérez, gestor cultural de Palenque, explica a la agencia EFE que, aunque todavía no presentan casos confirmados de Covid-19 en la comunidad: “Ahora se está buscando que nadie se aglomere”,



Lo cual se contrapone a “nuestros rituales fúnebres del lumbalú, (que) son concurridos, con mucha gente. Por eso no los estamos haciendo” (párr.3). Debido a las circunstancias, han tenido que llorar a sus muertos en la soledad del hogar. Manuel continúa diciendo que: “Ahora nos toca elevar nuestras plegarias a los orishas (divinidades) de forma individual en las casas, buscando protegernos del Covid-19” (párr.6). Para los miembros de San Basilio de Palenque, dejar pendiente la despedida de sus muertos, ha causado un gran sentimiento de desolación en la comunidad, puesto que están acostumbrados a vivir y concebir sus rutinas diarias en torno al trabajo y la compañía de todo el colectivo en un mismo lugar. “Por lo general, nunca estamos solos, sino siempre rodeados de muchos y en los momentos de ritual, mucho más”, relata Manuel, y enseguida agrega: “Esta situación nos golpea mucho más duro que una bala, porque está lesionando nuestra esencia, nosotros somos esencialmente espirituales, vivimos alrededor de la espiritualidad” (párr. 8).

Pese a esto, San Basilio de Palenque se resiste a dejar de realizar las instancias del lumbalú. Así como señala Sebastián Salgado, quien es docente y líder de la población Caracol radio: “Con el problema del Covid-19, en Palenque se ha restringido un poco el Lumbalú. Ahora las personas cuando mueren no se traen a las casas, llegan directo de la clínica al cementerio. Por seguridad, solo van las cinco o seis mujeres encargadas de hacer el ritual con su respectivo tapabocas” (párr. 5). El pueblo está intentando, por todos los medios posibles, acoplarse a las medidas que se requieren para enfrentar las condiciones actuales, al mismo tiempo que buscan mantener el ejercicio de sus costumbres y tradiciones fúnebres. Esto va muy ligado a lo que señalaba anteriormente Manuel Pérez, y es que la comunidad vive alrededor de la espiritualidad, por ende, para que sus creencias sigan en pie, deben buscar la manera de darle un descanso y una despedida, al son del Lumbalú, a sus seres queridos que han partido de este mundo.

En palabras finales, podemos concluir señalando que la cultura palenquera es sinónimo de resistencia cimarrona. Es una comunidad que ha buscado reconocerse dentro de espacios que se remontan a la clandestinidad de los palenques colombianos, y que busca preservar sus raíces africanas, mediante su forma de organización territorial, política y social, a través de sus vínculos en comunidad y sus prácticas rituales y culturales en el cotidiano de sus vidas. Para los miembros de San Basilio de Palenque, es un orgullo pertenecer a las comunidades afrodescendientes del Caribe colombiano. Por eso mantienen su lengua, sus peinados, sus danzas, sus cantos y sus tradiciones

musicales, como herramientas de comunicación entre sus pares, rememorando cada historia y cada instancia que les remita a su pasado africano. Palenque se ha construido en base al esfuerzo y a la lucha de una población con raíces de esclavos cimarrones, que un día decidieron rebelarse ante el poder colonial. En la actualidad, esta resistencia histórica, está siendo demostrada a través de la participación política de las mujeres palenqueras, quienes han alzado sus voces y se han reconocido y validado con orgullo y honor, como mujeres afrodescendientes del Caribe colombiano. Asimismo, han liderado las demandas por el descontento en torno a las malas gestiones y el abandono gubernamental, el cual se ha visibilizado mucho más en el contexto actual de pandemia.

Tenemos que tener presente el significado histórico y cultural de San Basilio de Palenque, para reconocer aquí, en Chile, en Colombia y en el mundo, la riqueza cultural de nuestros ancestros africanos.



Referencias bibliográficas

- Agudelo, C. (2010). Movilizaciones afrodescendientes en América Latina. Una visión panorámica de algunas experiencias contra la exclusión y por el derecho a la identidad. *Colombia Internacional*, (71), 109-126.
- Arroyo, I. (2020). Kribí: diccionario de lengua palenquera a un clic. Recuperado de <https://www.elheraldo.co/cultura/kribi-diccionario-de-lengua-palenquera-un-clic-691147>
- Blu Radio. (18/04/2020). Palenqueras protestan y piden ayuda al presidente Duque en medio de la cuarentena. Recuperado de: <https://www.bluradio.com/salud/palenqueras-protestan-y-piden-ayuda-al-presidente-duque-en-medio-de-cuarentena-crbe-248396-ie430>
- Castillo, I. (2020). El triste origen de la palabra "Quilombo". Recuperado de <https://ireneu.blogspot.com/2013/11/el-triste-origen-de-la-palabra-quilombo.html>
- Castillo Mathieu, N. D. (1984). El léxico negro-africano de San Basilio de Palenque. *Thesaurus: boletín del Instituto Caro y Cuervo*, 39(1-3), 80-169.
- Chaves, M. (s.f.). La mujer esclava y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial de fines del siglo XVIII. Recuperado de <http://onu.org.pe/noticias/la-mujer-negra-lidero-la-lucha-por-la-libertad-de-los-esclavos/>
- Caracol radio. (2020). Palenque se resiste a dejar perder el Lumbalú por el Coronavirus. Recuperado de: https://caracol.com.co/emisora/2020/06/26/cartagena/1593195489_250960.html
- Fanon, F., & Sartre, J. P. (1969). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferreira, R., & Seijas, T.. (2018). El comercio de esclavos a América Latina. Una evaluación historiográfica. En *Introducción a los Estudios Afrolatinoamericanos* (Eds.) De La Fuente, A., & Andrews, G. R.
- Forero, J. (Sin fecha). *El Bullerengue: La Danza y Música de San Basilio de Palenque*. Recuperado de <https://antojandoando.com/explorando/el-bullerengue-la-danza-y-musica-de-san-basilio-de-palenque/>

- Hernández, R., Guerrero, I., & Pérez, J. (2002). Palenque de San Basilio. Obra maestra del patrimonio intangible de la humanidad.
- Maldonado, R. (2020). En San Basilio de Palenque ya ni los muertos pueden descansar en paz. Recuperado de: <https://www.efe.com/efe/america/sociedad/en-san-basilio-de-palenque-ya-ni-los-muertos-pueden-descansar-paz/20000013-4228250>
- Maglia, G., & Moñino, Y. (2015). Oralitura de San Basilio de Palenque: temas europeos, africanos y criollos. Cuadernos de literatura, 19(38), 171-201.
- Navarrete, M. (2008). San Basilio de Palenque: memoria y tradición: surgimiento y avatares de las gestas cimarronas en el Caribe colombiano. Programa Editorial UNIVALLE.
- Montoya, Lina Maria y Guillermo Federico Rey. (2003). "... y si es palenquero de nacimiento, tiene que llevar la música terapia por dentro..." En: Ramiro Delgado (coord.), Etnografías y patrimonios. Relatos de San Basilio de Palenque. Comunidad de San Basilio de Palenque-Fondo del Patrimonio Cultural de la Embajada de los Estados Unidos-Universidad de Antioquia.
- Paschel, T. (2019). Repensando la movilización de los afrodescendientes en América Latina.
- Palenque, 2013. (2013). San Basilio de Palenque. Recuperado de http://palenque2013.blogspot.com/2013/05/ubicacion-geografica_17.html
- Semana Rural. (2017). Palenque, un pedazo de África en Colombia | Historias. [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=LQ-tKOkys8&feature=youtu.be>
- One among the others. (2016). San Basilio de Palenque: El primer pueblo negro libre de las Américas. Recuperado de <https://anuntoldstoryblog.wordpress.com/2016/01/01/san-basilio-de-palenque-el-primero-pueblo-negro-de-las-americas-spanish-version/amp/>
- Silva, L. (2017). El ritual del Bullerengue. Recuperado de <http://www.revis-tacredencial.com/credencial/historia/temas/el-ritual-del-bullerengue>





ABRE LOS BRAZOS NEGRO QUE YO TE LIBERTARÉ. LA FIGURA DEL AFRODESCENDIENTE EN LA CULTURA TRADICIONAL CHILENA.

Camilo Leiva Jiménez¹⁶ - Javiera Peña Soto¹⁷

RESUMEN

Reconstruiremos la imagen del "negro"¹⁸, presentada y representada, a partir del estudio de un corpus conformado por distintos textos sobre la cultura tradicional. Haciendo un recorrido por lo que entendemos por dicha figura y su diferencia con lo afrodescendiente, así como también sus puntos de encuentros y la forma en la que se ha tornado presente a través de diversas tradiciones tanto en lo oral como en lo escrito. Tomándonos del concepto de raza y su definición del "negro" a partir de la diferenciación de algunos estudios afrodescendientes que nos permiten entender el fenómeno.

El estudio se realizará con una selección de textos que serán analizados mediante el método semiótico que nos permitirá analizar el fenómeno a través de la lingüística en su sentido sintáctico, semántico y pragmático. Este enfoque nos permitirá revisar los significados y significantes que se le da a cada una de estas expresiones.

Se revisarán los siguientes cuatro arquetipos: el negro esclavo o cimarrón; el negro villano o agresivo; el negrito, como figura amorosa y en ocasiones, lujuriosa; y, por último, el moro y el mulato como sujetos descendientes de negros, protagonista de aventuras y desventuras. A través de su análisis daremos cuenta de la herencia afrodescendiente que se hace presente en nuestra cultura tradicional a través de la figura del "negro".

Palabras clave: Afrodescendientes, Cultura Tradicional, Negro, Imagen.

¹⁶ Estudiante de quinto año de antropología en la Universidad Alberto Hurtado. Alumno de Margot Loyola y Osvaldo Cádiz. Docente de la Academia Nacional de Cultura Tradicional Margot Loyola Palacios. Interesado en temas de patrimonio inmaterial, folklore, performance, etnomúsica, etnoestética y educación. correo de contacto: camilo.leiva.j@gmail.com.

¹⁷ Estudiante de último año de antropología en la Universidad Alberto Hurtado. Interesada en temas de educación intercultural, violencia y clima de aula. Correo de contacto: javiera.pena.s@gmail.com.

¹⁸ Utilizamos la voz "negro", puesto que se la ha cargado semánticamente como una figura estereotípica respecto de las personas afrodescendientes sin distinción de género. Sólo se usará este concepto en masculino a pesar de promover el lenguaje inclusivo.

INTRODUCCIÓN

*"Allá por la media noche
Se alborotaron los negros
Tomaron sus sables negros
Negros sablazos se dieron".
(Loyola, 2007, p.175).*

Tras la independencia de las colonias, en muchos países se declaró el fin de la esclavitud y la igualdad de civiles sin importar su raza, sin embargo, en muchos casos esto fue solamente en el papel puesto que (desde Europa y Estados Unidos, centros epistémicos hasta hoy) la diferencia racial seguía siendo un factor importante dentro de la sociedad (Reid Andrews, 2018). El estanco económico sufrido por América Latina, sumado al racismo presente en la ideología imperante de la época, provocó que la población negra no pudiera ascender socialmente. Hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, el racismo científico, basado en la idea de que la comunidad negra era menos evolucionada que la europea, permitió continuar con el racismo en las sociedades occidentales lo que se ve, por ejemplo, en el empleo de mano de obra europea en lugar de mano de obra africana esclavizada (Reid Andrews, 2018). Es por esto que, también, las comunidades afrodescendientes a lo largo del siglo XX fueron relegadas a las clases sociales más bajas, consideradas parte del mundo obrero desde la mirada marxista aunque homogeneizada dentro de este junto con obreros blancos y por ende invisibilizados. Según cuenta Reid Andrews (2018), recién en las décadas de los '70 y '80 comienza a considerarse la variable racial en los estudios sobre las desigualdades sociales, complejizando así el cruzar la raza, el género y la clase.

La figura del "negro", a pesar de ser negada constantemente, tiene una presencia marcada dentro de nuestra cultura tradicional. Esta negación, según señalan distintos autores (Loyola & Cádiz, 2013a, 2013b; González, 2019; Arre & Barrenechea, 2017) no es novedad. Solo recientemente su presencia y



herencia ha comenzado a ser reconocida y estudiada. Por ende, su aporte a nuestra cultura tradicional también ha corrido la misma suerte. Sin embargo, coplas tradicionales como la que señalamos al inicio de esta introducción, o dichos como "Mula negra me alegra, mula mora me enamora" (Huneuus, 2014, p.12) nos dejan entender cómo la figura del "negro", a pesar de ser negada, tiene una presencia innegable en el ideario tradicional. En los cuentos, dichos y canciones encontramos distintas referencias que nos hacen reflexionar cómo este tipo de saber configura la imagen del "negro".

Pero ¿cómo es la figura del "negro" en el imaginario tradicional?, esta pregunta da partida para comprender cómo se ha formado y transformado en el imaginario colectivo. En primer lugar, se debe dejar en claro que para los efectos de los estudios y escritos nos referiremos a la categoría de "negro" como un símil a afrodescendiente, sin embargo, sabemos que esta categoría rompe con la carga racista del "negro" (Espinosa, 2015). De esta manera, nos hacemos cargo de usar el concepto de "negro" apelando en realidad a lo afrodescendiente.

Debemos tener en cuenta que, dentro de las expresiones culturales pertenecientes a un grupo determinado, se comparten códigos culturales, lo que sumado a que gran parte de la riqueza musical de América Latina responde a la herencia de las comunidades afros ubicadas en el continente (De La Fuente & Reid Andrews, 2018), produce un reconocimiento de lo "negro" en la cultura latinoamericana desde códigos comunes. En Chile, la figura del "negro" ha corrido una suerte similar. Desde sus inicios, dentro del proceso de autorreconocimiento, esta se ha "asociado a lo cultural representado en las comparsas de música y danza afrochilena, se posiciona a través de esta expresión como un potente elemento en el fortalecimiento identitario para la manifestación de un pasado negado" (Espinosa, 2013, p. 73).

En este artículo buscaremos reconstruir esta imagen, presentada y representada, a partir del estudio de un corpus conformado por distintos textos sobre la cultura tradicional. Entenderemos por "imagen" a la idea o figura mental, el significado en palabras de Saussure (2015), de la palabra "negro". Así, la reconstrucción responderá a la retórica de la imagen propuesta por Barthes (1964), quien nos señala que la idea respecto a un término o palabra responde a distintos tipos de significados, implícitos y explícitos, individuales y sociales, por lo que su estudio nos permitirá alcanzar nuestro objetivo.

De esta forma, recurriremos a los cuentos compilados por Fidel Sepúlveda (2012) y Gastón Soublette junto a María Robles y Verónica Veloz

(2019); los dichos compilados por Pablo Huneus (2014) y Oreste Plath (2016); los cantos tradicionales compilados por Margot Loyola (1997; 2007), Margot Loyola y Osvaldo Cádiz (2010; 2013; 2014) Julio Vicuña Cifuentes (2011), Samuel Claro junto a Carmen Peña y María Isabel Quevedo (2011) y Antonio Acevedo Hernández (2015); y los juegos compilados por Cádiz (2018). Igualmente, recurriremos a algunos dichos aprendidos por tradición familiar para complementar esta reconstrucción. Esperamos con este corpus poder dilucidar la imagen del "negro" en la cultura tradicional.

La selección de estos textos responde a la amplia compilación de saberes tradicionales que realizan. Se consultaron otros textos de distintas y distintos autores, investigadores y compiladores de los saberes tradicionales, sin embargo, ante la falta de menciones o la reiteración de ideas que son reelaboradas en textos posteriores, se han excluido de esta selección. Dentro de nuestra selección hemos considerado expertos en distintas áreas como la etnomusicología (Claro, Peña & Quevedo, 2011), la estética (Sepúlveda, 2012), la hermenéutica (Soublette, Robles & Veloz, 2019) y el Folklore (Loyola 1997; 2007; Loyola & Cádiz, 2010; 2013; 2014; Vicuña 2011; Huneus, 2014; Acevedo, 2015; Plath, 2016; Cádiz, 2018), lo que implica diferentes acercamientos hacia los fenómenos que estudia cada uno.

Metodología

Tal como hemos señalado en la introducción, utilizaremos el método semiótico o semiológico para poder alcanzar nuestro objetivo. De esta forma, y siguiendo los planteamientos de Chacón & Morales:

[D]efiniremos la semiótica o semiología como la disciplina que aborda temas como la interpretación de los lenguajes -sean estos del tipo que sean-, y la producción de sentido a través de los mismos. La semiótica es, por lo tanto, el área de conocimiento que estudia los fenómenos significantes, los objetos de sentido, los sistemas de significación, los lenguajes, los discursos y, además, los procesos asociados a ellos, como son la producción y la interpretación de mensajes de cualquier tipo. (2014, p.4).

Estos mensajes a que los autores hacen referencia, en nuestro caso de estudio se encuentran implícitos, pues son relatos, dichos, refranes, juegos y cantos que, aunque no son un discurso con objetivos intencionales explícitos, entrega una imagen configurada del afrodescendiente bajo la categoría de



“negro”, o bien, de moro o mulato. Como señalan García-López & Cabezuelo-Lorenzo, “los textos y discursos presentes en una cultura pertenecen siempre a una forma de pensamiento que representa una forma concreta de conocimiento y poder” (2016, p.80). De esta manera, la configuración de una imagen mediante los textos es un ejercicio de poder, al crear un imaginario determinado en torno a la figura del “negro”.

De esta forma, la semiótica se nos presenta como un método de análisis del discurso que nos permite establecer el trasfondo de mensajes o, en otras palabras, establecer su significado. Las manifestaciones que analizaremos funcionan como textos cuyo significado debe ser analizado con precaución y desde una mirada estructural, no quedándonos sólo con la palabra, sino que con la generalidad del texto. Nuestro estudio nos ayudará a entender el fenómeno desde los procesos psicológicos que desencadenan los textos, para la creación de un significado. El análisis del lenguaje tradicional presente en las manifestaciones revisadas nos permite establecer, signo por signo, una reconstrucción de un imaginario social.

Esta red de similitudes y diferencias es parte de la construcción de una otredad, que se establece a partir de discursos transmitidos de generación en generación. En estos momentos, cabe destacar que ningún receptor de estos mensajes, inclusive los autores de este texto, poseen la verdad absoluta en la interpretación de los discursos (Chacón & Morales, 2014; García-López & Cabezuelo-Lorenzo, 2016). A pesar de esto, es importante destacar que el análisis de un corpus literario nos permite acceder a una idea general de la forma en que este es interpretado al llegar a sus receptores, a la vez que como textos pertenecientes a un saber heredado, moldean la recepción y comprensión del mundo en sus receptores, no sólo dan cuenta de él. Los mensajes de este corpus literario, extraídos de la literatura y tradición oral, pueden ser mejor entendidos en su conjunto. En el acto de aprender y aprehender estos textos, quienes poseen estos saberes no suelen analizarlos, puesto que van cuento por cuento, dicho por dicho, o canto por canto, configurando su conocimiento. Vistas por separado, cada una de estas manifestaciones entregan un mensaje que se capta de manera subliminal; por contraposición, su mensaje queda claro al analizarlos en conjunto puesto que nos permite enfrentar las distintas visiones que se tienen sobre las y los afrodescendientes.



Por último, cabe agregar que:

El aporte de la semiótica a este tipo de situaciones se encuentra en la posibilidad de reconstruir la memoria de este tipo de tejidos sociales mediante el estudio de sus signos y significados.

Es un redescubrir desde una mirada patrimonial, la importancia de algunos espacios de la ciudad [en nuestro caso, la importancia de los discursos tradicionales]²⁰, cargados de significación y que pueden contribuir a la acentuación de nuevas dinámicas sociales, importantes para el desarrollo de los sujetos en sus tejidos culturales. (Navarro & Ortiz, 2015, p.65).

Como señalan Navarro & Ortiz (2015), esta mirada patrimonial nos permite el desarrollo de nuevas dinámicas sociales respecto de la figura que estamos analizando en el saber tradicional, entendiendo la afrodescendencia como un fenómeno vivo, sujeto a constantes cambios al igual que el patrimonio inmaterial que comprende los discursos de la cultura tradicional.

Estado del Arte

La desigualdad que nos lega el concepto raza

El concepto de raza tiene un largo arraigo histórico en donde, gracias a este, la así llamada "raza negra" ocupó la última casta debido al color de su piel. Es, en base a esto, que hasta el día de hoy existe una gran desigualdad social entre las y los afrodescendientes y la denominada "comunidad blanca". Como nos comenta Reid Andrews:

Tan alarmantes como las consecuencias materiales de la esclavitud fueron sus impactos simbólicos e ideológicos. Aunque se solía justificar la esclavitud alegando que era un medio eficaz para evangelizar a los africanos, la crueldad y los abusos del sistema contradecían los mensajes fundamentales del cristianismo en todas sus formas posibles. (...) para la mayoría de los colonizadores, las contradicciones entre la esclavitud y el cristianismo podían resolverse con explicaciones basadas en supuestas deficiencias de carácter, presentadas como aspectos inherentes a la negritud: pereza, delincuencia, inmoralidad sexual y de otro tipo, menor capacidad intelectual, entre otras. (2018, p.79).

²⁰ El comentario entre corchetes es nuestro.

El estigma social sobre la falta de carácter, ha sido un pensamiento que continúa en muchas partes hasta el día de hoy (Reid Andrews, 2018). De este modo, la raza negra carga con un estigma de larga data respecto a la representación simbólica e ideológica que ha permitido que las clases superiores los mantengan dentro de los escaños más bajos de los sistemas sociales, ya sea en la casta u hoy en la clase, más baja.

Desde la antropología, en los años '40 del siglo XX, gracias al relativismo cultural planteado por Franz Boas, se comenzó a entender que los pueblos primitivos no estaban en estadios evolutivos previos, sino que tenían sus propias dinámicas como la sociedad occidental. Esta es una primera luz para la inclusión de las comunidades africanas, aunque como señala Wade (2000), esto no fue suficiente para acabar con la discriminación. Basándose en sus estudios de antropometría y los avances de la genética Boas nos señala:

Así como el medio geográfico o las condiciones económicas no crean una cultura, tampoco el carácter biológico de una raza crea una cultura de un tipo definido. La experiencia ha demostrado que miembros de la mayoría de las razas colocados en una cierta cultura, pueden participar de ella. (...) En América los éxitos de negros cultos como hombres de ciencia, médicos, abogados, economistas, son amplia prueba de que la posición racial de un individuo no obstaculiza su participación en la civilización moderna. (1964, p.199).

Si bien Boas (1964) no abandona el concepto de raza, sí refuerza la idea de la capacidad intelectual de pueblos primitivos y "negros", señalando que las y los individuos de estos grupos son perfectamente capaces de participar de la sociedad moderna sin que por ello debiesen existir discriminaciones pues tienen las mismas capacidades. Tal vez el único periodo antes de la era contemporánea en que se aceptó socialmente al "negro", como nos señala Rosa Soto, fue durante el primer siglo de la colonia:

La aceptación social del español para con el negro sólo se dio en el siglo de la conquista, por el acercamiento amo-esclavo en la empresa de vencer un medio geográfico que ambos desconocían. Cuando empezó a aplicarse la legislación española en las colonias, la situación cambió. Dicha legislación favorecía la formación de castas, ubicando a cada grupo en el lugar que, a juicio de ella, le correspondía en la pirámide social. (1992, p.22).



El "negro" se cataloga como casta inferior a pesar de haber terminado esta etapa en la historia, generando una nueva oportunidad para que pueda conformarse otras lecturas, a través de nuevas ocupaciones dentro de la escala social. Sin embargo, esto no sucede pues una vez terminado este proceso, las y los esclavos volvieron a su casta inferior.

Estudios Afrolatinos

Así mismo es relevante levantar desde aquí el debate que se ha producido a través del proceso de etnogénesis y reconocimiento de la comunidad afrodescendiente chilena, quien ha tenido un reconocimiento por parte del Estado desde hace pocos meses, lo que nos deja entre ver que aún existe una fuerte invisibilización. Como señala Espinosa:

Este proceso implica la configuración de un sujeto político (un nosotros/ellos) y de subjetividades a partir de la presencia presumida, o bien cierta, de un grupo étnico. O sea, mientras las poblaciones transitan a conformarse de dicha manera, atraviesan por un proceso de etnización. (...) En este escenario, la reconstrucción identitaria y el rescate de una memoria oral al interior de las familias afrodescendientes en Arica, se ha ido concientizando y fortaleciendo en el tiempo desde los propios sujetos, organizaciones y las relaciones interétnicas históricas presentes en esta zona multicultural de triple frontera. (2015, p.177).

El caso del proceso llevado a cabo por la comunidad afrochilena se constituye principalmente en Arica y en el valle de Azapa, sin embargo no es un lugar excluyente, ya que existen más comunidades a lo largo de todo el país, que interactúan desde diferentes instancias, por ello cuando hablamos de una reivindicación nos referimos a que:

Esta reivindicación identitaria pareciera no rechazar a la sociedad nacional, blanca o mestiza, sino que para ser reconocida en ella y acceder a los beneficios esperados por la integración, la etnicidad aparece como una "estrategia más viable que el mestizaje para participar en la sociedad nacional". (Gross, 1998: 205 en Espinosa, 2013, p.120).



De esta manera, la comunidad afrodescendiente adquiere visibilización sin ser subsumida por el discurso de mestizaje impuesto desde los poderes hegemónicos en la construcción de un ideal de Nación.

Los estudios sobre las y los afrodescendientes en Chile se han preocupado del proceso de etnificación que se ha desarrollado durante los últimos 20 años. Sin embargo, no se ha considerado la identidad asociada a ideales normalizados por la tradición que muchas veces incurre en una contradicción con el proceso de etnificación actual.

Resultados

En Chile el trato negacionista de la "raza negra" o la afrodescendencia, no fue muy distinto a la suerte que ha corrido en otros países, la población fue blanqueada por el paso del tiempo, aunque quedaron rasgos que denotan la descendencia de la "raza negra" y la presencia de negras y negros esclavizados en Chile fue invisibilizada (Loyola & Cádiz, 2013). Sin embargo, su herencia está presente en la memoria performática nacional. Loyola y Cádiz (2013) han realizado un estudio junto con una puesta en escena rescatando aquellas memorias colectivas del patrimonio inmaterial que refieren a la cultura afrodescendiente.

Tras la revisión en profundidad de la tradición oral presentada por diversos autores²¹. Hemos establecido cuatro arquetipos del afrodescendiente, marcados por el racismo del concepto "negro", presentes en las manifestaciones de la cultura tradicional. Estos son: el "negro" esclavo o cimarrón; el "negro" villano o agresivo; el negrito, como figura amorosa y, en ocasiones, lujuriosa; y, por último, el moro y el mulato como sujetos descendientes del "negro", protagonistas de aventuras y desventuras.

A continuación entregaremos una breve descripción y análisis del perfil de estos arquetipos, junto con fragmentos de los textos que nos condujeron a su construcción.

²¹ (Loyola, 1997; 2007; Claro, Peña & Quevedo, 2011; Vicuña, 2011; Sepúlveda, 2012; Loyola & Cádiz, 2010; 2013; 2014; Acevedo, 2015; Cádiz 2018; Soublette, Robles & Veloz, 2019).

El "negro" esclavo o cimarrón.

"Al saltar la piedra lisa
donde yo me refalé (...)
Abre los brazos negrito
Que yo te libertaré".
(Loyola, 1997, p.197)

Una de las figuras más recurrentes para representar a los afrodescendientes dentro de la cultura tradicional es la del "negro" esclavo, el "negro" por libertar o el "negro" cimarrón. Es decir, el "negro" asociado a la esclavitud. Dentro de los cuentos, danzas y cantos, es común encontrar esta imagen. Así, por ejemplo, Loyola y Cádiz nos cuentan sobre el Baile del Negro de San Pedro de Atacama:

La tradición oral señala que el Baile del Negro tiene su origen en la época en que traían esclavos negros a la zona, que entre éstos venía un príncipe representado por quien lleva la máscara usada para ocultar su dolor y que denominan el franciscano. El poder simbolizado en el bastón que lleva en su mano izquierda coronado con plumas de suri, nos muestra la riqueza sincrética que posee la danza como los contenidos de la misma (2013a, p.11).

En el mismo escrito, los autores nos cuentan sobre otro baile religioso de la misma zona:

La presencia de la cultura negra en los catimbanos se evidencia en la forma en que los bailarines llevan las manos atrás dando la idea que están atadas o encadenadas y en los acompañamientos por palmas sincopadas (...) emulando el sonido de las cadenas de esclavos cuando se desplazan (Loyola & Cádiz, 2013a, p.12).

Notamos que en estos dos bailes la figura del "negro" es asociada a la trata de esclavas y esclavos. En la puesta en escena que acompaña el escrito de Loyola y Cádiz (2013a), podemos escuchar también la habanera "El Payandé", popular en el cono sur de América cuyo estribillo señala: "Ay, suerte maldita llevar cadenas, y ser la esclava de un vil señor" (Loyola & Cádiz, 2013b). A través de comunicación personal, Cádiz nos comenta que la tercera estrofa de una versión que escucharon con Loyola de esta habanera dice:



“Cimarroncito, cimarroncito, cimarroncito también yo fui. Mi padre “negro”, mi abuela negra, sin las cadenas viven aquí”. Es aquí donde notamos la figura del “negro” cimarrón, que huye de sus amos esclavistas en busca de una vida tranquila.

Así mismo, en el cuento tradicional El Pájaro Malverde, anotado por Sepúlveda (2012) y Soublette, Robles y Veloz (2013), encontramos un personaje secundario al que se refieren como un negrito, que se pone al servicio del héroe y tras enmendar su deuda con él, se transforma en un joven bello que resulta ser un espíritu. Aquí el negrito esclavo es fundamental en el cuento ya que, gracias a él, el héroe puede cumplir con las tareas que le fueron impuestas.

La idea del “negro” esclavo trasciende incluso a la condición de clases como podemos ver en el cuento El príncipe moro y el príncipe cristiano, recopilado por Yolando Pino y anotado por Sepúlveda (2012), donde a pesar de ser ambos hermanos y de igual condición social, es el príncipe moro quien durante las aventuras hace las labores domésticas y además vive las aventuras para conquistar a la princesa, “La Belleza ‘el Mundo”, para su hermano el príncipe cristiano.

En el dicho “Alazán tostado, antes muerto que cansado” (Huneuus, 2014, p.14), podemos notar como, con una alegoría, se asocia el “tostado” a un buen trabajador. El caballo aquí es una personificación del hombre “negro”, dispuesto a trabajar hasta la muerte.

El negrito y la negrita: el amor y la lujuria.

“Estoy queriendo un negrito
pero requete buen mozo
dos defectos no más tiene
ser tan bonito y mañoso”
(Loyola, 1997, p.181).

¿Quién no ha usado la expresión “mi negrito” o “mi negrita” para referirse a un ser querido? En contraposición al arquetipo del negro esclavo encontramos el negrito como una figura que inspira amor e incluso se idealiza. Así lo vemos, por ejemplo, en la tonada enseñada por José Molina a Margot Loyola: “Las negritas son muy buenas / Apacibles y amorosas / Se pagan bien de sus gustos / Y jamás son veleidosas” (Loyola, 2006, p.227). O bien en la cueca enseñada por Fernando González Marabolí, y anotada por Claro, Peña y Quevedo: “Porque eres morenita / no te cambiara / por una que tuviera / blanca

la cara (...) Azúcar y canela / son las morenas" (2011, p.303). Podemos notar en estos ejemplos, que la figura de la negrita se presenta como un gran amor para los presentes. Loyola y Cádiz nos cuentan también sobre una mulata:

Según cronistas de la época, en los albores de la independencia existió una mulata de origen peruano denominada Monona que tenía su chingana en la calle Moneda, cerca de donde está el actual Palacio de Gobierno. Esta mujer era reina para bailar sajuriana y cuentan que tenía el diablo metido en su sangre y que se manifestaba en el ímpetu de su danzar. Un latifundista se enamoró de ella desposándola y llevándola a vivir a una hacienda que poseía en el Norte Chico donde, por celos, le dio muerte. (2013, p.14).

En este relato cimentado en las crónicas de la Independencia, podemos notar que ya en esos tiempos se consideraba a las mulatas como símbolo de erotización y sexualización, idea que quedó reflejada también en dichos y cuentos. Es así como recordamos el dicho anotado por Huneuus y citado ya en la introducción: "Mula negra me alegra, mula mora me enamora" (2014, p.12). En un ejercicio similar al realizado con el dicho en el caso del "negro" esclavo y el alazán tostado, encontramos que con picardía aquí se refiere a las mujeres, mostrando clara preferencia por la mujer blanqueada. Mientras la negra es solo para diversión o amoríos pasajeros, la mora, descendiente blanqueada de la negra, es preferible para cosas serias, como el enamoramiento e incluso el matrimonio.

Aquí ya vemos como la negra o la negrita, es asociada también a la lujuria, sin embargo, en el cuento de El Castillo de la Flor de Lis, anotado por Sepúlveda (2012) y Soubllette, Robles y Veloz (2013), donde encontramos la relación más directa a la figura del "negro" como liberador de la lujuria. De esta forma, podemos leer: "al punto fueron trasladados al lado del rey la princesa y el negro, todavía besándose que se volvían locos" (Soubllette, Robles & Veloz, 2013, p.132). Si bien, el "negro" es presentado en este cuento como el amante de la esposa del protagonista, Soubllette, Robles y Quiroz nos explican esta figura de la siguiente manera: "No se trata de racismo en este relato sino simplemente que el amante de la princesa representa la oscuridad de la lujuria" (2013, p.143). Nos encontramos así, con la imagen del negro como una representación de la lujuria, entendida como un sentimiento negativo desde la pecaminosidad impuesta por la religión cristiana.

El negrito y la negrita, en este caso, son objetos de amor y deseo, por parte de la comunidad blanca. En este arquetipo vemos una aceptación de



la figura del afrodescendiente. Cuando se trata de amor, este es representado de manera idolátrica; sin embargo, cuando se trata del deseo, es también parte de algo que debe ocultarse por la culpa que este genera.

El "negro" y el moro agresivo o villano.

"¿Quién le tiene miedo al hombre negro? (...) ¡Nadiel!" (Cádiz, 2018, p.104).

La figura del "negro", como alguien malo está presente en juegos, dichos, cantos y cuentos. De esta forma, por ejemplo, nos encontramos con el dicho anotado por Plath, "El negocio del negro" (2016, p.107), que hace referencia a un negocio donde se ha cambiado algo bueno por algo malo.

Dentro de los juegos, encontramos esta figura en El Hombre Negro y El Negrito, anotados por Cádiz (2018). En ambos casos, el personaje del "negro" o los "negros", es interpretado por un niño que debe atrapar a sus compañeros de juego, representando una fuerza negativa en contra de fuerza buena que es la que huye. Es curioso como en el juego del hombre negro dicen no tenerle miedo, pero los jugadores huyen de él. En el juego del negrito, sabemos que vive en condiciones precarias por el diálogo que desarrollan entre la ronda y el negrito:

- (R) (...) - ¡Negrito sale por la puertal (...)
 (N) (...) - ¡Verdad que no tengo puertal
 (R): - ¡Negrito sale por el portón!
 (N): - ¡Verdad que está lleno de cartón!
 (R): - ¡Negrito sale por la chimeneal
 (N): - ¡Verdad que el negrito no meal (Cádiz, 2018, p.102).

Observamos que existe una caracterización negativa del negrito desde una condición social, así como la fuerza negativa que captura al resto.

En los cantos, dentro de los romances de tradición hispánica, nos encontramos con la imagen de los moros sanguinarios que matan despiadadamente a cristianos. Si bien, esta lucha entre moros y cristianos posee un sesgo religioso, debemos recordar que los moros son vistos como "negros" inferiores. Así podemos leer, por ejemplo, en el romance aprendido en Coquimbo, por Vicuña:



La agarró el moro 'e la ropa / y como forzarla quiso, / pero le quitó el alfanje / Leonor con valor y brío, / y de un solo golpe / le dejó un brazo en un hilo (...) -Prendan a esta cautiva / y delen(sic) muchos martirios, / pues ha querido matarme / con el mismo alfanje mío (2011, p.232)

Vemos aquí que el moro, villano de la historia, trata de abusar de Leonor, pero como a esta le da un ataque, victimizándose la manda a capturar y maltratar por haberle herido.

Sí volvemos al cuento del Príncipe moro y el príncipe cristiano, notamos en el final un cambio de actitud del príncipe moro quien, tras ser devuelto a la vida por haberse transformado en piedra, envía a gigantes a matar a su hermano, su cuñada y su sobrino, debido a la sed de sangre y venganza (Sepúlveda, 2012). Así mismo, en el cuento "El de altas tierras morenas", anotado por Sepúlveda (2012) vemos a un rey mago malvado, rey de las tierras morenas, que pone al héroe a pasar pruebas. Es curiosa la similitud de este cuento con el cuento "El tahúr o la hija del diablo" de Sepúlveda (2012) y Soublette, Robles y Veloz (2013), en donde el héroe pasa las mismas pruebas, para salvarse del diablo quien quiere adueñarse de su alma. El argumento de ambos cuentos es el mismo, dejándonos la duda: ¿habrá sido el diablo quien se hace pasar por el rey mago de la primera historia?

En la cueca "La pobre" anotada por Loyola y Cádiz, encontramos una desventura causada por un "negro", cruzando su figura amorosa con la villanía, de forma que leemos: "Un negro que yo quería / Por pobre me despreció / Como el rico, es pretencioso / Y una rica mereció. / No te rías negrito / De verme pobre / Porque la rica es rica / La pobre es pobre" (2010, p.217). Vemos aquí que el "negro" es ambicioso, pretencioso, generando desdicha en su amante despreciada por pobre.

Por último, cabe destacar la segunda estrofa del Payandé, habanera presentada por Loyola y Cádiz, que dice: "Si yo pudiera coger mi lanza, vengar la aireada de mi señor, con gusto viera yo arder su casa, y le arrancara el corazón" (2013b). Vemos aquí, nuevamente una sed de venganza con final sangriento, como sí este fuera el medio de resolución de problemas por parte de los negros.



El moro y el mulato: Descendientes a veces afortunados y otras desventurados.

“Yo soy de abolengo moro
tengo un nombre que es postizo
y mi color es moreno
como el de cualquier mestizo”.
(Claro, Peña & Quevedo, 2011, p.193)

El moro y el mulato son, de forma innegable, afrodescendientes. Dentro de la cultura tradicional, encontramos diversos ejemplos de cómo estos sujetos, más blanqueados, pasan por aventuras y desventuras. Es así como dentro de la escuela cuequera de Fernando González Marabolí, se puede ver en las cuecas anotadas por Claro, Peña y Quevedo (2011) una reivindicación bastante interesante de la figura del moro. Aquí, el color moreno es símbolo de orgullo, al igual que su procedencia, que se presume andaluza. En estos textos encontramos la figura del moro como alguien bravío, capaz y valiente, dueño de una gran herencia cultural que debe ser considerada. Así lo vemos, por ejemplo, en la copla de la cueca anotada por Claro, Peña y Quevedo: “Y en ese “canto a la daira” / que trajo la morería / nos llegó todo el reglaje / de música y poesía” (2011, p.194). Para estos autores, el canto a la daira es un antepasado de la cueca, por lo que esta danza habría llegado en manos de moros, con sus métricas poéticas y musicales.

Si volvemos a leer el cuento de El príncipe moro y el príncipe cristiano, anotado por Sepúlveda (2012), podemos ver que el moro es capaz de entender lo que conversan dos aves, y que gracias a que oye estas conversaciones es capaz de salir victorioso en las aventuras que enfrenta. Aquí encontramos, nuevamente, que el moro, afrodescendiente, posee habilidades especiales dadas por su condición racial. Mientras el príncipe moro es capaz de entender a las aves, de hacer proezas y de, aparte, encargarse de las labores cotidianas como son cocinar, prender fuego y hacer las camas.

Pero, también el moro sufre desventuras, y así lo podemos notar cuando el príncipe moro, enfurecido por la ingratitud de su hermano, se transforma en piedra; y en el romance de Blanca Flor y Filomena, anotado por Vicuña (2011), la mora es madre de las dos hijas que corren mala suerte por culpa de un forastero que las enreda en líos amorosos. En este romance, vemos como Blanca Flor es engañada por su marido y su hermana, Filomena es abusada y mutilada por el mismo (Vicuña, 2011). Ambas, por extensión de la condición mora de su madre, serían moras también, sufriendo a manos de un señor cristiano.



Por último, y algo digno de destacar, nos encontramos con la historia de Don Javier de La Rosa y el Mulato Taguada. Así, Acevedo, dramaturgo e investigador de las tradiciones chilenas nos cuenta:

El único gran contrapunto [enfrentamiento de payadores] que guarda la tradición es el que sostuvieron Don Javier de La Rosa con el Mulato Taguada. Taguada era un cantor de oficio, rápido en las respuestas, fuerte en la ironía y de gran facilidad para versificar. Estaba considerado -y con razón- como el mejor payador chileno (2015, p.61; énfasis del original).

Según nos relata Acevedo (2015), Taguada y De la Rosa estuvieron payando durante horas, y algunas de las cuartetos se conservan en la memoria popular. De esta forma, destacamos una de las primeras coplas que le dedicara De la Rosa a Taguada: "En nombre de Dios comienzo, / de mi padre San Benito; / hágote la cruz, Taguada, / por si fueras el maldito" (Acevedo, 2015, p.62). El susto de De la Rosa es pagar en contra del diablo, que podría haberse personificado en este mulato que lo retaba a duelo. Al perder Taguada por no poder responder preguntas científicas planteadas por De La Rosa, Acevedo nos cuenta:

*Lloró Taguada por su grande ignorancia, y por su espantosa soledad. ¡Su dolor fue creciendo como las sombras de la noche y lo fue envolviendo hasta privarlo de la vida!
Así terminó el más grande payador que ha tenido el pueblo, después de una lucha desigual en que el verdadero saber demolió su privilegiada intuición.
Es Taguada un personaje de romance infinito valor, es el más hermoso símbolo que posee nuestro pueblo. (2015, p.67-68).*

Las palabras de Acevedo le hacen justicia a la figura de Taguada, puesto que su historia, aunque romántica, le entrega no solo a los afrodescendientes sino al pueblo, un lugar privilegiado, donde un mulato iletrado fue capaz de pagar durante horas con un hombre de ciencia.

La figura del moro y el mulato como protagonistas de aventuras es interesante de analizar puesto que, tal vez por el hecho de ser afrodescendientes blanqueados, no siempre se les encierra en uno de los tópicos antes mencionados, entregando una mayor versatilidad a este arquetipo.



Conclusiones

A la luz de los arquetipos que hemos encontrado en los textos de la tradición oral, resulta entendible que en el proceso de etnificación que han desarrollado las comunidades afrodescendientes no hayan incluido estos saberes. La carga estereotípica de la figura del "negro", antes de afrodescendiente, tiene un poder simbólico que aún no abandona el racismo. Por otra parte, los textos relacionados con moros y mulatos hablan de un proceso de blanqueamiento que no se condice con la etnificación afrodescendiente, puesto que mientras en esta última se resaltan los rasgos de una cultura determinada, el mestizaje de moros y mulatos implica una negación de dicha cultura, considerando de mayor importancia las influencias de las otras culturas que aportan en su construcción. La figura del "negro", antes impuesta y por ende negada, hoy se resalta a modo de reivindicación. Al analizar los escritos en torno de la figura del "negro" en la cultura tradicional, podemos observar que esta se encuentra plagada de relaciones racistas y patriarcales, en donde el "negro" y la "negra", aún desde la mirada colonial, se ven imbuidos en prejuicios que hasta el día de hoy se encuentran latentes en nuestra sociedad. Al establecer los cuatro arquetipos que hemos mostrado, podemos notar la propensión a la comprensión de las personas afrodescendientes estigmatizadas como "negro", esto es, como un ser propenso a la precariedad, el fracaso y la maldad.

Cabe destacar, que debido a la larga data de los textos analizados, muchos de estos arquetipos son heredados desde la época colonial, como podemos notar en los romances que cita Vicuña (2011), y el sistema de castas raciales imperante en la época. Estos arquetipos se han preservado en el tiempo a partir de su difusión mediante la transmisión de generación en generación, estigmatizando a la población afrodescendiente por más de cinco siglos.

Todo lo asociado a la negritud ha sido mirado histórica y tradicionalmente como negativo a partir del discurso racista impuesto por los poderes hegemónicos occidentales blancos. Por esto, al romper con el estigma del "negro", la comunidad afrodescendiente busca condenar y eliminar estos estereotipos que han marcado su historia como pueblo, cultura y comunidad.

Proponemos un ejercicio final para el lector y la lectora: mírese al espejo, busque en sus rasgos alguno de origen afro, piense en su historia familiar, en los cuentos y cantos que aprendió en la niñez y pregúntese, ¿tengo algo de negra y negro o de afrodescendiente? Verá que la respuesta lo sorprenderá, aunque no debiera. Es probable que no lo haya visto, justamente, por la caracterización negativa de estos rasgos y la invisibilización de la historia negra.

Referencias

- Acevedo, A. (2015). Los cantores populares chilenos. Santiago, Chile: Ediciones Tácitas.
- Arre, M., & Barrenechea, P. (2017). De la negación a la diversificación: los intra y extramuros de los estudios afrochilenos. *Tabula Rasa*, (27), pp. 129-160.
- Barthes, R. (1964). Rhétorique de l'image. *Communications*, (4), pp. 40-51.
- Boas, F. (1964). Cuestiones fundamentales de la antropología cultural. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Solar.
- Cádiz, O. (2018). Juegos tradicionales y populares en Chile. Valparaíso, Chile: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Chacón, P., & Morales, X. (2014). Infancia y medios de comunicación: El uso del método semiótico cultural como acercamiento a la cultura visual infantil. *Revista de la facultad de educación de Albacete*, (29-2), pp. 1-17.
- Claro, S., Peña, C. & Quevedo, M. (2011). Chilena o cueca tradicional. Santiago, Chile: Ediciones UC.
- Espinosa, M. (2013). Reconstrucción identitaria de los afrochilenos de Arica y el valle de Azapa (Tesis de pregrado). Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile.
- Espinosa, M. (2015). Afrochilenos en Arica: Identidad, Organización y Territorio. *Revista Antropologías del Sur*, (3), pp. 175-190.
- De La Fuente, A. & Reid Andrews, G. (2018). Los estudios afrolatinoamericanos, un nuevo campo. En A. De La Fuente & Reid Andrews, G. (Eds.), *Estudios afrolatinoamericanos. Una introducción* (pp.11-37). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- García-López, J. & Cabezuelo-Lorenzo, F. (2016). El enfoque semiótico como método de análisis formal de la comunicación persuasiva y publicitaria. *Dialogía*, 10, pp. 71-103.
- González, J. (11 de Junio de 2019). "Aquí no hay negros": cómo se borró la historia de Argentina y Chile el aporte de los esclavos y los afrodescendientes. *BBC News*. Recuperado de: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-48508342>

- Huneus, P. (2014). Dichos de Campo. Los mejores proverbios y refranes del habla castellana. Santiago, Chile: Editora Nueva Generación.
- Loyola, M. (1997). Bailes de tierra en Chile. Valparaíso, Chile: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Loyola, M. (2007). La tonada: testimonios para el futuro. Valparaíso, Chile: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Loyola, M. & Cádiz, O. (2010). La cueca: danza de la vida y de la muerte. Valparaíso, Chile: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Loyola, M. & Cádiz, O. (2013a). Me niegan pero existo: la presencia e influencia del negro en la cultura chilena. Santiago, Chile: FONDART.
- Loyola, M. & Cádiz, O. (2013b). Me niegan pero existo: la presencia e influencia del negro en la cultura chilena [DVD]. Santiago, Chile: FONDART.
- Navarro, L. & Ortíz, J. (2015). Una propuesta teórica para el análisis semiótico de los cementerios de Barranquilla (Colombia). *Comunicación*, (33), pp. 61-71.
- Plath, O. (2016). Folclor lingüístico chileno. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Reid Andrews, G. (2018). Desigualdad. Raza, clase, género. En A. Fuente & Reids, G. (Edts.), *Estudios Afrolatinoamericanos: Una introducción* (pp. 71-116). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Saussure, F. (2015). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Sepúlveda, F. (2012). El cuento tradicional chileno. Estudio estético y antropológico. *Antología esencial*. Santiago, Chile: Ediciones UC.
- Soto, R. (1992). Negras esclavas. Las otras mujeres de la colonia. *Proposiciones*, (21), pp. 21-31.
- Soublette, G., Robles, M. & Veloz, V. (2019). *Sabiduría chilena de tradición oral*. (cuentos). Santiago, Chile: Ediciones UC.
- Vega, C. (1960). *La ciencia del Folklore*. Buenos Aires, Argentina: Nova.
- Vicuña, J. (2011). *Romances populares y vulgares recogidos de la tradición oral chilena*. Santiago, Chile: Ediciones Tácitas.
- Wade, P. (2000). *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*. Quito, Ecuador: Aby-yala.



NECROPOLÍTICA Y RACISMO: EL CASO DE BREONNA TAYLOR COMO EJE DE ANÁLISIS DE LAS POLÍTICAS GENOCIDAS ESTATALES.

María Elisa Ramírez²²

RESUMEN

El reciente caso del asesinato de la joven afroamericana Breonna Taylor se presenta como un ejemplo de algo que ha estado sucediendo hace años. La violencia y la brutalidad policial no se pueden desentender de una estructura que tiene sus raíces en el aparato colonial y que, aún en la actualidad, se rige a partir de las relaciones de poder y la subyugación de los cuerpos. Por esto, este artículo presenta los conceptos de necropolítica y racismo como ejes de análisis de las dimensiones socioculturales y políticas, que revisten la idea del protagonismo que tiene el Estado en las decisiones de vida y muerte de la población negra.

Palabras clave: Necropolítica, raza, racismo, Breonna Taylor.

²² Estudiante de cuarto año de Antropología en la Universidad Alberto Hurtado. Mail: elisaramirezr@gmail.com

INTRODUCCIÓN

En este artículo se presenta el reciente caso de la muerte de Breonna Taylor como eje de análisis y discusión bibliográfica en materia de racismo y políticas estatales. Para esto, se desarrolla el concepto de necropolítica a modo de desentrañar algunos de los aspectos históricos, políticos y socioculturales que rodean el asesinato de la joven afroamericana a manos de la policía de Louisville en Estados Unidos. En base a las y los autores Achille Mbembe, Michel Foucault, Peter Wade, Sueli Carneiro, Alejandro De La Fuente & George Reid Andrews y Patricia Hill Collins, se busca responder de qué manera las lecturas del necropoder contribuyen a una comprensión actual de la realidad racial y las estructuras de poder que le subyacen. Desde casos como el de Rodney King hasta George Floyd, la violencia sistemática y brutalidad policial hacia la población afrodescendiente se exhiben como normalidades en el cotidiano histórico y actual no sólo en Estados Unidos, sino que a lo largo del mundo. Estos mismos sucesos han desencadenado también fuertes movimientos de reivindicación cultural y política de las identidades negras.

Hoy, vemos cómo se han articulado movilizaciones que demandan visibilidad y reconocimiento, con el propósito de interpelar a las instituciones y autoridades políticas a que se hagan responsables tanto de este tipo de casos, como de que el cumplimiento de los derechos de la población negra se materialice. Es por estas mismas razones que se dificulta un horizonte político donde el racismo se erradique, pues discursivamente los fundamentos de los Estados modernos abogan por la democracia e igualdad, pero es en la práctica que este principio se encuentra inconexo. Los sistemas de raza y poder se presentan en todos los ámbitos de la vida social, misma razón por la que los movimientos de reivindicación negra se llevan desarrollando desde hace más de 100 años. Por lo mismo, este artículo aborda algunas de las discusiones teóricas que han intentado explicar el origen y funcionamiento del racismo, sobretodo en su carácter estructural. En primer lugar, se presentan las nociones de raza



y racismo, para luego discutirlos en términos de necropoder y necropolítica, para finalmente ver cómo el caso de Breonna Taylor saca a relucir aquellos elementos que estructuran la realidad racial.

El 13 de marzo del presente año, la joven afroamericana de 26 años, fue asesinada en su casa a manos de la policía de Louisville en Estados Unidos. Según el New York Times (2020) y la BBC (2020), a la media noche, Breonna y su pareja se despiertan entre ruidos luego de que la policía de Louisville decidiera allanar su departamento por presunta conexión a un caso narcotráfico. Se afirma que luego de un breve intercambio, Breonna Taylor es disparada alrededor de ocho veces por parte de los agentes de la policía. Según abogados, no se encontró rastro de drogas en el departamento. Por orden del juez, la búsqueda dictada permitía a los agentes ingresar a la vivienda sin aviso previo y sin necesidad de mostrar sus identificaciones. La razón por la que los oficiales habrían disparado sus armas de fuego fue porque, presuntamente, al ingresar, Kenneth Walker -la pareja de Breonna- habría disparado a la pierna de uno de los oficiales. De acuerdo con sus abogados, Kenneth afirma que abrió fuego contra los policías a forma de autodefensa, debido a que ingresaron a su casa de manera violenta y sin identificarse como agentes de la policía.

En el mes de mayo la familia de Breonna Taylor presentó una demanda por agresión, homicidio culposo, fuerza excesiva y negligencia grave en contra de los agentes. Hasta ahora, solo uno de los policías involucrados ha sido despedido y los otros fueron asignados a tareas administrativas. La falta de acciones en contra de los responsables de la muerte de Breonna levantaron una serie de manifestaciones bajo la consigna de "Justice for Breonna" [Justicia para Breonna], donde los/as manifestantes exigen: transparencia en la información respecto al caso, el arresto y prisión para quienes asesinaron a la joven, la eliminación de las órdenes "No-knock" [Sin aviso previo], entre otras. La muerte de Breonna se suma a una larga lista de personas afroamericanas agredidas y asesinadas a manos de la policía estadounidense, tales como el caso de George Floyd, Eric Garner o Freddie Gray, algunas de las víctimas del racismo y reflejo de la violencia estructural que se ejerce a diario en contra de la población afro. Actualmente, resurgen las movilizaciones del movimiento "Black Lives Matter" [Las vidas negras importan], el cual llama a dar cuenta de la realidad social, política e histórica que ha venido y continúa enfrentado la población negra.

En esta misma línea, es importante declarar que el caso de Breonna Taylor no es un caso aislado. Por lo mismo, el curso que toma este artículo



corresponde a un análisis de algunos de los componentes sociales, culturales y políticos que revisten tanto el caso de Breonna como la continuidad del racismo institucionalizado. Para esto, es necesario establecer a qué nos referimos con raza y racismo, en qué aspectos se presenta y cómo esto se relaciona con los términos de necropoder y necropolítica al que está orientado este análisis del caso.

Metodología

Para el desarrollo de este artículo se realiza una discusión bibliográfica de algunos de los textos claves y principales propuestas de las y los autores señalados para presentar la problemática del artículo, se realizó una revisión de los principales medios que cubrieron la noticia de la muerte de Breonna y también de videos, fotografías, testimonios y convocatorias que causaron impacto en redes sociales e incentivaron, en un llamado a la justicia, que este caso no pasara desapercibido.

Para esto, en el estado del arte se detallan los conceptos de raza, racismo y necropoder que constituyen el eje de este artículo, a modo de establecer desde dónde se trabajan y comprenden los conceptos que lo estructuran. Se continúa con el desarrollo de la noticia sobre la muerte de Breonna Taylor desde los medios de comunicación internacionales y su impacto en las redes sociales y recientes levantamientos antirracistas en Estados Unidos y otros países del mundo. Como resultado, se destacan los principales factores y acontecimientos que vinculan el caso de Breonna con una comprensión más amplia del problema de la raza y necropolítica, explicitando por qué este no es un caso aislado y debe ser repensado desde una vereda crítica y reflexiva.

Estado del arte

En primer lugar, me interesa presentar la noción de Wade (2000) para comprender el concepto de raza y su transformación a lo largo del tiempo. Reconociendo que la raza como realidad científica y biológica no existe, el autor enfatiza en que el uso de este concepto no es algo fijo, sino que ha funcionado históricamente como una categoría entendida en su contexto. Esto, en la medida en que se compone de la mezcla de discursos académicos, populares y políticos. La carga histórica que tiene la noción de raza responde



a lo que ha llegado a significar, que es, principalmente, una categoría de la diferencia. Es importante destacar que la raza no es de por sí discriminatoria, sino que es en su utilización como idea que termina por existir en la realidad social. Por lo mismo, entendemos que más allá de la pretensión de referir a características fenotípicas y biológicas, la raza está socialmente construida. El autor desarrolla que los cambios en la comprensión de esta y su mutación como concepto se utilizaron para justificar la dominación, en tanto la ciencia ampara la idea de la inferioridad racial desde un racismo científico. Bajo esta determinación, la raza tiene entonces un origen político-conceptual que remite a la dominación y a la historia de las jerarquías que instauraron las personas blancos para subyugar a las personas negros a través de los mecanismos esclavistas, coloniales e imperialistas.

Ha existido, por tanto, un proceso histórico donde la categoría de raza ha devenido en la fabricación de la figura de "el negro", el cual se ha visto acompañado por el desarrollo del racismo. El racismo se comprende desde la aplicación del concepto de raza, de manera que se establecen dinámicas, discursos y prácticas que proveen la idea de que existe una superioridad racial, la cual subyuga, aísla y determina a la población negra a vivir como personas o ciudadanos de segunda clase. Esta forma de comprender las diversidades corporales se desplegó de modo que la idea de la supremacía blanca terminó por dominar todos los aspectos de las vidas negras, logrando instaurar distintos aparatos y regímenes que perpetúan el racismo como realidad social, política, económica y cultural (Mbembe, 2011). El concepto de raza no se instaura como una realidad que funciona de manera autónoma, sino que se vincula con otras estructuras de dominación que perfeccionan su funcionamiento como sistema de opresión, tales como la clase y el género (De La Fuente & Reid Andrews, 2018). De forma que, las estructuras patriarcales y desiguales propician las condiciones de dominio, abordando de manera parcial las distintas facetas y dimensiones que se requieren para nutrir las relaciones y sistemas de poder.

Tal como desarrolla Hill Collins en torno a la idea del feminismo negro en Estados Unidos, existe una multiplicidad de factores culturales, sociales y políticos que funcionan de manera que las mujeres negras y empobrecidas se enfrentan a un devenir histórico que es tanto contextual como universal:

Dentro de esta contradicción global, las mujeres negras estadounidenses nos encontramos con un conjunto distintivo de prácticas sociales que acompañan nuestra historia particular dentro de una matriz única de



dominación caracterizada por opresiones interseccionales. La raza está lejos de ser el único indicador de diferencia grupal -la clase, el género, la sexualidad, la religión y el estatus de ciudadanía son también muy importantes en Estados Unidos. (Hill Collins, 2012, p.102).

Dentro de este margen, es importante destacar que con el nacimiento de los Estados modernos no se disuelven por completo las formas y esquemas coloniales e imperiales de comprender el poder. Esto, constituye la base de varios estudios culturales y críticos que abordan la idea de que los mecanismos de poder que se empleaban en ese entonces, se han transformado y han tomado la figura del Estado como lo entendemos actualmente. Para analizar estas propuestas en torno a la raza y al caso presentado, me parece que los términos de necropoder y necropolítica que usa Mbembe son claves.

Para situar lo que estamos entendiendo como necropoder y necropolítica, es necesario remitir al concepto foucaultiano de biopoder. Foucault (1976) establece que en los Estados modernos existen estructuras y relaciones de poder, de manera que la soberanía se ejerce a modo de subyugar los cuerpos ciudadanos mediante diferentes estrategias de dominación. Esto, provee la idea de que el poder sobre la vida se presenta en todos los Estados modernos a través de mecanismos como la violencia, las leyes, políticas públicas para la gestión de la vida humana, etc. Foucault, por tanto, afirma que el biopoder es ese dominio de la vida sobre el que el poder ha establecido su control. La teoría de Foucault, por ende, elabora una distinción entre estar vivo y estar muerto, que es precisamente de lo que Mbembe se nutre para establecer el término de necropoder.

Según lo mencionado, el estar vivo como condición biológica significa estar sujeto al control. Mbembe (2011) en una lectura foucaultiana del poder determina que dentro de esta misma categoría de vida existen subdivisiones, por lo que es sustancial referirse al concepto de raza. De acuerdo con el autor, la raza se comprende como una ficción de raíz biológica, la cual se determina por su color, piel y estatus: el sujeto de raza es producido. La raza no existe como acontecimiento natural, es una forma de representación primaria que remite a la superficie, construyendo al otro-no-semejante como un objeto amenazador. Históricamente esta categoría se empleó de manera que el negro era presentado como una entidad irracional desprovista de humanidad, y, por ende, de civilización. Esto construyó las bases del proyecto civilizatorio colonial en su momento, el cual luego de los procesos de descolonización, da



pie al surgimiento de los Estados-nación. Y, hasta hoy, es el suelo a partir del cual se construye el proyecto moderno de conocimiento y gobierno.

El autor establece que el término de biopoder es insuficiente para reflejar las formas de sumisión de la vida y el poder de la muerte en el contexto contemporáneo. Es aquí cuando la idea de necropoder toma fuerza, de modo que, según Mbembe, la soberanía se entiende como la capacidad de determinar quién puede ser sustituible, quién tiene o no importancia: quién puede vivir y quién debe morir. La función del racismo en el sistema del biopoder consiste en regular cómo se distribuye la muerte, de manera que se hacen posibles las políticas mortíferas del Estado. Esto invita a un análisis más profundo de las estructuras de poder y del terror moderno, teniendo en consideración que, en una lectura histórica de estos planteamientos, el autor afirma que la esclavitud negra debe ser considerada como una de las primeras manifestaciones de la experimentación biopolítica.

De esta manera, este poder de dar muerte se presenta a través de lo que Mbembe llama tecnologías de explotación y destrucción de cuerpos: feminicidios, desapariciones, esclavitud, masacre, comercio sexual, etc. Y según el autor, así también los dispositivos legal-administrativos que ordenan y sistematizan los efectos o las causas de las políticas de muerte. En esta línea me parece importante destacar la idea de muerte social como uno de los aspectos que se trabajan en los textos de Mbembe. Esta involucra la idea de que la muerte física no es la única forma en la que se presentan las políticas racistas, sino que, por ejemplo, en el caso del esclavo, el estar-muerto-en-vida. No sólo vivir bajo el terror de la muerte real es una forma de abarcar el necropoder, sino que también las maneras condescendientes en las que se inscriben las relaciones espaciales (territorios), la destrucción cultural, extracción de recursos, clasificación, etc. Esta idea de que el Estado y sus instituciones producen y reproducen el racismo como lógica de vida y muerte, invita a evaluar las políticas de gestión y orden público que traen a la mesa el mismo caso de Breonna Taylor.

Mbembe se cuestiona cuál es el lugar del sujeto negro en un mundo que se ha complejizado y globalizado de tal manera que se convierte en un lugar hostil para este. La soberanía de los Estados actuales poco se ha distanciado del legado colonial que le antecede, demostrando en reiteradas veces que los organismos encargados de propiciar entornos democráticos no terminan de, en su ejercicio, replicar dinámicas racistas. En el caso de la configuración de las policías es importante destacar que las ideas de orden

y control se encuentran sumamente relacionadas con los ejercicios de poder. Como se mencionó anteriormente, la raza permite construir un enemigo, el que, en el contexto mundial de las economías de la violencia toma un papel importante. Los Estados securitarios de los que habla Mbembe, se escudan bajo los principios de la libertad y la defensa para instaurar dispositivos de vigilancia y control basados en la lógica víctima-depredador. Estos regímenes propician que la violencia ocupe un lugar protagónico en las relaciones Estado-ciudadano/a, donde se redefine al ciudadano como sujeto y beneficiario de la violencia. Cuando, en realidad, prima un modelo vertical que pone en disputa la figura del negro como ciudadano o enemigo. Esta, es una realidad racializada, pues estos mecanismos han hecho uso de la raza como categoría de la diferencia y la protección de la idea de Estado como forma de construcción de una otredad conflictiva: como lo es por ejemplo el sujeto migrante.

Análisis y resultados

En este contexto, y contemplando las ideas de orden y control policíaco que caracterizan a los Estados actuales. La policía se articula como una de las maneras en las que la institucionalidad ejerce el poder, donde el deber de mantener orden y seguridad para los/as conciudadanos/as se dispone como una realidad parcial. Según la BBC (2020) "El 24% de los muertos a manos de la policía son negros, aunque el grupo sólo constituye 13% del total de la población del país, de acuerdo a la ONG Mapping Police Violence". De la misma manera, se afirma que la tasa de encarcelamiento es seis veces mayor para personas negras que blancas, estableciendo que hay un problema de desproporcionalidad en cuanto a la población que trasciende las explicaciones puramente estadísticas. Algo similar sucede con el acceso a la salud, los índices de pobreza y mortalidad infantil. La criminalización del negro es un discurso que actúa también como cimiento y propagación del estigma y la idea de que es un enemigo de la seguridad pública, del bienestar del resto de la población. El racismo se extiende de manera que la forma en la que operan las estructuras de poder es explicable de manera multidimensional (Reid Andrews, 2018), considerando que la discriminación orientada a la raza no sólo se presenta directamente como tal, sino que nutre el resto de los factores que revisten la vida de las personas negras.

De manera que, en lo que respecta al análisis del caso de Breonna en torno a la brutalidad y violencia policial como forma de ejercer el poder de



los Estados modernos, es importante mencionar que los departamentos de la policía se configuran como elementos para ejercer el bio y necropoder. Esto lo podemos ver en la cantidad de casos de agresión y homicidio de personas negras a manos de la policía, reluciendo que es a través de estos organismos que los Estados demuestran el poder de elección que tienen sobre la vida de las personas, pero sobretodo, sobre la muerte de ellas. Es importante establecer también que el abandono de las poblaciones afro por parte de los Estados constituye también una forma de leer el necropoder. Esto, porque la idea de dejar morir a las comunidades negras se da en determinadas condiciones, como lo son la pobreza y la salud, por lo que las necropolíticas no sólo se presencian en casos como los de Breonna Taylor o George Floyd, sino que en todas las vidas negras empobrecidas y postergadas.

Algo similar ocurre en América Latina, considerando que debido a la trata transatlántica de esclavos negros se generan núcleos y comunidades afrodescendientes que viven en distintas medidas y flujos las consecuencias de los aparatos racistas. Tal y como dice Mbembe: "es cierto que no todos los negros son africanos ni todos los africanos son negros. De todos modos, no tiene la menor importancia de dónde son" (2016, p. 43). Es importante, por lo mismo, destacar que el racismo no se expresa como una realidad aislada, sino que es y ha sido motivo de múltiples acontecimientos históricos y sociales. En Latinoamérica la realidad racial es contextual y particular, sobre todo por la construcción de figuras como la del "mestizo" y el "indio", que, en su momento, aportaron a la formación de nuevos espectros identitarios. Pero, a su vez, como es el caso mexicano, fueron términos utilizados por el gobierno a modo de asimilar culturalmente a los/as ciudadanos/as y forjar una identidad nacional; una contradicción diversidad-homogeneidad que terminó por proletarizar y empobrecer a gran parte de la población (Lomnitz, 2008). Con el paso de los años, se comienzan a desarrollar académicamente múltiples núcleos de estudios sobre raza, tales como los estudios afrolatinos, que, como establecen De La Fuente & Reid Andrews: "estudian el tema de la raza negra y la raza, en general, como una categoría de la diferencia, como un motor de estratificación y desigualdad, y como una variable clave en los procesos de formación nacional" (2018, p.11).

Al igual que en Estado Unidos -y a lo largo del mundo- los movimientos antirracistas han tomado más y más fuerza, logrando poner en la palestra una serie de temas que estaban siendo desplazados y a los que los gobiernos no se estaban dirigiendo. Son muchos los acontecimientos históricos que hoy



son base de las luchas por la igualdad racial y cultural, lo que en el caso de América Latina, se ha dirigido principalmente a la reivindicación indígena y de las comunidades originarias, quienes no sólo fueron masacradas en la época colonial, sino que han sido despojadas de sus territorios, de sus configuraciones políticas, de sus identidades a través de las políticas de los Estados. Aquí recae también la importancia de los estudios sobre la raza y los estudios afrolatinos que establecen un precedente de una realidad sociocultural, económica y política que existe y que debe ser un foco de transformación en los Estados y gobiernos. Como se refieren De La Fuente & Reid Andrews:

Haciendo uso de las investigaciones en ciencias sociales que ha documentado la persistente desigualdad racial a lo largo del tiempo, estos movimientos se han enfrentado al discurso tradicional sobre nación y raza que presenta a América Latina como una región de igualdad y armonía racial. (2018, p.13).

La fuerte visibilización que han logrado estos movimientos a lo largo del mundo ha permitido que se elaboren estudios y áreas de investigación que se dirigen a la representación y análisis de la violencia racial. Así, vemos que salen a la luz una serie de acontecimientos y particularidades que están y estaban siendo postergadas, de manera que hoy pueden ser utilizadas para explicar tanto como para elaborar estrategias de transformación social. El caso de Breonna Taylor explicita todo lo mencionado anteriormente, pues su asesinato se explica particular y colectivamente. La importancia de este caso en particular no solo reside en que como suceso ejemplifica -de manera cruda y dolorosa- como opera el racismo, sino que también como los otros aparatos de poder lo alimentan. Es importante destacar que Breonna Taylor es una mujer joven y negra, que a pesar de no haber estado haciendo nada que se le pudiera imputar, fue disparada ocho veces por uno de los policías que allanaron su hogar.

Cabe destacar que la sujeción de los cuerpos femeninos negros es distinta a la de otros cuerpos, pues, tal y como explica Carneiro:

Las mujeres negras tuvieron una experiencia histórica diferenciada que el discurso clásico sobre la opresión de la mujer no ha recogido. Así como tampoco ha dado cuenta de la diferencia cualitativa que el efecto de la opresión sufrida tuvo y todavía tiene en la identidad femenina de las mujeres negras. (2001, p.1).



Tanto en la diferenciación binaria de lo femenino y masculino, como en la de mujeres blancas y negras, existen categorías de género y raza que, como se mencionó anteriormente, se complementan para generar estructuras de dominación multidimensionales. Misma razón por la que activistas y líderes sociales llaman a racializar y ennegrecer el feminismo, pues debe contemplar la particularidad histórica de las mujeres negras y las respectivas opresiones que las aquejan.

Conclusiones

Las categorías discutidas han prevalecido de manera que se expresan en la actualidad, símbolo de lo que es el caso de Breonna. Hablar de casos particulares es reduccionista, pues las lecturas de la historicidad negra dan para discutir las políticas genocidas que han sido constitutivas en las mutaciones y formas que ha tomado el poder. Las actuales movilizaciones luego de que los asesinatos de George Floyd, Ahmaud Arbery y Breonna Taylor fueran conocidos, retomaron una intensidad que no se veía desde hace algunos años. A esto también contribuyen los tiempos, pues de la mano de la tecnología y las redes sociales la articulación social toma una masividad y flujo de la información que ha resultado ser tremendamente útil para difundir y hacer público el descontento y frustración.

Es necesario que el llamado a decir los nombres de quienes han muerto a manos de la violencia racista no sea en vano. Y es necesario también, que se dejen de incorporar nombres a estas largas listas. Las necropolíticas funcionan de manera que el control de la vida y muerte de la población se ha expresado y ha atentado contra las minorías. Si bien la población negra constituye parte importante de la población mundial, se ha construido como una minoría en tanto ha sido subyugada a los intereses de sólo una parte de la población. Lo mismo sucede con los femicidios, feminicidios y con los crímenes de odio contra las comunidades LGBTQ+, forjando lo que se subentiende como personas sujetas al necropoder de manera que sus muertes no se explican simplemente de manera individual. Las consignas de justicia van a seguir empapando el cotidiano, interpellando a los rostros responsables y a todo el aparataje que sustenta la idea de que la negritud es sinónimo de peligro, de pobreza, de muerte.



BIBLIOGRAFÍA

- BBC News Mundo. (2020). Breonna Taylor, la otra muerte por la que se protesta en las marchas contra la violencia policial en EE. UU. Recuperado de: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-52973738>
- BBC News Mundo. (2020). George Floyd: 4 datos que muestran la profunda desigualdad racial entre blancos y negros en EE.UU. Recuperado de: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-52881278>
- Carneiro, S. (2001). "Ennegrecer al Feminismo; Brasil". Ponencia presentada en el Seminario 'La situación de la Mujer negra en América Latina, desde una perspectiva de género'. Rio de Janeiro: Takano Editora, 49, 49-58
- De La Fuente, A., & Reid Andrews, G. (2018). Estudios afrolatinoamericanos, un nuevo campo. Introducción, cap. 2 y 3. CLACSO.
- De Oliveira Penido, M. (2018). Bio (necro) política da mineração: quando o desastre atinge o corpo-território. Revista Brasileira de Geografia, 63(2), 38-51.
- Do Amaral, A., & Vargas, M. (2019). Necropolítica, racismo e sistema penal brasileiro. Revista de Direito, 11(1), 103-143.
- Estévez, A. (2018). El dispositivo necropolítico de producción y administración de la migración forzada en la frontera Estados Unidos-México. Estudios fronterizos, 19.
- Foucault, M. (1976). Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión por Michel Foucault. S.XXI
- Hill Collins, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. Feminismos negros. Una antología, 99-134.
- Justice for Breonna. (2020). Take Action: Fight for Breonna. Recuperado de: <https://justiceforbreonna.org>
- Lomnitz C. (2008). Descubrimiento y desilusión en la antropología mexicana. En C. Degregori & P. Sandoval (eds) Saberes Periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina. Lima: IEP-IFEA (pp.201-226).
- Mbembe, A. (2011). Necropolítica. Melusina.

- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Ned ediciones.
- New York Times. (2020). *Here's What You Need to Know About Breonna Taylor's Death*. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/article/breonna-taylor-police.html>
- Ramírez, J., & Gallego, G. (2016). *Death prisons: necropolitics and the prison system in Colombia/Prisoos da morte: necropolítica el sistema carcelario na Colombia/Cárceles de la muerte: necropolítica y sistema carcelario en Colombia*. *Revista Universitas Humanística*, (82), 365-392.
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Editorial Abya Yala.



LA HISTORIA OPRIMIDA: LAS DANZAS AFRODESCENDIENTES COMO HERRAMIENTA CONTRAHEGEMÓNICA EN CHILE

Paula Andrade²³ - Camila Aguilar²⁴

RESUMEN

Las prácticas y discursos identitarios de la población afrodescendiente, se han cimentado como formas de resistencia social y cultural mucho antes de la migración forzada de negros y negras hacia América del Sur. Es por ello, que proponemos evidenciar de qué manera dichas prácticas hoy se manifiestan como una herramienta de emancipación y como una narrativa artística performativa en contrarespuesta al racismo, pero también a otras distinciones de poder como clase y género.

Asimismo, a partir de una revisión bibliográfica y documental se manifiesta la estrategia contrahegemónica de personas afrodescendientes, las cuales se van desarrollando y reinventando de diferentes formas para reafirmar su existencia y su identidad en el mundo, como lo es con la música y la danza, siendo esta última, el elemento que queremos abordar aquí. La danza como herramienta de resistencia pretende hacer frente a toda forma de dominación, a pesar de que las condiciones materiales y estructurales corrompen las prácticas artísticas identitarias de la población afrodescendiente, quienes han tenido la necesidad de resignificar su subjetividad a partir de la creación constante de las artes.

En este sentido, la presente investigación permite concluir que la danza y la performatividad practicada por las personas afrodescendientes se manifiesta como una forma de resistencia hasta la actualidad, y se reafirma en territorio chileno como lucha frente a la constante intención del blanqueamiento racial en la historia "oficial", en la cual se les ha intentado invisibilizar. Se concluye además, cómo las mujeres negras y afrodescendientes han sido fundamentales en lo que refiere al resguardo de la memoria e identidad afrodescendiente a través de la danza, y cómo aquello hace frente a los intentos de borrar su cultura desde sistemas de dominación hegemónicos y colonizadores. Por lo tanto, desde la corporalidad y la danza afro queremos invitar en este artículo, a reflexionar entorno a la importancia de dicha práctica cultural como una herramienta liberadora y de resistencia para el pueblo afrodescendiente que reside en Chile, y que, a la vez, responde como narrativa artística a la negritud amenazada por el racismo, el patriarcado y otras formas de dominación.

Palabras clave: contrahegemonía, resistencia y danzas afrodescendientes.

²³ Bachiller en Humanidades, actualmente estudiante de tercer año de Antropología de la Universidad Alberto Hurtado. Interés por estudios sociales decoloniales y medio ambientales. Contacto: paulaagrado@gmail.com

²⁴ Estudiante de tercer año de Antropología de la Universidad Alberto Hurtado. Mail: aguilarponcecamila@gmail.com

INTRODUCCIÓN



Imagen 1. Fuente: <http://ong-oronegro.blogspot.com>

La presente investigación busca comprender desde un ejercicio de observación y reflexión, las danzas afrodescendientes como un instrumento contrahegemónico y emancipador por y para esta población, la que data desde mucho antes de la esclavitud negra por españoles y portugueses y que tiene vigencia hasta hoy en día. Por tanto, la práctica social y cultural de las danzas afro en todas sus vertientes, se presentan como símbolos de luchas y resistencias frente a las violencias discriminatorias que ejerce el racismo, la clase o el género (Araya, Mardones & Salazar, 2019). Por lo que, dicha expresión artística-política ha funcionado como un elemento de resignificación y liberación para la población afrodescendiente y ha contribuido en menor o mayor forma- después de una larga data-, a la integración de aquellas/os en las sociedades que los reducen a un otro totalmente ajeno y extraño, como es el caso de la sociedad chilena.

Sin embargo, antes de entender el valor de las danzas afro como herramienta contrahegemónica, primero debemos poner atención a las dimensiones políticas e históricas que incidieron en la configuración del pueblo africano en América del Sur y particularmente en esta región.

La diáspora africana, en este sentido, es el proceso central de la dimensión supraestructural que incide en la trama social, económica, cultural e identitaria (Ferreira & Seijas, 2018) de lo que hoy conocemos como América Latina y el resto del mundo. La migración forzada y el tráfico de población negra primeramente en Europa y luego entre las colonias ibéricas en América, forjó el “sostén de la sociedad colonial [y] del continente americano” (Ferreira & Seijas, 2018, p.43). El tráfico de esclavos y esclavas de origen africano duró más de cuatrocientos años, comenzando en el siglo XVI y que corresponde a la migración más grande de la historia (Ferreira & Seijas, 2018), estableciendo así una institución de la esclavitud la cual daba legitimidad a la manera en que las élites locales ejercían el poder y concebían el trabajo (Ferreira & Seijas, 2018). Por lo tanto, a través del comercio de esclavos y esclavas negras para trabajo forzado se desarrolla el sustento tanto material como inmaterial del “Nuevo mundo”, es decir, se consolida un sistema económico de orden mercantil en América del Sur, pero a la vez, se instaura y se legitima una pirámide de poder social, donde los y las esclavas negras se ven sometidos a una subordinación y violación de sus derechos y de sus subjetividades para mantener un orden jerárquico colonial.

La desterritorialización de la población africana y las diferentes formas de subordinación y violencia a las que estaban sometidos, generó primeramente, una voluntad cohesiva entre las y los esclavos negros manifestándose en las congregaciones clandestinas dentro de las colonias portuguesas y españolas, donde llevaban a cabo diferentes actividades y celebraciones rituales, permitiendo desarrollar como conjunto, una identidad social resiliente a partir de el “conjunto de características relativamente comunes que compartían [dando] forma a su resistencia y religiosidad” (Ferreira & Seijas, 2018, p.54). Dichos elementos identitarios del pueblo africano se fueron mezclando con prácticas y discursos que traía la colonización europea junto con la población indígena nativa, permeando y nutriendo la nueva composición sociocultural de América del Sur. No obstante, esta transculturación negada por el grupo élite colonial y la represión que éstos mismos ejercían sobre los pueblos africanos e indígenas, llevaron eventualmente, al desarrollo de revueltas de esclavos y esclavas en distintos territorios colonizados con el objetivo de despojarse del cautiverio que venían desafiando hace cientos de años.

Es así, como a finales del siglo XVIII se produce la “Revolución Haitiana”, la cual fue un gran aporte y modelo a seguir para el resto de la población africana y descendientes para enfrentar la esclavitud y reivindicar elementos identitarios de raíz africana (Ferreira & Seijas, 2018). Esto impulsó

diversos alzamientos de esclavos y esclavas que produjeron finalmente -en un extenso proceso- y con incidencia de la conformación Estado-Nación de cada país, la abolición de la esclavitud. Sin embargo, esta liberación africana tenía más apariencia burocrática que de emancipación real, por lo que bajo las nuevas condiciones se perpetuó “legítimamente” la diferenciación racial, social y cultural en América Latina como en el resto del mundo.

Es por esto, que la negritud es rechazada en el territorio, aún más, se presenta como algo exótico y desconocido que debe ser excluido, lo cual alimenta la visión colonial y racista sobre los pueblos negros que queda en descubierto con las migraciones afrodescendientes a Chile en el último siglo, además de la dificultad que imponen las instituciones y el Estado nacional para autoidentificarse como descendiente del pueblo africano.

Por lo tanto, bajo la idea anterior se logra discernir cómo el pueblo afrodescendiente al igual que hace cinco siglos atrás, debe buscar y reivindicar formas identitarias y cohesivas para poder sobrevivir en una sociedad “blanqueada”, de modo que el arte y la danza afro en particular, se ha transformado en uno de los elementos más relevantes para reafirmar la identidad y el sentido de pertenencia de la población afrodescendiente dentro de la trama sociocultural dentro del territorio. En este sentido, las mujeres afrodescendientes en Chile se han manifestado como agentes primarios en la labor de resguardo y difusión de conocimientos y prácticas ancestrales africanas, contribuyendo así, a un reconocimiento del y la afrodescendiente y a la vez, una liberación de estas mismas frente a los prejuicios que impone el racismo y el patriarcado.

Respecto a ello, nos interesa analizar el vínculo entre las mujeres negras y afrodescendientes y las danzas afro, su implicancia en la descolonización, resistencia y resignificación de negritud en territorio chileno, es decir, dentro de una estructura colonizadora y englobante que impone la norma y lo moralmente indebido, a propósito del cuerpo y su lenguaje. En este sentido, la pregunta que buscamos responder en este espacio es ¿Cómo las danzas afro en mujeres negras y afrodescendientes permiten ser una herramienta contrahegemónica en territorio chileno?

A partir de la presente interrogante, buscamos responder a las diversas formas en que la danza afro en todas sus configuraciones, como herramienta contrahegemónica ha contribuido a la descolonización del pueblo afrodescendiente por medio de las mujeres y sus corporalidades en territorio



chileno. Lo cual se enmarca en objetivos específicos como la descripción de la relación entre mujeres afrodescendientes y las danzas afro a partir de un discurso identitario y de pertenencia, contribuyendo particularmente a un proceso contrahegemónico que reivindica y visibiliza la “otra historia” que vivió y aún vive el pueblo negro, como también al acto combativo danzario que ejercen las mujeres frente al racismo y otros dominios de poder hegemónicos.

Metodología

En lo que refiere a la metodología empleada, corresponde a una revisión bibliográfica y documental de carácter etnográfico perteneciente a la revista Kuriche II: Prácticas Danzarias de Raíz Afro realizada por el núcleo de investigación Kuriche, a modo de un mejor entendimiento y profundización respecto al desarrollo de las danzas afro en territorio chileno. También usamos referencias documentales entre las que destacan “K’ndela” (Araya, Mardones & Salazar, 2019) y “Mujeres cultoras del desierto” (Chávez & Araya, 2020).

Estado del arte

Si observamos en América del Sur y el Caribe una sustancia distintiva que caracteriza este territorio con el resto del mundo, podremos apreciar la amalgama de culturas, identidades, discursos e historias que se acoplan con el vaivén del tiempo, marcado por el inicio de la diáspora atlántica. Dicha migración forzada de esclavas y esclavos en su mayoría de raíz africana, fueron sometidos a una explotación inigualable según las actividades extractivista que estos/as debían cumplir exclusivamente, ya que, junto con ello, se desarrollaba una catástrofe demográfica de los pueblos originarios o bien, las colonias ibéricas establecían restricciones para someterlos a esclavitud (Ferreira & Seijas, 2018).

De este modo, y ya bajo una estructura eurocentrista proclive a la desigualdad, se va cimentando la justificación de violencia y superioridad a las que estaban expuestos las y los africanos, desde el primer momento en que el europeo asimila la otredad y la subsume de acuerdo a las características fenotípicas y a una cultura diferente a la imperial. Por consiguiente, se va configurando en territorio americano al igual que en el resto del mundo, la idea de que la “raza negra” era inferior, sustentado por el racismo científico, por lo tanto, esta población podía ser sometida a trabajos pesados dado el



caracter de animalización; sometidos también a una vulnerabilidad y violencia extrema siempre justificada por el color de piel, formando así un estereotipo de “lo -y la- negro” que aún perdura y se muestra tangible en la sociedad. De acuerdo con Tijoux, “La energía del negro lo dispone al trabajo pesado, lo que podría corresponderse con estereotipos coloniales vinculados a la esclavitud”. (2014, p. 5).

Sin embargo, esta misma dominación que se ejercía sobre la población africana, produjo en primera instancia, el germen de la resistencia, que se manifestó en congregaciones clandestinas en las colonias ibéricas de América, donde la población afro se reunían para desarrollar prácticas propias de sus orígenes tales como tambos o candombes, las cuales eran celebraciones o conmemoraciones que reunían recuerdos y experiencias e identidades comunes entre las y los mismos esclavos (Ferreira & Seijas, 2018), construyendo así, uno de los primeros espacios de reencuentro y de autoconocimiento africano y afrodescendiente en el territorio de América del Sur. Por tanto, la interacción humana y cultural entre distintas comunidades que convivían en el territorio fueron construyendo “identidades sociales mixtas”, es decir, diversos elementos y prácticas identitarias se fueron entrelazando en un “uno” que se expresaba a la vez, en estrategias culturales de supervivencia” (Ferreira & Seijas, 2018, p.55).

La cohesión del pueblo africano generó en última instancia, un alzamiento frente a los negreros y con ello eventualmente, la abolición de la esclavitud “propulsado” por los Estados. No obstante, estas instituciones sólo perpetúan las relaciones de poder y la idea de raza diferenciada, así lo indica Tijoux (2014): “los procesos de colonización y la conformación del Estado-Nación serían momentos fundacionales de las categorías raciales y sexuales sobre los “negros”, que fundamentan prácticas del racismo contemporáneo configurando formas de odio/deseo instauradas en dichas categorías” (p. 1-2).

De esta forma, la sociedad contemporánea fundada en el colonialismo va reproduciendo formas de dominación y discriminación frente a la población negra a partir de una jerarquía hegemónica eurocéntrica y androcéntrica. Así lo señala Curiel (2009) “[se trata de] una relación que ha implicado una estructura de dominación y explotación atravesada por la raza, la clase, el régimen de la heterosexualidad que se inicia en el colonialismo pero que se extiende hasta hoy como su secuela” (p. 2).

Por lo tanto, el colonialismo trae consigo un sistema complejo de dominación a partir de una estructura y visión hegemónica sobre un “otro y otra” incivilizado y animalizado, que no cumple con dichos estándares y estructuras. Tal como lo menciona Tijoux:



Discriminación, exclusión y racismo son fenómenos vistos y escuchados en situaciones e interacciones cotidianas basadas en la negritud de antes y la de ahora, que revelan la alteridad fraguada en representaciones coloniales de un Otro que 'no existe', pero cuya ausencia arma un imaginario apartado de la realidad. (2014, p. 2).

La invisibilización e inferioridad al "otro y otra" se ha desarrollado históricamente tanto a través de instituciones como en la cotidianidad de las sociedades. Es por esto, que la autora Curiel, considera esencial e imprescindible una descolonización en todo ámbito de la vida, a modo de despojarse de dichos estándares hegemónicos de "lo correcto": "sino seguiremos analizando nuestras experiencias con los ojos imperiales, con la conciencia planetaria de Europea y Norteamericana que definen al resto del mundo como lo OTRO incivilizado y natural, irracional y no verdadero" (2009, p.7).

Los sistemas de dominación impuestos desde la época colonial han traído consigo consecuencias respecto a todas las esferas sociales en las que se desarrollan estos "otros y otras", en este caso, la población de raíz africana. A través de los años hasta la actualidad se han forjado estereotipos tanto de hombres como mujeres afrodescendientes, a los cuales se les sexualiza. Por ejemplo, en la sociedad chilena se tiene una visión sexualizada de mujeres y hombres negros, en cuanto a aspectos físicos, tal como lo analiza Tijoux: "Los chilenos/as desarrollan prácticas que evidencian significaciones racializadas/sexualizadas respecto a los inmigrantes a través de estereotipos sexualizados que significan como "valiosos" (2014, p. 7).

Las mujeres negras históricamente se han visto expuestas ante una doble violencia debido a estas estructuras dominantes, a la cual se segrega por el racismo, y también se invisibiliza y discrimina por su género. Dicha invisibilización se puede evidenciar incluso en el feminismo ilustrado blanco y europeo, el cual no consideraba la realidad y problemáticas que vivían las mujeres afrodescendientes, sino más bien caracterizadas como víctimas de su realidad y no como sujetas de su propia realidad, tal como lo afirma Curiel en el siguiente fragmento:

Lo que ha generado que las mujeres del tercer mundo sean representadas como objeto y no como sujetos de su propia historia y experiencias particulares (Mohanty, 1985), lo que ha dado lugar a una autorepresentación discursiva de las feministas del primer mundo que sitúa a las feministas



no europeas en el "afuera" y no "a través" de las estructuras sociales, vistas siempre como víctimas y no como agentes de su propia historia con experiencias importantes de resistencias y luchas y teorizaciones. (p. 3).

Claro está que lo anterior es una consecuencia de lo que significan los sistemas de dominación hegemónicos, los cuales marginan incluso dentro del feminismo. Es por esto que se hace imprescindible un feminismo interseccional, el cual aborde e incluya todas las realidades y problemáticas a partir de una descolonización, cuestionamiento y despojo de dicho sistema dominante colonizador, como lo propone Curiel: "pero sobre todo un feminismo que se piensa y repiensa a sí mismo en la necesidad de construir una práctica política que considere la imbricación de los sistemas de dominación como el sexismo, racismo, heterosexismo y el capitalismo" (2009, p.3).

Prácticas culturales y sentido de pertenencia

El primer resultado que surge a partir del presente trabajo tiene relación con la resiliencia de la población negra y afrodescendiente, el cual se ha venido configurando desde hace más de cuatrocientos años, en los que ha tenido que soportar los atentados y la discriminación por parte de la estructura blanca y englobante que tienen dominio sobre el mundo entero y Chile no es la excepción. A partir de la Guerra del Pacífico, el territorio chileno pone en marcha un proceso de orden político, pero también identitario que, impone y exalta el discurso nacionalista por medio del blanqueamiento racial o "chilenización" (Documental Raíces) con la intención genocida de hacer desaparecer la población negra del país. Por tanto, bajo esta estrategia de invisibilización hacia los pueblos afrodescendientes se construye una idea de "negro/a" estereotipada y ajena a la subjetividad nacional, así lo indica Tijoux (2014):

La "raza" se ha vuelto palabra común, posicionándose nuevamente como un término fisiognómico que busca integrar al mismo tiempo los rasgos biológicos, culturales, sociales, religiosos y económicos con el propósito de reducir al Otro a una identidad colectiva cercada por la xenofobia. (p.13).

De esta forma, se va elaborando y naturalizando la frontera imaginaria que separa a "las y los chilenos" de "las y los otros", "la y lo negro", "la y lo extranjero", lo que, a su vez, se traduce en una negación de



elementos identitarios y culturales en común, los cuales van siendo por medio de la represión estatal y social, extirpados del territorio. Sin embargo, dichas políticas anulatorias hacia los y las afrodescendientes no logran extirpar la resistencia y la identidad ancestral que da frente a la narrativa del racismo.

Es por ello, que la población afrodescendiente ha tenido que desarrollar una voluntad emancipadora y buscar nuevas formas de reafirmarse como seres humanos/as dentro de la sociedad moderna hegemónica. En este sentido, la negritud como movimiento de liberación y autoreconocimiento identitario se erige como una herramienta emancipadora, por medio de la resignificación de discursos y prácticas ancestrales, las cuales se pueden manifestar en la cotidianidad o en experiencias rituales propias de los pueblos afrodescendientes, “tiene que ver con, con creyendo en la virgen de las peñas o bailando morenos, comiendo picante de mondongo, porotos con arroz [...] o creyendo en la cruz de mayo” (Documental Raíces).

La reivindicación y resignificación desde las múltiples experiencias culturales afro se construye desde una “identidad híbrida”, donde se alojan en el tejido social diferentes culturas y formas de habitar e interpretar la tierra (territorio) y el cuerpo, por lo que, la red de conocimientos ancestrales de raíz afro se va constituyendo de acuerdo con las interacciones de espacio y tiempo particulares, lo que va visibilizando de este modo, la “otra” historia, la historia oprimida. Por lo tanto, a través de los diferentes, pero no opuestos sentidos identitarios de afrodescendientes, se va explorando y reconociendo los saberes histórico-culturales que guarda la ancestralidad negra y se van expresando en distintas prácticas culturales y artísticas, con la consigna como dice Evens Clercema: “de tomar el pasado como herramienta para construir el porvenir” (2020).

Danza y resistencia

El segundo resultado que obtuvimos refiere a la danza como una herramienta de resistencia a través de los años hasta la actualidad. La danza es una práctica cultural que se manifiesta como un relato social y político desde la corporalidad, tal como lo menciona Paula Gallardo en el video Mujeres cultoras del desierto, acerca de que todas las danzas tienen una raíz y algo que contar, las cuales representan la forma en cómo vivían en ese entonces.

Es así como cada movimiento en la danza posee una significación detrás, la cual depende del contexto sociocultural en el que se desarrolla, tal como lo mencionan los autores Araya, Mardones & Salazar (2019):



La desterritorialización africana histórica junto a continuos procesos migratorios y traslado de prácticas culturales fue resignificando en América Latina las danzas y músicas afro. Así, el cuerpo se constituyó en un lugar de expresión de las biografías de sus protagonistas y de sus familias y comunidades. (p. 13).

La danza en tiempos de esclavitud además de ser un elemento de resistencia, también se volvió un elemento de sobrevivencia ante los maltratos recibidos por parte de los "patrones", era una vía de escape para seguir sobreviviendo en aquel contexto. Tal como afirma Rosa Vargas en el video K'ndela: cuerpos sin fronteras:

Se iban a dormir los patrones y ellos se salían ¿Verdad? Si te quedaba cerca un río o estaba cerca el mar ahí se iban y hacían su fogata a cantar sus canciones, a bailar. ¿Por qué lo hacían? Porque ellos tenían la necesidad, eso era lo que los mantenía vivos, eso los mantenía vivos a ellos. La música era vida. ¿Por qué cómo tu puedes aguantar que te maltraten, que te azoten, que te dejen a veces hasta sin comer, si no te alimentabas de otra cosa?, ¿Cuál era su alimento? La música, el canto, el compartir entre ellos, ese era su alimento.

La danza trae consigo historias ancestrales, las cuales se transmiten con el fin de una preservación identitaria y de pertenencia. Además, hace frente a los sistemas de dominación, respecto al constante intento de invisibilizar y ocultar la historia afrodescendiente de la "historia oficial", la cual se ha pretendido "blanquear" anulando y suprimiendo totalmente la negritud, como lo es en el caso de Chile. Tal como lo expresa Moya, respecto al desconocimiento de una tradición afrodescendiente: "la tradición afro en Chile ha estado presente constantemente a través de distintas vertientes musicales afrodescendientes. A pesar de ello la raíz afro chilena ha sido escasamente puesta en valor como parte de una tradición nacional". (2016, p.20). A partir del fenómeno observado se pudo evidenciar que aquellas prácticas performáticas no se toman como algo ajeno, sino más bien como una resignificación de las cuales han sido históricamente negadas.

Como elemento central fue posible observar que estas prácticas performáticas (danza y percusión) no se piensan como lejanas, sino como



una resignificación de prácticas propias, negadas por la historia oficial, siendo este el caso de la historia negra y sus influencias en Chile. (Moya, 2016, p. 23).

Por lo que aquella resignificación se vuelve fundamental para hacer frente a diversas formas de dominación que se ejercen, de modo, que a través de la globalización y los medios virtuales que favorecen la organización y difusión de información, contribuye a que se transforme en un fenómeno tanto local como global. Es así entonces como la expresión artística y cultural como lo son las danzas afro, pretenden visibilizar la historia silenciada y oprimida; de modo que la danza se convierte en una herramienta de lucha y resistencia hacia las estructuras hegemónicas a través de los siglos.

Importancia de las mujeres afro en resguardo y desarrollo de práctica danzaria



Imagen 2. Fuente: www.pinterest.cl

Respecto al tercer resultado, guarda relación con la importancia de las mujeres negras y afrodescendientes respecto a su implicancia en el esfuerzo de un resguardo de la cultura, donde se ha preocupado durante siglos de mantener y preservar la identidad de los pueblos afrodescendientes, a través de las distintas expresiones artísticas que se ha conformado a fin de relatar la historia y la memoria de los pueblos. Aquello también lo afirma Paula Gallardo, mujer afrodescendiente, artesana y bailarina de Tumbé:

En mi familia todas las mujeres son afro y todos los hombres no lo son, porque existía eso de que había que arreglar la raza. Lo que me he fijado en mi familia y en el movimiento en sí, las mujeres son las que lideran y siempre

son las que guardan el conocimiento, las que entregan el conocimiento, las que velan por la familia, por la cultura y por el orgullo. (Paula Gallardo, "Mujeres cultoras del desierto").

Paula muestra una realidad que se fue desarrollando durante el tiempo respecto al "blanqueamiento" de la raza, donde se hacen presente dichos estándares hegemónicos que rechazan e invisibilizan a la población afrodescendiente. Dicha realidad se ha dado en distintos lugares del mundo y claro que también en Chile, donde la "historia oficial" fue también "blanqueada" con el fin de una "chilenización" y supresión de las raíces afrodescendientes. Por lo que, tal como lo menciona Paula Gallardo, ninguno de los hombres de su familia es afrodescendiente por aquella idea de "arreglar la raza". Es así entonces como las mujeres que han logrado resistir a aquella idea racista, se han encargado de resguardar la historia y costumbres de sus ancestros y ancestros, con el fin de resistir ante dichas estructuras hegemónicas y colonizadoras que han intentado suprimir las raíces e identidad de la población afrodescendiente.

De este modo, las danzas afro se presentan como un organismo que contiene memorias, significaciones, saberes, sentires y que, además, funciona como una herramienta que visibiliza a la mujer negra y afrodescendiente que se manifiesta como portadora de un conocimiento cultural, que ha podido articular como vemos hoy, una reivindicación identitaria de raíz afro. Asimismo, las mujeres negras y afrodescendientes por medio de la fecundidad del dominio creativo, han expresado en las danzas afro una soberanía corporal y una capacidad de habitar la culturalidad desde la propia subjetividad, es decir, desde la herencia africana las mujeres se han tenido que resignificar frente al estereotipo que impone la estructura englobante, por tanto, a través de la reivindicación del propio cuerpo femenino en las danzas afro, se manifiesta la voluntad de no dejar invisible la resistencia cultural y el proceso emancipatorio que se constituye desde el sentido de pertenencia y el discurso identitario que las mujeres negras y afrodescendientes ha podido traspasar y erigir en distintos territorios.

Por consiguiente, bajo las múltiples interacciones culturales que se producen en territorio chileno, las mujeres afrodescendientes como salvaguarda de la identidad afro, ha desarrollado la conservación y difusión de la práctica artística performativa danzaria como una herramienta de autoreconocimiento y reconocimiento desde la igualdad, evidenciando una similitud desde la armonía y la disociación corporal que pugna desde el primer encuentro con lo "otro" (Documental K'ndela).



Conclusiones

En relación a lo antes expuesto, se puede evidenciar cómo las expresiones artísticas culturales, tales como la danza en la población afrodescendiente, se ha convertido en un relato y una historia que contar, la cual en primera instancia y en tiempos de esclavitud tomó un rol de sobrevivencia ante los maltratos recibidos, una forma de resistir. No obstante, el rol de la danza afro como herramienta contrahegemónica y de resistencia no ha cambiado; a través de los años la danza afro ha permitido preservar y resignificar una identidad que se ha tratado de oprimir e invisibilizar constantemente por las ideas hegemónicas y colonizadoras del blanqueamiento racial.

La importancia de las mujeres afrodescendientes en dicho resguardo y preservación de lo identitario ha sido fundamental, sobre todo en la danza, la cual se ha encargado de ser portadora de la cultura afrodescendiente a partir de esta práctica. Es por esto que las danzas afro en mujeres negras y afrodescendientes permiten ser una herramienta contrahegemónica en territorio chileno.

La importancia que han tomado las mujeres afrodescendientes en la danza afro en el territorio chileno, a propósito de la danza afro como una herramienta contrahegemónica y descolonizadora que se construye con el fin de hacer frente a las estructuras y estándares hegemónicos que han tratado de suprimir y silenciar las raíces, la historia e identidad afrodescendiente. Aquella supresión de la historia oprimida, la de un "otro/a" afrodescendiente, se vio fuertemente en Chile y tomó fuerza en la época de la Guerra del Pacífico con una idea nacionalista y de blanqueamiento racial. Es por ello, que el desarrollo de las danzas afro en mujeres negras y afrodescendientes en territorio chileno se vuelve esencial para visibilizar, resignificar y preservar la identidad que se ha tratado de borrar durante cientos de años, volviéndose así una herramienta de resistencia, lucha y de memoria.

De igual forma, desde un acercamiento más íntimo a la práctica reivindicativa de las danzas afro, nos es pertinente señalar cómo éstas han persistido frente al racismo en el territorio durante el último siglo, donde por medio de una sofisticación del discurso xenófobo a nivel estatal se ha logrado transformar lo irracional en racional, lo absurdo en una idea coherente, que finalmente bajo un proceso envolvente va legitimando y difundiendo la visión retrógrada de los cuerpos de negros y negras y caricaturizando las prácticas y los elementos identitarios de los pueblos afrodescendientes. Es por esto, que



las danzas afro se expresan como un mecanismo bélico cultural, como una práctica de contraataque a las discriminaciones y violencias del Estado y la sociedad.

En este sentido, la trinchera identitaria de las personas afrodescendientes se han ido estableciendo en espacios públicos del territorio, como lo son las comparsas, las clases de bailes afro o las actuaciones artísticas performativas, donde por medio del poder político cultural se ha comenzado a desvanecer la frontera imaginaria de distinción y superioridad que gobierna en Chile. Por ello, nos es imprescindible reconocer el poder y la valentía que guardan la población afrodescendiente al difundir su identidad ancestral como estrategia contrahegemónica y como una contrarespuesta al racismo.

Igualmente, y, por último, es relevante poder establecer una coparticipación y una relación horizontal con las diferentes subjetividades culturales afrodescendientes, y contribuir a una visibilización de la historia oprimida que se presenta ajena a la sociedad chilena. Por ello, es necesario poder deconstruir en paridad con los y las afrodescendientes las distintas percepciones eurocéntricas, androcéntricas y coloniales que se construyen en torno a la identidad afro y que reproducen tanto en la esfera práctica como teórica. Siendo este último una estrategia dominante frente a los grupos subalternos y afrodescendientes, la cual reduce a través de complejos sistemas teóricos las distintas identidades y sentires que se desarrollan en un mismo territorio cultural. Por la cual se va legitimando de manera jerárquica, qué subjetividad cultural tiene derecho a ser escuchada y cual no, perpetuando así la verticalidad entre lo académico y lo "incivilizado".

Tal como lo indica Bryan Montalvo: "La formación que uno tiene no es tanto de la escuela si no de lo que uno vive, si no del ambiente, con el que convives día a día" (Araya, Mardones y Salazar, 2019, p.12). Por lo tanto, desde nuestra propia percepción creemos que el ejercicio de producir conocimiento sea siempre en pos de la subalternidad reprimida, construyendo en paridad y desde la propia experiencia de los y los afrodescendientes, como protagonistas de su propia historia y no como objetos de ella.



Bibliografía

- Araya, I. Mardones, P. y Salazar, L. (2019). "El que no es negro lo pongo negro" Danza, música y migración afro en Santiago de Chile. En Kuriche 3 Migrante.
- Curiel, O. (2007). "Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto <Mujeres>", en Perfiles del Feminismo Iberoamericano, No. 3, p. 1-18.
- Ferreira, R. & Seijas, T. (2018). Cap. II: El comercio de esclavos a América Latina una evaluación historiográfica.
- Moya, K (2016). Ritmos africanos en Concepción: Prácticas locales como reflejos de globalización. En Revista Kuriche, No. 2.
- Tijoux, M. (2014). El Otro inmigrante "negro" y el Nosotros chileno. Un lazo cotidiano pleno de significaciones. En Boletín Onteakien No 17.

Audiovisual

- Chávez, N., & Araya, I.(2019). Mujeres cultoras en el desierto. Chile: Et-noraíces.
- Araya, I., Salazar, L & Mardones, P. (2018). K'ndela: cuerpos sin frontera. Chile: Centro de Investigación AFRICARTE y Alpaca Producciones.
- Ígneo Audiovisual (2017) Raíces: Documental Afrochilenos. Chile: Ígneo Audiovisual.
- Imagen 1, Recuperada de: <http://ong-oronegro.blogspot.com/2014/08/un-poco-de-historia-de-los-afroarriquenos.html?m=1>
- Imagen 2, Recuperada de: <https://www.pinterest.at/pin/672936369298159622/?niq=1ajLCehujoqvVK4FSBshzYPF4OmVtdOb-YxFTAXRaEYYdpu5osiz9Tp8DADIUJXbRG>



SOBERANÍA DE LA MATERNIDAD: ESTEREOTIPOS DE MADRES MIGRANTES HAITIANAS EN MEDIOS DE COMUNICACIÓN CHILENOS Y EN LA PROMOCIÓN DEL APEGO, TRAS EL PROGRAMA CHILE CRECE CONTIGO.

Valentina Tapia Cáceres²⁵

RESUMEN

En este artículo, se analiza y reflexiona respecto al trato que reciben las maternidades afro migrantes haitianas por parte de los medios de comunicación y el Estado chileno. Pese a ser una migración relativamente nueva, el impacto que ha tenido la piel negra y el créole en nuestro país, han traspasado ya hacia el escenario de las maternidades y los cuidados, activando así el racismo, estereotipos, estigmas y roles de género, que han sido heredados desde el periodo colonial, con la empresa conquistadora, y que a su vez, se han mantenido hasta el presente por medio del Estado de Chile. Frente a esto, se muestra el fomento del estereotipo mujer-madre, como también la exclusión y castigo de acciones de crianzas y cuidados que salen de los espacios individuales hacia lo colectivo.

A lo largo del texto, se revisará el trato y uso que ejerce el Estado y los medios de comunicación chilenos, de las maternidades afro haitianas migrantes. Para ello se analizará y reflexionará sobre el caso y muerte de Joane Florvil, joven madre haitiana quien fallece en el año 2017 en Chile, en medio de acusaciones de abandono de su hija, maltrato de carabineros y silencio estatal. Bajo este mismo eje, es que se verá el caso del programa Chile Crece Contigo y la promoción del apego, esto a raíz del aumento de nacimiento de niñas de madres migrantes haitianas.

Palabras clave: Maternidades-Racismo-Estereotipos-haitianas.

²⁵ Valentina Tapia Cáceres, tesista antropología, Universidad Alberto Hurtado. mail: valentina.tapia.caceres@gmail.com

INTRODUCCIÓN

En las últimas tres décadas, Chile se ha posicionado como un destino importante para migrantes de Latinoamérica. Según cifras del censo 2017, en el año 1992 la migración en Chile era de un 0,82% del total de habitantes del país, y ya para el año 2017 este fenómeno de movimientos humanos, llega a tomar un 4,35% de valor dentro de la población total chilena (Instituto nacional de estadísticas de Chile, 2018, p.20). La procedencia de estos grupos migrantes son en su mayoría países hispanohablantes y latinoamericanos, como Venezuela, quienes son el 30,5% del total de migrantes en Chile. Por su parte Haití, resalta con un 12,5% del total (INE, 2020), sin embargo, al contrario de Venezuela, el idioma creole (idioma oficial junto con el francés) marca una diferencia importante, que se intensifica debido al color de la piel 'negra', la que históricamente en Chile ha sido renegada.

Junto con el aumento de la migración, se ha visto un crecimiento de nacimientos de niñas de madres y/o padres migrantes en nuestro país; en el año 2018 este porcentaje aumentó a un 12% (Santana, C. 14 de enero 2019. Economía y Negocios, El Mercurio). En este sentido, si bien no todas las personas que dan a luz se autoidentifican como mujeres, igualmente se ven forzadas a asumir dicha identidad o son identificadas como tal por otras personas. Esto último es fundamental, pues para esta investigación se comprende que la maternidad y la construcción identitaria de mujer, están estrechamente ligadas con los estereotipos de género, el que sería un modelo arraigado desde el colonialismo, y que, para el caso de esta investigación, tiene directa relación con el racismo que hoy viven madres migrantes afrodescendientes.

En relación a lo anterior, si el género se comprende como una construcción social y cultural, tal como dice Simone De Beauvoir (2018), en el contexto de migración haitiana, habría además una construcción que se realiza por el cruce de la cultura y la sociedad, tanto chilena como haitiana. En este cruce cultural y social entre países, aparece además la concepción estereotipada de mujer igual a madre. Es en esta construcción de mujer/madre, donde hay diversos actores e



instituciones que resultan fundamentales, esto ya que los estereotipos de género se comprenden como las ideas y expectativas que se tiene de las actividades que deben realizar las personas (Lamas, 1986), por lo tanto los estereotipos de género, son las ideas que sustentan los roles, prácticas y características de lo masculino y femenino. Estas ideas del quehacer por género, son sostenidas y propagadas por diversos actores de la sociedad, siendo uno de ellos los medios de comunicación. Respecto a los medios de comunicación, Belmonte & Guillamón (2008) señalan que en las últimas décadas, estos medios, han asumido un papel importante como agente socializador, lo que se traduce en un apoyo en la construcción de identidades, aportando así, desde los discursos y lo imaginario, lo que se difunde mediante sus diversas transmisiones (p.116).

Por otra parte, de manera sintética, podemos decir que la presente investigación remite a observar la manera en que se trata un fenómeno contemporáneo, como lo es la maternidad migrante afrodescendiente, en nuestro país. La maternidad se ubica dentro del núcleo funcional de la familia para el Estado de Chile, y este trabajo nos permite observar cómo el discurso estatal, construido en torno a la maternidad migrante en Chile, podría dar pie a vislumbrar el sistema de relaciones que perpetúa el Estado respecto a migración y maternidades.

Otro aspecto a considerar es la opresión. Jabardo (2012) plantea la invisibilización del accionar e incidencia de las mujeres como actor social, lo cual es reflejo de la opresión patriarcal de carácter transversal sobre el género, la clase y la raza en distintos contextos del mundo y de la historia. Por ende, se desprende que la maternidad migrante, en tanto modo de vida y a la vez condición reproductiva dentro de cierto contexto social, forma parte de las relaciones de poder que se intentan ejercer sobre estas mujeres. Es por ello que este enfoque da cabida a estudiar las relaciones de poder dentro de la maternidad migrante, la que es desarrollada y tratada desde lo privado, pero que se ve relacionada con las instituciones y políticas públicas, tales como la OPD²⁶ y la política Chile Crece Contigo²⁷.

²⁶ Oficina de Protección de Derechos de la Infancia.

²⁷ Chile Crece Contigo o ChCC por sus siglas, es un subsistema de Protección Integral a la Infancia, que desde el año 2009 se transforma en una política pública estable, la que tiene una perspectiva de derechos, pues se basa en que todos les niños tiene los mismos derechos. Este subsistema, nace a raíz de la preocupación que se tiene en el año 2006, de las oportunidades de desarrollo de la niñez en Chile, principalmente quienes están en condiciones de pobreza, (Saavedra, 2015). Es administrado, coordinado, supervisado y evaluado por el Ministerio de Desarrollo Social de Chile. El objetivo principal del ChCC, es lograr que les niños alcancen su máximo potencial de desarrollo motor, cognitivo, socioemocional y físico, esto a través del acompañamiento a su trayectoria, desde la gestación hasta su ingreso al sistema escolar. Entre algunos de los servicios y prestaciones se encuentran: 1) Controles prenatales, a los que toda gestante migrante y/o chilena tiene acceso, pues estos se realizan en la red primaria pública de salud sin necesidad de visa, o carnet al día. Estos controles de salud gestacional son la puerta de acceso al ChCC pues al realizar el primer control se accede a los beneficios de la política pública. 2) Guía de gestación y nacimiento, junto a talleres de pre parto. 3) atención de parto y nacimiento. 4) Atención de Modalidades de Estimulación (atención domiciliaria de estimulación y/o acceso a salas específicas para este fin) en caso que se considere que les niños tengan algún grado de riesgo en su desarrollo. 5) Control del niño sano, controles de salud que acompañan y evalúan su crecimiento, se realiza en todos los centros, privados o públicos del país. Cómo fomento de este control, se entrega un bono de \$6.000, por 24 meses, esto a acreditar que se realizaron al menos 4 controles al día. 6) acceso a sala cuna y/o jardín infantil si es que se pertenece al 60% de hogares con menores ingresos.

Producto de todo lo antes expuesto, el siguiente trabajo busca reflexionar, en torno a la maternidad afro haitiana migrante en Chile. Para ello se busca responder la siguiente pregunta de investigación *¿Cuál es el trato que se da a las maternidades afro migrantes haitianas, por parte de los medios de comunicación y el Estado chileno?* Para dilucidar tal interrogante, se utiliza una metodología cualitativa de investigación, la que se concreta con la búsqueda de archivos de prensa chilena en las que se haga mención a la maternidad haitiana, como también el uso de dos trabajos académicos referentes a Joane Florvil y a la política Chile Crece Contigo.

Esto se analizará desde una teoría antirracista brindada por Tijoux (2014), la que integra el concepto de estigma brindados por Valle (2014), así mismo, se utiliza el concepto de estereotipo desde el trabajo de Martín (2008). Mientras que las ideas de Andrews (2018), aportan en la identificación de la desigualdad que viven estas madres.

Metodología

En contexto de pandemia y cuarentena por Covid-19, se ha decidido realizar una etnografía virtual, la que tiene como herramienta de recolección de datos los artículos periodísticos que se encuentran en línea. De esta manera, la descripción del fenómeno a estudiar se realiza desde los datos recolectados desde internet, centrado en las notas periodísticas de la detención de Joane Florvil, y también en las menciones en medios de comunicación respecto al apego y madres haitianas. Para complementar esta búsqueda, se utilizan dos trabajos académicos, el primero de Vargas (2018), aporta un análisis sobre el trato que ciertos medios de comunicación han tenido frente al fallecimiento de Joane Florvil; mientras que el segundo trabajo consultado, el estudio etnográfico de Abarca (2018), centrado en profesionales de salud y la promoción del apego de madres migrantes con sus hijos, trabajo que ayuda a comprender cómo se instaura, con una política social como Chile Crece Contigo, una manera particular de criar, no dando espacio a las diferentes crianzas, lo que evidencia la poca comprensión del encuentro cultural que se produce ante el flujo migrante haitiano.

Dentro de las ciencias sociales, se acostumbra dar una gran importancia a la necesidad de buscar la objetividad (prístina) en las investigaciones. En mi caso, apuesto por una etnografía honesta, por lo que me resulta fundamental mencionar mi rol de mujer y madre, roles que sin duda



impactan a la hora de acercarme y analizar el fenómeno a estudiar. Respecto a esto, la antropóloga Favret-Saada utiliza el concepto “dejarse afectar”, el que permite que las realidades y las emociones que viven nuestros informantes permean la investigación, lo que es un acto de dejaría o desplazamiento de las orientaciones etnocéntricas que comúnmente se nos enseña en las escuelas de Antropología. De este modo se abre espacio a una etnografía simétrica, la que implica un reconocimiento de las preconcepciones que tienen quienes investigan (Zapata & Genovesi, 2013). Por ello, es fundamental dar cuenta de mis situaciones de asimetría en la investigación, las que se traducen en el privilegio de ser madre chilena y no migrante, como también en ser estudiante universitaria.

El trabajo comenzó por la revisión de la prensa chilena desde la red informática internet, esto a través del uso de la plataforma de búsqueda Google, espacio virtual en la cual se buscaron noticias con la frase ‘madres haitianas chile’. Desde ahí se comenzó una revisión de las notas de prensa, las que no fueron únicamente resultados de Google. Tal como el fenómeno bola de nieve en el trabajo de campo, donde un informante lleva a otro, para el caso de esta investigación algunas noticias derivaron en otras de la misma índole. Además de ello, existe un componente histórico en este uso de búsqueda, pues las notas de prensa varían de años, lo que enriquece aún más la investigación, ya que se abarcan discursos y enfoques que surgen y se consolidan con el tiempo. Una vez recolectados los datos, se dio paso al análisis de los artículos periodísticos, así como también a la etnografía, pero siempre, dando espacio a las sensaciones y emociones, dejándome afectar, tal como dice Favret-Saada (Zapata & Genovesi, 2013).

Estado del Arte

Existe una cantidad importante de trabajos que investigan la migración como fenómeno humano. Para el presente trabajo, resulta fundamental la investigación realizada por Valle (2014) llamado “Inmigrantes afrodescendientes en Santiago de Chile: Procesos de estigmatización y resistencia retórica”. Este estudio cualitativo, reflexiona y analiza cómo la raza, la clase y el género, generan un mecanismo de jerarquización en Chile, el que potencia una estigmatización de las personas migrantes afrodescendientes. La investigadora, pone un fuerte énfasis en las percepciones de racismo de las personas migrantes que aportan en dicho estudio, como también en la



resistencia que estos desarrollan ante tan deplorables hechos. Valle (2014) toma el estudio de Mora y Undurraga (2013), realizado con migrantes de origen peruano, para mencionar el proceso de racialización, el que produciría jerarquías de estratificación social, que resultan clave para la experiencia migratoria en Chile (Citado en Valle, 2014). Finalmente, la estigmatización es un concepto clave para Valle, el que define como un constructo social; "una designación que se asigna, que no es parte de una persona, sino que se vincula con las relaciones" (2014, p.7). Siendo esto fundamental para la asignación de 'madre migrante negra' que veremos más adelante.

Por otra parte, respecto a afrodescendencia y herencia colonial, el trabajo realizado por la historiadora Soto (1992) titulado "Negras esclavas. Las otras mujeres de la Colonia" aporta la noción histórica que tiene el racismo, el que viene desde la colonia. Soto (1992) señala que la pérdida de patrones culturales de personas esclavas africanas, comenzaba en el momento del viaje de África hacia América, y luego, por la necesidad de comprender lo que amos, jefes y patrones decían, se acentuó. Soto (1992), se refiere a esto como transculturación (p.22).

Siguiendo la línea colonial, el trabajo de Tijoux (2014) "El Otro inmigrante "negro" y el Nosotros chileno. Un lazo cotidiano pleno de significaciones" menciona cómo es que la racialización y la sexualización serían una herencia colonial. Dicho legado buscaba, tanto en el proceso colonial, como también en el presente, controlar cuerpos, trabajo, vivienda y salud. De este modo, el estereotipo sobre la persona 'negra' como un Otro, estaría impuesto en la cultura chilena desde la colonia, y es un estereotipo que respondería a lógicas de servicios sexuales y afectivos, para las mujeres, mientras que a los hombres responderían a categorías laborales y sexuales (Tijoux, 2014). Por otra parte, la autora desarrolla la relación que existe entre racismo y Nación, relación que es fundamental para comprender la existencia del racismo al día de hoy. Tijoux establece que el racismo, "(...) surge como la producción relacional promovida por el temor y la rabia surgida de la heterofobia que realza de manera generalizada y definitiva, diferencias reales o imaginadas sobre el Otro a excluir, rechazar o expulsar" (2014, p.2).

De este modo, la Nación subraya las diferencias para expulsar, y en caso particular de Chile, Tijoux (2014) señala que la Nación realiza constantes esfuerzos en este ámbito, lo que se traduce en la búsqueda de identificación constante de los chilenos por sobre las personas inmigrantes; estos últimos representados como una otredad que es amenazante y contaminadora (p.2). Además de ello, es fundamental mencionar lo que Curiel (2009) indica

respecto a la construcción identitaria de Europa, la que se sustentaría por la aplicación del sistema mundo. Dicho sistema posiciona a Latinoamérica y el Caribe como la periferia, produciéndose así una desigualdad sostenida en la dominación racial, étnica, de género y de sexualidad. De esta manera, el sujeto occidental se construye ante Otro de menor categoría, que serían quienes habitan el continente de Latinoamérica y el Caribe. Esta desigualdad se construye como identidad, la que según Curiel (2009), utiliza para su construcción el Saber-Poder, siendo estos una relación que permanece en el tiempo, y que soportaría la idea de que los saberes de occidente son únicos y verdaderos, en contraste a otros saberes, lo que se traduce en un ejercicio de poder ante los saberes y prácticas no europeos.

Otro aspecto importante para esta investigación son los estereotipos. Tijoux desarrolla la idea de que los estereotipos son “como ‘una imagen en la cabeza’ que designa atributos imaginarios que categorizan y determinan formas de pensar, sentir y actuar” (2014, p.2). Además, esta idea se torna colectiva y simplificadora, lo que va a permitir caracterizar a grupos e individuos según características estereotipadas. En el caso de los estereotipos de género, Martín (2008) establece que los estereotipos están articulados con la construcción ideológica, y la perpetuación de la desigualdad. En ideas de Cobo, citada en Martín (2008), los estereotipos son el primer mecanismo ideológico, el cual tiene como finalidad la reproducción y el refuerzo de la desigualdad de género. Se trata por lo tanto de ideas, las que para Cobo superan los controles de la razón y pertenecen a la conciencia (Cobo, 1995, en Martín, 2008, p.52). Las que a su vez se caracterizan por la modificación social y cultural que generan.

Resultados

En pos de darle un orden cronológico al trabajo, es que se parte con el racismo histórico. En un comienzo, tenía la sensación de que las expresiones racistas en Chile tenían un origen contemporáneo, pues al yo ser Santiaguina, no tenía conocimiento de las comunidades afrodescendientes del valle de Azapa y Arica. Sobre estas comunidades afrodescendientes, Chávez (2016) señala que, se constituyen luego de que en el siglo XVI arribarán esclavas y esclavos negros originarios de la Costa occidental de África, entre otros lugares del continente africano. Esta población esclavizada venía con los conquistadores que arribaron a Perú, -recordar que Arica pertenecía al virreinato del Perú- ello porque se esperaba realizarán trabajos en producciones como el azúcar y extracción de minerales como oro y diamantes (p.20).



Desde este proceso colonial, pasando por la independencia de Chile, se evidencia el racismo y la construcción identitaria que realiza la Nación chilena en desmedro del Otro 'negro'. Hay una tendencia a comprender desde la antropología en Chile, que la identidad nacional se creó en contraposición al otro indígena, pero resulta que no solo se funda desde la etnia, sino que la identidad se construye desde la alteridad de la raza, y como posteriormente se verá, también al género. En términos de raza, esta fundación identitaria en el valle de Azapa y Arica, se materializa de una manera brutal con las ligas patrióticas, las que Chávez (2016) menciona surgen de "la sociedad civil para combatir desde la violencia racista a los/as peruanos" (p.39). Estas ligas buscaban 'chilenizar' el territorio de Arica, el que pertenecía a Perú, y que era habitado en su mayoría por comunidades afrodescendientes, por lo tanto, las ligas patrióticas mataban a hombres, violaron y golpearon a mujeres, marcaban y sentenciaban cualquier resistencia a la chilenización, como una oposición a la identidad chilena (p.39). Esto prevaleció, traspasando el racismo las diversas líneas del tiempo. Chávez (2016) lo ejemplifica desde la idea del 'blanqueamiento', él que se comprende como una "(...) estrategia de la comunidad afro para ir cambiando los fenotipos que los/as identificaban como tales y así poder incrustarse en la realidad de la sociedad chilena" (p.43). Se realizaba una elección de parejas con fenotipo blanco, para dejar de ser catalogados como 'negros' y escapar del racismo que se vive en Chile. Por lo tanto, el racismo en Chile está arraigado desde el proceso colonial, prevaleciendo hoy, con las diversas comunidades afrodescendientes, ya sea la afro chilena, o la reciente afro migrante.

1. El apego tiene color de piel

Hay una construcción política del racismo en el mundo y en Chile, esta construcción se evidencia en las políticas públicas como sería la de Chile Crece Contigo, en particular con el tema del apego. Como ejemplo de este tema, está el trabajo de Abarca (2018), quien en base al reportaje realizado por Quintana (2017), titulado "Parir en negro, la realidad de las haitianas que son madres en Chile" da cuenta de la concepción de que las políticas públicas referentes a maternidad e infancia, para trabajadores de la salud en ese entonces, no eran suficientes para atender a madres de Haití. Esto por las dificultades de comunicación, como también una diferencia de crianza importante. El idioma, la alimentación y amamantamiento eran categorías conflictivas para los profesionales, generando un choque cultural que, a su

²⁸ Según la política Chile Crece Contigo, el apego "es un tipo especial de vínculo afectivo, que no sólo tiene que ver con el cariño que le entregues a tu guagua sino especialmente con la manera en que la puedas acoger, contener y calmar cada vez que sienta malestar." (Chile Crece Contigo, consultado el agosto de 2020).

vez, fue propagando la idea de que "(...) las haitianas tengan fama de malas madres, ya que no acostumbran practicar el apego con el recién nacido, lo que las hace parecer frías con sus guaguas" (Quintana, 2017, El mostrador).

Esta fama, como se menciona en la cita anterior, es una enunciación de un estereotipo sobre las madres haitianas, madres que dicen son frías, desapegadas o desinteresadas. Como Tijoux (2014) describe, los estereotipos son una suerte de "imagen en la cabeza" que va construyendo el actuar, sentir y pensar ante un grupo (p.2), en este caso, la imagen en la cabeza que se tiene de las mujeres y madres haitianas perpetua una desigualdad, puesto que según Rosa Cobo, los estereotipos son una estrategia ideológica, que tiene como objetivo acentuar las desigualdades, en este caso, de raza y de género.

Este estereotipo también se ve plasmado en la siguiente cita de un paramédico, respecto al trato que reciben;

Pasa mucho que los colegas más antiguos se encuentran con esta realidad y la rechazan, algunos incluso con un poco de xenofobia y ahí es cuando se escuchan cosas como 'estas negras vienen a quitarle la salud a los chilenos' o 'negras cochinas, malas madres', descalificativos así (Quintana, 17 de mayo 2017).

Las declaraciones antes señaladas, permiten sostener que existe un esfuerzo por reafirmar estereotipos de madre, migrante y afrodescendiente como persona no aptas para el cuidado. En términos de racismo, estos dichos van construyendo una rareza y curiosidad en torno a esta 'otra' madre, lo que Tijoux (2014) explica como "una suerte de 'cercanía del inmigrante' que atrae por su exotismo siempre y cuando no contamine, infecte o amenace directamente a los chilenos" (p.13). De este modo, la otredad construye una separación, lo que permite categorizar a estas madres como insuficientes, justificando así una acción educativa, que no solo sirve para 'educar' a madres haitianas, sino también al resto de madres en Chile.

Esta desigualdad de trato tiende a ser racista, lo que se ejemplifica en el caso de Maribel Joseph en el 2018. Maribel, mujer y madre afrodescendiente migrante haitiana, por falta a un control de niño sano de su pequeña hija para ir a trabajar, es disciplinada con la toma de la custodia de la niña por parte del Estado chileno (24horas, 7 de junio 2018). En consecuencia, se produce una concepción de incapacidad de estas madres, lo que según Abarca (2018) además potencia una reducción de estas maternidades, generando una

taxonomía étnica, una clasificación que las ubica “como potenciales objetos de intervención, al ser madres ‘no-suficientemente buenas’” (p.15). Es decir, se justifica una política pública por la carencia de apego que supuestamente presentarían las madres haitianas, sin embargo, no se integran mecanismos, ni voluntades, para comprender y/o integrar en tal política, esta diferencia de crianza y de construcción del vínculo afectivo que se tiene con les niñas.

II. Medios de comunicación y el caso de Joane Florvil

La vigilancia para las mujeres afros, viene desde la colonia. Soto (1992) señala que en la época colonial la mujer esclava “desarrolló como pudo una vida de relación afectiva con su pareja, hijos, madre y otros familiares, todo sujeto al parecer de sus amos” (p.22). Hoy esta misma relación, constantemente vigilada y cuestionada, se desarrolla con las maternidades afro migrantes haitianas. Recordemos a Joane Florvil, madre a quien le arrancaron su beba de los brazos y, junto con esto, la comunicación, la comprensión y la vida. Con 28 años, Joane Florvil se enfrentó a un sistema siendo minoría, siendo mujer, madre, migrante, ‘negra’ y pobre, convirtiéndose así en una de tantas mujeres haitianas que han sido embestidas por la burocracia y la moral chilena.

A comienzos de septiembre del año 2017, los medios de comunicación mostraron reiteradas veces la imagen del ingreso de una mujer ‘negra’ con sus manos esposadas, hacia una comisaría. Esta mujer es Joane Florvil, quien se ve con sus ojos brillantes, sus mejillas húmedas por el llanto y el rostro cargado de miedo y desesperación. Se le acusa de abandono de su hija de 2 meses, frente a la OPD. Este confuso incidente ocurre cuando Joane buscaba ayuda para resolver el robo de la mochila de su esposo, “mochila que contenía su pasaporte, el carné de identidad de su hija y lo que más le importaba a Joane: el carné para el consultorio de la niña” (Ruiz, C. 7 de octubre 2017, La Tercera). A las pocas horas de su detención, Joane debe ser ingresada a la Posta Central debido a lesiones en su cabeza que según carabineros fueron autoinfligidas; hasta el día de hoy no se sabe con certeza si fueron autoinfligidas efectivamente, o si fueron realizadas por funcionarios del recinto policial. Luego de pasar un mes hospitalizada debido al deterioro de su salud y estando bajo la custodia de instituciones del Estado, (Bustos, 2019), el 30 de Septiembre, a las 7:15 de la mañana, Joane muere en el hospital clínico de la Universidad Católica, tras ser trasladada desde la Posta Central, producto de una falla hepática fulminante (Cantero & Araya, 2020). Durante el desarrollo de este caso, diversos medios de comunicación hacen seguimiento, teniendo titulares como los que Vargas

(2018) menciona en su estudio; "Detienen a mujer que dejó abandonado a hijo de dos meses"; "Mujer detenida por abandono de su hija permanece internada en La Posta Central" (p.114). Al respecto el autor reflexiona lo siguiente:

En ambas notas [Notas de prensa del diario La Tercera online] junto con destacar la nacionalidad haitiana de Joane Florvil, se la retrata como una mujer y madre irresponsable. La respuesta a la hipotética pregunta ¿qué tipo de persona en Chile abandona a una niña de dos meses de edad? a partir de ambas notas de prensa es concluyente: una mujer, de nacionalidad haitiana, perteneciente a una comuna periférica de Santiago (Lo Prado) y que no se encuentra en su sano juicio -esto explicaría que se auto infiere lesiones de gravedad. (Vargas, 2018, p.115)

Tales titulares, son un ejemplo del trato sensacionalista que se le da a la maternidad migrante haitiana, pues se destaca el abandono, y con ello la incapacidad de cuidar, que supuestamente tendría Joane. Sumado a lo anterior, estos titulares son una evidencia de la estigmatización que producen los medios de comunicación chilenos. Recordemos que el estigma, según Valle (2014), se comprende como constructo social; "una designación que se asigna, que no es parte de una persona, sino que se vincula con las relaciones" (p.7). El estigma tiene una categoría negativa, la que se asigna y hará diferente a la persona. Resulta trascendente así, examinar la construcción social que tiene el estigma, puesto que esa edificación integraría a diversos grupos de la sociedad, siendo uno de ellos los medios de comunicación.

En el caso de la estigmatización que viven madres haitianas, esta se expresa en el señalamiento al que se ven expuestas el cual las designa como personas incapaces de cuidar y, más aún, como madres desinteresadas y lejanas a sus hijos, hasta llegar al punto del abandono. Tanto el estigma como el estereotipo van de la mano, en conjunto estos construyen una otredad, la que para este caso sería, una 'otra mujer madre migrante negra y haitiana' incapaz de cuidar.

Al comienzo del artículo, se hace mención a la relación que tienen estereotipos con los medios de comunicación. Respecto a ello, Ruíz (2008) declara que "los medios de comunicación, en su necesidad de generar continuos mensajes y en la voluntad de lograr una buena recepción por parte de la ciudadanía, recurren a los estereotipos" (2008, p.7). Además, en relación a los medios de comunicación, resulta fundamental recordar también que

²⁹ Cursiva propia, para contextualizar las notas referidas

estos serían un importante agente de construcción de identidades (Belmonte & Guillamón, 2008). Para este caso de análisis, la articulación de medios de comunicación y estereotipos, se produce por una búsqueda de identificación nacional, la que construye a la madre chilena en contraposición a una 'madre migrante, negra y haitiana'. Por lo tanto, el deficiente debate de la opinión pública sucedido durante el caso de Joane, da cuenta de cómo es que los medios de comunicación, en base a una ilusión de libre opinión, acentúan la muestra de diferencias culturales y personales. En otras palabras, se pone énfasis en que esta madre es negligente al abandonar a su hija y se diferencia de la madre chilena la cual sí se encarga de quienes están bajo su cuidado. En base a la diferencia de raza, de origen y de clase, nuevamente se hace uso del castigo público como mecanismo de homogeneización, buscando en este caso uniformar la maternidad, potenciando, a su vez, que esta maternidad estándar sea útil para la sociedad.

Conclusiones

La maternidad es fundamental para la sociedad, es a través de su acción que se traspasan categorías culturales, sociales, se construye un imaginario y una identidad. Es clave disputar este espacio cotidianamente, pues hay una normalización, una construcción estereotípica en las maternidades, las que muchas veces terminan sustentando y repitiendo dicho estereotipo.

Por otra parte, la desigualdad está presente constantemente en las mujeres que migran. Si comprendemos la desigualdad como una relación en la que los valores asociados a variables de comparación no resultan iguales (Reid Andrews, 2018) queda claro que las migrantes estarían en una condición desigual ante sus pares masculinos, como también frente a las sociedades de países de recepción migrante. En conclusión resulta fundamental comprender que las mujeres migrantes en Chile viven una gran desigualdad, la que es mayor aún para las mujeres migrantes afrodescendientes. Estas viven en carne propia las estructuras desiguales heredadas de regímenes coloniales, lo que se expresa en discriminación, prejuicios, y también por medio de la prevalencia de estereotipos negativos, por su condición de migrantes, 'negras' y madres.

A partir de los resultados expuestos, se puede decir que queda claro como el Estado de Chile influye en las construcciones de maternidades, y ello lo realiza desde una categorización negativa hacia algunas madres, las que para este caso son mujeres migrantes, afrodescendientes y haitianas. Como antes



se menciona, las estructuras raciales son heredadas desde la colonia, y ahora resulta clave observar cómo nos disciplinan a las madres en Chile, pero sobre todo, cómo nos disciplinan a través de un castigo desde un escenario público, utilizando para ello el cuerpo, las crianzas y vínculos de madres 'negras'.

Resulta sorprendente observar como el Estado chileno hoy en día, al igual que hace siglos, utiliza a la mujer negra para disciplinar y reafirmar una Nación chilena. Por medio de políticas públicas, con programas como Chile Crece Contigo, con una mirada cerrada y estándar en torno a factores de la maternidad, que dejan fuera otras perspectivas como el caso de Joane; también a través de los medios de comunicación, con enfoques y opiniones sesgadas, que son promovidas en sus notas periodísticas. El Estado chileno busca posicionar en base a la diferencia, racismo y machismo, lo que sería una buena madre.

Con Joane se buscó un enjuiciamiento para decir lo que es ser mala madre y así poder disciplinar y ejercer soberanía sobre las maternidades migrantes y afrodescendientes. Para ello los medios reproducen un estereotipo colonial de la mujer afrodescendiente, estereotipo que va de la mano con el estigma. Así, se logra perpetuar, por una parte, la división sexual, y por otro lado, una reproducción social que sea útil al sistema económico, uno que niega por ejemplo, una responsabilidad colectiva de las crianzas haitianas y no individual o privadas como busca el Estado chileno. Respecto a esto se puede mencionar que Joane deja a su pequeña a cargo del guardia de la OPD, porque en Haití, estas personas -guardias- son vistos como funcionarios confiables. Sumando a ello, se puede mencionar también que es común que la comunidad se haga cargo en conjunto del cuidado de los niños, caso contrario a lo que se fomenta el Estado de Chile, con crianzas cada vez más individuales y poco articuladas con la comunidad.

Así mismo, como muestra de otro desconocimiento de las crianzas migrantes haitianas, se presenta el tema del apego. En específico se ignora que la posibilidad de amamantamiento es mayor solo en los primeros meses, esto se debe a una cuestión de necesidad estructural que tienen las madres, ya que son en su mayoría madres trabajadoras, que no pueden estar todo el día con sus hijos, lo que las lleva a tomar como decisión acortar el periodo de amamantamiento. Una situación que para algunos profesionales de la salud, parece ser indicio de desapego, más que una condición material de vida. Esto es una muestra clara de la construcción del otro europeo sobre el otro no europeo como señala Curiel (2009), ya que se valida el saber de Europa, en



temas de apego, por sobre el de las experiencias, conocimientos y necesidades de las mujeres madres migrantes haitianas. Esto a su vez potencia el estereotipo de mujer-madre, buscando de esta manera fomentar la madre abnegada que sacrifica tanto su cuerpo, como su tiempo por su hijo. Cabe señalar que la opción de madre abnegada no representa necesariamente un carácter negativo, no obstante, cuando es declarada y potenciada por un Estado, silencia y disminuye las otras opciones, categorizando las crianzas y las madres como buenas y malas.

Es por lo anterior, que se puede concluir, que no hay una intención de integrar y/o comprender las diferencias y particularidades de las maternidades afro migrantes haitianas. La política Chile Crece Contigo, en el tema del apego, busca homogeneizar lo que es una 'buena' construcción del vínculo de madres e hijos, pasando por alto, que esta se genera de diversos modos. De forma similar, los medios de comunicación, a través de un uso sensacionalista de sus titulares y manejo sesgado de la información sobre noticias relacionadas a madres haitianas, como es el caso de Joane, propagan y sostienen un estereotipo respecto a la mujer madre afro migrante haitiana, cuestión que se realiza para prevalecer una desigualdad de género, raza y origen. El Estado chileno, con estos casos, muestra que no hay interés de incluir la diversidad de crianzas, como tampoco la disposición de considerar contextos materiales y de vida, que tiene cada madre en Chile. Hay en nuestro país, una deuda palpable con las personas migrantes, y en particular con estas madres, que son constantemente cuestionadas y utilizadas con fines de disciplinamiento. La maternidad migrante debe ser comprendida e integrada desde su diversidad, desde su particularidades, sus herencias y su cultura, las madres migrantes deben ser respetadas como sujetas de derechos, las que tiene poder de elección sobre sus crianzas, sobre sus maternidades y sus vidas.



Referencias bibliográficas

- Abarca, G. (2018) "¡promueva el apego!": sobre la maternidad de mujeres haitianas como objeto de gobierno en Chile". Bricolage.
- Andrews, G. & De la Fuente, A. (2018). Estudios Afrolatinoamericanos. Una introducción. CLACSO.
- Beauvoir, S. & García, J. (2018) El segundo sexo. (primera edición). Penguin Random House.
- Belmonte, J. & Guillamón, S. (2008). Co-educar La mirada contra los estereotipos de género en Tv. Revista Científica de Educomunicación, 31 (16),115-120.
- Bustos, F. (2019). La discriminación por motivos raciales ante el derecho chileno: un análisis del caso de Joane Florvil. Anales de la Universidad de Chile, (16), pp. 79-98.
- Cantero-Sánchez, M., & Araya Quiñones, N. (2020). "Chile enseña la miseria" Joane Florvil: La violencia interseccional tiene nombre. Nomadías, (28),129 - 147.
- Curiel, O. (2009). Descolonizando el Feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe. 1ºcoloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista. Simposio llevado a cabo en Buenos Aires, Argentina.
- Chávez, N. (2016). Mujeres Afrodescendientes Chilenas, Raíces Africanas en el Valle de Azapa y Arica. (Tesis de pregrado). Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile.
- Instituto Nacional de Estadísticas. (2018). 2da Entrega Resultados Definitivos CENSO 2017. Recuperado de: <http://www.censo2017.cl/wp-content/uploads/2018/05/presentacion-de-la-segunda-entrega-de-resultados-censo2017.pdf>

- Instituto Nacional de Estadísticas (2019). Estimación de personas extranjeras residentes habituales en Chile al 31 de diciembre de 2019. Recuperado de: <https://www.ine.cl/docs/default-source/demografia-y-migracion/publicaciones-y-anuarios/migraci%C3%B3n-internacional/estimaci%C3%B3n-poblaci%C3%B3n-extranjera-en-chile-2018/estimaci%C3%B3n-poblaci%C3%B3n-extranjera-en-chile-2019-metodolog%C3%ADa.pdf?sfvrsn=5b145256>
- Jabardo, M. (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Lamas, M. (1986). La antropología feminista y la categoría de "género". *Nueva antropología*, 8(30), México.
- Martín, A. (2008) *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Valencia, España: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia.
- Quintana, L. (2017, 14 de mayo). Parir en negro, la realidad de las haitianas que son madres en Chile. *El mostrador*. Recuperado de: <https://www.elmostrador.cl/destacado/2017/05/14/parir-en-negro-la-realidad-de-las-haitianas-que-son-madres-en-chile-2/>
- Ruíz, C. (2017, 7 de octubre). Los 30 días de calvario de Joane Florvil. *La tercera*. Recuperado de: <https://www.latercera.com/noticia/los-30-dias-calvario-joane-florvil/>
- Ruíz, S. (2008). Aprender a desaprender. Identificar estereotipos y discriminaciones, clave para una comunicación más igualitaria. En Loscertales, F. Núñez. *Los medios de comunicación con mirada de género*. (pp.5-18). Sevilla, España: Junta de Andalucía.
- Santana, C. (2019, 14 de enero). Nacimientos de hijos de extranjeros aumentan y llegan a 12% del total de los inscritos en 2018. *Economía y Negocios*, *El Mercurio*, p.6.
- Saavedra, C. (2015). ¿Qué es el Chile Crece Contigo?. Recuperado de: <http://www.crececontigo.gob.cl/acerca-de-chcc/que-es/>

- Soto,R. (1992). Negras Esclavas. Las otras mujeres de la Colonia. Proposiciones, (21). Santiago, Chile.
- Tijoux, M. & Trujillo, I. (2014, 17 de mayo). El otro inmigrante "negro" y el nosotros Chileno. Un lazo cotidiano pleno de significaciones. Boletín on-teaiken, (14). Santiago, Chile.
- Vargas, N. (2018). El caso de la migrante Joane Florvil a partir del concepto de hospitalidad de Jacques Derrida. Revista Nomadías, 26, 109-132.
- Valle,M. (2014). Inmigrantes afrodescendientes en Santiago de Chile: procesos de estigmatización y resistencia retórica. Revista Trabajo Social, (87), 3-19.
- Zapata, L., & Genovesi, M. (2013). Jeanne Favret- Saada: "Ser afectado" como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. Revista de Antropología,(23), 49-67, Misiones, Argentina
- 24 horas, (2018, 7 de junio) Madre haitiana recuperó custodia de su hija enviada al sename. Recuperada de: <https://www.24horas.cl/nacional/madre-haitiana-recupero-custodia-de-su-hija-enviada-al-sename-2734434>



RESIGNIFICACIÓN DE LA IDENTIDAD NEGRA A TRAVÉS DE LAS DANZAS AFROPERUANAS EN CHILE.

Victoria Díaz Guajardo³⁰ - Sara Swett Gallardo³¹

RESUMEN

En Chile, la presencia de lo afro ha sido silenciada y/o omitida a lo largo de las décadas, produciendo con ello un ocultamiento de una parte de la población que sí está y ha estado presente en el territorio. Debido a esto, se han generado diferentes instancias que han luchado por demandar su espacio y reconocimiento dentro del país, resignificando su identidad y sus prácticas como estrategias de movilización frente a las discriminaciones y racismo que experimentan. Una forma de llevar a cabo esta lucha dentro de Chile es la conformación de talleres, cursos y escuelas de danza afro. En específico, consideramos la danza afroperuana como una expresión artística a través de la cual se ha establecido una demanda por la identidad de esta parte de la población, formando parte de una de las movilizaciones de afrodescendientes.

Palabras clave: danzas afroperuanas, identidad, afrolatinoamericano.

³⁰ Estudiante de cuarto año de Antropología, me interesan las temáticas de antropología del cuerpo, performance y estudios de género. Mi correo es victoriadg@gmail.com

³¹ Estudiante de cuarto año de Antropología, mis temas de interés son las teorías descolonizadoras y la educación. Mi correo es sara.swett.g@gmail.com

INTRODUCCIÓN

El hombre negro fue jamás esclavo, porque nadie pudo esclavizar su ritmo interior, que es la única guía del ser humano.
Victoria Santa Cruz en *Black and Woman* (1978).

El siguiente artículo brinda la posibilidad de estudiar el día de hoy a la población afrolatinoamericana que está directamente relacionada a los movimientos políticos, culturales y sociales racialmente definidos, originados en el continente a lo largo del siglo XX y siglo XXI, los cuales han producido una modificación en las ideas de las y los latinoamericanos sobre la región, la cultura y la historia (De La Fuente & Reid, 2018), colocando una mirada crítica en los diferentes ámbitos de la sociedad que han permitido y fortalecido las dinámicas de colonialismo, esclavitud y discriminación, para proponer nuevas formas. Así como las primeras iniciativas de los estudios referentes a los afrolatinoamericanos “se centraron en la religión, la danza, la lingüística y otras expresiones culturales de los negros” (de La Fuente & Reid, 2018, p.16), este escrito estará enfocado en las expresiones artísticas del baile afroperuano en territorio chileno, las cuales consideraremos como una práctica social mediante la que es posible visibilizar una de todas las identidades negras presente en Latinoamérica, al mismo tiempo que permite caracterizar su resignificación.

La presencia de lo afro en Chile no está ligada únicamente con las últimas olas migratorias existentes en el país, sino que corresponde a una categoría identitaria presente a lo largo de la historia chilena, pero que ha sido omitida y ocultada detrás de otras identidades étnicas con mayor población en Chile. Es importante mencionar que esta omisión no es producida ni provocada por las otras identidades étnicas, sino que corresponde a un silenciamiento estructural histórico en donde se ha intentado borrar la existencia de población negra en Chile desde la época de la colonia.

Se puede encontrar el origen de esta invisibilización luego de la abolición de la esclavitud en Chile en el año 1823 (Biblioteca Nacional de



Chile, 2018) hasta -de cierta manera- la actualidad, en donde ha jugado un rol fundamental el concepto de raza, considerado como parte de una empresa de conocimiento, que permitió relaciones de poder entre las sociedades entendidas como civilizadas versus las inferiores, obteniendo las primeras una ventaja considerable sobre las segundas fundamentadas en el racismo científico y el evolucionismo social (Wade, 2000). Más tarde se añade al vocabulario el concepto de etnicidad y ambos conceptos -raza y etnicidad- se entienden como socialmente construidos, pero esto no quiere decir que la gente no se guíe por ellos para referirse y diferenciarse de los demás. La diferencia entre estos dos conceptos nos sirve para identificar que, si bien se hará un estudio de lo afroperuano en Chile, existirá una variación entre las tradiciones y costumbres si se compara el afroperuano con el afrochileno, ya que, mientras que en Perú hay mayor visibilización de las raíces africanas en el país, en Chile ocurre completamente lo opuesto, existiendo una invisibilización que se ha intentado abolir a través del surgimiento de diferentes grupos y movimientos negros.

Otra muestra potente de este silenciamiento se encuentra en la utilización de la categoría de "mestizaje", la cual legitima el ocultamiento detrás de ella de las múltiples identidades en este territorio, a la vez que difumina los diferentes conflictos que se hicieron presente en la construcción de la identidad negra. Esto quiere decir que, al mencionar que existen personas mestizas en la población chilena se está borrando y omitiendo parte de su identidad y los orígenes de las personas que conforman el país.

A través de la creación de talleres, conversatorios y agrupaciones ha surgido un resignificado y un movimiento de reivindicación de la identidad negra en Chile, el cual surge gracias a la militancia y activismo de las organizaciones de afrodescendientes, las cuales abogan por una reconfiguración y representación de sus identidades y culturas en la historia y la vida sociocultural del país. Dentro de estas nuevas prácticas e instituciones, la danza no ha dejado de estar presente como un arte que rescata la multiplicidad de expresiones dancísticas afrolatinoamericanas, a la vez que genera un nexo con las sensibilidades producidas dentro de ella, utilizando el cuerpo como principal medio de expresión y manifestación de aquellas sensibilidades materializadas en la experiencia vivida de cada persona. Específicamente en Chile se ha abierto el espacio para el desarrollo de clases de afro cubano, afro brasileño, afro colombiano, afro peruano, afro haitiano y afro chileno, lo que evidencia la diversidad de culturas presente bajo la categoría de identidad negra (Kuriche, 2016).



En cuanto a la danza, los cánones establecidos sobre la estética y lo que es considerado bello y lo que no, permean la gran mayoría de las expresiones artísticas existentes. Estos cánones -casi en su totalidad- se crean desde occidente, generan una categorización del arte y algunas de ellas, por no seguir el modelo occidental, se consideran exóticas de una manera peyorativa. Dentro de esta situación, la mercantilización de la cultura y la globalización juegan un rol importante al permitir que ciertas culturas se apropien de códigos de otras culturas vaciándose de su significado original y, por ende, sin considerar la historia detrás de ellos ni las múltiples características que puedan poseer (García Canclini, 1999).

Teniendo esto como base, la pregunta que guía este trabajo corresponde a ¿de qué manera se resignifica el espacio y la identidad negra desde las danzas afroperuanas en Chile? Para poder responder esta pregunta es necesario en primer lugar realizar un contexto histórico de la identidad negra presente en Latinoamérica para luego poder reconocer algunos aspectos esenciales dentro del discurso de los materiales a utilizar. Luego de esto, se analizará críticamente las fuentes y con ello, construir los resultados y conclusiones, para poder llegar a responder esta pregunta.

Metodología

Para poder realizar este escrito, como base visual se utilizó el documental titulado *Black and Woman* (1978), quien posee como principal figura a Victoria Santa Cruz, una mujer reconocida en la historia afroperuana debido principalmente a su poema "Me gritaron negra" (1978). El análisis se llevó a cabo mediante la relación entre las danzas presentadas en el documental y las palabras de Santa Cruz, a modo de identificar el proceso de reconstitución identitaria luego de siglos de racismo, prejuicio y discriminación presentes en Latinoamérica. Es así como desde la mirada antropológica se extrajeron las palabras de Santa Cruz, poniendo atención en cuáles eran los conceptos que utilizaba y más se repetían y cómo éstos se conectaban con los movimientos que ella practicaba y las danzas que se presentaban en el documental. De este modo, en primer lugar se realizó una revisión del documental extrayendo aquellos elementos ya mencionados y luego éstos son analizados en su particularidad y ligándose con la base teórica a nuestro alcance.

Este documental fue comparado con lo presentado en la revista chilena *Kuriche II: Prácticas Danzarias de Raíz Afro* (2016) para poder definir



si las manifestaciones culturales peruanas del siglo XX -presentadas en el documental mencionado- guardan alguna similitud con las recientes manifestaciones ocurridas en el contexto chileno -las cuales poseen registro en esta revista- o si en definitiva se produce una reinención en todo el proceso. Es así como este material es analizado en primera instancia desde las diferentes prácticas danzarias que presenta y las significaciones que poseen para quienes las practican para luego, compararlas con aquellas presentes en el documental mencionado. Teniendo estos dos materiales fue posible identificar aquellos conceptos teóricos relevantes para poder entender la historicidad y significados de las danzas afroperuanas, al mismo tiempo que fue posible relevar la importancia de estas prácticas dentro de los movimientos sociales con demandas basadas en el reconocimiento de la identidad de esta población.

De este modo, teniendo la base teórica histórica y práctica presente, fue posible realizar la comparación entre el elemento visual especificado y el elemento escrito mencionado, los cuales permitieron establecer una de las formas que existen de crear espacios de identidad y generar una resignificación de estas identidades a través de la danza, conociendo un caso específico que tiene lugar en el territorio nacional.

Estado del arte

El sustento teórico de este escrito, el cual entregó las nociones para poder realizar la comparación y nos ayudó a comprender y tener presente la historicidad de la presencia afro tanto a nivel continental como a nivel nacional, corresponde a textos que se pueden dividir en dos grandes áreas. La primera de ellas refiere a un sustento teórico conceptual, el cual nos entregó una base histórica que nos permitió delimitar la temática abordada acorde a conceptualizaciones producidas por autores y autoras que se han enfocado en la raíz afro en Latinoamérica para así reconocer y legitimar su presencia en el continente (Ferreira & Seijas, 2018; Paschel, 2018; Agudelo, 2010; Arre & Barnechea, 2017; Espinosa, 2013). La segunda área corresponde a un sustento teórico práctico, el cual se compone de investigaciones prácticas realizadas con diferentes grupos afrodescendientes, desde donde se indagan las diferentes movilizaciones y manifestaciones que se han desarrollado en la búsqueda de un espacio y un reconocimiento identitario en el territorio nacional (Rodríguez, 2010; Araya, Mardones & Salazar, 2019; Santa Cruz, 1978; Troncoso y Cerda, 2016).



A nivel latinoamericano, la presencia afrodescendiente existe desde la época de la colonia manifestada en el comercio y tráfico de esclavos para satisfacer las necesidades y demandas de las colonias europeas, es así como los y las afrodescendientes presentes en el continente tuvieron roles centrales en la conformación del tejido sociocultural y político de la región (Ferreira & Seijas, 2018). Para Ferreira & Seijas (2018), desde la antropología cultural se ha estudiado las implicaciones culturales y sociales que trajo este hecho. Entre éstas es posible identificar la influencia en las relaciones sociales y la identidad del continente, haciendo énfasis en las formas que las y los africanos se hicieron espacio en la sociedad colonial al ser obligados a permanecer en un continente con dinámicas impuestas, y estando en una categoría social diferente a los pueblos indígenas, los que los llevó a ser víctimas de prácticas crueles e inhumanas.

Carlos Agudelo (2010) menciona que, a pesar de la gran presencia de la población afrodescendiente en el continente, ésta siempre ha sido relegada a su pasado de esclavitud, a la creencia en un determinismo biológico que les entrega grandes dotes deportivos y la exotización de sus músicas y bailes, llevando estos últimos a una folclorización y no un reconocimiento respetuoso. Es por esto que el autor reconoce que en América Latina los movimientos con foco en el reconocimiento identitario de esta parte de la población han estado relacionados con movimientos que exigen derechos sociales, políticos y económicos, de esta manera estas movilizaciones se basan en un reconocimiento que sobrepasa aspectos culturales (Agudelo, 2010). En este sentido, sería posible ver en diferentes expresiones sociales y/o artísticas -una de ellas la danza- el posicionamiento del discurso identitario como bandera de lucha que abarca otras demandas sociales, políticas y económicas que posibilitan el reconocimiento de esta parte de la población.

A pesar de la larga historia de la presencia de personas afrodescendientes en Latinoamérica, ha existido también un esfuerzo por ocultar su presencia, invisibilizando a esta parte de la población. Como postula Arre & Barnechea (2017), en Chile en el proceso de construir la identidad nacional luego de la dominación colonial, se reconstruyó desde la "memoria blanca y europeizante que apelara a la idealizada modernidad" (p.133), por lo que se negaba la presencia de negras y negros en el país, pero no así la esclavitud. En el año 2000, en la Conferencia Regional Preparatoria de las Américas, organizada por la CEPAL, se le pregunta al presidente del momento, Ricardo Lagos si existen afrodescendientes en Chile, a lo que él responde que no. Situación que llevó a que cinco personas



afrodescendientes que participaban de la conferencia se hicieron presente diciendo que sí existen y que estaban ahí (Espinosa, 2013). Esto da inicio al proceso identitario en Chile, el cual tiene un origen tardío en comparación con el resto del continente pero que toma fuerza principalmente en zonas urbanas del país y se expresa de manera práctica con, por ejemplo, la creación de la ONG Oro Negro (Espinosa, 2013).

A nivel continental, Paschel (2018) al revisar la movilización de los afrodescendientes en la región, utiliza esta concepción para hacer referencia a la "acción colectiva de activistas y organizaciones que se organizan fundamentalmente, aunque no siempre excluyente, por su condición de afrodescendiente" (p.271), esto nos permite examinar las expresiones artísticas como una forma de movilización debido a que es parte de los esfuerzos constituidos para visibilizar sus costumbres, tradiciones y voces, lo cual nos lleva hacia la resignificación de la identidad a través de las expresiones artísticas como una movilización propiamente tal. Debido a esta invisibilización, los afrodescendientes buscaron y buscan estrategias para expresarse, conectarse con sus raíces, transmitir las a sus generaciones futuras y hacia la población en general, como parte de una estrategia de educación universal al ser una población invisibilizada históricamente.

Un elemento potente a través del cual se manifiesta y reproduce la identidad cultural es la danza, ya que se puede considerar como parte del patrimonio cultural inmaterial de una cultura en específico. Es relevante considerar la movilidad que posee la identidad cultural y no entenderla como un patrón único y estático sin posibilidad de ser modificada, es decir, para una comunidad no es posible pensar una única identidad estática que se ha mantenido de la misma forma a lo largo de los años.

Un ejemplo de la danza como manifestación de la identidad es la investigación realizada por Rodríguez (2010), quien se propone indagar en las comparsas de candombe en Montevideo, Uruguay, en donde participan mujeres afrodescendientes y llenan esta expresión artística de sentido racial e identitario. Así, la autora enfatiza en el carácter festivo-ritual que poseen estas comparsas, en donde el grupo de mujeres afrodescendientes son las encargadas de representar el candombe más tradicional, por lo que no se rigen por una coreografía, sino por lo que el cuerpo siente y cómo éste recibe el ritmo de los tambores y lo expresa. Esto último resulta muy interesante al ligarlo con la improvisación que surge en este grupo, ya que nadie les enseña los pasos, sino que los pasos vienen con ella (Rodríguez, 2010).



De este modo, el candombe que estas mujeres afrodescendientes practican, se vuelve una manifestación de su historia y de su negritud, es "reconocer que sus cuerpos han sido siempre un sitio de batalla discursiva, simbólica, ontológica y existencial" (Rodríguez, 2010, p.292). Es así como se toman un lugar en el contexto opresivo que las rodea, se "reapropian de las danzas y los significados, de sus imágenes racializadas, y las reiteran performativamente como mecanismo de legitimación de sus cuerpos femeninos negros, como forma de instalar poderes que las hagan ser en un país que las invisibiliza" (Rodríguez, 2010, p. 293), lo que da cuenta del cuerpo como materialización de su propia experiencia, de su experiencia vivida y practicada.

Otra investigación que ahonda en la relación entre danza e identidad es la realizada por Araya, Mardones & Salazar (2019), quienes indagan en la danza, música y migración afro en Santiago de Chile. En esta investigación, el autor y las autoras proponen que "las manifestaciones artísticas afro consolidan el ámbito de lo estético al determinar ciertas maneras de tocar, moverse o cantar, pero también al trasladarse hacia espacios políticos donde el arte puede constituirse como transformador social" (Araya et al., 2019, p.13). De esta manera y ligado con la migración, las danzas que tienen lugar en Chile desde personas afrodescendientes, toman un nuevo sentido y significado, en tanto se reapropian de particularidades que pertenecen a su identidad y se reproducen en nuevo territorio, tomando lugar en este.

Combinaciones rítmicas sabiamente cuidadas y conservadas

En el ámbito artístico peruano del siglo XX surgen dos figuras que se conforman como parte esencial de esa escena: Victoria Santa Cruz y su hermano Nicomedes Santa Cruz. Gracias a su amor por la cultura negra, Victoria logró recuperar las raíces africanas del folclore negro peruano. Llegó a ser directora del Centro de Arte Folclórico en la década de 1970, participó en festivales y seminarios, fue destacada en premios como mejor folclorista y adquirió fama nacional e internacionalmente (Archivo Histórico El Comercio, 2012).

Antes que todo, es necesario contextualizar en qué consiste la danza afroperuana a modo general. De acuerdo con Quispe (2019), este tipo de danza es una adaptación de los diferentes ritmos encontrados en la región. La música, el canto y el baile eran instancias que las y los afrodescendientes encontraron para congregarse y pasar tiempo juntos entremedio de sus labores. Como fin último conlleva una interpretación del mensaje transmitido, colocado en un contexto en específico, con la posibilidad de ser grupal o individual, y la

música y el vestuario que lo acompañan dependerá del tipo de danza, ya que existe el cabe, congorito, landó, resbalosa y zambacueca por nombrar algunos.

En el documental *Black and Woman* (1978), Victoria Santa Cruz a través de su discurso visibiliza la reivindicación de la identidad africana por medio del folclore, que “son rezagos de una cultura muy sabia que encontró el germen de la armonía para que el hombre se desarrollará armoniosamente” (Santa Cruz, 1978, min. 7:23). Se incentiva a los participantes a que sientan el baile para “romper con toda inhibición” (Santa Cruz, 1978, min. 10:38). Por medio de los movimientos corporales, se busca la libertad interior para poder despojarse de insultos, malas experiencias y cualquier odio -interno y externo- que pueda sentirse para poder vivir bien con uno mismo. Esas prácticas permiten que el cuerpo funcione como un objeto que, como postula Rodríguez (2010), aprende los movimientos, la intencionalidad, el ritmo, las representaciones y emociones que le están siendo asociadas, de manera que se encuentra entretejido en los asuntos cotidianos como las relaciones familiares y las amistades.

De este modo, quienes participan en la danza, viven un momento de sensorialidad corporal a través de aprendizajes asociados a una ancestralidad específica, ligado con un imaginario sobre el pasado de las y los afrodescendientes, en donde no necesariamente esa ancestralidad pertenece a la totalidad de quienes participan en la danza. Esto quiere decir que se vive en el cuerpo una historia cargada de valores, significados y experiencias en donde las imágenes que persiguen a los cuerpos negros, tales como las escenas de esclavitud, de discriminación y racismo se repiten cuando las mujeres danzan, aún cuando estas experiencias no se vivieron de manera personal.

Para Victoria Santa Cruz, el ritmo es una espiritualidad que se corporiza y viene como presencia física. En sus propias palabras:

Combinaciones rítmicas, heredadas de África, sabiamente cuidadas y conservadas, y busca uno esta libertad que está dentro de uno. Y uno haciendo contacto con esta libertad, y se va despojando uno de toda la cosa barata. De toda la cosa barata que vive uno (1978, min 9:41).

Se puede notar cómo en su discurso se enfatiza en la libertad al ser una emoción que adquiere importancia, al bailar al ritmo de los tambores, al conectar el cuerpo con los sentimientos. De esta manera, el baile, la reunión colectiva y el espacio en el que se realiza, se transforma en un ámbito donde todas sus inquietudes, miedos, discriminaciones y racismos experimentados,

dejan de tener sentido, dejan de ser importantes para dar paso a la relevancia de centrarse en la esencia de una y uno, como persona.

Esta importancia de la libertad, el sentir en el cuerpo y reivindicar la identidad a través de estas prácticas, se pueden también encontrar en el taller de danza afroperuana realizado en la Universidad Austral de Chile, en la ciudad de Valdivia. Pero, en este taller en específico, esas reivindicaciones se encuentran en formas de aprendizaje y re-conexión con el cuerpo. Este taller se encuentra registrado por Troncoso & Cerda (2016) quienes expresan que el taller consiste en "reconocer nuestros cuerpos a través de la práctica danzaria de los ritmos afroperuanos" (p. 47), por lo que los cuerpos logran conectarse con la historia, la cultura latinoamericana y la conciencia corporal para lograr una re-significación de sus identidades.

De este modo, a los movimientos corporales se les confiere una nueva significación que va de acuerdo a los sentimientos y emociones que se van entrelazando al ritmo de cada compás afroperuano. Se entretienen las historias de vida al mismo tiempo que se logra una re-significación del espacio que permite la ejecución de estos talleres, la cual no sería posible sin los movimientos de afrodescendientes por luchar contra la invisibilización histórica. En definitiva, a través de la danza se logra una re-experimentación, un re-vivir, re-crear y re-construir en conjunto debido a que no necesariamente las personas que participan de estos talleres son afrodescendientes; son personas que han sido llamadas a participar motivadas por la energías, sensaciones y emociones que despierta cada baile africano, también llamadas a conocer y respetar culturas diferentes a las propias (Araya et al., 2019).

Este caso en específico da cuenta de un interés que se genera en la población chilena en las danzas afro, las cuales reproducen y resignifican aspectos identitarios de la población afro latinoamericana. En estos escenarios de clases impartidas por personas afrocolombianas, afroperuanas y/o afrochilenas -entre otras- se produce un doble proceso; por un lado para quienes imparten las clases "las danzas y músicas que enseñan son producto de historias familiares, comunitarias y sociales, circulando a través de sus cuerpos múltiples saberes que hoy conforman lenguajes propios" (Araya et al., 2019, p.11). Es por esto por lo que difundir estas prácticas desde su experiencia, significa una resignificación de las mismas, ya que no sólo se manifiesta la historicidad ancestral que poseen estas expresiones artísticas, sino también se entremezclan las experiencias personales en un nuevo territorio en donde -como ya hemos mencionado- se busca crear un espacio para valorar, aceptar y respetar sus orígenes.



Por otro lado, para quienes reciben estas clases, el proceso lleva consigo diferentes momentos y desafíos: una disposición de recibir y aprehender conocimientos entregados por alguien que llena de significado sus prácticas, un reencuentro con el cuerpo propio para lograr los movimientos enseñados y un respeto y valoración por estos saberes -entre otros aspectos-. De esta manera, “estas expresiones se manifiestan como un lugar de pertenencia común, un espacio donde se integran cuerpos e ideas diferentes” (Araya et al., 2019, p.15).

Un aspecto que consideramos relevante e importante de mencionar que se relaciona con la temática abordada y el desarrollo de las clases-talleres de danzas afroperuanas es la presencia de las mujeres en estos espacios. La afinidad de los grupos de mujeres por las danzas afroperuanas puede deberse a la identificación con la historia de discriminación y marginalización de las poblaciones afrodescendientes. En estos talleres se encuentra presente la re-significación de los espacios, de las emociones y sensaciones que remite a las sensaciones experimentadas por grupos en específico; por un lado, la población negra ha experimentado discriminación, prejuicio, racismo y dominación en diferentes niveles a lo largo de su vida e historia, siendo más potente en las mujeres afro al estar en un doble nivel de debilidad frente a las estructuras dominantes. Por otro lado, las mujeres del taller afroperuano han experimentado los prejuicios y discriminaciones de las estructuras que restringen su liberación y de la población en general, en donde se ven de igual manera sujetas a cánones establecidos que son difíciles de romper de manera individual; cánones que se presentan de diferentes formas, ya sea en imposiciones heterosexuales y/o patriarcales.

De esta forma surgen violencias interseccionales que se inscriben en las corporalidades negras, debido a que en primer lugar, son víctimas de violencia racista por su color de piel y lugar de origen - aún cuando este dato no sea de completo conocimiento para quien emite el discurso racista. En segundo lugar, son víctimas del patriarcado y la estructura violenta que este ha establecido para todas las mujeres sin distinción de raza, y en último lugar, son víctimas de la violencia que cargan los prejuicios donde son clasificadas en una clase social económica considerada inferior. Ambos grupos recurren al baile para despojarse de la negatividad que las ha rodeado.

Al conformarse como grupo, ambas sujetas sociales adquieren la capacidad de acción para hacer frente a las estructuras que los sujetan y conformarse como personas de acuerdo con sus perspectivas. A través del baile se logra una libertad que “el ser humano no le puede quitar la libertad al otro, eso es lo único que el hombre no puede hacer” (Santa Cruz, 1978, min. 16:34).



De esta manera, el baile se vuelve una experiencia de doble dimensión: personal y común. La danza es una experiencia personal en tanto requiere una conexión con el cuerpo propio y la creación y aceptación de subjetividades y significados otorgados a esta práctica. Asimismo, es una experiencia común debido a que los diferentes saberes se ponen a disposición del grupo y se comparten para así, en conjunto crear esta red de resignificaciones y reinterpretaciones de las historias comunes y personales y sobretodo, mantener siempre el respeto por las y los antepasados y su memoria, la cual se encuentra presente en estas danzas.

Conclusiones

Para concluir este trabajo, es importante destacar que las expresiones artísticas de las y los afrodescendientes forman parte de los movimientos de esta población, al reivindicar la identidad negra, sobresaltándola de los procesos de discriminación, marginalización, esclavitud y exclusión. Gracias a esto, se produce una modificación en las ideas que las y los propios latinoamericanos tenían sobre sí mismos respecto de la cultura, la historia y la región. Particularmente en el caso de Chile, después de la Conferencia Regional Preparatoria de las Américas en el año 2000, las y los afrodescendientes comenzaron a organizarse para demostrar que efectivamente sí estaban presentes en el país al igual que en todo el continente, iniciando un proceso y movimiento para luchar contra los vacíos que la historia oficial ha dejado sobre ellos y ellas.

En este caso se estudió específicamente la danza afroperuana, en donde se encontró que el cuerpo funciona como una extensión más de la vida, se vuelve una expresión de la experiencia, sobre todo en esta danza donde se entremezcla la historicidad del baile con las experiencias personales de cada persona que asiste a los talleres y que baila al ritmo de cada compás peruano. A través de esta danza se logra una resignificación y visibilización de una de las tantas identidades negras presentes en el continente, además de formar parte de una reivindicación de la identidad negra en el país.

Para responder la pregunta planteada en la introducción, el espacio se resignifica de tal manera que permite el surgimiento, desarrollo y desenvolvimiento de la identidad negra a pesar de que no todas las personas que asisten a estos talleres son o se identifican como afrodescendientes. Esto se encuentra más relacionado con la relación entre el cuerpo y las subjetividades presentes en este baile, las cuales permiten que, como menciona Victoria



Santa Cruz (1978), haya una liberación interior, donde se logra despojar de los insultos, las malas experiencias y cualquier tipo de odio por el cual el cuerpo y la persona ha tenido que pasar. En este sentido, las experiencias de las mujeres y las y los afrodescendientes se entrecruzan al haber experimentado situaciones similares en diferentes niveles. Ambos grupos han sido víctimas de discriminación, marginalización y exclusión por parte de la población masculina y blanca, lo que responde en cierto sentido que sean las mujeres las que más participan y que se encuentran identificadas con la historia de la población negra, historia que se logra expresar a través de la música que acompaña el baile.

Al entrar en estos talleres, no sólo se está accediendo a nuevas expresiones artísticas, sino que además a toda una historicidad por detrás donde se tiene como objetivo la aceptación y reconocimiento de los orígenes africanos, para que de una vez por todas sean valorados y respetados. Tal como plantea Agudelo (2010), respecto a estas prácticas ha existido una folclorización en vez de un reconocimiento respetuoso, es por ello que al considerar que las danzas forman parte del patrimonio cultural inmaterial de una cultura en específico, es necesario abandonar esta práctica de exotización de los bailes tomando en cuenta el trasfondo histórico que poseen. Como se mencionó en el principio del escrito, el comercio y tráfico de africanos esclavizados abarcó la totalidad del continente y con ello, los procesos de mestizaje no estuvieron ausente, provocando que esta identidad exista en todo el territorio a pesar de los múltiples intentos que han existido en los diferentes países por blanquear la población latinoamericana.

Analizar la danza afroperuana no tan sólo nos permite poner énfasis en la historia, la transmisión de conocimientos y prácticas puestas en juego en el baile, sino que también en entender el cuerpo como el principal transmisor de estas subjetividades, de los conocimientos recibidos y entregados. Es precisamente a través del cuerpo que la resignificación de las identidades es posible, debido a que el espacio no funciona completamente solo, como el lugar donde poder desarrollar este tipo de actividades, sino que se vuelve el escenario desde donde conocer y aprehender elementos culturales ajenos, el cuerpo es la primera materialidad que toma contacto con estos aspectos subjetivos.

La danza afroperuana puede ser una de las vías para que la población chilena tome conciencia de la población afrodescendiente presente en Chile y la historia que posee este grupo social dentro del país, incluyendo los intentos



por ser silenciados bajo el proyecto de blanqueamiento de la población y ocultamiento de la presencia afrodescendiente en el territorio nacional. Es importante que como país comencemos a entender cuáles son las prácticas, costumbres y tradiciones de la población afro de la misma forma que se intenta hacer con los pueblos indígenas, ya que cada uno de ellos ha hecho su contribución a la historia y conformación del país. De igual forma, esto toma aún mayor relevancia por la migración de personas afrodescendientes, donde el choque cultural podría ser menor si estuviéramos preparados no tan sólo para recibir a personas extranjeras, sino que de culturas completamente diferentes a las nuestras. Si no fuera por la migración afroperuana, el día de hoy no se podría encontrar este baile en el país y, por ende, varias personas no lograrían sentirse identificadas con la historia, música y baile de este sector de la sociedad.



Bibliografía

- Agudelo, C. (2010). Movilizaciones afrodescendientes en América Latina. Una visión panorámica de algunas experiencias contra la exclusión y por el derecho a la identidad. *Colombia Internacional*, (71), 109-126.
- Araya, I., Mardones, P., & Salazar, L. (2019). "El que no es negro, yo lo pongo negro". Danza, música y migración afro en Santiago de Chile. *Kuriche III Migrante*, (3b), 1-22.
- Archivo Histórico El Comercio, (2012). Victoria Santa Cruz. la cultura negra hecha mujer. Perú: El Comercio. Recuperado de <https://elcomercio.pe/blog/huellasdigitales/2012/10/victoria-santa-cruz-la-cultura>
- Arre, M., & Barnechea, P. (2017). De la negación a la diversificación: los intra y extramuros de los estudios afrochilenos. *Tabula Rasa*, (27), 129-160.
- Biblioteca Nacional de Chile. (2018). La esclavitud negra en Chile (1536-1823). Memoria chilena. Recuperado de <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-100668.html>
- De La Fuente, A., & Reid Andrews, G. (2018). Los estudios afrolatinoamericanos, un nuevo campo. En de La Fuente, A y Reid, G. (eds). *Estudios afrolatinoamericanos. Una introducción*. (pp. 11-37). Buenos Aires: CLACSO.
- Espinosa, M. P. (2015). Afrochilenos en Arica: Identidad, organización y territorio. *Antropologías del Sur*, 2(3), 175-190.
- Ferreira, R., & Seijas, T. (2018). El comercio de esclavos a América Latina. Una evaluación historiográfica. En de La Fuente, A y Reid, G. (eds). *Estudios afrolatinoamericanos. Una introducción*. (pp. 41-69). Buenos Aires: CLACSO.
- García Canclini, N. (1999). El consumo cultural: una propuesta teórica. En Sunkel, G., *El consumo cultural en América Latina* (pp.26-49). Bogotá.
- Kuriche. (2016). *Kuriche II: Prácticas Danzarías de Raíz Afro*.
- Paschel, T. (2018). Repensando la movilización de los afrodescendientes en América Latina. En de La Fuente, A y Reid, G. (eds). *Estudios afrolatinoamericanos. Una introducción*. (pp. 269-315). Buenos Aires: CLACSO.

- Quispe, R. (2019). Danza afroperuana: el festejo (Tesis de pregrado). Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas, Lima.
- Rodríguez, M., (2010). Representando a mi raza: los cuerpos femeninos afrodescendientes en el candombe. En, Citro, S., *Cuerpos plurales. Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos.* (pp. 2777-298). Buenos Aires: Biblos, Colección Culturalia.
- Santa Cruz, Victoria. (1978). Entrevista de Eugenio Barba en documental *Black & Woman*. Lima. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=C2vnOa9isco&t>
- Troncoso, D., & Cerda, M., (2016). Taller de Danza Afroperuana: Memoria y ritmo encontrados en el cuerpo. *Kuriche II: Prácticas Danzarias de Raíz Afro.* 2016(2). (pp. 47-56).
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica.* Ecuador: Abya Yala.





@celia.collage

DISCRIMINACIÓN Y SALUD: EL CASO DE LA POBLACIÓN HAITIANA EN SANTIAGO DE CHILE.

Consuelo Bahamonde³² - Javiera Caquisane³³
Catalina Osorio³⁴

RESUMEN

En este artículo se presenta preliminarmente un análisis respecto a la situación que viven actualmente las y los migrantes haitianos en Chile, dentro del acceso a la salud. Para esto, se han tomado como ejemplo dos notas de prensa que dan cuenta de algunas prácticas discriminatorias dentro del contexto del virus Covid-19. A partir de la exposición de estos hechos y la postura de la comunidad haitiana frente a esta discriminación, presentamos una serie de elementos que creemos inciden en el incremento y la reproducción de una visión racista o xenófoba dentro de nuestra sociedad.

Para llevar a cabo este proceso, se utiliza la metodología cualitativa con el propósito de estudiar el objeto de estudio en su contexto y así poder analizar e interpretar la realidad en que se encuentra. La producción de datos teóricos e interpretativos, nos permite aproximarnos a prácticas xenófobas y racistas que vive la comunidad haitiana en relación al acceso a la salud. En cuanto a esto, se identifica previamente la discriminación y la desigualdad como elementos que les afectan desde una herencia histórica y contextualizada.

Se evidencia una exclusión a la comunidad haitiana asociado a la idea de superioridad. Además vemos cómo se desarrolla un racismo reforzado por una mala política del gobierno, en el que no se han tomado medidas para crear un ambiente y/o espacio intercultural en cuanto a aspectos de la salud. Por lo tanto, se hace necesario buscar formas de integración y diálogo con la comunidad haitiana, para asistir estos problemas y crear herramientas que promuevan su inserción al servicio público y así lograr culturalmente una familiarización entre la cultura receptora y la del origen de quienes migran, de modo que estos sujetos obtengan una atención digna, libre de estigmas y discriminaciones

Palabras clave: Salud, Migración, Discriminación, Haitianos.

³² Estudiante de 5to año de la carrera de Antropología Universidad Alberto Hurtado, actualmente practicante en Consultora Conversa. Me interesan temas de salud, derechos sexuales y reproductivos, género, medio ambiente. Mi correo electrónico es consuelo.bahamonde.v@gmail.com

³³ Estudiante de 5to año de la carrera de Antropología, Universidad Alberto Hurtado. Me interesan las temáticas de género, sexualidad y salud mental. Mi correo electrónico es avi.caquisane3119@gmail.com

³⁴ Estudiante de 5to año de la carrera de Antropología.

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo se busca hacer un análisis reflexivo sobre los principales problemas que se dan a nivel sociocultural en relación a una discriminación racial y cómo esto influye en un acceso digno y seguro a la salud de los migrantes haitianos que actualmente habitan en Chile.

Dentro de este marco de constantes y variadas migraciones cobra relevancia la presencia de personas de diversos orígenes e identidades, que se han hecho presente desde los últimos años en nuestro territorio. En este sentido, debemos considerar que dentro de nuestra sociedad -en bastantes ocasiones- se generan diferencias e imposiciones raciales que se encuentran cargadas de poder y refuerzan la idea de supremacía de un grupo sobre otro. Hecho que es respaldado por la noción de que las razas se diferencian por características físicas concretas, lo cual es resultado de diversos procesos históricos enraizados en las colonizaciones (Wade, 2000). Es así como la imposición de un concepto de condición de inferioridad por medio de etiquetas que sentencian a los otros a una posición de desmedro, prevalece en la actualidad y da cuenta de la normalización que existe dentro de nuestra sociedad de diversas formas de exclusión y discriminación, que se evidencian tanto en el acceso que tiene la población migrante a diversos servicios, como también en las formas de expresión en los medios de comunicación, todo esto dentro de un contexto que no es neutro y que detenta una relación con prácticas de sometimiento y superioridad histórica.

Con relación a esto, dentro de los datos entregados por el Censo del año 2017 en Chile podemos encontrar que, del total de la población migrante que declara vivir en el país, un 8,4% tiene como lugar de nacimiento Haití, quedando como la sexta nacionalidad más representativa entre las y los migrantes en Chile. Asimismo, según el boletín informativo del DEM (Departamento de Extranjería y Migración), el alza de la inmigración haitiana hacia el territorio chileno comienza el año 2009, identificándose a esta comunidad en el 2014 como un 0,4% de la población migrante total. Por ende, se observa que la migración haitiana ha aumentado considerablemente en



los últimos años. Dentro de este contexto nos centraremos en evidenciar y analizar cómo las personas que provienen de este país se han visto afectadas por distintas prácticas discriminatorias en torno al acceso a la salud que, en diversas ocasiones, involucran acciones xenófobas y racistas.

A partir de lo anteriormente mencionado, se plantea que actualmente en Chile y dentro del contexto de la pandemia que aqueja al mundo, resulta relevante poner atención a la realidad sanitaria a la que se enfrenta la comunidad haitiana; a las opciones de acceso a la salud y las prácticas discriminatorias que se han suscitado en torno a esto. En este sentido, la problemática a abordar en este artículo se centrará en cómo la población haitiana en Chile sufre discriminación en el ámbito del acceso a la salud y cómo han recibido un trato racista dentro de este contexto. Se busca responder a la pregunta: ¿De qué manera el racismo en Chile afecta el acceso a la salud de las y los migrantes que provienen de Haití?

Esto se realizará en base a la bibliografía de María Emilia Tijoux, Iván Trujillo, Alejandro De la Fuente y George Reid Andrews.

METODOLOGÍA

A partir de noticias extraídas de la web en medios nacionales, es posible evidenciar la realidad de las haitianas y haitianos en la salud pública de nuestro país. Estas noticias tratan sobre los contagios del virus Covid-19 en personas de esta nacionalidad, lo que permite comprender un grave problema que los aqueja.

Consideramos que la metodología cualitativa es clave para desarrollar nuestra investigación ya que, como menciona Blasco y Pérez (2007), nos permite estudiar la realidad en su contexto natural y de cómo esta sucede, sacando e interpretando fenómenos en relación a las personas involucradas, "es la investigación que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas; habladas o escritas, y la conducta observable" (Taylor y Bodgan, 1998, p.20); esto facilita una aproximación a las noticias que evidencian las situaciones xenófobas en relación a problemas de salud que vive día a día la comunidad haitiana en nuestro país.



Complementando la idea anterior,

Mertens (2005) agrega los diseños fenomenológicos, que se enfocan en las experiencias individuales subjetivas de las y los participantes. En términos de Bogden y Biklen (2003), se pretende reconocer las percepciones de las personas y el significado de un fenómeno o experiencia. (...) Estos diseños son similares al resto de los que conforman el núcleo de la investigación cualitativa y, tal vez, aquello que los distingue reside en que la o las experiencias del participante o participantes son el centro de la indagación. (Hernández, Fernández & Baptista, 2010, p.515).

En este sentido, nuestra investigación se posiciona desde un carácter descriptivo e interpretativo, en el que se busca resaltar los significados de un fenómeno social determinado. Para ello, analizamos cada una de las noticias y las complementamos con bibliografía de investigadores que teorizan sobre el racismo y la experiencia del cuerpo afrodescendiente en una sociedad xenófoba. Así, logramos vincular el problema racial en Chile con los problemas de acceso a la salud en la comunidad haitiana.

ESTADO DEL ARTE

La discriminación y desigualdad que afecta a las personas afrodescendientes es un problema que, a pesar de las diversas legislaciones, campañas y movimientos sociales que han surgido para acabar con ella, sigue estando vigente en América Latina. Como explica Reid (2018) "los patrones de desigualdad continúan profundamente arraigados como parte de los cimientos de la estructura social latinoamericana" (pp.71-72) y, al igual que la discriminación, permea todos los ámbitos de la vida pública y personal, entre ellos, el acceso y la atención que reciben las mujeres y hombres afrodescendientes en el ámbito de la salud.

En este aspecto, las propuestas teóricas de la socióloga María Emilia Tijoux pueden servir como base ya que estudia tanto el origen del racismo como las consecuencias de las prácticas racistas en los cuerpos de las personas migrantes. Trujillo y Tijoux (2016) toman el concepto de "etnicidad ficticia" de Balibar para referirse a una fabricación de la etnicidad que no se presenta como natural, teniendo efectos históricos e institucionales. De esta forma, la etnicidad ficticia "designa en general allí cierta operación de naturalización de



la pertenencia sobre la base de una ficción capaz de tener efectos concretos e institucionales sobre la realidad" (p.51). Estos autores plantean que el racismo proviene de la creación de una etnicidad ficticia; la cual nace en el momento en que se hace necesario un sentido de pueblo unificado que conforme un Estado Nación. Por ende, "el lazo entre racismo, nación y clase señala que es el nacionalismo y la lucha entre clases los que producirían al racismo y no las diferencias biológicas como comúnmente se piensa" (Tijoux, 2014, p.2). Se crea, en este mismo proceso, un sentimiento de hermandad, de una comunidad a nivel país que viene a suplantar el núcleo familiar y que se sitúa frente a un enemigo extraño y bárbaro. Este proceso se divide en dos partes; un primer momento en que la etnicidad ficticia se funda en la lengua y un segundo en el cual esto se traspasa a la identidad racial. Entonces, las bases del racismo y la discriminación que conlleva estarían en este proceso de etnicidad ficticia; el cual se forma a partir de la formación de una identidad nacional.

Sin embargo, la supuesta inferioridad de la negritud también se adscribe a la esclavización en los procesos coloniales, desde donde se llega a que "los migrantes negros son objeto de una racialización/sexualización contenida en el proceso deshumanizador impuesto por la Colonia que esclavizó, marcó y diferenció a toda una población como raza" (Tijoux, 2014, p.1). Desde esta propuesta, se comprende que en los procesos actuales las y los migrantes son situados como sujetos peligrosos en base a su corporalidad.

Reid Andrews (2018) se mantiene en esta misma línea, agregando que "...Las estructuras de desigualdad impuestas por el régimen colonial echaron raíces profundas que continuaron afectando a las sociedades de la región en los siglos XIX y XX" (p.74). Sin embargo, también reconoce que los procesos y pensamientos posteriores a la época colonial fueron igual de importantes para el desarrollo y mantención de las lógicas racistas. En este aspecto, Reid (2018) señala que las instituciones de los Estados que se formaron con la independencia de los países latinoamericanos no solo fueron insensibles e incapaces de disminuir la desigualdad entre las personas afrodescendientes y las no afrodescendientes, sino que además fueron una relevante causa de aumento en las diferencias, desigualdades y fuentes de discriminación hacia las comunidades racializadas. De igual manera, en estos procesos a nivel macro se encuentra el racismo científico, corriente de pensamiento que "...no sólo justificaba la desigualdad social y económica, sino que insistía en ella como algo inevitablemente determinado por la herencia racial de cada individuo y sociedad" (Reid, 2018, p.84).



La migración también está fuertemente ligada y afectada por el racismo, la discriminación y la desigualdad en base a la raza y la clase. En este ámbito investigativo, el CELADE-CEPAL ha sido una de las primeras instituciones que trabaja el tema de la migración internacional dando una perspectiva regional y global, permitiendo visualizar desde un inicio el incremento de la migración hacia Chile (Stefoni y Stang, 2017).

La migración es un proceso natural que, a partir de la visión de la María Emilia Tijoux, puede ser observado como “un fenómeno vinculado a desplazamientos normales de la globalización actual que oculta discursos racistas que antepone diferencias culturales para justificar y producir la sobre-representación de la otredad” (Tijoux, 2014, p.2). Asimismo, debe ser entendida como un fenómeno social y no como un hecho individual, ya que es algo que se suscita dentro de un entramado de redes sociales que se encuentran insertas en un determinado sistema social, generando un conjunto de vínculos entre grupos de individuos (Garduño, 2003). Entonces, la migración es un derecho y un suceso inherente a la realidad humana que se da en distintos contextos y depende de una estructura social y las relaciones que se desarrollan dentro de esta. En muchas ocasiones puede implicar prácticas y discursos discriminatorios que buscan imponer una posición dominante por sobre la de un otro considerado opuesto, justificando así una especie de superioridad mítica de la identidad blanca por sobre cualquier otra.

Dentro de este proceso migratorio y de la discriminación racista, los estereotipos trabajan en el imaginario cultural sobre un conjunto de características relacionadas al cuerpo de las personas migrantes y sobretudo afrodescendientes. Estos estereotipos también se pueden rastrear históricamente ya que, como Reid (2018) explica: “estos estereotipos negativos se difundieron ampliamente en la sociedad colonial y representaban poderosas justificaciones ideológicas y culturales tanto de la esclavitud africana como del trato discriminatorio hacia los africanos y afrodescendientes libres” (p.79). En las investigaciones y entrevistas que Tijoux (2014) hace a mujeres y hombres migrantes y no migrantes se observa como estos estereotipos moldean una manera de relacionarse entre chilenos y migrantes, formando una otredad generalizada en un otro “negro” para poder reafirmarse como el persona chilena blanca. Por ende, “decir inmigrante implica referir a un estereotipo (marca, frontera) y a una imaginación y representación que se vincula tanto al origen como a las características negadas de un país, una región o una comunidad” (Tijoux, 2014, p. 8).



RESULTADOS

El día 16 de abril del 2020 fue publicada una noticia en la página biobio.cl que titulaba "AFC Chile lamentó agresión de guardia a ciudadano haitiano: trabajador "se sintió vulnerado"", en ella se relata que un hombre de nacionalidad haitiana se dirigió a una oficina de una AFC (Aseguradora de Fondo de Cesantía) para realizar el cobro de su seguro, lugar donde fue fiscalizado por carabineros quienes lo detuvieron porque el sistema señalaba que debía estar cumpliendo cuarentena hasta ese día pese a haber sido ya dado de alta. La detención por parte de carabineros estuvo acompañada además por un hecho particular, que en la publicación de la página se relata indicando que "durante el procedimiento, el guardia de la sucursal de AFC Chile le propinó una patada al contagiado, esto en presencia de Carabineros". A raíz de esto, la AFC publicó "Lamentamos profundamente la reacción del guardia de seguridad, quien se sintió al haber tenido contacto con la persona contagiada de Covid-19. Su reacción no se condice con los valores promovidos por nuestra organización"(biobio.cl, 2020).

En respuesta a esto, representantes de la comunidad haitiana en nuestro país señalaron que el hombre contagiado fue "estigmatizado, humillado y mostrado casi como si fuera un terrorista con un chaleco-bomba"(biobio.cl, 2020) y que "es una prueba más del clasismo y la xenofobia en Chile. El guardia propinó varios golpes al compatriota haitiano que fue detenido por estar supuestamente faltando a su cuarentena" (biobio.cl, 2020).

Por otro lado, el día 24 de junio de 2020 cnnchile.com publicó "Confirman brote de COVID-19 en cité en Quilicura: Ciudadanos haitianos acusan discriminación de los vecinos", la noticia señalaba la presencia de 33 haitianos contagiados al interior de un cité en la comuna, hecho que derivó en una serie de conflictos cruzados entre quienes habitan el cité y los vecinos y vecinas del sector. Esto porque quienes viven en los alrededores exigían que los haitianos y haitianas fueran trasladados a otro lugar por temor a ser contagiados, mientras que quienes componen la comunidad haitiana no querían irse a otro sitio y acusaban discriminación, señalando que un motivo para no irse es que no quieren abandonar los negocios que tienen en el lugar (cnnchile.com, 2020).

Como respuesta a lo ocurrido y según lo publicado en eldesconcierto.cl (2020) se señala que "la Red de Organizaciones Migrantes Haitianas en Chile" emitió un comunicado en el que aseguran: "se observa con mucho desdén y



preocupación el rebrote de toda una serie de actos discriminatorios, xenófobos y racistas que, desde hace varios años atrás, están siendo usados por parte de algunos sectores específicos de la vida nacional”(2020). También según la organización hay una búsqueda por “justificar los abusos sistemáticos de los cuales ha sido víctima (el sector de la sociedad que lo usa para estigmatizar), y por el otro, sindicar a sus miembros como responsables de muchas de las falencias y debilidades estructurales de un sistema sociopolítico” (2020).

Dentro de los resultados de esta investigación podemos mencionar que las forma de discriminación y exclusión a las que se ven enfrentados los haitianos y haitianas en el territorio chileno, se evidencia una especie de sensación de derecho que tienen algunos chilenos y chilenas hacia esta población migrante, la cual encuentra sustento en la noción de etnicidad ficticia, que en el contexto social actual termina siendo una forma de promover y perpetuar conductas discriminatorias, que se encuentran enraizadas en el período de esclavitud y conformación de el Estado chileno.

En cuanto a los servicios de salud, para Tijoux, “pese a que hay funcionarios que atienden muy bien, creo que hay un comportamiento xenófobo en general en las instituciones públicas, que de cierto modo seleccionan a quiénes van a atender primero o después”(latercera.com, 2019), además agregó que “si a esto se suma que la persona no habla español, se añade un problema más” (latercera.com, 2019)

Esto mismo se confirma en las noticias señaladas anteriormente, las cuales tienen un contenido de los estereotipos negativos sobre el cuerpo racializado y migrante, logrando que las personas catalogadas como “migrantes” y/o “negros” sean observados como un peligro externo a la seguridad y bienestar del país que, en los dos casos mencionados, se refleja en un bienestar en cuanto a la salud. De este modo, el miedo inminente a que se irrumpa este grupo unificado, este pueblo del Estado Nación, causa una sobrerreacción violenta como si fuera un instinto de supervivencia. Ante esto, Trujillo y Tijoux (2016) plantean que “...se nos presenta al soberano patriota contra el animal, contra el bárbaro incivilizado que asola la frontera, al selvático que hay que combatir y convertir en presa doméstica...” (p.60). Por ende, los supuestos que se crearon en este etnicidad ficticia todavía se encuentran insertos en el imaginario y el actuar de las y los chilenos, generando que ciertas personas migrantes sean vistos como un peligro que se debe combatir; todo esto llevaría a las acciones que consolidan el racismo cotidiano que viven los grupos afrodescendientes y migrantes en Chile.



Por otro lado, se observa que el racismo cotidiano se ha visto reforzado tanto por las acciones de las instituciones estatales como por los medios de comunicación, ya que; en el caso del primero; no se toman las acciones necesarias para crear un ambiente intercultural en el que haya una comunicación entre las distintas culturas y sus maneras de situarse en el espacio compartido. En cuanto a esto, el médico haitiano Emmanuel Mompoin ha explicado cómo afecta el choque cultural en las relaciones entre las y los migrantes y chilenos y chilenas en ambientes relacionados a la salud señalando que "...es un error creer que los pacientes de su país tienen la misma forma de entender el proceso de salud y enfermedad que los chilenos. Muchos de estos inmigrantes vienen de una realidad donde, por ejemplo, no se concibe estar enfermo sin tener síntomas" (Peréz, 2020). Sobre los efectos de los medios de comunicación en el racismo cotidiano, aunque se observa que en las noticias anteriores hay una condena sobre algunos de los actos violentos que se ejercen sobre las personas migrantes, se encuentra un sesgo racista que acepta y permite la mantención de la discriminación en los diversos ámbitos en que existen estos choques culturales. Por lo tanto, "el racismo sobre estos Otros, al reproducirse desde lo cotidiano se enquistaba en las instituciones y en los medios de comunicación controlados por quienes dominan" (Tijoux, 2014, p.13).

Se evidencia también la necesidad de buscar formas de integración de la comunidad haitiana a nuestro sistema de salud, que vayan más allá de la inclusión del idioma en los centros de atención, con la presencia de funcionarios que hablen su idioma y hagan las veces de traductor considerando lo relevante de este aporte. Sino también enfatizar en la presencia de profesionales de la salud de origen haitiano y en una educación sobre interculturalidad para las y los trabajadores de la salud, que señale como pueden acoger, interpretar y dar a conocer de mejor manera las necesidades de las y los migrantes, y que a la vez, puedan ayudar también a otras y otros médicos que no compartan el mismo origen con la población afrodescendiente a trabajar en disminuir esta choque cultural que pueda producirse e ir en desmedro de un acceso a la salud de calidad.

Otro punto importante es considerar como la creación y perpetuación de estereotipos han influido en reacciones y relaciones que puedan resultar conflictivas entre quienes componen la comunidad haitiana y personas no migrantes que vivan en las cercanías de ellos. En este sentido,



Uno de los aspectos más preocupantes de la identificación de los grupos migrantes, y en específico haitianos, con las cifras de enfermedades infecciosas, corresponde a la invisibilización del contexto en que dichas enfermedades aparecen y se desarrollan, limitando la posibilidad de comprender el fenómeno de la salud, el rol de la salud pública y las mejoras sobre la problemática de las enfermedades transmisibles. (Cabieses, Libuy & Dabanch, 2019, p.41).

Por lo tanto, en ocasiones, no se estarían considerando diversas condiciones sociales y de desigualdad que determinan e influyen en que una determinada población se encuentre más en riesgo que otra de adquirir enfermedades o deficiencias sanitarias. Este hecho no siempre es considerado y se reduce una profunda realidad, dificultando a que la población migrante pueda ser percibida de una mejor manera y receptora de mejores servicios y oportunidades. Un ejemplo en relación a los estereotipos, es el trabajo etnográfico realizado por Framer, de más de siete años de duración, "entre Haití y Estados Unidos, analizó de manera profunda el supuesto manejado tanto por la prensa científica como por la opinión común que culpaba a Haití y a los haitianos como productores y mayores exportadores de VIH/SIDA a los Estados Unidos en los años ochenta" (Cabieses, Libuy & Dabanch, 2019,p.42).

Por ende, la desigualdad estructural e históricamente situada que sufren las personas migrantes y racializadas afecta tanto a su riesgo de contagio de Covid-19 -como es el caso de las noticias- como a la percepción y el trato que sufren de parte de las y los chilenos. De esta forma, el legado colonial sobre las diferentes castas y sus posiciones socioeconómicas persiste en quienes componen la población migrante y sus vidas, ya que los chilenos y chilenas siguen percibiéndolos como personas inferiores y sin los mismos derechos que ellos. En concordancia con los postulados de Tijoux (2014; 2017) en donde las personas racializadas y/o migrante son asimiladas a un animal, deshumanizándolas y descuartizándolas de modo que se hace más fácil ejercer violencia verbal y física contra ellos y ellas en diversas situaciones, especialmente cuando los chilenos ven en peligro su bienestar, como se señala "Pero estos cuerpos son labios, narices, orejas y cabellos; pedazos de cuerpos aniquilados por el cuchillo o el humor según la sociedad y el momento, deshumanizados y colocados en los umbrales de la muerte" (Tijoux, 2014, p.13).



CONCLUSIÓN

En base a lo expuesto, se comprende que hay un importante flujo de migración en nuestro país, lo que genera que la mayor parte de la población migrante está en una condición de vulnerabilidad constante, sobre todo en el ámbito de servicios básicos como la salud. Además están expuestos constantemente en una situación de violencia, inseguridades, abusos laborales y discriminaciones raciales, lo que permite que estas situaciones empeoren. Como menciona Alegría y Reyes (2015) las personas migrantes se posicionan en una condición irregular. Estas situaciones de discriminación y de espacios vulnerables afectan a buena parte de la población inmigrante, incluyendo precarias condiciones de vida, la vulneración de derechos laborales, la desigualdad de oportunidades, etc.

Existe una gran discriminación en nuestro país hacia la comunidad haitiana no sólo en temas de salud, sino que también a nivel social y cultural. La interrelación que se da es principalmente entre las y los funcionarios públicos de salud y quienes componen la comunidad haitiana, pero debido a problemas de comunicación por diferencias idiomáticas, una brecha cultural, además del poco acceso que tienen los extranjeros a beneficios estatales, hace que el problema se vea aumentado, traduciéndose todo esto en la falta de entrega de un servicio eficiente a la comunidad. Por otro lado, ha existido un aumento considerable en los últimos años de migración haitiana en nuestro país, sin que el acceso a salud en el país mejore. Esto da cuenta de la mala gestión de políticas públicas que busquen desarrollar mejores programas para personas extranjeras. La migración no es un problema que afecte directamente a la salud, pero sí puede considerarse como un factor social determinante. En este sentido, al no conocer en extenso la cultura de otro país y el funcionamiento de su sistema y redes de salud, es más probable que se incremente una discriminación, configurando así una vulnerabilidad para las personas migrantes.

De esta forma, se vuelve necesario formar un diálogo de asistencia con los países migrantes en el territorio chileno, para así poder solventar los diversos problemas que los acompleja, no necesariamente de salud sino que también de vivienda, trabajo, educación y otros aspectos del diario vivir. Por ende, se deben producir herramientas para abordar las diferencias culturales y disminuir la discriminación y estigmas que las y los trabajadores de la salud puedan ejercer, de modo que se logre una verdadera y correcta inserción de las y los migrantes y una mejor acceso a la salud, que sea de calidad y no discriminatorio.



BIBLIOGRAFÍA.

- Alegría, F., & Reyes, O. (2015) Interculturalidad como escenario vital para el desarrollo de Redes de apoyo de la mujer Haitiana en La Comuna de Quilicura. Descargado de http://repositorio.unab.cl/xmlui/bitstream/handle/ria/5084/a114174_Alegría_Interculturalidad_como_escenario%20vital_2015_tesis.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Arias, Fernandez & Salas, (s/f). Prácticas de resistencias haitianas en un contexto Neorracista: La caída del imaginario migratorio Chileno, Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
- Blasco J., & Pérez, J. (2007). Metodologías de investigación en educación física y deporte: Ampliando Horizontes. España: Editorial Club Universitario.
- Cabieses B, Libuy M & Dabanch J, (2010), Hacia una comprensión integral de la relación entre migración internacional y enfermedades infecciosas, Colegio Médico de Chile, Santiago.
- De la Fuente, A., & Andrews, G. R.(2018). Los estudios afrolatinoamericanos, un nuevo campo. Buenos Aires, Argentina: Harvard University.
- Hernández, R., Fernández, C., & Baptista, P. (1998). Metodología de la investigación 2da ed. México D.F., México: McGraw - Hill Interamericana.
- Pérez, G. (12 de mayo del 2020). No es solo racismo. Descargado de <https://www.ieschile.cl/2020/05/no-es-solo-racismo/>
- Stefoni, C. y Stang, F. (2017). La construcción del campo de estudio de las migraciones en Chile: notas de un ejercicio reflexivo y autocrítico. Íconos. Revista de Ciencias Sociales, (58), 109-129.
- Taylor, S. J. y Bodgan, R. (1998). Introducción a los métodos cualitativos. Buenos Aires, Argentina: Paidós Básica.
- Tijoux, M. (2014). El otro inmigrante "negro" y el nosotros chileno. Un lazo cotidiano pleno de significaciones. Boletín Onteakien, 17, 1-15.
- Trujillo, I., & Tijoux, M. E. (2016). Racialización, ficción, animalización. Racismo en Chile. La piel como marca de la inmigración, 49-63.
- Observatorio de la experiencia usuaria en salud, (s/f), Boletín N°6 Inmigración y Salud, Ministerio de Salud, Chile.

RECURSOS ELECTRÓNICOS.

- Confirman brote de COVID-19 en cité en Quilicura: Ciudadanos haitianos acusan discriminación de los vecinos, (22 de abril 2020), Descargado de https://www.cnnchile.com/coronavirus/brote-covid-19-cite-quilicura-haitianos-discriminacion-vecinos_20200422/
- Delgado, F. (16 de abril de 2020), AFC Chile lamentó agresión de guardia a ciudadano haitiano: trabajador "se sintió vulnerado", Descargado de <https://www.biobiochile.cl/noticias/nacional/region-metropolitana/2020/04/16/afc-chile-lamento-agresion-de-guardia-a-ciudadano-haitiano-trabajador-se-sintio-vulnerado.shtml>
- El desconcierto, (22 de abril de 2020), Comunidad haitiana en Chile acusa "referencias abiertamente racistas" de autoridades en casos de COVID-19, Descargado de <https://www.eldesconcierto.cl/2020/04/22/comunidad-haitiana-en-chile-acusa-referencias-abiertamente-racista-de-autoridades-en-referencias-por-covid-19/>
- Navarrete, M. (26 de mayo de 2019), Muerte de haitiana abre debate sobre atención en salud a migrantes, Descargado de <https://www.latercera.com/nacional/noticia/muerte-haitiana-abre-debate-atencion-salud-migrantes/670786/>



TÁCTICAS DE RESISTENCIA AFROMIGRANTES ANTE EL DISCURSO NEORRACISTA EN CONTEXTO DE PANDEMIA.

Sandy Korceck³⁵ - Carolina Lagos³⁶ - Belén Villalobos³⁷

RESUMEN

En el presente artículo, abordaremos el racismo y la desigualdad acontecidos en Chile en el contexto de pandemia por el covid-19. Para ello, en primera instancia expondremos a modo de ejemplo lo ocurrido en el cité de Quilicura, donde hubo un brote de covid donde residía una comunidad haitiana, los y las cuales fueron asediados/as tanto por la prensa como por autoridades. Posteriormente, se abordará las tácticas de resistencia desplegadas tanto por colectividades como individualidades afromigrantes, las cuales han surgido como respuesta a las prácticas y discursos de carácter racista que han primado en el contexto de pandemia.

Palabras clave: pandemia, racismo, migración racializada, estrategias de resistencia.

³⁵ Estudiante de quinto año de Antropología. Mail: skorceck@gmail.com

³⁶ Estudiante de quinto año de Antropología. Mail: carolina.andrea.lc@gmail.com

³⁷ Estudiante de quinto año de Antropología. Interesada en temáticas relacionadas al cuerpo, género y territorio. Mail de contacto: b.villalobosbarraza@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Boaventura de Sousa Santos (2020) al reflexionar sobre la mortalidad de las pandemias expone que estas no matan tan indiscriminadamente como se cree, aquello revierte y cuestiona las frases que han promulgado desde los medios de comunicación y autoridades de gobierno, los cuales al hablar sobre el coronavirus afirman que “el virus no discrimina” y de que “todos estamos en las mismas condiciones y peligro”. Ante esto, Sousa Santos establece que se presentan diversas prevenciones en cuanto a expansión y mitigación del virus. Esto se debe a la heterogeneidad de condiciones que viven las personas de un mismo territorio, donde su posición social responde a sus variables de raza, clase, género, etnia, etc. Es así como, muchas y muchos no tienen posibilidades de seguir las recomendaciones de la OMS y no pueden quedarse en su casa porque su empleo es informal, no se puede realizar a través de teletrabajo, viven en condiciones de hacinamiento, no tienen agua o jabón o no tienen comida para ellos y sus familias. Dentro de estos grupos, se encuentra gran parte de la población haitiana residente en Chile.

La negritud ha sido una temática abordada desde las distintas ciencias sociales, tanto por la discriminación y vulneración de los derechos, como por las múltiples luchas de resistencia que se han desarrollado. Así, se presenta la variable raza, que según Wade (2000), hay que entenderla como una idea, una construcción social impuesta por un grupo hegemónico, el cual ha afectado la temática de la negritud, en cuanto a la discriminación y racialización que ha habido a lo largo del tiempo.

Históricamente la población negra ha sufrido distintos tipos de violencias sistemáticas, en donde esta “raza” ha sido entendida como un componente de inferioridad y carencia frente a la sociedad. De esta manera, grupos humanos se han otorgado el poder de abusar y subyugar a la población afro. En la época colonial, fueron muchos los intentos por consolidar la esclavitud de los africanos, incluso desde la institucionalidad, a partir, de la deshumanización de estas personas, quienes fueron categorizados como



“salvajes”. Pese a esto, están las incesantes luchas y formas de resistencia frente a la opresión que han tenido. Estos elementos han sido factores claves en el proceso de la conformación de las identidades afro. Así, Reid Andrews (2018) menciona que la estructura de desigualdad que se instauró en la época colonial ha permanecido con el tiempo, por lo que hay que analizar ese periodo como un proceso de causa y efecto de lo que se vive en el presente.

Por otro lado, el entendimiento que ha existido respecto de las personas negras, ha estado muy influenciado por los discursos de los sectores hegemónicos, los cuales han seguido esta idea de deshumanización y la lógica de jerarquización que los deja en una posición de inferioridad. De esta manera, con el paso del tiempo la discriminación y vulneración que han vivido estos grupos ha estado marcada por diferentes estereotipos. Así, las y los migrantes afrodescendientes en Chile han sido envueltos en estas categorizaciones.

Al plantear nuestra problemática, partimos de la base de reconocer el racismo como algo estructural e histórico (Reid Andrews, 2018). Esto refiere a que está arraigado en nuestra sociedad, porque está fundada en base a ese racismo. Por lo tanto, el racismo no está presente sólo ciertas veces en el año, sino que siempre, de forma constante. Pese a esto, hay situaciones en las cuales proliferan de forma más abrupta los discursos y prácticas de odio hacia sujetos racializados, como en el caso actual de pandemia. Es por esto, que nuestra pregunta de investigación se enfoca en responder: ¿cuáles son tácticas de resistencia afromigrante ante el discurso neorracista en contexto pandemia? Los objetivos apuntan a identificar prácticas racistas en contexto pandemia, registrar respuestas de movimientos afromigrantes ante tales prácticas y comprender las estrategias de resistencia desde el movimiento afromigrante dada la proliferación de estos discursos y prácticas.

Para llevar a cabo el desarrollo de la temática de este artículo, se recurrirá a la revisión y análisis de fuentes primarias y secundarias. Se utilizará en primer lugar, una noticia correspondiente al mes de abril, que expone la cobertura mediática que ha tenido un cité de migrantes en Quilicura, donde se les acusa a los habitantes de estar contagiados de covid-19, de no cumplir la cuarentena, ni contar con la higiene adecuada y las medidas sanitarias correspondientes. Ante esto, fueron insultados/as y agredidos/as por sus vecinos/as. En segundo lugar, expondremos el ciberactivismo desarrollado por la población afromigrante, donde han generado estrategias de resistencia para hacer frente a las proliferación de discursos de odio en este contexto y ante la nula ayuda institucional a sus problemáticas.



Metodología

Para la realización del presente trabajo, se revisaron y analizaron fuentes primarias y secundarias. Queremos dejar en claro que la elección de aquello deriva en que durante todos los años de carrera no hemos tenido oportunidad de realizar etnografías en torno a lo afro, por lo cual, no podíamos trabajar en base a etnografías propias. Reflexionando sobre esta situación es que nos dimos cuenta que aquello responde por un lado, a que en la malla de nuestra carrera no hay ninguna cátedra que aborde temáticas afro, ni tampoco bibliografía que nos permita acercarnos a esto. De hecho, este curso es el primer acercamiento teórico que hemos tenido en el tema. Por otro lado, nos hacemos la autocrítica correspondiente, al no haber abordado estas problemáticas antes por nuestra propia cuenta.

Antes de proceder a la revisión de fuentes como grupo conversamos acerca de nuestras inquietudes y deseos en relación a este trabajo, pensamos qué temática queríamos abordar, qué aspectos consideramos necesarios de problematizar. Es así como, delimitamos la problemática a dos aristas: por un lado, abordar lo ocurrido el 21 de Abril del 2020, en un cité de Quilicura donde haitianos/as se vieron afectados/as debido a la exposición mediática que sufrieron en base a acusaciones de que no estaban cumpliendo de forma adecuada el período de cuarentena. Y en la otra esfera, investigar sobre movimientos de migrantes afro que estén realizando estrategias de resistencia en el presente contexto para aplacar y enfrentar la situación de precariedad que están sufriendo.

Para ambas aristas se llevó a cabo una búsqueda de información en la web, abordando noticias de diversos medios que relataban los hechos acontecidos en Quilicura y también, se buscó noticias de movimientos migrantes. También se exploraron otras plataformas de información como, facebook, instagram y youtube donde población afro migrante ha desplegado de forma constante estrategias de resistencia. Además de dar su opinión sobre lo que está aconteciendo en Chile y en relación a cómo lo está llevando la población afro migrante en general.



Estado del Arte

La antropóloga Cristina Oehmichen-Bazán y la cientista social María Dolores París-Pombo (2010), en su artículo: "El rumor y el racismo sanitario durante la epidemia de influenza A/H1N1", exponen cómo la emergencia de un nuevo virus va generando un miedo simbólico, en donde aparecen saberes científicos, teorías del sentido común, representaciones sociales, y emergen preceptos falsos e inverosímiles frente a la incertidumbre. Y, es desde esa incertidumbre, que se da una búsqueda de chivos expiatorios que generan una sensación de seguridad y desvían la ansiedad de los distintos actores sociales. Así, consideran que esto hace ampliar un campo discursivo xenófobo y racista. La finalidad de esto, es redireccionar el miedo en pos de conservar y reproducir un sistema, en donde el determinismo biológico y el esencialismo vuelven a aparecer y le otorgan a un grupo social los rasgos y atributos para ser elegidos como víctimas por ser pobres, no blancos, extranjeros. De esta manera, mencionan que se transforma al inmigrante en un agente biológico capaz de contagiar, infectar o contaminar un cuerpo social 'naturalmente' sano y fuerte.

Siguiendo con los estudios sobre el vínculo entre pandemia y racismo/xenofobia, Tijoux (2020) en su artículo "el otro doble de la pandemia, racismo y subjetividad", expone un análisis de la situación migrante en el contexto de pandemia que ocurre en Chile producto del coronavirus. Comenta que desde los años 90 en Chile, la inmigración se posicionó de forma fuerte y desde aquel entonces, los migrantes eran mirados de forma despectiva, como responsables de la cesantía, enfermedades, prostitución, delincuencia, etc. En contraposición del extranjero europeo y norteamericano. Es así como:

Hay una condición de migrante construida desde su llegada al país que da cuenta de connotaciones negativas sobre el lugar que tiene al conformar un sujeto ajeno al proceso civilizatorio, lo que es un elemento fundamental para comprender los procesos de construcción de lo nacional que permite su presencia. (Tijoux, 2020, p.6).

Por ende, considera que surge un proceso de racialización de los migrantes, el cual se basa en un proceso de producción de estigmas,

organizado en torno a rasgos culturales y corporales de un Otro al que se supone jerárquicamente inferior al nosotros chileno, que sería superior por verse y sentirse blanco, civilizado y moderno. Pero también proviene de discursos del Estado y de la sociedad. (Tijoux, 2020, p.6).



Agrega que aquella connotación de otro distante se agrava en período de pandemia. El migrante como un otro, es un chivo expiatorio fácil de atacar por parte de la sociedad y de instituciones estatales, ya que existe desde antes un racismo y xenofobia que opera en Chile.

Afirma que estas situaciones de chivos expiatorios se reflejan cuando se comienza a culpar a los migrantes por la propagación de la enfermedad, lo que provoca que "una vez más se trata del otro al que se le culpa y al que luego se le declara la guerra para colocarlo en el lugar del enemigo, una vez más es el sujeto migrante" (Tijoux, 2020, p.5)

Por otro lado, Morales (2020), en su escrito "Así sobrevivimos a la plaga: lo que el sida nos enseñó sobre enfermedad, discriminación y vulnerabilidad", el cual se contextualiza en la pandemia del coronavirus, menciona que la enfermedad está siempre cerca de la discriminación, esto dado la necesidad de buscar un "culpable" a quien focalizar el mal. Junto con lo anterior, recuerda la enseñanza que dejó la crisis del sida, la cual se refiere a la relación existente entre enfermedad, raza, género, orientación sexual y clase social y las prioridades que se tiene, según las comunidades a las que afecta una enfermedad. A partir de esto, recuerda el activismo que hubo para exigir visibilidad y políticas de cuidado a los enfermos de sida, concluyendo que se logró una politización de la enfermedad, en el que se reclama el derecho colectivo a la salud y el conocimiento.

Kleidermacher y Murguía (2020) abordan la situación de los senegaleses pertenecientes a la ciudad de Buenos Aires. Comentan que en Argentina se decreta el confinamiento total, lo cual ha afectado duramente a las personas con empleo informal. Aquello impacta directamente en los senegaleses debido a que gran parte de ellos y ellas trabajan en aquel sector económico. Por lo comentado, uno de los problemas más urgentes de esta comunidad es la falta de ingresos económicos. Pese a que en Argentina se decretó el pago de un ingreso familiar de emergencia, son pocos los senegaleses que pueden acceder a este debido a la falta de documentación que tienen, referentes a su condición de precariedad e irregularidad en la que viven, situación que se da principalmente por las burocracias estatales y, ocurre desde antes de la pandemia.

Pese a esto, las autoras comentan que se han generado redes de solidaridad entre ellos. En primera instancia entre su grupo interno, donde senegaleses que tienen mayores recursos ayudan a los que tienen menos y también han solicitado ayuda a ONG, áreas del gobierno y organizaciones



populares. Además se ha posicionado con fuerza la organización Act, conformada por senegaleses de Argentina, donde a través de whatsapp se están comunicando para resolver temas que los compete como comunidad. Asimismo diversas organizaciones de trabajadores migrantes les han tendido ayuda.

Las autoras culminan con una crítica a los gobiernos en general, debido a su rol ausente con los y las migrantes. Y expresan que “pese a que las donaciones y recursos resultan insuficientes y se terminan pronto, la organización y la solidaridad de distintos sectores populares crece en el país” (Kleidermacher & Murguía, 2020, p.5)

Resultados

La primera noticia que se abordará refiere a lo ocurrido el 21 de abril del presente año, donde se detectó un foco de contagio en un cité ubicado en la comuna de Quilicura, en la población Parinacota. Fue un caso bastante mediático que salió en diversos matinales y noticieros de la televisión abierta. En aquel cité residían más de 200 haitianos y haitianas en condiciones de hacinamiento. Los vecinos del lugar estaban molestos porque acusan que los residentes de aquel cité no estaban cumpliendo la cuarentena y que constantemente ingresaban sujetos al lugar, pues afirman que en el interior había máquinas de juego. Una de las vecinas declara lo siguiente: “nosotros queremos que respeten el país donde están, ellos no viven en Haití, están en Chile y deben respetar nuestra cultura, sino que se devuelvan” (Neira, 2020).

Ante la situación comentada el intendente de Santiago declaró lo siguiente “lo que ha sido más complejo es entenderse culturalmente con ellos [en referencia a migrantes haitianos/as]. Aquí no hay una mala voluntad de parte de nadie, sino que hay un entendimiento de lo que es la higiene..., lo que es el cuidado de la salud, lo que es ser portador de un virus como este. Fue complejo hacerlos entender.” (Ramírez, 2020). Continuando con esto, el entonces ministro de salud Jaime Mañalich, el mismo día declara que los y las migrantes no se están realizando los testeos de coronavirus, debido al miedo a la deportación.

Ante los sucesos narrados, surgen diversas reflexiones y cuestionamientos, los cuales iremos desglosando a continuación.

Tal como lo propone Ramírez (2020), en el caso de Quilicura ha ocurrido una racialización del virus, aquello refiere a que el virus se concibe



como habitante del cuerpo migrante, como portador de contagio, de enfermedad y virulencias. Aquello provoca un desprecio hacia el otro migrante. Ximena Poo declara para la radio universidad de Chile que “criminalizar a la migración, vinculandola con la pandemia, deja a esos cuerpos susceptibles de expulsar, dañar ignorar, y se produce una crisis humanitaria. Esa cobertura no es un error, es criminal. Cubrir así los temas migratorios (...) hace que el foco quede alojado allí, la migración se racializa y es capaz de generar tragedias mayores” (Andrade, 2020). Estas situaciones por ende, provocan violencias directas hacia las comunidades migrantes, considerándolos como responsables de la pandemia.

Markens Milord es haitiano y se desempeña como pastor y líder social de Quilicura y comenta que hace más de tres años que existe el cité y que constantemente pasan funcionarios municipales por este. Por lo cual afirma que la municipalidad de Quilicura estaba consciente de la situación de precariedad y hacinamiento que ocurría. Es así como, existe una responsabilidad política por parte del organismo municipal por no hacerse cargo en primer lugar del hacinamiento y en segundo lugar, de generar medidas eficientes para proteger a la población de aquel espacio del coronavirus. Milord enfatiza que: “hay una administración municipal que permitió que estén en ese espacio, porque no hicieron nada, no previnieron eso, y la negligencia es el resultado que tenemos hoy” (El Desconcierto, 2020).

Continuando con esto, el médico haitiano Emmanuel Mompoin, en el noticiero de canal 13, explica que lo que aconteció en el cité de Quilicura responde a varias aristas, entre ellas destaca: el choque cultural y el racismo. En relación a lo cultural, Mompoin enfatiza que las culturas chilenas y haitianas son distintas, por ende, existen diversas formas de entender la salud, difiere lo que se concibe como estar “sano” o “enfermo”. Además, explica que el promedio de edad en Chile de la población haitiana es de 30 años, edad en que por lo general no se presentan síntomas o son leves, por lo que no acuden a servicios de salud de forma inmediata.

Por otra parte, en base al racismo, el médico explica que los y las haitianos/as que residían en el cité ya tenían una mala relación con la municipalidad, basada en la desconfianza, esto debido a diversas situaciones, pero el doctor comenta una en particular que aconteció días antes de lo sucedido en el cité. La municipalidad en su página de Facebook sube una foto de una casa de Quilicura donde acusan que existía un brote de COVID y los portadores eran haitianos/as. Para el doctor este hecho responde netamente al



racismo. Es por esto, que Emmanuel hace el llamado a cuestionarlo y enfatizar en que lo sucedido en el cité de Quilicura va más allá de lo lingüístico, más allá de no hablar el mismo idioma. Aquí expone que hay un problema cultural y por ende, solicita que las personas que se encargan de traducir en situaciones como estas, no sólo sea con un enfoque lingüístico sino que sobre todo cultural, para así poder comprender la totalidad de la problemática y poder ser un mediador entre dos culturas. El doctor termina diciendo que esto no hubiese sucedido si es que las personas del cité fuesen italianas, recalcando una vez más, el carácter racista de lo acontecido.

En base a las declaraciones del intendente de Santiago, podemos apreciar un racismo que se intenta ocultar al utilizar las diferencias culturales como argumento central, aquello se conoce como neorracismo. El neorracismo deja de naturalizar la desigualdad desde la biología y lo hace desde la cultura, enfatizando que existen diferencias entre los grupos sociales (Amode et al, 2015) . Abandona supuestamente la lógica de jerarquización racial pero sigue “justificando formas de exclusión, desprecio y opresión de los grupos considerados minoritarios en sociedades que formalmente se consideran igualitarias” (Amode et al, 2015, p. 226). Con sus palabras el intendente Guevara enfatiza que hay una sola forma de habitar la ciudad y de ser migrante haitiano, agrupando a todos bajo una categoría cultural y una forma de ser, en este caso “no higiénicos” en comparación de los chilenos. Es así como, se producen prejuicios culpando a los y las haitianos/as de su condición cuando existe una violencia institucional que avala y es cómplice del hacinamiento y precariedad.

En relación a las declaraciones de Jaime Mañalich, Tijoux afirma en la radio Universidad de Chile que:

La responsabilidad de que la gente no haya asistido al servicio de salud por temor, es de quienes hace mucho tiempo deberían haber regularizado sus vidas. (...) Como no se resolvió ese problema, la gente quedó en una situación mucho más precaria que cualquier otra. (Andrade, 2020).

Por esto, aquí queda claro que la situación precaria de los y las migrantes se presenta desde antes de la pandemia y que responde a un Estado que no se ha hecho cargo de regularizar su situación, lo que conlleva a que en momentos de una crisis sanitaria y económica como esta, la condición de vida de los migrantes se precarice aún más.



No obstante, también han surgido varias tácticas que buscan subvertir y hacer frente a estas situaciones de discriminación. Un ejemplo de esto, es la denuncia que se hizo desde la Coordinadora Nacional de Inmigrantes en Chile (2020), respecto del sesgo racista que han tenido diversos medios de comunicación que han vinculado el coronavirus con la población racializada. Además, realizaron un comunicado en el cual exigen al Estado chileno que la comunidad migrante puedan ser considerados beneficiarios tanto, del ingreso familiar de emergencia, como de los otros resguardos que se han proclamados durante la pandemia. A pesar de que tengan sus cédulas vencidas, estén en trámite de conseguirla o simplemente no la tengan.

Así, se va evidenciando la politización de estos grupos racializados que buscan exponer las situaciones de discriminación en las que se han visto inmiscuidos, en pos de revertirlas y pedir que se les otorgue los mismos derechos que al resto de la ciudadanía. Entonces, lo que se pretende es, como expone Paschel (2012), poner en la palestra la desigualdad racial que está siendo ignorada y marginalizada. Esto se ve, cuando la coordinadora visibiliza y repudia la persecución a las comunidades migrantes de los medios de comunicación y el Estado, quienes las ven como "focos de contagio", al mismo tiempo que no las consideran en las medidas que han elaborado para aportar en términos de salud y economía. Por lo tanto, se observa que este tipo de movilizaciones están ligadas, como plantea Agudelo (2010) a exigir derechos sociales, económicos y políticos.

Por otro lado, desde el ciberactivismo, agrupaciones y movimientos han desarrollado acciones que visibilizan la violencia racial en el contexto de coronavirus y en la sociedad en general, y, a la vez, han realizado tácticas para enfrentar y sobrellevar la pandemia. De este modo, la colectiva negrocentricxs y la colectiva Luanda, ambas organizaciones de mujeres afrodescendientes, la primera de fromigrantes y la segunda de afroriqueñas, han llevado a cabo diversos foros y conversatorios vía online, como también han difundido diversas infografías, respecto a medidas de prevención, llamados por la protección de los derechos humanos en tiempos de pandemia, campañas para ayudar a migrantes que esperan retorno humanitario, entre otras acciones.

En relación a lo ocurrido en el cité de Quilicura (además de otros hechos racistas y xenófobos) desde Negrocentricxs y Red de mujeres afrodiaspórica, a través de las redes sociales impulsan una campaña con el fin de visibilizar y denunciar el actuar de la prensa chilena y el estado chileno debido a las prácticas racistas hacia las personas pobres, migrantes y afros.



Esta campaña consistió en tomarse una fotografía con el texto “#En Chile Covid = Racismo” y compartirlas en las redes sociales personales.

Continuando con esto, desde La Red de Mujeres Afrodescendientes, Negrocéntricas y Microsesiones Negras, realizaron un comunicado que expone su opinión y denuncia sobre los hechos acontecidos en Quilicura, evidenciando los actos de discriminación vividos por la población haitiana. El comunicado termina con la opción de firmar aquella declaración de denuncia.

Aquello se suma al accionar constante de individualidades y colectividades en redes sociales, subiendo fotografías e infografías para informar o denunciar hechos; realizando material audiovisual; escribiendo noticias, artículos, opiniones en base al contexto actual con sus interconexiones con la migración, racialización, desigualdad, etc; generando instancias de conversatorios; entre otras.

Frente a esto, Agudelo (2010), menciona la importancia de la identidad en las movilizaciones afrodescendientes, pues es un componente movilizador y de connotación positiva respecto del ser. Esto, reconociendo la multiplicidad de identidades, a partir de las diversas construcciones sociales que se han llevado a cabo en contextos diferenciados, por lo que habla de identidades negras en plural. Y, por otro lado, expone que las reivindicaciones colectivas -basadas en la identidad y el derecho a la diferencia- “han estado ligadas a la exigencia de reconocimiento de derechos sociales, económicos y políticos” (p. 112). Entonces, podemos considerar que las agrupaciones han llevado un proceso identitario, por medio del cual han guiado sus movimientos, los que se enfocan en reivindicaciones semejantes, frente al reconocimiento de derechos.

Conclusiones

Para concluir, en nuestro trabajo abordamos una problemática preocupante y latente actualmente en Chile, la cual es la vinculación entre migración racializada y pandemia. Aquello ha provocado una exacerbación de discursos y prácticas racistas hacia la población migrante, tal como mencionamos anteriormente, al dar el ejemplo de lo sucedido en el caso de Quilicura con población haitiana. Generando distintas situaciones de violencia hacia poblaciones migrantes racializadas.

Pese a esto, la violencia mencionada no es nueva, sino que se explica por la estructura racista que opera en nuestra sociedad, que para Tijoux (2014) se remonta al período de colonización y posterior fundación del Estado-



nación. Es allí, donde surgen categorías raciales que clasifican, discriminan y homogenizan en base al color de piel. Y además, se da un proceso de creación del otro, el chileno se crea en oposición al otro migrante, "la diferencia marca al cuerpo Otro como una forma que deshumaniza, desposee de sentimientos y en ocasiones animaliza" (Tijoux, 2014, p.3). Siguiendo con esto, Wielka Aspedilla es afrochilota y periodista, además de activista de Microsesiones Negras y de la Red de Mujeres Afrodiaspóricas. Al ser entrevistada por Primera Línea, fue consultada sobre el racismo en Chile y expone que es posible evidenciarlo de forma cotidiana debido a que el racismo es estructural por ende "está impregnado en cada una de las instituciones que componen la sociedad. Desde los currículos educativos hasta la publicidad, pasando por los sistemas de salud y el lenguaje cotidiano" (Aspedilla, 2020).

Ya culminando, nos queda en evidencia que bajo el actual contexto del coronavirus, las condiciones para enfrentar esta enfermedad son totalmente desiguales en Chile. Así, la población migrante no tiene las mismas posibilidades de acceso a salud ni a los beneficios que han surgido a raíz de esta pandemia, ya que desde el Estado hay muchas trabas para que puedan acceder a estos. De este modo, gran parte de la comunidad migrante se ha visto en la obligación de continuar trabajando, dado el carácter de sus laburos, donde muchas veces son informales, y, en consecuencia, están más expuestos al virus. Es desde esto, que nos hace mucho sentido la frase de "el racismo no se toma cuarentena", puesto que, en vez de mermarse en algún grado estas situaciones de odio, van aflorando, es decir, reaparecen desde en una nueva arista: la del COVID-19. Así, se entiende desde grupos racializados, quienes mencionan la emergencia de una ola de racismo en la pandemia.

Lo anterior, se vincula con las ideas desarrolladas en el Estado del Arte, las cuales refieren a la búsqueda de un culpable, de un chivo expiatorio. De tal modo, se reproduce esta idea de desviar la atención, a partir de contenidos tergiversados, en donde se señala a las y los migrantes haitianos/as como foco de enfermedad, idea que está basada en el racismo estructural e histórico. Por lo tanto, se perpetúa un orden discriminatorio, donde "los inmigrantes 'negros' suelen aparecer como los nuevos bárbaros o los enemigos que escandalizan por su visible diferencia corporal" (Tijoux, 2014, p.13). Entonces, se reconoce que el racismo estructural en este contexto no está marcado sólo por discursos de odio, sino que también se caracteriza por el abandono que hay hacia esta comunidad de parte de la sociedad en general.



No obstante, es bastante alentador y significativo ver cómo han surgido respuestas a estas situaciones de odio desde distintos grupos racializados. Hay un trabajo para visibilizar la violencia racial estructural que hay en la sociedad chilena, la cual, en este contexto, se perpetúa al apuntar a estas comunidades como focos de contagio. Además de esto, las agrupaciones han llevado a cabo un arduo trabajo educativo en pos de generar una comprensión y un conocimiento de sus realidades y su historicidad. Esta politización está acompañada de trabajo comunitario y organizado, la cual no ha cesado en estos tiempos de pandemia. De esta forma, la lucha contra el racismo estructural, tampoco se toma cuarentena.

Este artículo ha sido bastante enriquecedor para nosotres, ya que hemos tratado de darle un abordaje teórico a una problemática que, si bien es histórica, tiene una nueva proliferación en el contexto actual. El reconocer discursos y acciones de odio desde una nueva variable, la de una enfermedad, ha sido algo nuevo para nosotres, pues si bien, teníamos algún conocimiento respecto de la historicidad del racismo y las luchas de resistencia de los grupos negros, no habíamos reparado en cómo podrían reemerger en una nueva ola discriminatoria bajo una pandemia de esta magnitud. Sin embargo, ha quedado claro, que esto no es una situación aislada, sino que es una reproducción de un sistema que tiende a culpabilizar a grupos que han sido subyugados, en este caso, cayendo en el esencialismo. Ya pasó con el VIH, ahora está pasando con el COVID-19.

Ahora bien, creemos que desde la academia antropológica, la temática de la negritud debe ser mayormente abordada, para que pueda ser una contribución en la producción de conocimiento, desde metodologías más próximas y críticas de la realidad y de las relaciones de poder existentes, con una perspectiva interseccional. Y, a su vez, tomando un posicionamiento político frente al racismo incrustado en la sociedad chilena.



Bibliografía

- Agudelo, C. (2010). Movilizaciones afrodescendientes en América Latina. Una visión panorámica de algunas experiencias contra la exclusión y por el derecho a la identidad
- Amode, N., Rojas, N & Vásquez, J. (2015). Racismo y matrices de “inclusión” de la migración haitiana en Chile: elementos conceptuales y contextuales para la discusión. Polis. Revista Latinoamericana.
- Andrade, E. (2020). Racismo mediático: un festín ante la vulnerabilidad de la comunidad migrante en la pandemia. Diario U Chile. Recuperado de: <https://radio.uchile.cl/2020/04/22/racismo-mediatico-un-festin-ante-la-vulnerabilidad-de-la-comunidad-migrante-en-la-pandemia/>
- Andrews, G., & De la Fuente, A. (2018). Estudios Afrolatinoamericanos: Una introducción. CLACSO, Buenos Aires.
- Aspedilla, W. (2020). Vivir y resistir el racismo en Chile. Recuperado de: <https://www.primeralineaprensa.cl/?p=5085>
- El Desconcierto (2020). Comunidad migrante alega discriminación tras brote de COVID-19 en Quilicura. El Desconcierto. Recuperado de: <https://www.eldesconcierto.cl/2020/04/21/comunidad-migrante-alega-discriminacion-tras-brote-de-covid-19-en-quilicura-fue-algo-que-traje-ron-otros-al-pais/>
- Kleidermacher, G., & Murguía, N. (2020). Migrantes senegaleses frente a la pandemia. Una comunidad que se organiza. Bordes. Revista de Política, Derecho y Sociedad. Argentina.
- Morales, C. (2020). En tiempos de pandemias: Discriminación, terror y resistencias. Así sobrevivimos a la plaga: lo que el sida nos enseñó sobre enfermedad, discriminación y vulnerabilidad. Nuevo Correo de los Trabajadores. Recuperado de: <https://cctt.cl/2020/04/27/en-tiempo-de-pandemias-discriminacion-terror-y-resistencias/>
- Neira, C. (2020). ¿Hay discriminación en los matinales? Indignación por cobertura de cité de haitianos en Quilicura. El Desconcierto. Recuperado de: <https://www.eldesconcierto.cl/2020/04/23/redes-hay-discriminacion-en-los-matinales-indignacion-por-cobertura-a-cite-de-haitianos-en-quilicura/>

- Ramírez, C. (2020). Discursos anti-inmigración y su posición privilegiada en los medios: una amenaza a la convivencia. En Ciperchile. Recuperado de: <https://ciperchile.cl/2020/05/20/discursos-anti-inmigracion-y-su-posicion-privilegiada-en-los-medios-una-amenaza-a-la-convivencia/>
- Reid Andrews, G. (2018). Desigualdad, raza, clase y género. En Estudios afrolatinoamericanos: una introducción. CLACSO. Harvard University
- Oehmichen-Bazán, C., & Paris-Pombo, M. (2010) El rumor y el racismo sanitario durante la epidemia de influenza A/H1N1. Scielo. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sciarttext&pid=S2007-81102010000200004>.
- Tijoux, M. (2014). "El otro inmigrante "negro" y el nosotros chileno. Un lazo cotidiano pleno de significaciones". Boletín Onteaiken N°17
- Tijoux, M. (2020). El otro doble de la pandemia: racismo y subjetividad. Revista Heterotopías del área de estudios críticos del discurso. Volumen 3, n°5. Córdoba
- Wade, P. (2000). Raza y etnicidad en Latinoamérica. Ediciones abya-yala, Ecuador.



KURICHE

EDICIÓN ESPECIAL

DOSSIER ESTUDIOS AFROLATINOS Y AFRODESCENDIENTES EN CHILE

NICOLE CHÁVEZ GONZÁLEZ (EDITORA)

uah / Universidad
Alberto Hurtado