



ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

RECONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE LOS AFROCHILENOS DE ARICA
Y EL VALLE DE AZAPA

Alumna: María Paz Espinosa Peña

Profesor Guía: Claudio Espinoza Araya.

Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología.

Tesis para optar al Título de Antropóloga.

Santiago, 2013

Agradecimientos

Para comenzar quisiera dedicar esta tesis a mi abuelo, Jorge Peña Hen, por haber sido un hombre idealista que creía en la belleza humana y en la expansión del espíritu a través del conocimiento de la música. Le agradezco por su mística y consecuencia. Esta tesis simboliza un homenaje a él, que además, admiraba mucho la antropología.

Por otra parte quisiera hacer un gran agradecimiento a mi familia, por su incondicional apoyo no sólo en el proceso de realización de esta tesis, sino que en todo el camino que ha significado la antropología. Por siempre motivarme a continuar a pesar de las contradicciones y dudas. Quisiera hacer un agradecimiento especial a mi madre, por la disposición que ha tenido conmigo y además por haberme apoyado en la ortografía de esta tesis. Además quisiera agradecer enormemente a mi madrina, pues de no ser por ella quizás nunca me hubiera iniciado en la antropología. Y por último a mi amiga Fran por su ánimo y preocupación.

Por otra parte, quiero agradecer a mi profesor guía, Claudio Espinoza, por sus constantes palabras de ánimo que me dieron más seguridad para terminar esta tesis. También por su modestia, orientación, recomendaciones y por simplificar las dificultades. A Javiera Chambeaux, coordinadora de los tesisistas, por su gran disposición, profesionalismo, consejos y cercanía hacia nosotros.

También quisiera agradecer a las organizaciones afrodescendientes de Arica y el valle de Azapa que hicieron posible esta tesis, por su disposición a conversar, a entregar sus experiencias y conocimientos. En especial a don Arturo Pangué, la señora Guillermina Flores y la señora Rosa Güisa por sus años y admirable memoria. También a Azeneth Báez, por recibirme en su casa y darme la posibilidad de conocer a su familia.

Por último, agradezco a la Escuela de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (UAHC). Y al Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas – ICIIS, por haber apoyado esta investigación, en el marco del Proyecto FONDAP 15110006.

Índice

	Pág.
Introducción.....	7
1. Presentación.....	7
2. Planteamiento del problema.....	8
2.1. Antecedentes generales.....	8
2.2. Comparación de experiencias en los procesos identitarios afrodescendientes en Colombia, Ecuador, Brasil y Argentina.....	9
2.3. Surgimiento del proceso identitario afrodescendiente en Chile.....	12
3. Pregunta de investigación y objetivos.....	16
4. Hipótesis.....	17
5. Metodología.....	18
Capítulo I: Presencia y negación de la población negra en Arica y el valle de Azapa desde la Colonia hasta el siglo XX.....	24
1. Esclavos y negros libres en Chile y el sur peruano: Arica y el valle de Azapa.....	24
2. Lugares de asentamiento negro en Arica hasta las primeras décadas del siglo XX...27	
2.1. Arica: Sector urbano.....	27
2.2. La Chimba: Sector Costero.....	28
2.3. El valle de Azapa: Sector Rural.....	30
3. Término de la guerra del Pacífico: Arica pasa a formar parte del territorio chileno..31	
4. Período de chilenización: Violencia, represión y exilio de la población peruana....	33
5. Invisibilización y blanqueamiento: Pérdida cultural y fenotípica negra.....40	
Capítulo II: Negros y afrodescendientes: asimilación, autoreconocimiento y usos de los términos.....	42
1. Negro como término cotidiano y/o como primer momento de asimilación.....43	
1.1. Negro peruano o chileno.....44	
1.2 Negro esclavo y africano.....47	

1.3. Negro en la transición campo - ciudad.....	49
1.4. Negros blancos y blancos negros.....	50
1.5. Negro en la contradicción.....	51
1.6. Negro en lo público.....	53
2. Afrodescendiente como categoría político-jurídica e identitaria y segundo momento de asimilación y auto reconocimiento.....	54
2.1. Continuidad de la negritud por pérdida del fenotipo.....	56
2.2. En cuanto a la diversidad de términos con respecto a los afrodescendientes..	59
Capítulo III: Composición del Movimiento Afrodescendiente Ariqueño.....	62
1. Conformación de organizaciones.....	62
1.1. Ong y Comparsa Oro Negro.....	63
1.2. Organización social y cultural Lumbanga.....	65
1.3. Organización Arica Negro: Recuerdos de la Chimba.....	66
1.4. Club del Adulto Mayor Afrodescendiente “Julia Corvacho Ugarte”.....	67
1.5. Comparsa Tumba Carnaval.....	68
1.6. Colectivo Mujeres Luanda.....	70
1.7. Agrupación de familias afrodescendientes.....	70
1.8. Asociación de Agrupaciones y Comunidades Afro, Territorio Ancestral Azapa.....	71
2. Estrategias de visibilización del movimiento.....	73
3. Demandas del movimiento.....	82
4. Discursos del movimiento.....	84
Capítulo IV: Elementos simbólicos y rituales que representan la identidad afro-	
descendiente.....	88
1. Componentes culturales de la representación social.....	88
1.1 Tradición archivada en la memoria colectiva.....	89
1.2 La reinención permanente de sus territorios ancestrales.....	89

1.3	La valoración del lenguaje.....	90
1.4	La valoración del sistema de parentesco.....	92
1.5	Complejo religioso ritual.....	94
2.	Conformación de la identidad afrodescendiente desde tres ámbitos.....	98
2.1	Identidad afrodescendiente desde la ciudad.....	99
2.1.1.	Reconstrucción y rescate identitario.....	100
2.2	Identidad afrodescendiente desde el valle de Azapa.....	105
2.2.1	Las Cruces de Mayo.....	109
2.2.2	Fiesta del Patrono de San Miguel de Azapa.....	110
2.2.3	Festividad de la Virgen de las Peñas.....	111
2.3	Identidad afrodescendiente costera: “Los Chimberos”.....	112
Capítulo V: Formas de adscripción identitaria.....		117
1.	Afrodescendientes, afroariqueños o afrochilenos en el ámbito urbano: Arica..	120
1.1	La labor de las Comparsas.....	121
1.2	Una cultura del carnaval: Ayer y hoy.....	123
1.3	La juventud.....	127
1.4	Los adultos y los abuelos.....	129
1.5	Promulgación de la ley indígena y el movimiento afrodescendiente.....	131
1.6	Distancia entre la ciudad y el valle de Azapa.....	133
2.	Negros, azapeños o morenos en el ámbito rural: valle de Azapa.....	134
2.1	Relaciones inter-étnicas en el valle de Azapa.....	138
2.2	Percepciones del término y del movimiento afrodescendiente.....	140
2.3	Comunidad y organización en el valle de Azapa.....	143
2.3.1	Red de Mujeres Rurales e Indígenas de la región de Arica y Parinacota.....	144
2.3.2	Comunidad Cruz de Mayo Julia Corvacho Ugarte.....	147
2.3.3	Comunidad Cruz de Mayo Tomasa Baluarte y descendientes.....	149

2.3.4	Baile Religioso de Morenos San Miguel de Azapa.....	150
2.3.5	Club Deportivo Unión Azapa.....	154
2.3.6	Organización Black Zulú: Sentimientos del valle.....	156
2.4	Asociación de Agrupaciones y Comunidades Afro, Territorio Ancestral Azapa.....	157
	Capítulo VI: Detonantes en la manifestación de la etnicidad afrodescendiente en el valle de Azapa.....	162
1.	Los olivos y la continuidad de una tradición negra.....	164
2.	La vida en el valle de Azapa.....	165
2.1.	La escasa propiedad de la tierra.....	167
2.2.	La falta de agua.....	168
2.3.	Ausencia de la denominación de origen.....	171
2.4.	Arriendo, venta y expropiación de terrenos.....	172
3.	La instalación de empresas semilleras.....	174
3.1.	Plagas, contaminación y problemas de salud.....	178
3.2.	Las empresas semilleras v/s los olivos.....	179
4.	Conflicto entre comunidades afrodescendientes y organizaciones indígenas.....	182
5.	Fortalecimiento de la Asociación de Agrupaciones y Comunidades Afro, Territorio Ancestral Azapa.....	190
	Conclusiones.....	193
	Bibliografía.....	202

INTRODUCCIÓN

1. Presentación

Esta tesis tiene como finalidad conocer y analizar el proceso de autoreconocimiento y reconstrucción identitaria vivido por los afrodescendientes de Arica y el valle de Azapa, desde hace 12 años hasta la actualidad. El punto de partida de este proceso ocurre el año 2000, cuando algunos afrodescendientes de la zona son invitados a participar de una Conferencia de la Cepal, previa a la Conferencia Mundial contra el Racismo realizada en Durban (Sudáfrica) el año 2001. A partir de este momento se visibiliza un renacer y se toma conciencia de esta condición, lo que a su vez motivó la conformación del movimiento afrodescendiente con el fin de rescatar y reconstruir una identidad para, entre otras cosas, reivindicar su pasado y exigir el reconocimiento ante el Estado chileno.

Éste es por tanto el fenómeno que se busca comprender con esta investigación. Para lo cual se hizo necesario comprender las condiciones históricas que configuran el escenario actual, por ello se busca como primera cuestión, contextualizar el período de chilenización, por representar éste el momento primordial en que se manifiesta la invisibilización y auto negación de los negros¹, iniciándose un fuerte proceso de pérdida cultural y fenotípica.

Por otra parte se pretende comprender y dar a conocer las diversas concepciones, asimilaciones y utilidades de los términos negro y afrodescendiente, y de cómo ambos se relacionan y definen según un entorno físico, social y por el contexto histórico que rodea a esta población. Al mismo tiempo se busca dar a conocer las distintas formas en que se representa la identidad negra y/o afrodescendiente, los diversos elementos que la componen, como se han ido configurando y reactualizando en el tiempo según los diversos

¹ Con respecto a la utilización del término negro en esta tesis, se quiere aclarar que no contiene una carga peyorativa, discriminatoria ni racial, sino que es usado puesto que la población en cuestión en muchos casos se reconoce con él y no con el de afrodescendiente, lo que será especificado en el transcurso de la tesis. Además se hará referencia al proceso afrodescendiente en Latino América, en donde también el término es aceptado, utilizado y reconocido como reivindicación identitaria, a cambio del de afrodescendiente. Por último en el caso de esta tesis el término negro también es usado como una categoría, que podríamos llamar racial o física, representativa de un período temporal, ya que hasta las primeras décadas la población afrodescendiente era “negra”, mientras que a lo largo del tiempo se ha ido mestizando lo que ha producido que en la actualidad la mayoría de esta población sea mayormente blanca pero aún con rasgos negros. Lo que los posiciona como afrodescendientes por identificarse con una raíz.

contextos y sus transformaciones. También se hará referencia a la composición del movimiento a partir de la conformación de sus organizaciones, alianzas y divisiones; así como de sus estrategias de visibilización política e identitaria, de sus discursos y demandas.

Finalmente se busca dar a conocer la situación actual que viven los afrodescendientes en el valle de Azapa, fundamentalmente, en cuanto a los problemas producidos por la instalación de empresas semilleras en el sector. Así como plantear una noción del conflicto inter-étnico que ocurre entre las comunidades afrodescendientes y las organizaciones indígenas, principalmente aymaras, por la utilización de recursos en el valle. En este contexto, ambas situaciones han sido detonantes en la manifestación de una etnicidad afrodescendiente que hasta el momento se encontraba adormecida y que comienza a tomar consciencia de su condición.

2. Planteamiento del problema

2.1 Antecedentes generales

Con el fin de contextualizar la problemática que abarca esta tesis se darán a conocer ciertos antecedentes que permitirán tener una visión de la situación actual de los afrodescendientes en el escenario internacional y cómo esta situación permite comprender mejor la problemática escogida. Esto con el objetivo de demostrar que a pesar de ser mundial la temática de la discriminación racial y la segregación; y de que a su vez se esté trabajando por disminuir esta marginalización, el Estado chileno ha continuado haciendo oídos sordos en cuanto al reconocimiento de la presencia afrodescendiente actual y de su aporte histórico y cultural en la sociedad chilena.

Según estudios de la ONU, aproximadamente 200 millones de personas se auto identifican como afrodescendientes en las Américas. El año 2011 declarado como “Año Internacional de los Afrodescendientes”, la comunidad internacional reconoce que representan un sector social definido que ha sido segregado históricamente y que por lo tanto, se hace imprescindible la promoción de los derechos humanos hacia esta población como un acto reivindicativo. En este sentido, se plantea que el racismo que fundamentó la esclavitud y la colonización ha perpetuado sus consecuencias hasta la actualidad, cayendo constantemente en la violación de los derechos de los afrodescendientes. En este contexto

la ONU creó en el 2001 un “Grupo de Trabajo de Expertos sobre los Afrodescendientes”, con la misión de examinar los problemas de discriminación racial y proponer medidas en contra de esta situación mundial. La tarea principal se relacionó con la administración de justicia y el uso que los afrodescendientes tienen de ella. También al acceso a una educación de calidad, empleo, salud y vivienda, problemas que se deben frecuentemente a una discriminación estructural arraigada en las sociedades.

Por otra parte, con respecto al “Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes”, se hace referencia al concepto de pueblos indígenas y tribales sin definir exactamente quienes serían estos pueblos, pero sí especificando ciertos criterios que los describirían, siendo primordial en ambos casos la auto identificación. Estos criterios, en el caso del concepto tribal son: tener estilos tradicionales de vida, tener una cultura y modos de vida diferentes a los de los otros segmentos de la población nacional, como tipo de subsistencia, idiomas, costumbres, entre otros y una organización social y leyes propias. Según esta caracterización podría hacerse alusión a la población afrodescendiente, siendo el punto de partida para que puedan acceder a ciertos artículos que el convenio propone, haciéndolos valer ante el Estado chileno.

2.2. Comparación de experiencias en los procesos identitarios afrodescendientes de Colombia, Ecuador, Brasil y Argentina.

El surgimiento de las identidades indígenas latinoamericanas comienza a fines de la década de 1970 y en la de 1980 para llegar a su mayor esplendor en la de 1990, donde ocurrieron grandes cambios en la relación de los Estados Latinoamericanos y los grupos étnicos o pueblos indígenas, expresados en el reconocimiento constitucional y el carácter multiétnico y pluricultural de varios países, lo que coincide con una mayor preocupación por esta situación en el mundo. Este reconocimiento rompe con un pasado de segregación colonial, integración forzada a la nación republicana y políticas de asimilación e integración indigenista dirigidas por los Estados (Bello, 2004). A pesar de que este reconocimiento ha sido más bien discursivo implica grandes transformaciones en la relación de los Estados con los pueblos indígenas en los últimos años.

Por otra parte, ya desde 1960 el movimiento continental de la diáspora africana defendía una sociedad sin racismo, discriminación y con ciudadanos en igualdad, en donde se sitúa también el proceso organizativo afroecuatoriano y posteriormente el de los países andinos que desde 1980 consolidan las primeras organizaciones afrodescendientes. Esta misma estrategia ya venía siendo utilizada desde 1950, e incluso a inicios del siglo XX por grupos afrodescendientes de Estados Unidos, Francia y Sudáfrica, incluyendo el apartheid, la segregación y el colonialismo (Sánchez, 2011).

Por otro lado, en la década de 1990 en América Latina comienzan a surgir “nuevos” términos para referirse a poblaciones que siempre han estado presentes pero nunca han sido consideradas en sus diferencias. *“En un contexto de reivindicación identitaria generalizada, se menciona la presencia de “la tercera raíz” en México, las “comunidades negras” en Colombia, los “remanescentes de quilombos” en Brasil, aunque también se habla de afroamericanos, afrodescendientes o africanos”* (Hoffmann, 2004:1). Los términos (negros, mulatos, trigeños, morenos, etc) se refieren a personas de ascendencia africana y de fenotipo negro o mulato, que sus ancestros llegaron a América como esclavos.

En la década de 1990 los afrodescendientes de Ecuador y otros países de la región experimentaron oportunidades políticas, fortalecieron sus acciones colectivas y sus procesos de identidad o de politización de la identidad. Pero también demandaron de sus países políticas culturales en cuanto a intereses específicos para reivindicar una visión diferente del Estado, nación, democracia y ciudadanía en el área de la multiculturalidad. En Colombia, Brasil y Ecuador, donde hay gran cantidad de afrodescendientes, lograron mejoras constitucionales declarando a las naciones como pluriétnicas y multiculturales. (Sánchez, 2011).

Por ejemplo, las poblaciones negras rurales en Brasil son reconocidas por primera vez en 1989 por la Constitución, reconociendo derechos culturales y reglamentando en censo de todos los *“sitios detentores de reminiscencias históricas de los antiguos quilombos”* (art. 216, v, 5o). En el artículo 68 de las *“Disposiciones transitorias de la Constitución”* estipula que: *“[...] a los descendientes de las comunidades de los quilombos que ocupan sus tierras se les reconoce la propiedad definitiva, y el Estado debe emitirles los títulos respectivos”*. (Gross, 1998 : 205)

Las comunidades negras brasileiras de los campos de Bahía, de la Amazonía y de otros lugares se orientan en reconstruir una filiación histórica y reivindicación de raíces que establezcan sus derechos de propiedad. *“Misma causa, mismos efectos: el movimiento negro brasileño que se daba exclusivamente en las poblaciones urbanas hace, como en Colombia, su entrada en los campos, donde inventa el discurso étnico y se territorializa”*. (Gross, 1998 : 206)

En cuanto a la Constitución colombiana, la ley no beneficia a todas las poblaciones negras, solo a las “comunidades negras rurales ribereñas del Pacífico”. Excluyéndose las poblaciones urbanas, las del interior y las de la costa atlántica, que históricamente son las más desarrolladas e integradas a la sociedad nacional. Sería entonces, una pequeña porción de población negra la beneficiada por la fase territorial de esta ley, pudiendo acceder a títulos de propiedad. (Hoffmann, 2007).

En este sentido, el proceso de organización afrocolombiano se ha construido a partir de un segmento de la población que se reconoce a partir del uso de la tierra y de la reivindicación de sus raíces locales. Por lo tanto, la lucha de este segmento es específica y no contempla a una totalidad generalizada como afrodescendientes, sino que a partir de un componente étnico, se autoreconocen como negros campesinos agrupados en comunidades dentro de un espacio geográfico que los identifica para poder insertarse en el marco constitucional. Al mismo tiempo en el caso brasileño los negros se han reivindicado a partir de un contexto rural por la apropiación de la tierra y sus recursos, dejando de lado gran parte de la población que representan el sector urbano y costero que se encuentra mucho más inmerso en la sociedad nacional.

En Estados Unidos, Brasil, Ecuador y Colombia, los afrodescendientes respaldados en autoafirmaciones sobre su condición étnica y racial han presionado para establecer y lograr políticas públicas que los beneficien potenciando condiciones de desarrollo cultural, económico, social, territorial y político. (Sánchez, 2011).

Por su lado, el movimiento afrodescendiente argentino comienza un proceso de visibilización, aproximadamente desde los años 90 en Buenos Aires, con el propósito de

romper con la invisibilidad del negro, ayudar a la promoción social de sus congéneres y reivindicar el rol del negro en la historia y la sociedad argentina. (Frigerio, 2008)

El año 2000 una agrupación afro realizó un censo de los negros residentes en Buenos Aires. Aunque fueron pocos los censados (200 aprox.), el censo fue relevante por hacer una caracterización de la población negra de la ciudad, constituyéndose en un importante elemento de reivindicación simbólica. Por haber sido realizado con la ayuda de una institución pública, brindó un primer reconocimiento oficial a la existencia de negros argentinos en la ciudad, lo que significó un golpe a su invisibilización. Esta agrupación también logró la realización de un primer trabajo oficial sobre la situación de los negros en la ciudad y después una prueba piloto para posiblemente incluir una pregunta sobre afrodescendencia, lo que se concretó en el Censo del 2010.

Finalmente puede concluirse que en el contexto latinoamericano el fortalecimiento de la organización afrodescendiente se dió de la mano con la emergencia indígena en la década de 1990, período en que se fortalecieron las acciones colectivas y las movilizaciones comunitarias afrodescendientes, consiguiendo ser reconocidos constitucionalmente el año 1989 en Brasil, en 1991 en Colombia y el año 1998 en Ecuador, al declararse los Estados como naciones pluriétnicas y multiculturales. Siendo los mismos años, en los dos últimos países, en que se aprueba el convenio 169 de la OIT. Mientras que Argentina lo ratifica el año 2000. Este último caso se diferencia notablemente en comparación a los demás países nombrados ya que la población negra es mucho menor en cantidad y al mismo tiempo la organización y el reconocimiento de las organizaciones afroargentinas ha sido mucho más tardío.

2.3. Inicios del proceso identitario Afrodescendiente en Chile.

Mientras que en la década de 1990 la emergencia indígena² y afrodescendiente en Latinoamérica se encontraba en su momento de mayor fortalecimiento en cuanto a reconocimientos constitucionales, en Chile recién se mostraban ciertos indicios del

² Como plantea Bengoa (2000) surge fuertemente en América Latina desde un fenómeno urbano. Hace pocos años los indígenas se encontraban relegados como pobladores en las ciudades. Mientras que en la actualidad se manifiestan orgullosos de su condición indígena.

despertar afrodescendiente en Arica y el valle de Azapa. En este contexto comienzan las primeras nociones de una descendencia africana, que se vislumbraban dentro de un ámbito familiar. Período en que comienza el renacer de esta población en cuanto a su condición y a los procesos históricos vividos que los llevaron a ocultarse en la sociedad chilena.

Pasado el año 1990 comienzan conversaciones entre las familias Salgado Henríquez, Salgado Aica, Arancibia Cano, Salgado Maldonado, Albornoz Salgado, entre otras, en donde hablaban sobre su negritud, sobre *“que había que recuperar esa cultura, que había que hacer algo para que no se muriera esto, porque si dejábamos pasar esta generación a otra prácticamente se iban a desaparecer y la gente no iba a saber sus orígenes”* (Marta Salgado marzo 2012³).

Luego de algunos años, este despertar fue desplazándose del ámbito privado para entrar de lleno en lo público al complementarse con sucesos externos que los llevaron a tomar conciencia de su afrodescendencia. El año 2000 la Fundación Ideas coordinó la Conferencia Regional Preparatoria de las Américas, llamada Santiago + 5, realizada por la CEPAL. Ésta fue la instancia previa a la Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, realizada en Durban (Sudáfrica) el año 2001. Paralelamente a esta Conferencia Regional se realizó un foro de Ong's llamado “Conferencia Ciudadana”. En este contexto, la Fundación Ideas se comunica con Sonia Salgado (en ese tiempo alcaldesa de Camarones, comuna de Arica), invitándola a participar con 5 personas afrodescendientes a esta Conferencia que se realizaría en Santiago, puesto que ven en ella una mujer de rasgos negros, a pesar de no existir plena conciencia de su condición ni menos aún de una organización en torno a este tema. *“Fuimos allá, estaba el presidente Ricardo Lagos y le preguntan a él si existían negros en Chile y él dijo que no y entonces nos paramos y le dijimos que sí existíamos y ese fue el nacimiento público, ya de ahí volvimos a Arica y conformamos la Ong “Oro Negro”.* (Marta Salgado, marzo 2012)

³ Este tipo de cita son fragmentos de las entrevistas realizadas, en Arica y el valle de Azapa, por la autora de esta tesis, a distintas personas que se autoreconocen como negros y /o afrodescendientes. A lo largo de esta tesis, estas citas serán reconocidas por estar compuestas por el nombre, apellido, mes y año en que fue realizada.

En esta Conferencia de **Santiago + 5**, se acordó la utilización del término “afrodescendiente” que luego fue reafirmado en la Conferencia de Durban. Con respecto a esta instancia Azeneth Báez y Marta Salgado recuerdan la frase de Romero Rodríguez (Miembro de Organizaciones Mundo Afro de Uruguay y Embajador itinerante de asuntos afrodescendientes en Uruguay) quien dijo “*entramos negros y salimos afrodescendientes*”.

Luego de algunos años la organización afrodescendiente “Lumbanga”, postuló a un Fondart sobre el proyecto “*Sensibilización del Patrimonio Inmaterial Afrochileno en Tarapacá: Hacia el Censo Afro*”, para así tener certeza del número de descendientes⁴. Entre el año 2006 y 2008 se realizó la “*Caracterización de Población Afrodescendiente en la región de Arica y Parinacota, Censo Afro*” impulsada por Alianza de Organizaciones de Afrodescendientes Chilenos, en conjunto con el Ine, el Gobierno Regional, la Corporación Norte Grande y el apoyo de distintos organismos internacionales como la UNESO, CEPAL, ONU y Fundación Avina. Esta iniciativa buscó ser un instrumento de inclusión social, con el objetivo de caracterizar socioeconómicamente a la población que se reconoce como afrodescendiente en la región de Arica y Parinacota, para tener una estimación de la cantidad de personas que la componen reconociendo así su existencia. También incluyó la identificación de sectores geográficos donde residen los afrodescendientes de la región⁵.

Finalmente esta caracterización fue rechazada metodológicamente por el INE por lo que aún no existe una información oficial de los datos recopilados. Al mismo tiempo, en septiembre del 2011 el gobierno chileno, apoyándose en pruebas pilotos y acciones “técnicas”, decide no incluir la pregunta afrodescendiente en el Censo 2012 excusándose con que probablemente sería un fracaso por no tener buena recepción. Ante estas justificaciones “técnicas” avaladas por el INE, la Alianza de Organizaciones Afrochilena definió su actuar como racista, manifestando su molestia con la denuncia de esta situación a distintos medios de comunicación, organismos internacionales, al poder legislativo y ejecutivo⁶. Sin embargo, en agosto del presente año se llevó a cabo un estudio específico que abarcó prácticamente a 6.300 familias para cuantificar y caracterizar a la población

⁴ Información recopilada en <http://sil.congreso/docs/proy7050.doc>. En julio del año 2013

⁵ Información recopilada en <http://www.territoriochile.cl/1516/article-76170.html> En jio del año 2013

⁶ Artículo “Análisis político sobre afrodescendientes en Chile” escrito por Cristian Báez, Dirgente Organización Afrodescendiente Lumbanga.

afrodescendiente de la región. Se espera que los resultados de este estudio salgan a la luz a fin de año.

Se puede concluir que los procesos de Ecuador, Colombia y Brasil están más adelantados probablemente porque la cantidad de población afrodescendiente es mucho mayor que en Chile y Argentina, por lo que en estos dos últimos casos, el proceso de asimilación y reconocimiento ha sido mucho más tardío. Por ende la visibilización de los tres primeros, fue anterior en cuanto a conjugar la organización de esta población con la voluntad de los Estados. Sin embargo Argentina ya consiguió que la variable sobre descendencia africana fuera incluida en el Censo del 2010 lo que es un buen precedente para la situación de Chile, ya que al igual que el país vecino, ya han realizado junto con el INE una prueba piloto de caracterización de la población afrodescendiente y actualmente se está realizando otra prueba piloto de “carácter vinculante al Censo” en la región de Arica y Parinacota, etapas por las que también pasaron las organizaciones afroargentinas, lo que podría dar cuenta del seguimiento de un conducto regular que finalmente debería incluir a los afrodescendientes chilenos en el próximo Censo.

Finalmente se observa que el caso chileno se diferencia del proceso colombiano y del brasileño, pues las organizaciones y el movimiento se han construido en un contexto urbano en donde la población está plenamente integrada en la sociedad nacional ariqueña. A pesar de adjudicar sus raíces a un sector rural, el valle de Azapa, el tema de la propiedad de la tierra no había sido considerado hasta el año 2012, en que comienzan a organizarse para fortalecer las alianzas familiares y las prácticas tradicionales en este lugar que consideran les pertenece y que reivindican como “territorio ancestral”. Por lo que es importante tener en cuenta una mínima parte del proceso afrocolombiano y brasileño, ya que consiguen el reconocimiento constitucional desde lo rural, de la pertenencia y propiedad de la tierra. A pesar de que ambos contextos sean diferentes, hago referencia a este proceso ya que en Colombia la legislación se reproduce del modelo indígena en donde se reconocen los consejos comunitarios, los que deben estructurarse y reactivarse como autoridad frente al Estado para así avalarse como organización. Al mismo tiempo el territorio colectivo se representa como “territorio ancestral” lo que puede asimilarse al proceso chileno en que los afrodescendientes se organizan recientemente, en torno al valle

de Azapa denominándolo de la misma manera. En este sentido, creo que el caso colombiano podría marcar un precedente en el proceso que recién comienza en el valle de Azapa en cuanto a una organización afrodescendiente que se reconoce y busca demandas territoriales.

3. Pregunta de investigación, objetivos e hipótesis

Parte del período de chilenización, ocurrido entre 1911 y 1929, en los últimos 4 años tuvo fuertes repercusiones sobre la población afrodescendiente en Arica y el valle de Azapa, ya que fueron perseguidos, exiliados, allanados, maltratados e incluso asesinados por el Estado chileno y grupos de la sociedad civil. Esto produjo el ocultamiento y la invisibilización de la presencia de negros. Lo que al mismo tiempo se manifestó en un fuerte proceso de blanqueamiento vivido por esta población para evitar que su descendencia sufriera la discriminación y represión de la que ellos habían sido víctimas. Esta negación de una identidad negra continuó hasta aproximadamente doce años atrás, momento en que paulatinamente comienza a surgir el auto reconocimiento a través de una nueva generación conformada por los hijos y nietos de quienes vivieron ese período, los que actualmente se reconstruyen como afrodescendientes chilenos.

A partir de esta situación se demuestra que después de largos procesos históricos, esta población aún habita mayormente Arica y el valle de Azapa, pero hasta el día de hoy no ha sido considerada por el Estado chileno. Esta falta de reconocimiento se refleja en que los afroarriqueños actualmente no cuentan con una descripción de su realidad socioeconómica y cultural, pues la variable afrodescendiente no ha sido considerada dentro del censo nacional. Este problema ha significado que no se pueda *“incurrir en ningún tipo de reclamación formal para la inclusión de este grupo en la agenda política, ya que existe un desconocimiento de su existencia como grupo étnico o comunidad”*⁷.

En este sentido los afrodescendientes viven un reciente y complejo proceso de reconstrucción identitaria en que toman conciencia de su origen recuperando y recreando una identidad, para lo cual deben rescatar una memoria histórica de lo que se asume como afrodescendiente y de lo que se pretende reflejar ante la sociedad con el fin de reivindicar

⁷ Información recopilada en <http://sil.congreso/docsi/proy7050.doc>. Consultado en julio del año 2010.

su pasado, ser considerados como grupo étnico y ser reconocidos por el Estado chileno, para así tener mayor incidencia en la realización de políticas públicas que los beneficien.

Pregunta

- ¿Cómo se conforma una identidad afrochilena en Arica y el valle de Azapa, en los últimos 12 años?

El objetivo general de esta tesis es describir y analizar la conformación de una identidad afrochilena en Arica y el valle de Azapa, en los últimos 12 años.

Los objetivos específicos son:

1) Caracterizar parte del período de chilenización, entre 1925 y 1929, desde la población afrodescendiente de Arica y el valle de Azapa.

2) Dar cuenta del proceso de autoreconocimiento de una condición de negro.

3) Describir experiencias y motivaciones de esta población para autoreconocerse como afrodescendiente.

4) Conocer discursos, estrategias y demandas elaboradas por los afrodescendientes para llevar a cabo un movimiento afrodescendiente.

5) Identificar elementos del pasado y del presente que se reactualizan para reconstruir una identidad afrodescendiente.

6) Dar cuenta de distintas percepciones del ser negro y/o afrodescendiente en la actualidad.

4. Hipótesis

El movimiento afrodescendiente de Arica y el valle de Azapa ha experimentado desde aproximadamente 12 años, un proceso de autoreconocimiento y reconstrucción identitaria que en la actualidad se manifiesta entre lo urbano y lo rural, lo que al mismo tiempo implica diversas visiones y objetivos que radican de su entorno y contexto histórico. Sin embargo deben complementarse en función de una identidad afrochilena común, basada en ser descendientes de esclavos africanos, como estrategia primordial para conformarse como grupo étnico y ser reconocidos por el Estado chileno.

5. Metodología

Como punto de partida se hizo un acercamiento investigativo y descriptivo de la situación reciente, 12 años atrás, de la población afrodescendiente en Arica y el valle de Azapa en cuanto a su adscripción a esta categoría. Se tomó contacto con 32 personas de diversos grupos étnicos, entre 20 y 95 años, pertenecientes y no pertenecientes a las distintas agrupaciones, ya sean urbanas o rurales, que componen el movimiento. Al mismo tiempo para tener una noción del movimiento en su totalidad y de la diversidad de opiniones existentes se definió que los entrevistados serían tanto dirigentes o directores como también miembros que no cumplen un cargo específico dentro de la agrupación. Finalmente, estas personas fueron elegidas dentro de un universo que se autoidentifica como afrodescendiente, negro y/o azapeño. Al mismo tiempo, la elección de organizaciones se hizo a partir del trabajo en terreno, incluyendo las que representaran diversos sectores desde donde se organiza el movimiento.

Se utilizó un enfoque cualitativo, poniendo énfasis en las experiencias de los entrevistados y en lo observado en terreno. También se recopiló material bibliográfico sobre esta materia en cuanto a la reconstrucción identitaria, el uso de estrategias políticas, las realidades y procesos afrodescendientes en otros países latinoamericanos.

El método cualitativo específico que se utilizó a lo largo del trabajo de campo, es el etnográfico. Se recolectó información a través de entrevistas, que en el momento del terreno se definieron como abiertas o semi-estructuradas según el contexto en que se dió el nexo con quien fue entrevistado. Al mismo tiempo, se complementaron las entrevistas con la observación participante, a partir de la asistencia a las organizaciones para participar de sus actividades y poder comprender parte de su funcionamiento.

A continuación se darán a conocer los 32 entrevistados entre el año 2010 y 2012, a partir de tablas divididas en sexo, grupo étnico, organización y lugar geográfico; urbano o rural, al que representan.

Cuadro N° 1

Personas afrodescendientes entrevistadas por sexo y grupo etareo,
entre el año 2010 y 2012.

GRUPO ETAREO	SEXO FEMENINO	SEXO MASCULINO	TOTAL DE PERSONAS ENTREVISTADAS
Entre 20 y 30 años	7	1	8
Entre 31 y 40 años	4	2	6
Entre 41 y 50 años	3	1	4
Entre 51 y 60 años	4	3	7
Entre 61 y 70 años	1	1	2
Entre 71 y 95 años	3	2	5
TOTAL	22	10	32

Cuadro N° 2

Personas afrodescendientes entrevistadas por Organización y
Lugar Geográfico que ésta representa.

ORGANIZACIÓN	LUGAR GEOGRÁFICO	CANTIDAD DE PERSONAS ENTREVISTADAS
Ong Oro Negro	Arica	2
Comparsa de Oro Negro	Arica	2
Organización Cultural y Social Lumbanga	Arica y valle de Azapa	8

Colectivo de Mujeres Luanda	Arica	3
Organización Arica Negro: Recuerdos de la Chimba	Arica	2
Comparsa Tumba Carnaval	Arica	3
Agrupación de Familias Afrodescendientes	Arica	1
Club del Adulto Mayor Julia Corvacho Ugarte	Arica y valle de Azapa	3
Comunidades de la Cruz de Mayo.	Valle de Azapa	2
Baile Religioso Morenos San Miguel de Azapa	Valle de Azapa	1
Organización Cultural y Social Black Zulú: Sentimientos del Valle	Valle de Azapa	1
Club Deportivo Afrodescendientes Unión Azapa	Valle de Azapa	1
Red de Mujeres Rurales Azapa y Lluta por Anamuri (esta organización no es exclusivamente afrodescendiente, pero las entrevistadas si lo son)	Valle de Azapa	3

(Este cuadro representa la cantidad de personas entrevistadas por agrupación, sin embargo hay quienes pertenecen a más de una organización)

No se estableció un rango etéreo específico pues mi intención fue tener perspectivas de 3 generaciones que se encuentran entre los 20 y 95 años. Por esta razón, fueron realizadas 32 entrevistas de los distintos grupos generacionales, los abuelos, los padres y los nietos que representan a las distintas organizaciones agrupadas actualmente en tres grandes bloques: “La Alianza de Organizaciones Afrodescendientes Chilenas”, conformada por Ong Oro Negro y Comparsa Oro Negro, Arica Negro, Colectivo de Mujeres Luanda, entre otras; por otro lado “La Confraternidad de Familias y Agrupaciones Afrodescendientes” a la que pertenecen el Club del Adulto Mayor Julia Corvacho Ugarte, la Agrupación de Familias Afrodescendientes, Comparsa Tumba Carnaval, entre otras y por último, el bloque más reciente lo componen Lumbanga en conjunto con la “Asociación de Agrupaciones y Comunidades Afro Territorio Ancestral Azapa”, la que a su vez se conforma por organizaciones de índole cultural, religiosa y deportiva; como las distintas Comunidades Cruz de Mayo de las familias Baluarte, Báez, Corvacho y descendientes; Agrupaciones de Bailes Religiosos de Morenos y el Club Deportivo Afrodescendiente “Unión Azapa”, entre otras.

La amplia variedad de los entrevistados principalmente fue considerada para conseguir hacer un estudio que abarque la reconstrucción identitaria a partir de la totalidad del movimiento, pero contemplando la diversidad que pueda surgir dentro del mismo.

A continuación se mencionarán las personas entrevistadas por ser los protagonistas de esta tesis y para tener una noción de su caracterización:

- Arturo Segundo Pangué, 94 años. Miembro del Club del Adulto Mayor Afrodescendiente “Julia Corvacho Ugarte”.
- Rosa Elcira Güisa Lanchipa, 91 años. Miembro de la Agrupación “Lumbanga” y tejedora de artesanía en Totorá.
- Guillermina Flores Corvacho, 83 años. Miembro de la Agrupación “Lumbanga”.
- Francisca Rosa Ríos, 82 años. Miembro de la Agrupación “Lumbanga”.
- Arturo Carrasco Cortéz, 71 años. Presidente del Club del Adulto Mayor Afrodescendiente “Julia Corvacho Ugarte” y Presidente de la “Confraternidad de Familias y Agrupaciones Afroriqueñas”.

- Marta Salgado Henríquez, 65 años. Presidenta de la Organización no gubernamental “Oro Negro” de Desarrollo de Afrodescendientes chilenos y Presidenta de la “Alianza de organizaciones afrodescendientes de la XV región, Arica-Parinacota”.
- Doly Ciña, 60 años. Miembro Ong y Comparsa “Oro Negro”.
- Nelson Corvacho Butrón, 59 años. Miembro Club del Adulto Mayor Afrodescendiente “Julia Corvacho Ugarte”.
- Azeneth Báez Ríos, 58 años. Ex presidenta y actual integrante de la Organización “Lumbanga” y del Colectivo de Mujeres “Luanda”. Miembro Colectivo “Hijas de Azapa”. Representante para Chile de la Red de mujeres afrolatinas y caribeñas.
- María Elena Castillo Maldonado, 56 años. Presidenta de la “Red de Mujeres Rurales de Azapa y Lluta”.
- Liliana Espinoza, 54 años. Presidenta Agrupación de la Cruz de Mayo “Julia Corvacho Ugarte”.
- Jose Manuel Cegarra Tarque, 53 años. Presidente “Baile Religioso de Morenos San Miguel de Azapa”.
- Marlen Huerta Corvacho, 52 años. Miembro Organización “Lumbanga” y “Luanda”.
- Norman Carlos Llerena Velíz, 52 años. Miembro Club Deportivo Unión Azapa.
- Ruth Andía Bravo, 50 años. Miembro Comparsa “Oro Negro” y “Luanda”.
- Sergio Gallardo Alfar, 50 años. Vicepresidente de la “Confraternidad” y Presidente de la “Agrupación de Familias Afro”
- Aurora Lara Paz, 46 años. Presidenta Agrupación Social Cultural “Arica Negro Recuerdos de la Chimba”.
- Gina Ríos Espinoza, 46 años. Presidenta Organización “Black Zulú: Sentimientos del valle”
- Cristian Baéz Lazcano, 37 años. Dirigente de “Lumbanga” y “Asociación de Agrupaciones y Comunidades Afro, Territorio Ancestral Azapa”

- Carolina Cortéz Silva, 35 años. Presidenta Comparsa “Oro Negro”.
- Gino Kalise Corvacho, 33 años. Miembro de la “Confraternidad”.
- Mabel López Castillo, 32 años. Miembro de la “Red de Mujeres Rurales de Azapa y Lluta”.
- Ivone Lopez Castillo, 31 años. Miembro de la “Red de Mujeres Rurales de Azapa y Lluta”.
- Lorna Llerena Velazquez, 31 años. Miembro Organización “Lumbanga”.
- Sandra Castilla, 28 años. Presidenta afroperuana Comparsa “Tumba Carnaval”.
- Claudia Parra Aravena, 27 años. Miembro Comparsa “Tumba Carnaval”, Agrupación “Sabor Moreno” y secretaria de la Confraternidad.
- Anet Castillo, 25 años. Temporera del valle de Azapa y afrodescendiente.
- Daniela Gallardo, 24 años. Miembro Comparsa “Tumba Carnaval”.
- Meylin López, 23 años. Miembro Organización “Lumbanga” y Presidenta de la Comunidad Cruz de Mayo “Tomasa Balurte y descendientes”.
- Camila Rivera, 23 años. Miembro de Colectivo de Mujeres “Luanda”.
- Pablo Domínguez Calderón, 21 años. Director Musical Comparsa “Oro Negro”
- Macarena Guerra, 20 años. Bailarina agrupación “Arica negro, recuerdos de la Chimba”

Capítulo I: Presencia y negación de población negra en Arica y el valle de Azapa desde la Colonia hasta el siglo XX.

El siguiente capítulo tiene como objetivo hacer una contextualización sobre la presencia de negros en Arica y el valle de Azapa, desde el período colonial hasta las primeras décadas del siglo XX. A partir de estos datos podremos remontarnos al pasado para comprender de dónde surge esta presencia y negación de los negros en Chile, ya que históricamente han sido invisibilizados por el Estado relegándolos a la desaparición después del período de la esclavitud.

1. Esclavos y negros libres en Chile y el sur peruano: Arica y el valle de Azapa

La llegada de los negros a Arica vino de la mano con los españoles. Desde el siglo XVI, Arica y sus alrededores pertenecían a territorio peruano en donde existía una fuerte presencia negra, en ese entonces ya habían en el Perú 1.200 negros repartidos en varios sitios de la costa, donde también se incluía Arica. Además de la internación al país de 500 “piezas de ébano” libres en compensación por servicios prestados a la Corona. Situación que fue en aumento para el siglo XVII, estimándose unos mil negros esclavos y cien negros libres en Arica (Wormald, 1969). Esta población se dedicó principalmente al servicio doméstico en casas señoriales y a labores agrícolas como el cultivo de olivos, algodón y caña de azúcar.

Mientras que para el siglo XVI se contabilizan 7.000 negros, mulatos y zambos, de una población total de 17.600 habitantes en Chile. Ya para el siglo XVII, la población de negros y mestizos de color se incrementó notoriamente a 22.000 (Mellafe, 1984) en este territorio.

Volviendo a la población negra del Perú, durante el siglo XVII hasta dos siglos después, ésta fue en aumento por la existencia de “criaderos de esclavos” en el valle de Lluta. Para el año 1727 este lugar era 40% negro. En estos criaderos se establecía un título de dominio sobre los esclavos, siendo bautizados con el apellido del dueño del “criadero” o bien con el apellido de los compradores (Wormald, 1969). En el corregimiento⁸ de Arica la

⁸ El corregimiento de Arica se crea en el siglo XVIII y estaba compuesto por San Pedro de Tacna, San Marcos de Arica y San Lorenzo de Tarapacá. Este corregimiento junto a otros pertenecían a la Intendencia de

mayor concentración esclava estaba en las ciudades, a excepción de los valles del sur peruano donde también hubo gran presencia negra, siendo el marco geográfico el valle de Azapa, Lluta, Tacna, Sama y Locumba, por el norte y por el sur, lugares como Pica, Matilla, San Lorenzo de Tarapacá, entre otros. (Briones, 2007).

Por otra parte, se debe tener en consideración que el territorio chileno hasta el siglo XVIII, se encontraba en constante disputa limítrofe por la ocupación y soberanía de territorios vecinos. Para el siglo XVIII, se mantiene la población negra, pues en el obispado de Santiago, que abarcaba de Atacama al río Maule, se constata la presencia de 21.538 negros, zambos y mulatos. A esta cifra se le suman 7.917 negros, en el año 1812, pertenecientes al obispado de Concepción, que abarcaba desde el Maule hacia el sur. (Cussen, 2006).

En este mismo período, a partir del censo realizado en Chile, ordenado por Juan Egaña el año 1813, se hace referencia a 586.848 habitantes, clasificándolos en: españoles europeos, españoles americanos, españoles asiáticos, canarios y africanos, indios, mestizos, mulatos y negros. Estos últimos eran las denominadas "castas". Los criollos se clasifican a sí mismos como "españoles americanos" constituyéndose como la mayoría de la población. A partir de ese momento fundacional, los chilenos se verán a sí mismos como "blancos" o "europeos americanos". Al mismo tiempo que las categorías de mestizo, negro y mulato se perderán en los censos del siglo XIX⁹. Ambas situaciones manifiestan una indiferencia y rechazo a lo que no fuera blanco o europeo, marcando un fuerte precedente en la posterior invisibilización de la población negra en Chile, la cual se producirá después de la guerra del Pacífico cuando Arica pasa a formar parte del territorio chileno¹⁰.

En esta ciudad durante el siglo XVIII fue donde más se necesitó mano de obra esclava y en especial negra por su resistencia al paludismo, porcentaje que se acrecentó con el mestizaje acercándose al total de la población. Al mismo tiempo que la población blanca

Arequipa. Información consultada en la página [https://es.wikipedia.org/wiki/Tacna, Arica y Tarapac%C3%A1 hasta 1929](https://es.wikipedia.org/wiki/Tacna,_Arica_y_Tarapac%C3%A1_hasta_1929), en Agosto del año 2013.

⁹ Artículo "Mestizaje al sur del mundo" de José Bengoa en <http://www.miradaglobal.com> consultado en Agosto del año 2013

¹⁰ Situación que pasaré a detallar más adelante, ya que es esencial en el entendimiento de la negación de esta población.

disminuía a causa del paludismo, la población negra fue aumentando ya que además de los esclavos se sumaron negros libres que, debido a sus intereses, en su mayoría se instalaron como propietarios de tierras en el valle de Azapa (Wormald, 1969). Otros, a través del aprendizaje de algún oficio, pudieron finalmente comprar su libertad. Este valle se caracterizó por organizarse en pequeñas unidades de producción, básicamente de olivos, siendo una economía prácticamente de autoabastecimiento que no necesitaba de grandes cantidades de mano de obra esclava, por lo que no se implementó una estructura clásica de gran hacienda colonial, que sí estuvo presente en los valles cercanos del actual sur peruano. (Briones, 2004).

En 1871 los negros y mestizos de negros representaban un 58% de la población, siendo 1.602 en Arica de un total de 2.768 habitantes. En Azapa el porcentaje era aún mayor, 455 de un total de 590 habitantes, mientras que los blancos solo representaban el 23,9% (Wormald, 1969).

Algunos años más tarde, antes de la guerra del Pacífico, en la provincia o departamento¹¹ de Arica gran parte de la población continuaba siendo negra, descendiente, y de nacionalidad peruana. Sin embargo, a pesar de que la cantidad de población negra fue en aumento, disminuyó su porcentaje en cuanto al total de la población comparado con años anteriores. Según los datos, el 34.54% de la población total eran negros y mestizos de negro, de los que 2.605 eran peruanos, 43 bolivianos y 40 chilenos. Mientras que, los blancos representaban al 13,15%, de los cuales 813 eran peruanos, 34 bolivianos y 42 chilenos (ibid). A partir de estas cifras se puede observar que hacia finales del siglo XIX la población negra y peruana abarcaba el mayor porcentaje de la población total. Lo que se mantuvo posterior al siglo XX en ciertos sectores puntuales de Arica y sus alrededores.

¹¹ En 1875 se crea el Departamento de Tacna, que estaba compuesto por las Provincias de Arica, Tacna y Tarata. Información consultada en Agosto del año 2013, en la página https://es.wikipedia.org/wiki/Tacna,_Arica_y_Tarapac%C3%A1_hasta_1929. Al finalizar la guerra del Pacífico se realiza el tratado de Ancón en 1883, que buscaba resolver el conflicto territorial de Tacna y Arica entre Chile y Perú. A raíz de este tratado se crea el departamento de Arica, siendo una división territorial chilena que pertenecía a la Provincia de Tacna. Siendo creado en base a la Provincia peruana de Arica del Departamento peruano de Tacna. Finalmente con el tratado de Lima el año 1929, el Departamento de Arica pasa a formar parte de la Provincia de Tarapacá pasando a ser sobranamente chileno. Consultado en agosto del año 2013 en http://es.wikipedia.org/wiki/Departamento_de_Arica.

2. Lugares de asentamiento negro en Arica hasta las primeras décadas del siglo XX

Con el fin de dar cuenta de la presencia afrodescendiente posterior a la guerra del Pacífico¹² y en especial dar énfasis a la existencia de negros libres que formaron parte importante de la sociedad ariqueña, a continuación se identificaran tres lugares principales de asentamientos negros en Arica hasta la década de 1920: un barrio urbano llamado Lumbanga, un sector costero conocido como la Chimba y mayormente en el ámbito rural, el valle de Azapa.

2.1 Arica: Sector Urbano

A inicios del siglo XX la población afrodescendiente se establece cerca del puerto de Arica en un barrio llamado Lumbanga, ubicado en la actual calle Maipu, Gral. Lagos y San Martín¹³. Este lugar era un punto de encuentro para la expresión y convivencia de los negros, *“fue un enclave urbano de pequeños comerciantes negros. Barrio también donde pudieron desarrollar ciertos oficios tales como lavandería y labores de costura, además de la presencia de cantinas”* (Briones, 2004 : 1). Al mismo tiempo, los hombres eran dueños de pequeños negocios y las mujeres trabajaban en el servicio doméstico (Wormald, 1969). Sin embargo, estaban sometidos a una constante vigilancia policial, ya que este lugar era visto por la sociedad hispano-criolla como un antro del pecado y la desmesura (Briones, 2004).

En Arica también existió mucho comercio ambulante, los negros y negras, paseaban en sus carretas y burros por las calles ofreciendo productos como frutas, verduras, panes, tortillas, carne, cortes de cabeza, chunchules, hígados, riñones y menudencia del buey. Por otra parte, algunos comerciantes iban directamente a vender al mercado, principalmente fruta y verdura traída del valle de Azapa o de la Chimba, como también se comercializaban pescados traídos de este último sector costero¹⁴.

Además, al ser una zona portuaria existía un constante movimiento comercial en donde se intercambiaban productos nacionales y extranjeros, por lo que muchos negros trabajaban cargando y descargando los barcos, en donde se comercializaban productos de

¹² La guerra del Pacífico finalizó en 1883, al mismo tiempo que fue firmado el Tratado de Ancón, en donde Chile toma la administración de Arica.

¹³ Información recopilada por la Organización Afrodescendiente Lumbanga.

¹⁴ Información de los entrevistados: Guillermina Flores, Rosa Güisa, Rosa Ríos y Arturo Pangué.

diversa índole a otros países y ciudades de Chile. Por otra parte, los negros también trabajaban bastante en el descargue de minerales del tren que recorría las calles de Chacabuco hasta Vicuña Mackena, ya que en Arica se encontraban bodegas de minerales venidos de Bolivia¹⁵.

Se puede apreciar que a principios del siglo XX los negros formaban parte esencial de la sociedad ariqueña. A pesar de que en su mayoría ocupaban los lugares marginales en cuanto a la sociedad blanca, también estaban presentes en otros segmentos sociales.

2.2. La Chimba: Sector Costero

Este sector se ubicaba en la costa de Arica, sus límites no están totalmente definidos pero se acercan bastante. Una versión dice que habría comenzado desde el muelle¹⁶ de Arica, donde se ubica actualmente el puerto, *“la vegetación estaba más o menos donde estaba el parque del casino, todo eso era Chimba”* (Guillermina Flores, septiembre 2010), continuando hacia el norte al final de la playa Chinchorro¹⁷. La otra versión dice que *“cortaba del río¹⁸ hasta el final de Chacayuta (paso fronterizo entre Tacna y Perú) y ahí teníamos la playa (Chinchorro)”* (Rosa Güisa, septiembre 2010). Ambos relatos concuerdan hacia el norte en la playa Chinchorro, sin embargo al sur se confunde el límite a pesar de encontrarse bastante cercano, concluyendo que sería entre el muelle y el río San José, que cruza Arica desde el valle de Azapa.

En la Chimba *“primero eran puros negros, después del plebiscito (posterior a la guerra del Pacífico) ya llegaron blancos a meterse ahí”* (Guillermina Flores, septiembre 2010).

“Estaban mezclados pero habían más negros que personas así blancas, rubias, había de todo, había bolivianos, peruanos” (Rosa Güisa, septiembre 2010). Esto refleja que el sector en su mayoría era negro, pero no lo era exclusivamente, pues hubo migrantes

¹⁵ Información entregada por los entrevistados: Guillermina Flores, Rosa Güisa, Rosa Ríos, Arturo Pangue y Arturo Carrasco.

¹⁶ Versión de entrevistada: Guillermina Flores.

¹⁷ Playa que aún conserva el mismo nombre.

¹⁸ Versión de entrevistada: Rosa Güisa, habitante de la Chimba.

que también se instalaron en el lugar, por lo que se establecieron fuertes relaciones interculturales.

Más alejado del puerto, el sector de la playa Chinchorro se caracterizó por la práctica de pesca artesanal a través de diversas formas de pesca, recolección marina y de río. Por ejemplo, para atrapar el lenguado había que ir clavando una especie de lanza hasta encontrarlo, ya que siendo de orilla se cubría escondiéndose en la arena. Otra técnica era sentarse a esperar con mucha calma en los roqueríos cuando el mar bajaba para agarrar con las manos peces como el Tollo y el Borracho, o bien, esperar pacientemente que un pulpo se trepara en los brazos. Otra forma de pesca, era con red, de noche se juntaban grupos de hombres en donde había un “maestro” que se quedaba en la orilla observando el mar y los peces que brillaban, para dar la orden de introducir las balsas. Los demás hombres nadaban 100 metros de la orilla, dos grupos de aproximadamente cinco personas llevaban dos balsas distanciadas por varios metros, en donde se repartía igualitariamente la red. Estas balsas eran de una madera liviana y espinosa por debajo, parecida al corcho. Estaban conformadas por tres maderas de tres metros que se unían con totoras. Arrojan la red con plomos y salían a la orilla a esperar, luego desde la orilla la tiraban sacando casi media tonelada de peces. Esto era repartido entre los pescadores y sus familias para el consumo personal, el resto era vendido en el mercado, por las calles o en los hoteles. También se dedicaban a la recolección de camarones que eran extraídos de los “ojos de vertiente”, especies de pozos naturales en donde siempre había agua dulce, los que también eran llamados “aguaitas”. Se hacía un cucurucho de caña hueca y se dejaba dentro por 12 o 24 horas para luego sacarlos. Estos camarones eran vendidos en la ciudad y el mercado por 5 pesos el kilo (Arturo Pangué, septiembre 2010)

Otra forma importante de subsistencia era el trabajo agrícola basado mayormente en plantaciones de lechugas, zapallos, betarragas, zanahorias, berros, cebollas, tomates, sandías, melones y caña de azúcar. Al mismo tiempo, estos productos agrícolas y marinos eran comercializados, a través de su oferta en las calles, la venta a comerciantes o bien vendiéndolos directamente en los puestos del mercado de Arica.

Por otra parte, en el sector de la Chimba había mucha vegetación, chacras, árboles, eucaliptus y en su mayoría totorales, que también se encontraban en los valles cercanos, por

lo que hubieron artesanos en su mayoría chimberos, que practicaban el oficio de la totora y lo transmitieron a sus generaciones.

“Mi papá iba al valle de Lluta a buscar material, totora....después me quedó esa herencia pa mi” (Rosa Güisa, septiembre 2010)

“Hacían esteras pa vender, hacían “anchacas” pa ir a comprar no se usaban canastos, hacían muchas cosas, por ejemplo, las camas pa dormir, tejían las totoras grandes las esteras, después se doblaban en cuatro y quedaba un alto así, como un colchón...las esteras se usaban pa poner a los techos, pa cerrar las quinchas (Guillermina Flores, septiembre, 2010)

“Para armar los ranchos, toda la casa forrá con totora, la puerta igual de totora...entonces tú subías la totora de la puerta y en la noche se cerraba y nadie se entraba a robar”. (Rosa Güisa, septiembre, 2010)

Podemos visualizar que las formas de subsistencia eran variadas en la Chimba. En el sector de Chinchorro se dedicaban a la pesca artesanal, siendo conocidos los pescadores como “chinchorreros”. Mientras que en los alrededores del río San José, se dedicaban mayormente a trabajar las chacras. Estas labores principalmente se utilizaban como una economía de subsistencia a pesar de que también se comercializaba a pequeña escala en el sector urbano. La artesanía en totora que era usada principalmente para sobrevivir también era comercializada.

2.3. El valle de Azapa: Sector Rural

A inicios del siglo XX, el valle de Azapa era en su mayoría negro, siendo los sectores más emblemáticos el kilómetro 2, el 4, el 8, las Maytas, Alto Ramírez y San Miguel de Azapa. Muchas familias afrodescendientes en este período tenían tierras, ya fuera por haberlas comprado al ser negros libres o bien por herencia de sus patrones. Algunos propietarios contrataban a otros negros para en conjunto trabajar las tierras. Al mismo tiempo, existieron espacios en los que pudieron reproducir su vida de forma independiente de un patrón. *“Hubo una hacienda que se llamaba de los Albarracín y ahí se juntaban todos los negros a hacer fiestas, a bailar, a recrearse, ahí se hacían los carnavales, todo... los Corvacho eran dueños de hartos terrenos”* (Arturo Carrasco septiembre 2010).

Por otra parte, para comercializar la producción agrícola iban las mujeres en burro a vender la cosecha hacia Arica, “*llevaban la lechuga, cebollas, el poroto verde, todo por atao y fruta también llevaban la chirimoya, naranjas y ciruelas*” (Rosa Ríos, septiembre 2010)

“*Por ahí venía la gritadera de negras, montadas en burros cargas de verduras...el pacai, la guayaba, el pepino*” (Rosa Güisa, septiembre 2010). En este entorno los afrodescendientes se dedicaron a una agricultura de subsistencia en pequeños predios de los que eran propietarios y en otros casos que solo trabajaban sin ser dueños.

A partir de estos datos podemos hacernos un panorama de los lugares de asentamiento de los negros y de sus formas de subsistencia hasta las primeras décadas del siglo XX. Al mismo tiempo, podemos ver que los afrodescendientes formaron parte importante de de la sociedad ariqueña, no solo en su calidad de esclavos sino que también como negros libres puesto que, como se puede apreciar, cumplían un rol en cuanto al funcionamiento de la vida social y económica de la ciudad, lo que al mismo tiempo implicó un constante intercambio cultural. Podemos ver que los afrodescendientes estaban instalados plenamente en Arica, sin embargo después de la guerra del Pacífico la situación comenzó a cambiar, puesto que el territorio pasaba a ser administrado por Chile

3. Término de la guerra del Pacífico: Arica pasa a formar parte del territorio chileno.

El término de la guerra del Pacífico en el año 1883, significó una transformación limítrofe en el norte de Chile y el sur peruano, ya que con la firma del Tratado de Ancón, las provincias de Tacna y Arica pasaron a ser administradas por Chile, mientras que se anexaba Tarapacá legal y formalmente a dicho territorio. Sin embargo, este status legal fue cuestionado por no cumplirse el protocolo del tratado que implicaba el desarrollo de un plebiscito¹⁹ para 1894, que finalmente nunca se concretó y que resolvería la situación de conflicto territorial entre Tacna y Arica, que se encontraban bajo dominio chileno pero sin soberanía. En este contexto se dió inicio a un proceso en el que la población del lugar, en

¹⁹ Al no cumplirse este plebiscito en el que Chile pretendía excluir a los analfabetos, en su mayoría peruanos de origen indígena, Perú apeló a la reintegración de Tarapacá.

su mayoría peruana²⁰, debía adaptarse a los mecanismos nacionalistas impuestos desde este nuevo Estado chileno, lo que implicaba la pérdida y ocultamiento de una cultura e identidad peruana que llevaba intrínsecamente elementos y rasgos afrodescendientes.

En este contexto podemos suponer que la imposición de un nuevo Estado sobre una nación ya constituida, buscó instaurarse a través de dinámicas similares en cuanto a sus propósitos, a las ya utilizadas en la formación de los Estados nacionales, pues finalmente buscan el mismo objetivo en cuanto a, como propone Delgado (2007), una aspiración a la homogeneidad o por lo menos a la equivalencia de sus componentes identitarios en donde sería un problema cualquier muestra que contradiga esta uniformidad buscada. De esta manera, los Estados nación vigilan el mantenimiento de una identidad inventada por ellos, instalándola en la base de su proyecto político. Manteniendo esa unidad identitaria, niegan o vulneran el derecho de las minorías a tener una identidad propia, ya sea construida y/o artificial, pero que nunca será más de la que pretende subsumir. Según este planteamiento, podemos suponer que el proceso ocurrido dentro del territorio en cuestión debió tener un carácter aún más fuerte y represivo, pues además de instalar nuevos patrones culturales había que eliminar lo ya establecido por el Estado peruano.

Finalmente, quien quisiera proclamarse como “uno de nosotros” debía acceder a someterse *“al molde unificador de aquellos que se consideran depositarios de una metafísica “cultura nacional” – la Kulturnation romántica- una situación prístina y esplendorosa que, según el nuevo racismo diferencialista, existiría “antes” de la llegada de los forasteros”*. (Delgado, 2007:5). En este sentido, los afrodescendientes debían someterse a la imposición del Estado chileno e intentar adaptarse a esta “cultura nacional” para poder insertarse a esta nueva nación en formación, que replicaba lo ya instaurado anteriormente en el territorio que era soberanamente chileno²¹ y que al mismo tiempo se autoproclamaba como nación blanca y europea, marginando cualquier resabio negro e indígena. Sin embargo la población afrodescendiente no era forastera, sino que pertenecía a ese territorio antes peruano que fue invadido por el Estado chileno estableciendo su “molde

²⁰ Me refiero a población peruana incluyendo a los negros, ya que la represión se expresaba desde un contexto de nacionalismos, más que de “racismo”.

²¹ Me refiero al territorio que conformaba Chile anterior a la Guerra del Pacífico, conformado desde Atacama hasta el río Maule.

unificador” que avaló de igual manera un “racismo diferencialista” que podríamos llamar doble, en primera instancia por ser peruanos y en segunda por ser negros.

En este sentido el Estado chileno comienza un fuerte proceso de expulsión de los peruanos, entre los que se encontraban los afrodescendientes. Esta persecución tenía una impronta nacionalista antes que una racista, pues el objetivo principal era extirpar lo peruano del territorio, fuera blanco, indígena o negro. Por lo tanto, quiero poner énfasis en que me refiero a los peruanos por ser la población reprimida en su totalidad pero enfatizando que está incluida en ella la población negra.

4. Período de Chilenización: Violencia, represión y exilio de la población peruana

En este contexto de transformación, el Estado chileno tuvo que replicar un modelo de construcción o de reconstrucción de la nación para consolidarse sobre un Estado pre existente. Para esto en 1910 el Estado chileno inició un proceso de socialización y asimilación de la identidad chilena en las provincias en cuestión, conocido como “chilenización” o “determinación”, basándose principalmente en el fortalecimiento de la educación y obras públicas, donde la inversión fue mayor en las provincias de Tacna y Arica. (Gonzales, 2004) En este sentido, *“en las políticas de “construcción de la nación” de los Estados nuevos vemos tan a menudo un auténtico entusiasmo popular nacionalista y una inyección sistemática e incluso maquiavélica, de ideología nacionalista a través de los medios de información de masas, el sistema educativo, las regulaciones administrativas, etc”* (Anderson, 1983: 228). Fueron instituciones como la Iglesia, los sindicatos, los partidos, las escuelas, entre otras, utilizadas por el Estado chileno para desarrollar la identidad nacional a través de la creación y desaparición de ciertas costumbres. Principalmente los clubes sociales fueron los encargados de liderar la chilenización compulsiva; mientras se intentaba organizar un estado de derecho desde las autoridades locales. (González, 2004).

En este sentido, la población ariqueña debía constituirse como parte de una nueva nación a través del fortalecimiento de un arraigado sentimiento nacionalista, iniciando un intenso proceso represivo e institucional de nacionalización chilena. De esta manera, los afrodescendientes siendo peruanos tuvieron que adaptarse a los patrones estructurados por

la chilenización, esconderse en ellos o bien escapar del territorio. Esta situación podría manifestarse en la imposición de un racismo cultural o étnico que frecuentemente surge en la base de un nacionalismo primordialista, que se considera fundado en esencias inmutables, siendo *“legitimado para establecer quién y qué merece ser homologado en tanto que “propio”, y, por contra, quién y qué ha ser considerado extraño, contaminante, peligroso y en consecuencia excluible”* (Delgado, 2007:4).

En este contexto, el período de chilenización se volcó en una violencia extrema conocida también como “desperuanización”, que contó en todo su proceso con el apoyo de grupos nacionalistas conocidos como “ligas patrióticas” o “mazorqueros” que surgen de la sociedad civil con una fuerte impronta xenofóbica, siendo amparados ocultamente por instituciones estatales, autoridades chilenas y la policía nacional; en muchos casos compuestas por personas que ocupaban cargos públicos pero que participaban clandestinamente con el fin de atormentar a peruanos y a sus simpatizantes, sin importar rangos ni status, destruyendo sus establecimientos, negocios, escuelas, entre otros. (González, 2004).

La violencia xenofóbica de las ligas patrióticas, avanzaba por una razón de estrategia económica, desde la zona de los puertos hacia la pampa y los valles (Gonzales, 2004). Por lo tanto, en el sector costero y urbano, fue donde se dio con mayor intensidad la represión y el exilio de población peruana y negra. Mientras que en el valle de Azapa, probablemente las ligas patrióticas, no se ineteresaron en reprimir mayormente por no representar una gran economía y por encontrarse más aislado geográficamente.

La misión de estas ligas era perseguir, allanar, exiliar, maltratar física y psicológicamente e incluso asesinar a la población peruana, para exiliarla del territorio que aún no era soberanamente chileno. Al mismo tiempo gran parte del resto de la población civil reproducía el mismo sentimiento xenofóbico. A las familias que debían dejar el territorio se les amedrentaba, *“echaban las puertas abajo y las casas que revisaban le dejaban la puerta marca, le hacían una cruz negra, parece que era alquitrán”* (Rosa Güisa, septiembre 2010). Lo que significaba que eran exiliados del lugar y debían partir en pocos días al Perú o sino podrían sufrir consecuencias más violentas que podrían llegar a la muerte.

“Los sacaron en la noche y adiós pampa mía... dicen que los fusilaban, pal lao del Morro, pa atrás del Morro... fue como el año 1925... si fue tremendo, sacaban a los hombres a tirones, arriba de un carro los sacaban pa fuera, si mucha gente desapareció” (Rosa Güisa, septiembre 2010)

“Si mataron mucha gente...con lo puesto noma tenían que salir arrancando como podían, antes que los mataran. Pero dicen que a muchos mataron, encontraron flotando en los ríos y abusaban también con las chiquillas... no respetaban, iban y se metían y violaban a las mujeres” (Guillermina Flores, septiembre 2010).

En este contexto la población afrodescendiente fue fuertemente reprimida. Los abuelos, que siendo niños en aquel tiempo recuerdan las vivencias de este período.

“Mi papá nos tapaba la cabeza y mi mamá trataba que nosotros no gritáramos, no fuéramos a llorar, que no nos fuéramos a asustar, así que mi mamá nos tenía bien arrinconados a nosotros, bien tapaitos por la bulla por los peñascazos, porque Arica era puro pedregal, era chiquitito, nosotros vivíamos pal lado de la Chimba²², se sentía cuando corrían en caballo como correteando a personas en la noche... andaban de civil, también andaban militares...claro que yo estaba más asustada, andaba de las polleras de mi mamá, todos en sus casas, con las puertas bien cerradas”. (Rosa Güisa, septiembre 2010).

Las familias eran allanadas, maltratadas, sacadas y expulsadas de sus casas por la policía o bien por las llamadas ligas patrióticas.

“Mi mamá lo escondía a mi papá... empujaban la puerta, echaban la puerta abajo... allá corriendo uno pa allá otro pa acá, armados... “a donde está, que a donde lo tienen escondió” la insultaban a mi mamá...mi mamá tenía un baúl grande, lavaba ropa ajena ella, entonces toda la ropa que tenía que planchar la metía ahí al baúl, entonces la ropa estaba revuelta y arrugada arriba y mi papá estaba fondeao al fondo del baúl, menos mal que eso le salvo” (Rosa Güisa, septiembre 2010).

Por otro lado, cuando llegaban las ligas se corría la voz entre los vecinos para alertar y poder esconderse, *“claro ya se sabía, o sea por el patio se soplaban uno a los otros”* (Rosa Güisa, septiembre 2010). Estos hombres entraban a las casas en grupos entre tres a cinco personas, *“eran grandes, eran matones... después los viejos comentaban, decían “los matones”...así que pillaban ahí durmiendo a la gente...fue terrible, si me recuerdo, yo tendría mis 6, 7 años”* (Rosa Güisa, septiembre 2010).

²² Sector costero de Arica.

Esta represión era recurrente, situación que se complicaba aún más por la existencia de personas que informaban a la policía.

“Decían que habían soplones, si que “ese cholo renegao, chileno renegao” eso es lo que yo escuchaba... eran chilenos... había gente que rondaban. A esa gente la apodaron como sapos... llegaban haciéndose los lesos...echaban al agua que había un hombre en la casa... pero esa gente después fue reconocida si, por los mismos habitantes, decían “ese wueón es sapo, este fue sapo” no los podían ver...tramaban sacarlos, porque según decían que eran pagados... lo único noma que nos decían los papás era que si nos hacían alguna pregunta alguien, “no se, no tengo idea, no se”. (Rosa Güisa, septiembre 2010).

En este ambiente de persecución, los hombres *“se iban pa la Chimba, pa allá arrancaban, ahí era pura chilca noma, esa parte del regimiento hasta la calle Chacabuco... entonces ahí se metían... por los sembríos de guata, toda la noche ahí, hasta que se fueran y después los iban a buscar po, mi mamá o otra persona que salían a avisarle que ya se habían ido”* (Rosa Güisa, septiembre 2010).

Sin embargo, muchos debían irse a lugares más lejanos para no ser descubiertos, *“todos arrancaron, más arrancaban pa Azapa, se iban por la pampa, porque todo esto era pampa, otros se iban pa Lluta, arrancaban, ya sabían ya”*. (Rosa Güisa, septiembre 2010).

Podemos suponer a través de este relato que en el valle de Azapa hubo una mayor dificultad de hacer efectiva la expulsión puesto que ya se habían instalado negros libres que contaban con la propiedad de la tierra por lo que no se irían fácilmente o bien regresarían a intentar recuperarlas. Además los negros expulsados de la Chimba muchas veces al ser perseguidos escapaban primero a este lugar. Por lo tanto, el valle de Azapa fue un importante lugar de resguardo, por ser más indicado que la costa para crear una resistencia, ya que la vegetación era más frondosa que en la actualidad y la geografía lo hacía más apto para poder esconderse en los cañaverales y zanjas de río, logrando así sobrevivir.

“Mi papá estaba escondido, mucha gente pasaba escondía noma... días y noches escondidos en los cañaverales, había mucho cañaveral, algodonales, en las totoras y salían a buscar que comer en la noche nomas por ahí po, si es que podían comer algo”. (Guillermina Flores, septiembre 2010)

Como vimos, la participación de ligas patrióticas se centraba mayormente en el sector urbano y costero. Mientras que la represión en el valle de Azapa se organizaba en torno a rondas periódicas que hacía la policía, *“patrullaban de a caballo, en la noche por*

ejemplo llegaban a una casa, nosotros teníamos que recibirlos y ellos anotaban la hora, todo. En unas casas cerraban las puertas, los blancos, los chilenos dicen que hacían turumba y media las casas, si saqueaban las casas, eran chilenos...no había ningún policía negro” (Rosa Ríos, septiembre 2010). Cuando llegaba la patrulla, los negros *“se encerraban...se los llevaban, amarrados y caminando, de aquí a Arica y ahí los hacían cruzar la frontera”* (Rosa Ríos, septiembre 2010). Situación que también ocurría en Arica, *“iban a caballo y el que no quería caminar por su cuenta lo amarraban a la cincha del caballo y a otro caballo y lo llevaban arrastrando hasta la comisaría”* (Arturo Pangué, septiembre 2010).

En este contexto de represión *“habían grupos que combatían a la patrulla, principalmente en la noche porque en el día ni se atrevían a salir...en esos grupos habían de todas las edades, jóvenes, viejos, todo... las mujeres no mucho pero si cooperaban con los negros, cooperaban en aguaritear, en sapear, en darle su alimentación, si se escondían allá les llevaban los alimentos”* (Arturo Carrasco, septiembre 2010). Por lo tanto hubo negros que se resistieron a esta represión y lograron salvarse. También mujeres lo hicieron, por ejemplo, la señora Julia Corvacho *“es la que no se fue, no se fue nunca al Perú... no quiso, se quedó”* (Guillermina Flores, septiembre 2010), cuando venía la policía a echarla de su casa, ella decía *“de aquí muerta me sacaran, de aquí no me sacan”* y se agarraba a todos sus chiquillos y se quedaba ahí...*le pegaron varias veces, la cachetearon, la dejaban tira ahí no ma y después se iban... varias veces, la hermana también pue también la echaron... se salvó por los niños”* (Guillermina Flores, septiembre 2010).

Estas olas de violencia xenofóbica se dieron en mayor grado el año 1911, 1918 y 1919 en la zona de Tarapacá. Luego entre 1925 y 1927 la violencia extrema se traslada fuertemente al territorio de Tacna y Arica, ya que en esta última ciudad sería la sede de la Comisión Plebiscitaria arbitrada por Estados Unidos en donde finalmente se resolvería el pleito de soberanía para estas provincias, quedando Tacna para el Perú y Arica para Chile. Sin embargo, la violencia ejercida por agentes paraestatales como las ligas patrióticas, excedieron la legalidad, que si bien en un principio fueron funcionales al Estado con el tiempo influirían en una deslegitimación del estado de derecho, ante la mirada de Estados Unidos que arbitraba la situación de conflicto (Gonzalez, 2004).

Por lo tanto, el período de “chilenización” fue impulsado desde un ámbito principalmente político por la realización de este plebiscito, ya que el territorio en pugna debía tener una mayor cantidad de habitantes de nacionalidad chilena y no peruana, para que así al hacerse la votación, que finalmente nunca fue realizada, ambas provincias quedaran bajo soberanía chilena.

Este período pre plebiscito se conjugó con el traslado de población chilena, en su mayoría según algunos relatos, reos de las cárceles de la zona centro y sur del país, que eran llevados a este nuevo territorio con el objetivo de hacer “hacer patria”, aumentar la cantidad de chilenos en la zona e intimidar a la población peruana. Por otro lado, con el aumento de población indígena y europea en Arica y el valle de Azapa, comenzó a haber un crecimiento notable de “blancos” en la zona, situación que fue incrementándose con el tiempo.

Al mismo tiempo, la población peruana fue obligada a migrar de Arica en las embarcaciones instaladas por el gobierno del Perú para llevarlos principalmente a los puertos peruanos de Ilo, Mollendo, Ica, Pisco y el Callao. Mientras que en Chile eran exiliados a Copiapo, La Serena y Coquimbo²³.

“Cuando la gente se venía en grupo para embarcarse, dice que la gente en la calle salía “fuera váyanse cholos, indios, muertos de hambre, váyanse de aquí” les decían, los botaban, les insultaba que se fueran... sacaron peruanos y instalaron a gente del sur en las casas que eran de los peruanos y esa gente eran los que los apedreaban a los que se iban...había una calle larga, la calle 18 parece que era, que era la única calle que llegaba derecho pal muelle y por ahí tenía que pasar la gente obligadamente pa irse a embarcar” (Guillermina Flores, septiembre, 2010).

“Así que mi mamá tuvo que arreglar en la noche las cosas y partir en el burro y irse pal muelle po, embarcarse y dice que en la misma noche que ellos se vinieron, dice se han venido temprano como las 3, 4 de la mañana fueron los pacos pa la casa, dicen que dieron vuelta todo lo que había, lo que pudieron romperlo lo hicieron tira...llega mi papá...encontró todo destrozao, mejor que se hayan ido porque sino lo hubiesen matao... poco faltó que le prendieran fuego al rancho noma...arrancaron se fueron a pie al Perú, así llegaron hasta Ilo, yo estaba chiquitita todavía... dicen que echaron como dos o tres semanas creo...les convidaban comida, les daban agua en el camino...porque ellos decían

²³ Información entregada en una entrevista con la señora Guillermina Flores, el año 2012.

que venían arrancando de los chilenos...así que después ya como a los tres años se vino mi papá, cuando ya había pasado todo esto del plebiscito...entonces vino mi papá a reclamar sus tierras” (Guillermina Flores, septiembre, 2010)

Se puede observar que este período implicó un gran sentimiento de desarraigo en las familias, más aún sabiendo algunos que eran propietarios de tierras y que debían volver a recuperarlas, siendo uno de los incentivos principales además del apego al lugar de origen para regresar al valle de Azapa. En el sur del Perú aún se encuentran muchos de los que permanecieron en valles cercanos a Tacna como Locumba y Sama, en la ciudad de Cañete y los puertos de Ilo y del Callao. En estos sectores se repiten apellidos que representan a familias afrodescendientes hasta la actualidad en el valle de Azapa.

Como consecuencia de esta dispersión muchos tuvieron que instalarse lejos de su tierra natal y rehacer su vida allí hasta el día de hoy, separándose por largos períodos de sus parientes o en muchos casos perdiendo el contacto para siempre. Según Alfredo Wormald (1969) los años de mayor dispersión de la población negra ocurrieron entre 1925 y 1929, en donde la mayor parte de los que se consideraban peruanos se fueron al Perú, mientras que un gran porcentaje se trasladó al valle de Azapa.

Finalmente el año 1929 la ciudad de Arica pasa a formar oficialmente parte de Chile y Tacna del Perú, al mismo tiempo que es firmado un Tratado de Paz entre ambas partes, lo que implica una disminución de la violencia ejercida sobre los peruanos y negros, en comparación a la extrema represión vivida años anteriores.

Se puede concluir que bajo el período de chilenización se manifestaron dos esferas del poder estatal chileno sobre la identidad peruana o negra. Por un lado estuvo presente un poder estructural que se refiere al control y determinación de las conciencias y modos de pensar, como también al control de recursos que los actores necesitan para su reproducción material. Este poder estructural no solamente condiciona el contexto sino que además lo crea, al mismo tiempo que estructura el campo de acción de los individuos (Wolf, 1998). Los mecanismos de negación y asimilación nacionalistas impuestos oficialmente por el Estado estructuraron un contexto chilenizador institucional que a su vez produjo, promocionó y financió un sentimiento xenofóbico colectivo.

Al mismo tiempo estuvo presente un segundo poder derivado de este poder estructural, que toma vida propia en la represión y violencia surgida desde grupos racistas y nacionalistas organizados desde la sociedad civil, en contra de la población peruana, entre ella, los afrodescendiente. En este sentido, Wolf (1998) plantea, la existencia de un poder táctico o institucional, enfatizando las formas de ejercicio del control o el acondicionamiento de la capacidad de una persona, grupo de personas o cualquier unidad operativa, de actuar de determinada manera en un contexto social específico. En otras palabras consiste en los medios o instrumentos con los cuales un agente ejerce el poder sobre otro dentro de contextos específicos de dominación.

Finalmente ambos poderes confluirán en un tercer poder implícito: la autonegación de una identidad afrodescendiente, ya que por el contexto vivido se busca salir de la condición de peruano o negro, por el miedo al castigo y a la discriminación. De esta manera entonces ocurre una auto-represión de su identidad negra buscando no pertenecer a ella por encontrarse inmersos en una realidad que los obligó a someterse.

5. Invisibilización y blanqueamiento: pérdida cultural y fenotípica negra.

Podemos ver que la desaparición de la presencia de negros en Chile ha sido impuesta históricamente desde el Estado, a partir principalmente de dos acontecimientos. Por un lado, la desaparición de la categoría “negro” en los censos del siglo XIX, mismo período en que la sociedad chilena se declaraba blanca y europea; y por otro lado, la represión sufrida por los afrodescendientes en el período de “chilenización”. En este contexto, se inició un largo proceso de invisibilización afrodescendiente, en que *“además del golpe asentado por los procesos de conquista y colonización, recibieron posteriormente el de las guerras entre los Estados nacionales en los que quedaron incorporados y el de radicales políticas y cuerpos jurídicos tendientes a invisibilizar su existencia, en pro de la construcción de naciones unificadas”* (Castro, 2008:23).

De esta manera, como consecuencia de la chilenización, se inicia un proceso conocido como de “blanqueamiento” en que los negros comienzan un fuerte proceso de mestizaje para ir “aclarándose”, con el fin de ocultarse y evitarle a las futuras generaciones

la discriminación y el sufrimiento, lo que implicó una fuerte pérdida fenotípica y cultural negra.

Con respecto al concepto de blanqueamiento podemos asociar el siguiente planteamiento para explicar este proceso. En todos los grupos étnicos, la selección sexual estuvo sometida culturalmente a las estrategias y posibilidades sociales de cada individuo, y especialmente a las oportunidades relativas de maximización de su personalidad en el contexto de cada situación específica. De este modo explica Fabregat en el artículo de Guzmán (2008), que el potencial biológico estuvo gobernado por las racionalizaciones culturales y por las opciones socialmente dadas a cada individuo.

En este sentido, los afrodescendientes posterior al período de chilenización buscaron escapar de su condición de negro por el miedo y la discriminación sufridos, iniciándose un fuerte proceso de blanqueamiento, con el fin de “mejorar la raza” y borrar cualquier resabio de negritud, tanto físico como cultural a las próximas generaciones, evitando de esta manera la procreación entre negros y la manifestación de su identidad. En este contexto, se puede ver que las estrategias de asimilación y la violencia, tanto implícita como explícita vivida por los afrodescendientes fue bastante intensa, logrando que se ocultaran en la sociedad chilena a través de la adaptación a imposiciones que implicaban dejar de lado la idea de un pasado negro y peruano.

Capítulo II: Negros y afrodescendientes: asimilación, autoreconocimiento y usos de los términos.

Este capítulo tiene como objetivo dar a conocer el lugar que han ocupado los términos negro y afrodescendiente al interior de esta población antes y posterior a la conformación del movimiento el año 2001, cómo han sido percibidos y utilizados tanto en el ámbito público como en el privado. El saberse o asumirse negro y/o afrodescendiente en Chile, ha implicado un proceso constituido a partir de distintos contextos históricos, sociales y políticos, que remontan su origen a la colonia. En este sentido, *“la etnicidad” es usada para describir la relación entre categorías asimétricas evaluadas según la percepción de diferentes culturas derivadas de la situación colonial*” (Abercrombie, 1991 : 199).

Los estigmas represivos de una herencia esclava se fortalecieron posterior al período de chilenización, por tratarse del momento fundante en la pérdida identitaria y fenotípica de esta población e iniciar una larga época de invisibilización y blanqueamiento. Dándole continuidad a la marginación colonial e instalándose como pieza fundamental en la configuración de una multiplicidad de usos y asimilaciones del término negro, que trajeron como consecuencia el ocultamiento o bien, la reivindicación fenotípica, cultural e identitaria de esta población.

Los momentos de aceptación y autoreconocimiento de ambos términos en cuestión, no representan un patrón común de etapas sucesivas para toda la población, sin embargo podemos referirnos a un cierto orden de períodos que se asocian a diversas instancias en que ambos conceptos han sido asumidos o utilizados.

Desde la chilenización hasta finales del siglo XX fue perpetuándose la negación, el ocultamiento de los rasgos y de una cultura negra, asumiéndose una realidad creada e impuesta desde un Estado racista y nacionalista. En este sentido *“una modalidad extrema de estrategia de identificación consiste en ocultar la propia identidad para escapar de la discriminación, el exilio e incluso a la masacre”* (Giménez, 2000: 58). Los afrodescendientes al ocultarse bajo este modelo vivieron un fuerte proceso en que buscaron negar su origen para pertenecer a una nación impuesta, pasando a formar parte en calidad

de marginados, de una sociedad chilena que los niega hasta la actualidad. Sin embargo, “*el carácter estratégico de la identidad nos permite comprender ciertos fenómenos como los de los resurgimientos y recomposiciones identitarias*” (Giménez, 2000: 58). Por lo que hace 12 años, los afrodescendientes comienzan a fortalecer una identidad y a configurarse como movimiento en Arica y el valle de Azapa.

1. Negro como término cotidiano y/o como primer momento de asimilación.

Sabemos que el concepto de negro ha estado sujeto históricamente a una carga negativa y de inferioridad, siendo la base del sometimiento y la marginalización de esta población. Sin embargo en la vida cotidiana, el significado de los términos varía en función de los contextos de enunciación (Hoffmann, 2007). En este sentido el término negro podía y puede llegar a ser negativo o positivo dependiendo del contexto en que se utilice, de la intención con que sea dicho y/o de la relación que exista entre quien lo emite y quien lo recibe, puesto que muchas veces es utilizado como un insulto al no ser dicho por alguien de confianza.

“Es una palabra discriminatoria...entre familia es negro de corazón...no es discriminatorio...ese es el diálogo de nosotros no nos tratamos de negro, yo voy a tratar de negro a mi hermano, a mi prima, negrita” (Gino Kalise, marzo 2012)

Por otra parte, dentro del movimiento existe la sensación de que el término negro ha sido utilizado en forma contradictoria, ya que a pesar de ser considerado discriminador fue ocupado en sus inicios para visibilizarse, por ejemplo, usándolo en los nombres de algunas agrupaciones. Reflejando una aceptación pública a pesar de existir un cierto rechazo por sentir que al descontextualizarse del ámbito privado habría perdido la connotación que se le da entre pares cotidianamente, prestándose para confusiones en cuanto a la perpetuación de una carga negativa histórica de la cual buscan desprenderse. En este sentido hay quienes piensan que el término debe dejar de usarse ya que las organizaciones se contradicen si reclaman sobre esta situación pero al mismo tiempo lo siguen utilizando.

“No estoy de acuerdo cuando dicen “Arica Negro”²⁴, “Oro Negro”²⁵...cuando tú dices “fue una noche negra” se sienten molestos o dices “manos negras” también se sienten molestos, dicen que es discriminador porque lo malo lo asocian con lo negro y si nosotros pedimos que no se hable de esa forma, por qué le ponemos a nuestras organizaciones “Oro negro” o “Arica negro”? o sea es contradictorio” (Azeneth Báez, marzo 2012).

Sin embargo, después de configurado el movimiento a partir de visibilizarse como negros surgen nuevas expectativas, lo que implica dejar atrás el término y/o revertir la carga negativa que conlleva. A pesar de que en el ámbito privado y muchas veces en el público, siga utilizándose sin este prejuicio como una forma de reconocerse y validarse como tales, dentro de un contexto en que ya ha sido reivindicado.

Finalmente, el término negro ha sido adquirido, interpretado y representado de diversas formas y en múltiples momentos, dependiendo del contexto histórico, social, cultural y político en que se desarrolle. En este sentido las situaciones que paso a definir a continuación se aproximan a ciertos períodos específicos de la historia, lo que no implica un proceso lineal, sino que se entrecruzan las experiencias de dos y tres generaciones atrás, por lo que se especificará, solo en este apartado, las edades de los entrevistados para poder acercarnos a ciertas temporalidades y tener una noción de las experiencias representadas en distintos grupos etéreos.

1.1. Negro peruano o chileno

Dentro del ámbito privado las familias afrodescendientes en su mayoría se sabían negras, estaba implícito y era natural en ellos, por lo que no necesitaba de explicaciones ni cuestionamientos, *“cuando chico yo “oye negro” porque ni siquiera se usaba la palabra afro... “negro, negro pa acá” estaba en la punta de la lengua” (Sergio Gallardo, 50 años, marzo 2012).* En este sentido, el término negro era y sigue siendo utilizado en forma cotidiana, como una forma cariñosa para relacionarse entre pares, al interior de las familias o con las amistades. De esta manera, el ser negro se asociaba a la herencia familiar de un pasado peruano, cuando Arica pertenecía a dicho país.

²⁴ Nombre de una agrupación afrodescendiente.

²⁵ Nombre de una agrupación afrodescendiente.

“Decíamos somos negros porque en Perú hay hartos negros pero no íbamos más allá...mi abuelito era peruano, era negro, entonces yo también salí de este color pero hablar de esclavitud eso era como aparte, era como mantenerlo guardado como un secreto, que nadie te escuchara que eras descendiente de africano porque o si no te van a rechazar” (Azeneth Báez, 58 años, marzo 2012)

“Mi abuelo me lo contaba a vela apagada, que nadie supiera que se está hablando de negros...el tiene un dolor muy grande de ser negro y ese dolor no se lo cuenta a nadie” (Gino Kalise, 33 años, marzo 2012).

En este sentido, a pesar de que muchos se sabían negros de herencia peruana o tenían alguna noción de un pasado esclavo del que preferían no hablar, se definían así mismos sólo como chilenos, sin participar públicamente en prácticas relacionadas con lo negro, a pesar de que en lo íntimo estuviera presente. Al mismo tiempo, estaban los que se identificaban con una identidad local presente en el valle de Azapa, para dar cuenta de su pertenencia a un contexto nacional y que además los arraigaba a su territorio de origen, relacionando el término negro intrínseca y exclusivamente con el ser azapeño. Por ejemplo, Ivonne relata que a su abuela le decían, *“pero negra si esto era peruano tu eres peruana, decía no, yo soy azapeña, Azapa es de Arica y yo soy chilena...pero así que le dijeran pero usted se siente negra, se siente afro? No, te mandaba al diablo, no po, no era negra, ni era afro, ella era azapeña siempre dijo que era azapeña”* (Ivonne López, 31 años, marzo 2012).

Por otra parte, luego del período de chilenización el término negro pasa a tener una carga además de racista, mayormente nacionalista pues representa al peruano que no se fue del territorio, estigmatizándolo como foráneo a no ser que asumiera por lo menos en lo público haberse “chilenizado”. Sin embargo hubo algunos que se quedaron o regresaron al valle de Azapa y siguieron reconociéndose como peruanos sin querer nacionalizarse. Como plantea Giménez (2000) citando a Oommen, *“en última instancia, la etnicización es un proceso por el que ciertas colectividades son definidas y percibidas como foráneas “outsiders”, es decir como extranjeras en sus propios territorios”*.

De esta manera, la población afrodescendiente se encontraba fragmentada intentando sobrevivir en medio de una disputa nacionalista que dejaba marginado un pasado negro, representando un conflicto territorial que no da espacio a una realidad étnica e invisibilizando su presencia. Al mismo tiempo, los negros que vivieron este proceso

pertenecían al Perú, por lo que ciertos elementos asociados a la negritud se conservaban camuflados bajo una identidad local perteneciente a este territorio peruano que consideraban propio y en el que debieron adaptarse a una realidad chilena. Muchos de los hombres definieron su nacionalidad haciendo el servicio militar, *“si querían ser chilenos hacían el servicio militar en Chile, si querían ser peruano el servicio militar allá, hubo esa opción durante como 20 años, en que los jóvenes podían optar...entre como entre el 28 y el 50 más o menos”* (Doly Ciña, 60 años, septiembre 2010).

Por otra parte, enfocándonos específicamente en la chilenización, podemos ver que al haber sido un período tan violento y traumático, trajo como consecuencia la negación de esta memoria por el miedo instalado en la población. Situación que se prolongó durante generaciones siendo un tema del que se evitaba hablar, a pesar de estar presente en el inconsciente colectivo.

“Mi mamá no quería acordarse de nada de esas cosas, no querían comentar nada, a lo mejor entre ellos sí, en presencia de nosotros no, no comentaban nada sino que se miraban noma, tristes” (Rosa Güisa, 91 años, marzo 2012)

“Ellos escondían que éramos negros por el dolor que ellos pasaron en el tiempo que fue la guerra del 79 y después la entrega de Tacna al Perú. Entonces todos esos tiempos traumáticos ellos querían borrarlos de su vida” (Marta Salgado, 65 años, marzo 2012).

En este contexto de negación, los padres inculcaban a sus hijos que ser negro era malo y que no debían casarse entre ellos, ya que debían ir “aclarándose” para evitar el estigma a sus descendencias. *“No, no, no, cómo te voy a casar con negros”, era un insulto casarse un negro con otro negro* (Azeneth Báez, 58 años, marzo 2012)

“Después vino la mezcla, que le llamaban el negro “pasaalagua”, era el que se cruzaba negro con blanco...entre los mismos negros había discriminación, se molestaban, “negro bembon” le decían porque tenía la bamba grande, “negro trompue” que tenía unos dientes largos que no podía cerrar la boca ... a veces se insultaban entre ellos “negro zambo” decían, el otro que tenía el pelo más liso era mezclao era mestizo... después el otro negro que había era el negro “cututo”, el negro chico y gordo con unas voces como que se ven en las películas pa cantar” (Guillermina Flores, 83 años, septiembre 2010).

En este sentido, muchos negros no se asumían como tales sino que como peruanos o chilenos, excusándose en ser más “claros” que otros a los que definían como realmente negros, se adjudicaban y asumían ciertas categorías haciendo diferencias reflejadas en la intensidad de los rasgos o del color.

Por otra parte, así como se intentaba olvidar el período de chilenización, lo mismo se hacía con la esclavitud y con los resabios de ésta, por lo que tampoco se hablaba del tema.

“Era un secreto que ellos guardaban...nunca dejaban que uno estuviera en la conversación de los grandes... y ellos se acordaban en el tiempo como los azotaban, porque les daban sus zumbas... “el patrón tanto, me pegó por esto y esto”... a veces yo escuchaba porque como los ranchos eran así de totora nomas, uno abría y ponía la oreja” (Guillermina Flores, 83 años, septiembre 2010)

“Siempre nos ocultaron, jamás se habló de la esclavitud, no había ni conciencia, nada, porque mi mamá decía “tu abuelito era así porque nosotros somos peruanos” entonces seguíamos con el mismo discurso pa adelante... a nadie se le ocurría decir no, somos descendientes de esclavos” (Azeneth Báez, 58 años, marzo 2012).

En este sentido el tema de la esclavitud era tabú, pues a pesar de que los mayores guardaban experiencias, recuerdos o relatos muy cercanos de ese período, quisieron borrarla por la discriminación, vergüenza, o tristeza que les significaba, lo que produjo una negación de reconocerse como descendientes de esclavos africanos. Además esta noción era avalada desde la historia oficial que había rezagado el tema a tiempos coloniales para luego desaparecer entre motivos como el mestizaje, la escasa población esclava en Chile o la muerte por no soportar las enfermedades ni el clima.

1.2. Negro esclavo y africano

Otro momento en la asimilación del término negro se manifiesta en un cierto atisbo que los llevaba a un pasado esclavo y africano, pero que no quería ser reconocido. Era un momento de incertidumbre en el que existe una noción de este pasado pero que no se tenía certeza de su veracidad y al mismo tiempo no se quiere indagar más porque es preferible no reconocer aquella verdad.

“Era como un dicho, algo que se decía. No lo creía realmente que era descendiente de africano porque pensábamos que era broma, este “negro africano” decían...no lo tomábamos en serio... antes no se sabía lo de los afrodescendientes, que éramos negros si, pero no sabíamos que negros africanos...pensábamos en negros del Perú” (Guillermina Flores, 83 años, marzo 2012).

De esta manera, el tema de la esclavitud estaba presente pero en forma encubierta, lo que se reflejaba muchas veces, en la diferenciación de un “otro” lejano a la propia familia, que sería del tipo de negro africano, *“esos negros son africanos, los trajeron de esclavos”* (Guillermina, 83 años, septiembre 2010). Mientras que el negro peruano sería diferente por no relacionarse con la esclavitud, pues la mayoría a pesar de también ser negros se consideraban solo peruanos sin una raíz africana.

Al mismo tiempo, existían diferenciaciones, distinguiéndose según su tamaño y su lugar de procedencia, además se les adjudicaban ciertas características específicas.

“Los negros grandes creo que esos eran de Bengala...eran altos, delgados, esos eran malos pa trabajar... el otro negro era el “negro abisinio” que era el negro negro tinto, esos negros eran altos y flacos llegaban a ser casi espinados, esos apellidaban Corrales...decían que venían de distintas partes de Africa, dicen que estos eran de un lugar que se llamaba Abisinia y habían otros negros que eran bien maceteaos que eran buenos pal trabajo, porque habían negros flojos y negros trabajadores y esa raza de negros eran bien trabajadores” (Guillermina Flores, 83 años, septiembre 2010)

En este contexto, podemos apreciar que hubo un período en que existía la noción de la presencia de negros africanos. Sin embargo, no se le daba mayor importancia, más bien se negaba o se relegaba a un “otro”.

“Era un rechazo tan grande de sentirte como que te van a estigmatizar... no, yo no soy descendiente de esclavo, soy negra pero no descendiente de esclavo, no lo relacionaba o trataba de alguna manera de no, ni siquiera de acordarme aunque podía tener conciencia pero no, no, no, era una negación a pie juntilla” (Azeneth Báez, 58 años, marzo 2012).

Podríamos decir que existía un imaginario de un pasado esclavo muy lejano que no era asumido, tanto así que se estancó en el período colonial dejando atrás una herencia africana para camuflarse en una identidad negra peruana en donde de todos modos se hacía manifiesta.

1.3. Negro en la transición campo- ciudad

Otro momento en este proceso de aceptación y ocultamiento del ser negro se refleja en el rechazo a la pertenencia a esta categoría, principalmente al querer esconder aquellos rasgos físicos que los distinguían como negros, ello se produjo principalmente en el tránsito del campo a la ciudad. El valle de Azapa era el lugar de los negros, la mayoría de sus habitantes lo era hasta por lo menos la década de 1930 en que comenzaron a llegar más indígenas y blancos. En este contexto los niños del valle no se cuestionaban *“por qué esta era negra o por qué esta otra era india, habían indígenas y negros...no había una cuestión de racismo entre nosotros y yo veía a todas mis primas mis tías todos negros, entonces “a yo soy igual noma” era como que estábamos todos entre pares... y andaba así con los pelos paraos, porque en Azapa éramos todos iguales po”*. (Azeneth Báez, 58 años, marzo 2012).

Sin embargo cuando, para muchos y por diversas razones²⁶, llegó el momento de partir hacia Arica, comenzaba una nueva etapa que implicaba adaptarse al entorno urbano, lo que al mismo tiempo significaba negar su condición de negro y con ello la ruralidad del valle para adaptarse a un mundo blanco, citadino y sancionador de la diferencia.

“Cuando entré al colegio en Arica, más o menos de 11, 12 años...mi prima que me recibe en Arica me empieza a hablar “oye pero con ese pelo” también a ella le entró la vergüenza....me empezó a echar agua con azúcar, me acuerdo, para que los pelos se pegaran...y de ahí yo empiezo a ponerme también en esa onda que me daba vergüenza que me vieran con los pelos, asique sufrimiento por 7 años más o menos... yo sufrí con los ondulines pero con eso me lo alisaba, dormía y me levantaba en la mañana con las cabeza adolorida, me acostumbré a ese dolor pero yo no quería tener rulos pa que no me identificaran con lo negro, asique me peinaba y me iba al colegio. Después que ya salí del colegio y me fui a trabajar, me iba ya ganando mi sueldo, a las peluquerías a hacerme el brashing dos veces a la semana y los visos rubios pa verme más blanca” (Azeneth Báez, 58 años, marzo 2012).

Según este relato se puede apreciar que la condición de negro era asumida en el valle de Azapa pero no así en la ciudad, ya que el valle era el lugar al que pertenecía la mayoría de los negros, por lo que había una relación más íntima. Sin embargo, al irse a la

²⁶ Principalmente en la búsqueda de nuevas oportunidades laborales.

ciudad se llegaba a un entorno desconocido y diferente, se amplía la mirada hacia lo moderno y urbano que encandila a quienes vienen del valle, estableciéndose un patrón en que la ciudad es mejor que el valle por representar nuevas oportunidades que implican cambiar el estilo de vida y escalar socialmente. En este sentido, hubo un largo período en el que los negros vivieron en una contradicción constante en cuanto a la aceptación de su condición, pues por un lado se sabían negros pero al mismo tiempo no querían aceptarlo, lo que en gran parte se había sustentado en la idea generalizada de blanquearse como una premisa arraigada en el pensamiento de los negros.

1.4. Negros blancos y blancos negros

Por otro lado, se encuentran aquellos negros que teniendo su color, rasgos o siendo provenientes de un familia afrodescendiente, no se consideran como tales, sino que solo chilenos o descendientes de otra nacionalidad. Por ejemplo, don Sergio Gallardo viene de una familia conformada por 10 hermanos, de abuela afrodescendiente y abuelo francés, la mitad se considera descendiente de africano y la otra de descendencia francesa.

“Ha costado mentalizar a la gente que nosotros somos afrodescendientes... era mucho más fácil decir “yo soy descendiente de italiano, francés”, entonces hay muchas personas que han optado por decir “yo no soy afro” ...yo pienso que el hecho de saber la historia de uno, de reconocerse afro, uno tiene que reconocerse no por el color sino que reconocer con el corazón...ay muchos blancos que dicen me reconozco como negro y yo tengo amigas que los papás son negros o vienen de una raíz negra y son blancas y ellas dicen “yo me siento negra” ...si tú ves yo voy al Perú y no soy negro, me dicen “mira te voy a mostrar un negro” y traen uno azul, son negros negros... acá son poquitos contaos con los dedos que son negros, negros”. (Sergio Gallardo, 50 años, marzo 2012)

Se puede apreciar en muchos casos que el mestizaje producido por tantos años de blanqueamiento, va teniendo consecuencias notables, ya que muchos siendo blancos se consideran negros porque su madre, hermanos y/o abuela los son, y por ende, se sienten y son parte de una cultura e identidad negra. Por ejemplo, Ivonne Lopez, que tiene un fenotipo blanco siendo de familia negra, quiso integrarse a una agrupación afrodescendiente en los incios del movimiento pero no la aceptaron, *“fue como tiñase el pelo, ponté lentes de contacto...fue una broma, yo ahora entiendo que fue una broma pero*

en el momento yo no lo vi así, yo era más cabra chica”. (Ivonne López, 31 años, marzo 2012)

Para ella ha sido complicada esta situación ya que se ha sentido discriminada por ambas partes. *“Toda mi familia era negra y discriminada por los negros porque yo era la única de tez más clara, de ojos claros, entonces tampoco me consideraban una negra, a pesar de que desde chica me he sentido una negra en sí...es como que no tengo un lugar claro, nose quien soy”.* (Ivonne López, 31 años, marzo 2012).

En este sentido, podemos confirmar que el ser negro no implica llevar un color sino que saberse perteneciente a una herencia y reconocerse como parte de una identidad. Al mismo tiempo se puede observar como las nuevas generaciones quieren mostrar y lucir sus rasgos negros, mientras que los que ahora son adultos han aprendido a valorar su fenotipo con el tiempo, siendo que en su juventud lo escondían.

1.5. Negro en la contradicción

A pesar de que los negros trataron de ocultar ciertos rasgos que los identificaban, por otro lado había elementos que de todos modos los delataban.

“Yo creo que desde los 23 años hasta cerca de los 40 usé visos rubios, fue una gran parte de mi vida...fui cuidando mi apariencia de no acercarme a lo que fuera negro, fui como camuflándome, siempre busqué tener el pelo liso, con visos entonces ya pasaba piola, aparte que tenía la nariz un poquito respinga, claro que la boca siempre me acusó po, entonces yo que lo que hacía (hace un gesto escondiendo los labios, apretándolos) te lo juro por dios y me miraba en el espejo y como me puedo achicar estos labios porque era lo único que ya prácticamente me acusaba físicamente...pero por otro lado inconscientemente los aros, el collar, los floreteados, la ropa...por un lado yo quería ocultar, pasar piola pero yo con mi lenguaje corporal, estaba diciendo otra cosa...el movimiento medio balanceado, la negra tiene tumbao “me decían oye y tu porque caminas así” y yo inconscientemente me salía la camina” (Azeneth Báez, 58 años, marzo 2012)

En esta constante contradicción identitaria los negros tenían inculcada la idea de que ser negro era inferior y que había que tratar de ser blanco acercándose a lo urbano. Muchos sentían rabia y enojo consigo mismos y con los demás, lo que los hacía estar a la defensiva, *“si alguien me miraba yo decía “que me mirai tanto, está discriminando más encima” y por otro lado yo misma me alejaba de la gente por no sentirme rechazada, porque yo*

pensaba así en mi interno a me van a rechazar por negra asique fui corriéndome” (Azeneth Báez, 58 años, marzo 2012).

Esta sensación de rechazo es una herencia en el pensamiento de los negros que viene del sufrimiento que implicó no solo la época de la esclavitud sino que mucho más recientemente la represión del período de la chilenización, lo que produjo un miedo intrínseco en los padres y abuelos de estas generaciones que partían a la ciudad, heredando a sus hijos esta urgencia por alejarse de lo negro. Al mismo tiempo, estos niños fueron enseñados bajo una estructura que negaba su condición, inmersos en un pensamiento colectivo de inferioridad y discriminación en un escenario en que aún no surgía la conciencia del proceso ocurrido.

“No había un ancla, quizás porque éramos muy niños, muy jóvenes, quizás las personas que eran más adultas a lo mejor guardaban la relación o a lo mejor nosotros tampoco queríamos darnos cuenta, porque todo esto cuando uno va creciendo si a uno no le explican “mira tu eres negro porque eres descendiente de africano” a mi nunca me habían dicho cuando niño y ahora cuando adulto yo vine a conocer” (Sergio Gallardo, 50 años, marzo 2012)

Se trata de un contexto de discriminación que se producía fuertemente en el ámbito de relaciones formales o institucionales, como por ejemplo, el trato en los bancos, escuelas, empleos y servicios públicos, en donde las personas se regían por un patrón establecido desde un Estado que había impulsado una sociedad racista y nacionalista.

“Cuando fui al hospital a tener mi primera guagua, yo iba toda cohibida “me ira a salir negro, me ira a salir blanco” y salió blanquito... siempre uno tira más a eso para ir aclarando la raza y de ahí yo empecé a despertar como se puede decir...cosas que me hicieron pensar “mira la señora es negrita y la guagüita blanquita” ahí viene una discriminación, “será de ella?” entonces ahí uno empieza a sacar su fuerza, su orgullo de defenderse...después con el tiempo uno va perdiendo eso de que la discriminen porque uno va teniendo más amistades con otras personas, no solo va a estar con los negros, yo tuve patrones blancos y nunca me discriminaron...de a poco uno va dejando esa timidez y queda como un blanco, ya no había esa discriminación tampoco...andaba bien escotada luciendo mi cuero negro no tenía vergüenza...cuando ya ganaba mi plata mis patrones me decían que tenía que vestirme igual como los otros” (Guillermina Flores, 83 años, marzo 2012).

Se puede suponer que, lo blanco era asociado a un estado al que había que llegar por ser lo opuesto de lo negro, se traspasaba una barrera siendo aceptado e integrado a una lógica blanca instaurada como “superior”, lo que implicaba ascender socialmente. Sin embargo, esta sensación de satisfacción estaba guiada por el acercamiento a lo blanco y no por una aceptación del ser negro. Sin embargo, esta situación comienza a cambiar cerca de la década de 1990, en que se fortalecen conversaciones dentro del ámbito privado sobre el tema de la pertenencia a un pasado negro. *“Solamente conversaciones de que éramos negros, que había que recuperar esa cultura, que había que hacer algo para que no se muriera esto, porque si dejábamos pasar esta generación a otra prácticamente se iban a desaparecer y la gente no iba a saber sus orígenes”* (Marta Salgado, 65 años, marzo 2012).

1.6. Negro en lo Público

De a poco estas generaciones ya adultas van recordando su niñez, preguntándose por su negritud y hablando entre las familias, tomando conciencia del color de sus padres, abuelos y de su ascendencia africana.

“Había grupos de jóvenes que se estaban juntando a hacer pequeñas cosas... porque los padres y los viejos...han sufrido por ser negros, ellos trataban de pasar desapercibidos...hubo un cuento de los jóvenes, nosotros empezamos con esto...nosotros somos negros, de dónde venimos, quienes somos y empezó el descubrimiento...todos sabíamos que eramos negros y empezó esto de los rastafari y empezamos nosotros también como a autodescubrirnos” (Gino Kalise, 33 años, marzo 2012)

Por lo que comienzan a comprender el tema, reconociéndose no solo como negros sino que como descendientes de esclavos y africanos, para darse a conocer como tales ante el resto de la sociedad. En la década del 2000 con el surgimiento del término afrodescendiente²⁷, muchos de los que se consideraban negros se autodefinen como afrodescendiente.

“Al principio igual, yo me negaba y me resistía, pasaron varios años para que yo pudiera con mucha naturalidad decir “si soy descendiente de africano y que, aquí estoy” porque por ejemplo yo antes nunca, si me decían negra era insulto...ahora digo “no, si yo soy negra”, ay pero me dicen “tu no eres tan negra, mira tienes el color más claro” no

²⁷ Ocurrido en la Conferencia Mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia. Realizada en Durban el año 2001.

importa pero yo me siento negra me siento afro, no es que tenga el color más claro que otras, en el fondo soy afrodescendiente igual y yo me autodefino afrodescendiente, no negra” (Azeneth Báez, 58 años, marzo 2012)

Se puede decir que el autoreconocimiento de los afrodescendientes de Arica y el valle de Azapa carga con un doble proceso de etnicización reflejado en primera instancia, por el despojo y desarraigo de un territorio ancestral representado en Africa y, posteriormente, en la violencia y homogenización que significó la imposición del Estado chileno sobre este territorio en que drástica y forzadamente se debían transformar los patrones culturales para desaparecer una identidad peruana, lo que significó un fuerte desarraigo cultural. En este sentido, como plantea Giménez (2000) citando a Oommen, a pesar de ser un grupo establecido en el territorio de un Estado que los reconoce como ciudadanos, piensan que sus raíces están fuera de dicho territorio, *“esta auto-externalización es la ruta para la etnicización y revela una experiencia colectiva de discriminación y opresión en países donde a ciertos grupos inmigrados se les asigna un estatus social subordinado y una identidad estigmatizada”* (Giménez, 2000: 47)

Finalmente, como se puede apreciar, el término negro ha tenido diversas connotaciones a lo largo de los períodos históricos, políticos y sociales en que ha sido utilizado, siendo ocultos y visibilizados según el contexto. Esto ha generado, en última instancia, que el término negro sea reemplazado por el de afrodescendiente para insertarse en la esfera pública, política e internacional.

2. Afrodescendiente como categoría político-jurídica e identitaria y segundo momento de asimilación y auto reconocimiento.

El término afrodescendiente fue construido basándose en un legado histórico que constituye el reconocimiento del abuso y violación a los derechos humanos sufridos por esta población, como consecuencia de la esclavitud y posterior represión y negación de los Estados Naciones. El término afrodescendiente reivindica la carga negativa y llena de prejuicios que históricamente se le ha adjudicado al concepto de negro como inferior y marginado, sin ningún pasado que dé cuenta de cuáles han sido los procesos y

configuraciones sociales e históricas que han llevado a instaurar en el imaginario colectivo esta noción racista del concepto.

En este contexto, el término afrodescendiente surge de un acuerdo internacional²⁸ como categoría que busca equiparar a esta población en latinoamérica para incluirlos en temáticas que los beneficien.

“Es un término político y jurídico...decimos afrodescendientes, porque los esclavizaron, fueron traídos en estado puro, eran negros y negras, y hoy día muchas personas han perdido el fenotipo pero no dejamos de ser familia ancestral y por eso que nos hemos llamado afrodescendientes, para homologarnos todos en las Américas” (Marta Salgado, marzo 2012).

De esta manera, el término implica el reconocimiento de un pasado que se transforma en soporte para la reivindicación, ya que implica una raíz que los posiciona como herederos de algún lugar de la mítica África desde donde fueron despojados por la esclavitud, reivindicando así su sufrimiento, abuso y resistencia. Lo que también implica un mayor respeto y la disminución de la discriminación hacia esta población en la actualidad.

“Porque si hoy en día me dicen “oye negro” si soy negro, soy afrodescendiente, antes soy negro y ahí quedaba, la palabra afrodescendientes es un apoyo muy inmenso a decir negro” (Sergio Gallardo, marzo 2012)

“Cuando empezaron los afrodescendientes ya hubo menos discriminación aquí en Arica, donde vayas te atienden igual y no te dejan pal último, porque antes el negro tenía que esperar y el blanco pasaba pa adelante” (Guillermina Flores, marzo 2012).

Al mismo tiempo, el surgimiento del término afrodescendiente produjo que aquellas familias que no se habían cuestionado nunca por su negritud se lo preguntaran, motivándose a investigar y finalmente a reconocerse. Por ejemplo, Daniela Gallardo descubrió su ascendencia porque en el colegio tuvo que hacer un árbol genealógico, pero en su familia no se hablaba del tema.

²⁸ Conferencia Regional Santiago+5, relanzada en Chile el año 2000. Previa a la Conferencia Mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia. Realizada en Durban el año 2001.

“No nunca, es que como yo era azapeña, o sea mi papá era azapeño y yo viví en Azapa, pensaba que era normal ser negro o ser así como era...por ser azapeño, por así morena porque yo tampoco soy negra soy trigueña, por eso...claro yo le dije a mi papá descubrí que somos afrodescendientes, en ese momento a mi papá se le prendió como la chispa de más interés en nuestros ancestros y fue él a la casa de mi abuela a preguntarle cómo fue, cuáles son sus historias y ahí fue que mi abuela se abrió y le empezó a contar a mi papá historias dolorosas con llanto y todo”. (Daniela Gallardo, marzo 2012)

En este contexto, se puede ver que la construcción externa de la categoría afrodescendiente, fue el motor primordial para la conformación de este movimiento en Chile, motivando un fortalecimiento de la toma de conciencia de esta población. Como plantea Sansone en el texto de Sánchez (2011), se marca un importante precedente en el camino de transformación a la etnicidad, a través del proceso de etnitización en que el movimiento asume responsablemente las implicaciones políticas de su identidad, ya sea racial o étnica. Convirtiéndose la identidad étnica en un fenómeno de movilización y autoafirmación positiva ya sea del individuo como de grupos culturales.

Al mismo tiempo, la identidad étnica no es algo esencial, sino que se configura afectada por la historia y por circunstancias contemporáneas, tanto locales como globales. En este contexto, el carácter transnacional y diaspórico, es un factor primordial en los procesos de identidad afrodescendiente, esto es que la etnicidad afrodescendiente se ha desarrollado en un escenario que Paul Gilroy citado en Sánchez (2011), denomina “el atlántico negro”, determinando el área geográfica donde entre el siglo XV y XIX surge la diáspora africana como una contramodernidad, una polisémica área multilingüe, multireligiosa, que permitió nuevas jerarquías étnicas y raciales entre los descendientes de africanos. Esta modernidad tardía, según Jesús García, se generó por “*procesos de autoreconocimiento y de reconocimiento del ser afrodescendiente desde su situación de esclavizado hasta su condición anhelada de sujeto libre y ciudadano*” (Sánchez, 2011:53).

2.1. Continuidad de la negritud por pérdida del fenotipo

Por otra parte, la adopción del término afrodescendiente en Chile ha permitido perpetuar la negritud luego de un largo período de blanqueamiento.

“Encierra no solamente el fenotipo, los rasgos sino que tú realmente te sientas identificado con esa raíz y aparte de sentirte identificado sabes que tienes un referente, una

abuela, un bisabuelo y basta eso para reconocerte afrodescendiente... amplía el espectro, la gente muchas veces no quiere reconocerse negro pero si afrodescendiente, por ser menos discriminador...era como muy racista emplear la palabra negro, porque también dejaba afuera a los que ya no eran tan negros y que si se sentían descendientes de africanos” (Azeneth Báez, marzo 2012)

“Uno siempre dice somos negros, pero es un término fuerte...porque no somos africanos tampoco somos negros, porque ese es otro problema que tenemos porque fenotípicamente ya no parecemos negros...entonces afrodescendientes claro, yo desciendo tengo un antepasado africano, entonces ese término si nos calza...incluso yo soy mulato, soy zambo, a la gente de los valles le cuesta el término...porque mucha gente dice soy zambo porque en los valles también hay mucha mezcla, estan mezclados con los aymara” (Carolina Cortés, marzo 2012).

Por lo que, también hay gente que se autoreconoce como zambo y participan en el Carnaval Andino con la Fuerza del Sol²⁹ bailando en las morenadas o caporales³⁰. Sin embargo también tendrían una raíz negra a pesar de no asumirla o hacerlo en menor medida por identificarse más con lo aymara. En este sentido, se puede ver que promover el autoreconocimiento afrodescendiente es un proceso constante que aún tiene mucho trabajo en cuanto a homogeneizarse bajo un término común con el fin de aumentar la población y fortalecerse frente al Estado.

Al mismo tiempo, en cuanto al autoreconocimiento *“hay muchos que no tocan, no pertenecen a agrupaciones porque son medios rehacios pero cuando es la bajada del Carnaval aparecen todos estos negritos que estan debajo de la roca, “mira mi tía ahora baila, mi abuela” ahora se autoreconocen negros,...muchos que no bailan, no tocan se reconocen como negros pero de bajo perfil” (Gino Kalise, marzo 2012).*

Desde esta perspectiva el término afrodescendiente ha sido un aporte en cuanto a lograr que mucha población se autoreconozca, lo que a su vez ha significado –para muchos de ellos- salir del estigma que sentían al ser considerados indios, *“yo no soy indio, soy negro y tengo un respaldo atrás de negro” (Gino Kalise, marzo 2012).*

Al mismo tiempo, se puede observar que la población ariqueña se ha conformado a partir de un constante proceso de mestizaje en donde se ha perdido notablemente el color negro. Mientras que en otros países de Latino América hay grandes cantidades que, según

²⁹ Carnaval Andino que se realiza en Arica a finales del mes de enero o principios de febrero.

³⁰ Danzas mestizas de los carnavales andinos.

Azeneth Báez³¹, no pretenden asumir el término afrodescendiente porque quieren resaltar su color negándose a perder su negritud.

“Ellos creen que los afrodescendientes son los más claros y los negros, negros siempre siguen siendo negros y ahí es la pugna que tienen...entonces el término afrodescendiente para nosotros calza mucho” (Azeneth Báez, marzo 2012)

“Nosotros como organizaciones lo hemos acuñado para trabajar porque a nosotros nos favorece porque hemos tenido pérdida de fenotipo” (Marta Salgado, marzo 2012).

A partir de la asimilación de este término se amplía el rango considerado para esta población, ya que por la pérdida del color no podrían ser considerados como negros y no serían reconocidos a pesar de autoidentificarse como tales. En este sentido, a pesar de existir ciertos rasgos físicos de negritud es mayor la población que los ha ido perdiendo. Por lo que, es la forma de evidenciar que existe una raíz, una descendencia africana independiente de que el color haya disminuido notablemente. *“Porque afrodescendiente habla de que tiene una identidad, tiene un pasado”* (Sergio Gallardo, marzo 2012)

En este contexto, de un largo proceso de mestizaje establecido en la sociedad ariqueña, la población afrodescendiente ha sufrido un fuerte intercambio cultural e inter-étnico en que las identidades se encuentran entrelazadas, por lo que no existe una definición plenamente instaurada de aquellos que se consideran afrodescendientes.

“Es reconocido incluso por las Naciones Unidas que ser afrodescendiente no es solamente tener ascendencia afro, si uno se reconoce, le gusta y vive la cultura, también es afrodescendiente, lo mismo pasa con los indígenas, si uno vive en una comunidad indígena y trabaja por ella, también se puede reconocer como indígena...si baila en Comparsas y le interesa el tema y vive bajo esta cultura se le reconoce también como afrodescendiente” (Carolina Cortés, marzo 2012)

“Si es posible tener los rasgos, sentir que quiere rescatar la cultura de los afrodescendientes y sentirse...pero si no es, si lo siente puede ser afrodescendiente de corazón como se dice...claro, nosotros tenemos muchos en nuestra Comparsa que no son afrodescendientes pero si están...investigan y están participando por nosotros” (Ruth Andía, marzo 2012)

³¹ Por ser la representante para Chile de la Red de Mujeres Afrolatinas y Caribeñas, Azeneth ha viajado a diversas instancias internacionales en las que ha podido conocer las realidades de los afrodescendientes de otros países latinoamericanos

2.2. En cuanto a la diversidad de términos con respecto a los afrodescendientes

Como se ha hecho mención anteriormente, *“hay países en que el término afrodescendiente no lo aceptan, por ejemplo en Brasil son pardos, son mulatos pero no afrodescendientes...porque ellos no quieren perder su negritud, ellos se asumen negros igual que en Colombia”* (Azeneth Báez, marzo 2012). En éste último país, existió una “batalla político-semántica” llevada tanto por militantes como por investigadores. Por un lado, están los partidarios de los términos “afrocolombianos”, “afroamericanos”, “afrodescendientes”, “afropacíficos” y hasta “africanos” y por otro lado, los que usan expresiones como “negros”, “comunidades negras” o “culturas negras”. Los primeros resaltan la relación con la ancestralidad y la especificidad cultural (afro); los segundos, la característica “sociorracial” (negro) que los distingue del resto de la población, rememorando la discriminación histórica (Hoffmann, 2007).

En el caso de Chile también existe una multiplicidad de términos con que se identifica esta población. Por ejemplo, en Arica los afrodescendientes también se reconocen como afrochilenos o afroarriqueños, así como en Azapa se autodefinen como negros, morenos o azapeños, haciendo una distinción con aquellos que habitan la ciudad³². Además existen otros términos utilizados en menor medida, como lo son el de mulato, zambo, trigueño, entre otros. Por último, a partir de los datos de la prueba de caracterización³³ que salieron a la luz el año 2009, las formas de autoreconocimiento que se desprendieron fueron: moreno de Azapa con un 15,0%, descendiente de negro con un 8,2%, descendiente de esclavo con un 5,6%, descendiente de negro con un 5.0% y afro-indígena también con un 5.0%. Mientras que el término de afrodescendiente fue calculado en un 58,8%.

Por otra parte, en cuanto a la multiplicidad de términos que van surgiendo a partir de las transformaciones y procesos del movimiento. Podemos observar, por ejemplo, para el caso de Colombia, como también existen otros términos con los que se han asignado los afrodescendientes en ese país, aunque lo mantengan en forma implícita sin referirse a una

³² Tema que será profundizado en el capítulo 5.

³³ Conocida también como Censo Afro. Fue un instrumento que contabilizó a 341 personas que con sus familias llegaron a 954. Fue impulsado por la Alianza de Organizaciones Afrochilenas desde el año 2004. Los resultados fueron tabulados por la Cepal, que actuó como apoyo técnico, siendo la Alianza responsable exclusiva de los datos. Información recopilada en <http://ong-oronegro.blogspot.com/2013/03/comienzael-estudio-estadistico-los.html>, en octubre del año 2003. Este tema será profundizado en el próximo capítulo.

identidad negra o afro. El más utilizado por esta población³⁴ es el de “libres”, reflejando su condición de no esclavizados. En otros pueblos se autodenominan “renacientes”, mostrando una constante continuidad social. Por último y comunmente, se identifican con el nombre de su región (tumaqueño, chocoano) o de su región de origen (del Mejicano, del Yurumanguí) (Hoffmann, 2007). Esta última situación se asemeja a lo que ocurre en el valle de Azapa en el que muchos negros se identifican como azapeños o bien, como negros azapeños. Como menciona Hoffmann (2007) todas estas opciones son impulsadas simultánea o sucesivamente, dependiendo del contexto y de sus interlocutores.

Podemos apreciar entonces que la aceptación de ambos términos, negro y/o afrodescendiente, dependerá del contexto y de la realidad de cada país, del cómo se reconozcan, de como quieran darse a conocer y de cuales sean los intereses que buscan conseguir.

“La gente dice, por ejemplo, “pa que dicen que son afro, si son negros” pero yo creo que falta el entendimiento de las cosas, porque para nosotros ser afrodescendiente es para construir política y entonces es un término que nos acompaña jurídicamente y políticamente para hacer las cosas que queremos hacer” (Marta Salgado, marzo 2012).

“Hay muchas personas que no se reconocen siendo negros...”ay otra vez los negros” y son personas que tienen los rasgos, yo creo que es más por ignorancia...que valgamos menos, una cosa así, es más por ignorancia...no se fijan en sus rasgos, a veces ellos no lo tienen pero al hijo si le salen...porque vienen de un afrodescendiente que antes le llamaban negro” (Ruth Andía, marzo 2012).

“Conozco bastante gente que son afro pero no se quieren reconocer, dicen yo no soy negro, soy mulato” (Marlene Huerta, marzo 2012)

Finalmente, hemos podido apreciar como ha sido tarea de las organizaciones afro el sacar a la luz este tema, inculcar la utilización del término afrodescendiente e ir trabajando en el autoreconocimiento de la población. Sin ellas probablemente esta concientización no habría surgido o no se habría consolidado de esta manera ni en el tiempo en que se ha realizado.

“Cuando empezó el movimiento afro, empecé a leer a tomar conocimiento de lo que era realmente ser afro y llegó un momento en que me corrieron las lágrimas de emoción

³⁴ Refugiada en las costas Pacíficas antes de la abolición de la esclavitud.

porque recién se me abrió la mente que significaba ser afro y cuáles fueron los sufrimientos de nuestros antepasados...entonces ahí uno se da cuenta que tiene una identidad, se siente identificado, pero es muy bueno porque si no hubiera empezado este movimiento de afrodescendiente...quizás todavía habría sido ignorante de los que es los afrodescendiente acá en Chile". (Sergio Gallardo, marzo 2012)

"Mi familia ha sido super concientizada y nosotros sabíamos que eramos descendientes de africanos...yo sabía del término afrodescendiente...no lo ocupaba, lo ocupé cuando me empecé a integrar a las organizaciones y entendí lo que era ser afrodescendiente, porque una cosa es ocuparlo y otra es entenderlo". (Camila Rivera, marzo 2012).

Podemos decir entonces que, el término afrodescendiente en Chile, es adoptado principalmente como estrategia de visibilización política e identitaria, avalada en un contexto internacional, para iniciar el surgimiento de organizaciones y la conformación del movimiento afrodescendiente, con el objetivo de rescatar y reconstruir una identidad para finalmente conseguir ser reconocidos por el Estado chileno.

Capítulo III: Composición del Movimiento Afrodescendiente Ariqueño

El siguiente capítulo busca dar a conocer el proceso de configuración del movimiento afrodescendiente chileno o ariqueño, en cuanto a la conformación de sus organizaciones y a las diversas estrategias de visibilización identitaria y política utilizadas para darse a conocer ante el Estado chileno, los organismos internacionales y la sociedad civil. Es decir, en este capítulo interesa mostrar cómo la identidad puede politizarse de modo que pueda constituirse como una estrategia de poder y de movilización por parte de un grupo determinado. En este contexto se hará referencia a las demandas del movimiento afrodescendiente de Arica, cuyo eje central ha sido la medición censal y el reconocimiento por parte del Estado como grupo étnico diferenciado. En coherencia con una de las características principales de los grupos étnicos, aquello de que no existen en aislamiento y que, por lo general, no constituyen un segmento dominante al interior de los Estados, este movimiento ha buscado generar espacios de participación ciudadana, de manera de poder acceder a políticas públicas que los beneficien. Es por esto que en el presente capítulo también se hará referencia a la construcción de distintos discursos desde donde se posicionan como movimiento en el fortalecimiento identitario y político para la continuidad de su lucha.

Finalmente, para contextualizar esta situación podemos decir, llevándolo al caso afrodescendiente, que los nuevos movimientos indígenas se caracterizan por buscar instancias políticas que les permitan acceder a sus intereses dentro de un marco de cambios democráticos (Bartolomé, 2004). Esta búsqueda de derechos y de reconocimiento al interior de sistemas establecidos, serían conocidos como espacios de ciudadanía (Gundermann, 2003)

1. Conformación de las Organizaciones.

El movimiento afrodescendiente se ha desarrollado principalmente en el ámbito urbano y se ha dividido en dos grandes bloques. El año 2008 surge la Alianza de Organizaciones Afrochilena, conformada en sus inicios por: *Oro Negro*, *Lumbanga* y *Arica Negro*, esta última luego de unos años se desligó para unirse al bando contrario conformado tiempo después, la Confraternidad de Agrupaciones y Familias Afrodescendientes, en donde se agruparon el resto de las organizaciones: *el Club del Adulto*

Mayor Julia Corvacho Ugarte, la Comparsa Tumba Carnaval, Arica Negro, Grupo de Música y Danza Sabor Moreno, Agrupación de Mujeres Afro Yamanya y la Agrupación de Familias Afrodescendientes. Finalmente, el año 2012, Lumbanga se desvincula de la Alianza sin dejar de trabajar conjuntamente por el reconocimiento, para impulsar un tercer bloque afrodescendiente en el valle de Azapa, pero desde un enfoque rural, llamado Asociación de Organizaciones y Comunidades Afro, Territorio Ancestral Azapa.

A continuación se darán a conocer siete organizaciones pertenecientes a los bloques urbanos y la Asociación Azapeña. Ordenadas por años de trayectoria y representando la mayor parte del movimiento.

1.1. Ong “Oro Negro”

Fue la primera organización afrodescendiente de Arica. Surge después de la participación de la familia Salgado y un grupo de gente en la Conferencia de Santiago Más cinco³⁵, conformándose el año 2001 liderada por Sonia y Marta Salgado. Su principal labor en cuanto a la conformación del movimiento fue *“capacitar a las personas, hacer que la gente se autoreconozca y al mismo tiempo forme organizaciones, una de las tareas de la Ong era que nazcan los grupos y que empiecen a funcionar...todas las demás organizaciones que existen se han desprendido de acá, algunas en buena onda, algunas en mala onda”* (Marta Salgado, marzo 2012). Con el tiempo cada vez más gente fue integrándose a Oro Negro, identificándose con este renacer afro plasmado en ese entonces, primordialmente por la música y los bailes, lo que comenzó a *“atraer la atención de la gente de aquí, de nosotros igual y así como tímidamente nos vamos sumando pero siempre con restricción, siempre con un montón de prejuicios, trancas... y empezó a gustarme, sentía el tambor y yo quería moverme pero me daba vergüenza también...así de a poquito a poquito fuimos entrando”* (Azeneth Báez, marzo 2012).

Actualmente esta organización está compuesta por aproximadamente 60 familias pertenecientes en su mayoría a Arica, repartidas entre la Ong Oro Negro y su Comparsa de música y danza afrochilena. Sin embargo la participación de los integrantes varía durante el

³⁵ Conferencia Regional Preparatoria de las Americas realizada por la Cepal en Santiago de Chile el año 2000. Previa a la Conferencia Contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Realizada en Durban, el año 2001.

año, ya que existen algunos miembros más activos que otros, dependiendo de las actividades que se realicen, ya sean de índole más política, social, artística o cultural. En cuanto a los proyectos realizados consideran que la creación de la Comparsa Oro Negro, siendo el primer proyecto fue fundamental, ya que cumplió la labor *“de visibilizar y sensibilizar a la comunidad de la existencia de los afrodescendientes acá en la región y también a nivel nacional”* (Marta Salgado, marzo 2012). La Comparsa se conforma el año 2003 por un proyecto Fondart llamado *“Tumba Carnaval: Rescate de Tradiciones Culturales Afroarriqueñas”*, pero el año 2009 deciden tomar este nombre y patentar la Comparsa como Tumba Carnaval, momento en que se desprenden de la Ong.

Sin embargo, se creó una nueva Comparsa en Oro Negro, en donde para participar no es requisito ser afrodescendiente. Fluctúa entre los 50 integrantes en el año regular y 80, en el período cercano al Carnaval Andino con la Fuerza del Sol³⁶. Por otra parte, esta nueva Comparsa sacó personalidad jurídica y creó su propia directiva con el propósito de tener una mayor independencia, en cuanto a ciertas diferencias de opiniones al interior de la Ong Oro Negro a la que de todos modos pertenecen.

“Habían cosas que no eran competentes unas de otras...¿porqué una persona que no es afrodescendiente tiene que estar luchando por una causa afrodescendiente?, entonces había una división dentro de la misma comparsa...hay gente afrodescendiente que está comprometida con el movimiento y es activista del mismo, pero hay otra gente que no, que solo viene a bailar y tocar porque le gusta la música y la danza, y nosotros respetamos su decisión que no tiene que ser activista de algo que no quiere” (Pablo Domínguez, marzo 2012).

Finalmente se podría decir que existen dos posturas dentro de la Ong Oro Negro con respecto a su incidencia dentro del movimiento. Por un lado, se encuentra la postura más conservadora representada por las cabezas de la Ong que son los de mayor edad y, por otro lado, se encuentran los líderes de la Comparsa, en su mayoría jóvenes que representan gran parte de los integrantes de la agrupación en su totalidad. Estos buscan darse a conocer de una forma que no concuerda con la postura de los mayores, en cuanto a presentarse donde ellos consideren necesario por una convicción y no sólo porque los llamen a tocar y bailar sin un mayor trasfondo. Existe un sentimiento por parte de la Comparsa de ser vistos, desde

³⁶ Realizado en Arica entre fines de enero y principios de febrero.

afuera, como un “show” sin ser valorados como merecen, por lo que proponen darle un matiz más político a la Comparsa, que además de musical tenga un mensaje de protesta. En este sentido, se estaría dando una especie de folclorización del movimiento, al ser considerados muchas veces superficialmente, en cuanto a instancias institucionales en que sólo los convocan a mostrar su “show”, pero no se abre una instancia de participación en donde puedan dar a conocer sus opiniones y exponer sus inquietudes.

1.2. Lumbanga

El año 2003 ocurre un quiebre en la Ong Oro Negro desde donde surge la organización Lumbanga, liderada por Cristian y Azeneth Báez, representantes de la familia Ríos³⁷. Este quiebre ocurre por temas de diferencias de opinión e intereses, ya que algunos miembros de Oro Negro buscaban tener más incidencia en la toma de decisiones del grupo que se daba en torno a la familia fundadora, los Salgado.

“Mucha gente empezó a cuestionarse sobre la forma y el proceso que se estaba llevando a cabo en Oro Negro donde se africanizaban mucho las cosas...si bien se hace una primera investigación y queda en eso...no se le daba valor a los abuelos, a los antiguos, entonces se buscaban elementos de afuera...afrobrazilero, afrouuguayo para reconstruir una comparsa” (Cristian Báez, marzo 2012).

En este contexto surge la organización Lumbanga que busca rescatar las vivencias de los negros en Azapa, desde los propios relatos de los abuelos, para así reconstruir una memoria colectiva y fortalecer una identidad que estaba oculta. Para cumplir este objetivo la primera actividad que hace la agrupación es crear la mesa redonda, instancia en que los abuelos se juntaban a contar sus vivencias para así ir rescatando parte de una cultura afrochilena.

Por otra parte, la organización pretendía hacer un trabajo más político, por lo que comienzan a introducirse en el tema investigando sobre los movimientos afro de América Latina. *“Tú tienes que buscar referentes y tienes que buscar la retroalimentación, como aprendes si tú no sabes que es lo que pasa, de los movimientos como se van dando, como los líderes acceden a las demandas, como se organizan como inciden ante los Estados, tú*

³⁷ Sin embargo los fundadores oficiales de esta organización eran 12 abuelos, siendo presidenta la señora Rosa Güisa. Además se conforma una directiva representada por un miembro de cada familia presente en la agrupación, un Baluarte, un Quintana, un Ríos y un Corvacho

tienes que ir aprendiendo de ellos también y buscas referentes para replicarlo en tu realidad” (Azeneth Báez, marzo 2012). En este sentido, uno de los grandes proyectos de Lumbanga ha sido la creación en Chile de la Escuela Formadora de Líderes De América del “Mundo Afro”³⁸.

En cuanto a la conformación de la organización, con el paso del tiempo al interior de Lumbanga se han creado otros colectivos: *Luanda Colectivo de Mujeres Afrodescendientes de Chile, el Rinconcito Africano Colectivo de Adultos Mayores y Sazón Afro Colectivo Culinario Afro*. Los socios que componen Lumbanga, actualmente son alrededor de 120 y los miembros activos bordearían los 70. La mayoría de los integrantes son afrodescendientes de Azapa, ya que prefieren no incluir en la organización a gente que no sea afro, solo a las parejas de los integrantes por tener un nexo familiar, lo que los diferencia de las otras agrupaciones. Sin embargo, esta política rige en cuanto al trabajo en los procesos de liderazgo y no en la participación de la Comparsa. Este requisito, no sería exclusivamente en cuanto a lo fenotípico sino al tener una raíz afro. Por esta situación Lumbanga ha sido tildada de racista por el resto de las agrupaciones, a lo que ellos responden que está pendiente discutir el tema de la existencia de un racismo estructural que ha estado inmerso en la sociedad históricamente y que no ha sido cuestionado³⁹.

1.3. Arica Negro: Recuerdos de la Chimba

Otra agrupación es Arica Negro: “Recuerdos de la Chimba” que surge el año 2005 al desprenderse por ciertas diferencias de la Ong Oro Negro. Se identifica, a diferencia del resto de las organizaciones, con el sector costero de la Chimba. Este grupo se conformó por la familia Lara quienes iniciaron esta nueva organización invitando a participar a más gente. Es una de las más pequeñas y la mayoría de los miembros son jóvenes, pertenecientes a Arica. Su trabajo está dedicado al ámbito cultural, por ser una Comparsa que no ha hecho un mayor trabajo político en forma autónoma. Aunque de todos modos, desde sus inicios han participado en actividades por la lucha hacia el reconocimiento.

³⁸Ligada a la organización “Mundo Afro” que nace en Uruguay para liderar el movimiento de negros en América. Dirigida por Romero Rodríguez que sería un referente para Cristian Báez ya que parte de su formación como líder se la debe a esta escuela.

³⁹Idea planteada por Cristian Baéz, dirigente de Lumbanga. En la entrevista realizada en Arica el año 2012.

Como ya se dijo, esta agrupación se identificó con el sector costero de Arica, La Chimba, ya que la mayor parte de los familiares fueron “chimberos”⁴⁰.

“Nosotros como Arica Negro quisimos ponernos ese nombre porque mucha gente se siente identificada porque sus abuelitos, sus primos, sus tíos vivieron en ese sector... así se fue formando. Y gente se incluyó no siendo nada pero solamente le gusta bailar noma...nosotros acá no discriminamos a nadie, hay otras comparsas que tienen que ser morenos tienen que ser afro para poder entrar, acá nosotros no”. (Aurora Lara, marzo 2012)

La identidad “chimbera” ha permanecido en estas familias a pesar de que este espacio tras el auge urbanístico produjera la dispersión de sus habitantes a distintos sectores de Arica. Sin embargo, éstos no perdieron el lazo que tenían con ese lugar sintiéndose pertenecientes a él durante generaciones.

“Mi abuelo, que en paz descanse, le trasmitió a mi padre y mi padre también alcanzó a vivir pero era muy niño, poco se acuerda pero más que nada es la trasmisión que le hizo su padre, entonces él lo trasmitió a nosotros. Y nosotros lo hemos trasmitado a nuestros hijos para que esto pase de generación en generación” (Aurora Lara, marzo 2012).

1.4.Club del Adulto Mayor Afrodescendiente Julia Corvacho Ugarte

La idea de esta organización surge al interior de la Ong Oro Negro el año 2002 para *“ver la manera de trabajar los adultos mayores en un ente aparte, entonces creamos el Club del Adulto Mayor Afrodescendiente Julia Corvacho Ugarte”*⁴¹ (Arturo Carrasco, marzo 2012). Sin embargo, el año 2007, con aproximadamente 30 miembros, deciden independizarse de la Ong.

“Porque los niños tocando, bailando... yo llevaba la bandera y los adultos mayores todas bailaban en la comparsa, sino que tener un ente aparte, pa reunirnos como adulto mayor con sus mismos pares y contaban sus vivencias, sus historias, se conversaba..., yo los incentivé a que se hicieran esas cosas porque no era solamente de ir a mover el culito, sino que hay que meterse en la parte política, en la parte social, en el contexto de todo esto que nos interesaba a nosotros, que el Estado nos reconozca.” (Arturo Carrasco, marzo 2012)

⁴⁰ Habitantes de La Chimba, sector costero de Arica a principios del siglo XX.

⁴¹ En honor a la Julia Corvacho, que era la matriarca de Azapa que murió a los 115 años en el año 1982

Con respecto a los miembros del Club, la mayoría se encuentra actualmente en Arica, pues al ser de mayor edad viven con sus hijos o nietos en la ciudad, pero también hay quienes habitan el valle de Azapa o el de Lluta. Por otra parte, para financiarse en el invierno, este club realiza diversas actividades.

“En el valle de Azapa vendemos picarones y sopaipillas a la pasada en la calle, ahí freímos y vendemos. Ahí juntamos platita...conversamos, tallamos o algún problema que tenemos, algún socio que está con problemas vamos a ayudarlo. O hay una exposición entonces vamos donde las socias que hacen totora a conseguir un puesto para que ellas se pongan a exhibir su producto y los vendan” (Arturo Carrasco, marzo 2012).

Este Club surge por iniciativa de los mismos abuelos ya que en la organización los intereses estaban dispersos por las diferencias de edad. Actualmente realizan reuniones cuando necesitan conversar sobre temas específicos del grupo. Por ejemplo, según don Arturo Pangué, han pensado que les gustaría sembrar principalmente la caña de azúcar, pues algunos en su juventud se dedicaban a esta labor. *“Yo he trabajado en las azucareras en Perú y me gusta ese trabajo para negocio... como conozco es más fácil, yo mismo daría la iniciativa a los demás”* (Arturo Pangué, marzo, 2012).

“Hay tantas cosas que son para beneficio mismo del grupo, pero lo interesante por lo pronto es el terreno, tenemos que exigir que nos entreguen las tierras, que no se dediquen solamente a ofrecernos y nada más, las tierras hay que tenerlas a la vista, ya vamos a hacer esto y esto...lo que más nos interesa es tener tierra, su casita propia en su terrenito en Azapa” (Arturo Pangué, marzo, 2012)

1.5. Comparsa Tumba Carnaval

Como ya se explicó anteriormente, esta agrupación de música y danza afrochilena surge en los inicios de la Ong Oro Negro, pero con el tiempo se desligó de la agrupación por diferencias con la directiva y algunos líderes. *“Decidió la Comparsa tener su propia autonomía porque ellos ya trabajaban paralelo, porque la Ong era un grupo que trabajaba los temas políticos y sociales, pero la comparsa trabajaba el tema más artístico, por lo tanto se puede decir que dependía uno del otro, Oro Negro se llamaban los dos”* (Sandra Castilla, marzo 2012). En este contexto, el año 2009 deciden tener su autonomía jurídica, usando el nombre de Tumba Carnaval.

Su mayor participación interna y al mismo tiempo escenario de visibilización al igual que el resto de las Comparsas, se da en los preparativos y en el Carnaval con La Fuerza del Sol⁴², período en el que llegan a ser 150 integrantes en su mayoría ariqueños, de todas las edades. Sin embargo, los miembros que participan todo el año en la Comparsa van entre las 20 y 30 personas. Esta situación es un desgaste para los líderes pues existe una desmotivación en el transcurso del año. Para revertir esta situación dentro de la agrupación se han hecho charlas sobre lo que es ser afro, como se formó el movimiento, qué buscan y porqué deben seguir, entre otras cosas. Por otra parte, para pertenecer a esta Comparsa no es necesario ser afrodescendiente, *“nosotros tenemos la política de que afrodescendientes aquí en Arica, somos todos, ya que somos muy multiculturales entonces fenotípicamente no puedo decir yo que tú seas o no seas afro, quizás tu apellido tenga algo pero seas blanca, entonces no puedo ser yo discriminadora con mis pares”* (Sandra Castilla, marzo 2012). Al mismo tiempo, hay muchos integrantes que no son afrodescendientes pero que simpatizan con el movimiento y que incluso están comprometidos con la lucha por el reconocimiento.

Por último, se puede decir que las Comparsas, en general, funcionan como elemento identitario en cuanto a la visibilización externa y el fortalecimiento interno del movimiento, tocando en festividades y carnavales que representan a los afrodescendientes. Sin embargo, la música a pesar de ser, en parte un rescate del pasado a través de la memoria de los abuelos, ha sido reconstruida a partir de ciertos ritmos ya existentes, lo que dio como resultado un ritmo único llamado Tumba, que lo identifican como ritmo afrochileno. Lo mismo ocurre con las danzas, que son fusiones entre lo afroperuano o pasos inspirados en las labores de los negros esclavos y recreaciones de los relatos de los abuelos agricultores o chimberos. El baile “tumba” y algunos pasos han sido inspirados en danzas mostradas por los abuelos⁴³.

⁴² Carnaval Andino realizado en Arica entre enero y febrero.

⁴³ No profundizaremos más sobre el tema por salirse del contexto. Sin embargo hay estudios que hablan sobre la construcción musical de los afrodescendientes, como la antropóloga chilena Mariana León, entre otros.

1.6. Colectivo de Mujeres Luanda

El año 2010 se conforma, al interior de Lumbanga, el Colectivo de Mujeres Luanda, liderado por Azeneth Báez, representante en Chile de la Red de Mujeres Afrolatinas y el Caribe⁴⁴. Para poder acceder a esta instancia *“había que crear una organización, un colectivo de mujeres donde las aglutines y se salga de ese mixto en que están todas bailando o haciendo cosas que no son inherentes al tema género...la mujer tiene metío en la cabeza que hay que bailar, tiene mucho del concepto cultural, pero el concepto político de demandas, “no, pa qué, si nosotros aquí en Chile estamos bien”* (Azeneth Báez, marzo 2012). A partir de este relato se puede apreciar que gran parte del movimiento afrodescendiente se ha quedado estancado sólo en la participación de las Comparsas sin comprometerse mayormente aún en una lucha política y en la construcción de demandas.

Por otra parte, no es una lucha sólo por las afrochilenas, sino que es un tema de género, velan por la mujer afro en general sin importar su nacionalidad, *“es independiente y esa es la discusión que yo muchas veces tengo, que porque son colombianas no tienen derechos. Si tienen derechos...los derechos son transversales, no porque tú eres peruana no tienes derecho, porque eres chilena si los tienes...Luanda tiene dos afroperuanas”* (Azeneth Báez, marzo 2012). Las mujeres que participan en la organización son tanto de la ciudad como del valle de Azapa y buscan incidir a favor de las mujeres en cuanto a políticas públicas exclusivas para ellas que incluyan una pertinencia étnica. Al mismo tiempo hacen una crítica a los mitos y estigmas asociados a la mujer negra, principalmente en el ámbito sexual, en la discriminación y en su degradación como mujeres.

1.7. Agrupación de Familias Afrodescendientes

El año 2010 surge la Agrupación de Familias Afrodescendientes, liderada por Sergio Gallardo y conformada por 25 personas pertenecientes a Arica, al valle de Azpa y al de Lluta. Esta agrupación se enfoca en las familias dedicadas primordialmente a los problemas cotidianos y particulares, *“hay otras agrupaciones que se dedican más a lo externo, más a la parte política, reconocimiento...pero qué pasa con la mujer afro con los*

⁴⁴ Con el fin de participar internacionalmente en el tema de la mujer afro, a través del Enlace de Chile en la Asamblea de Mujeres en América latina y el Caribe

niños afro, qué pasa con ese niño que quizás lo podemos sacar de la drogadicción o ese abuelito que quizás le queda un año y queremos que ese año se sienta bien” (Sergio Gallardo, marzo 2012). Al mismo tiempo, los miembros de esta agrupación se sentían afrodescendientes y querían participar pero no se identificaban con las organizaciones, *“fue una necesidad...hay muchas personas adultas que le gusta la parte artística pero no participan muchas veces por problemas de la edad, que ya muchos de nosotros estamos maduros y nos cuesta meternos en este ritmo de los bailes”* (Sergio Gallardo, marzo 2012). Sin embargo, a pesar de estar enfocados en problemas más bien internos del diario vivir, esta organización participa permanentemente en las actividades por el reconocimiento.

Finalmente, como se ha podido apreciar hasta el momento, la conformación y el proceso del movimiento afrodescendiente ha transcurrido en la ciudad. Sin embargo, el año 2012 se inserta al movimiento una última Asociación que representa a las agrupaciones y comunidades del valle de Azapa, desde un enfoque rural y con nuevas demandas asociadas a su entorno. Se puede decir que esta Asociación por conformarse tardíamente en comparación con la ciudad, no tuvo mayor incidencia en el proceso de configuración del movimiento ni en sus estrategias políticas e identitarias de visibilización. Pero de todos modos, al integrarse se posesiona en la lucha por el reconocimiento como parte esencial de la continuidad del movimiento afrodescendiente por manifestar la reivindicación, recuperación y protección de su territorio ancestral, el valle de Azapa⁴⁵.

1.8. Asociación de Organizaciones y Comunidades Afro, Territorio Ancestral Azapa

Esta Asociación⁴⁶ surge el año 2012 con el apoyo de la organización Lumbanga. Su objetivo es organizar por primera vez al valle de Azapa y rescatar el territorio ancestral para que no se pierda la identidad, poniendo en valor sus costumbres y tradiciones, protegiendo a las familias y fomentando el desarrollo social, cultural y económico de la zona. La

⁴⁵ Debido a la extensión y complejidad de este tema se profundizará mayormente en los capítulos posteriores.

⁴⁶ Esta Asociación será descrita brevemente y sin mayor detalle, por ahora, ya que es la más reciente y la única que representa una zona rural. Por lo que no tuvo incidencia en el proceso del movimiento hasta el año 2012 y por ende su participación ha sido menor en cuanto al proceso que se describirá en este capítulo. Sin embargo, se profundizará sobre esta Asociación en el capítulo 5 y 6.

agrupación está compuesta por: *las Organizaciones Sociales y Culturales Afrodescendientes Lumbanga y Black Zulú, el Club Adulto Mayor Rincón Africano de Lumbanga, la Organización Arte Culinario Sazón Afro, el Club Deportivo Afrodescendiente Unión Azapa, las Comunidades Cruz de Mayo Sucesión Tomasa Baluarte y Descendientes, Familia Báez y Descendientes, Familia Corvacho y familia Llerena Santa María, los Bailes Religiosos Morenos Hijos de Azapa y Kuyaguas “Ventura Baluarte, la Agrupación de Mujeres Afrodescendientes Rurales Hijas de Azapa* y un colectivo de Salud Intercultural, entre otras.

Se puede observar que, a diferencia de los bloques urbanos compuestos por la Alianza y la Confraternidad, la Asociación Azapeña se configura integrando, además de organizaciones sociales y culturales, agrupaciones que representan en sí mismas un gran potencial identitario que antes no había sido visibilizado, lo que se refleja principalmente en la conformación de comunidades agrupadas en torno a creencias religiosas, pero también con fines deportivos, de salud, entre otros que dan cuenta de la pertenencia a un lugar que contiene elementos culturales comunes que los representan.

Finalmente, se puede concluir que las organizaciones afrodescendientes han surgido principalmente lideradas por ciertas familias. Siendo las primeras: Oro Negro con los Salgado, luego Lumbanga con los Ríos y finalmente Arica Negro representada por los Lara. Con el tiempo se han conformado otras organizaciones en la búsqueda de nuevos intereses, por tensiones internas, diferencias de opiniones y conflictos de liderazgos.

“Existía esa rivalidad entre una agrupación y otra...entonces eso nos complicó poder tener un consenso común para poder trabajar (Sergio Gallardo, marzo 2012)... hay que hacer una reflexión en torno a porque nos vamos dividiendo tanto, que si bien es cierto que nazcan grupos pero no que se fragmenten tanto y eso ha venido pasando” (Marta Salgado, marzo 2012).

Se puede observar que a partir de esta fragmentación, además de ir ampliándose el movimiento por integrarse personas que quizás antes no se autoreconocían, también refleja un proceso de emergencia identitaria constante que seguirá en aumento y que se manifiesta en la acelerada proliferación de organizaciones, que al mismo tiempo se focalizan en nuevos intereses y expectativas asociadas muchas veces al género y a los grupos étnicos, lo que da cuenta de una diversificación del movimiento para trabajar en ciertas necesidades e

inquietudes particulares pero siempre en torno a fomentar el autoreconocimiento, el rescate identitario y primordialmente la lucha por el reconocimiento. Sin embargo, que las organizaciones vayan fragmentándose implica una mayor dificultad en cuanto a llegar a consensos para concretar objetivos comunes como movimiento. En este sentido, a pesar de sus diferencias y rencillas, todas las organizaciones independientemente de sus ideas o formas de trabajo tienen como prioridad luchar por el reconocimiento.

2. Estrategias de visibilización del Movimiento

En los inicios del movimiento la principal forma de visibilización fue de índole más bien cultural, reflejada en las Comparsas de música y danza que representaron un elemento primordial en el fortalecimiento identitario para la búsqueda y rescate de un pasado oculto, configurándose como grupo diferenciado dentro de la multiculturalidad presente en Arica. Además, las Comparsas representaron una innata visibilización política, en el sentido de que buscaron irrumpir en el ámbito público, tanto en la sociedad civil como posteriormente ante los entes gubernamentales, para darse a conocer y demostrar su existencia frente a la invisibilización histórica plasmada desde el Estado.

Al mismo tiempo, otra estrategia base del movimiento y de las organizaciones en particular ha sido no abanderarse con ningún partido ni tendencia política, sino que trabajar con quienes quieran apoyarlos independiente del sector que sean, *“todos los reglamentos de las organizaciones prohíben proselitismo político...como colectivo completo tampoco podemos tener una inclinación porque dentro de las organizaciones hay diversidad, entonces eso tiene que respetarse”* (Marta Salgado, marzo 2012). De esta manera, tienen la posibilidad de seguir su proceso hacia el reconocimiento sin depender de la aprobación de un gobierno de turno, dándole un carácter etnopolítico a este movimiento.

Por lo tanto, la condición étnica al estar definida en constante relación con diversas formas de poder, ha confluído en que las demandas del movimiento se enfoquen en la búsqueda de cuotas de participación que logren incurrir en esta esfera de poder. Por lo que los grupos se constituyen políticamente organizados en función de sus discursos y experiencias comunes y/o míticas, en donde los elementos simbólicos-discursivos se aunan en la defensa de intereses colectivos.

“La política en los movimientos indígenas es, como en otros sectores de la sociedad, una política que usa diversos medios de expresión y formas de movilización, pero su característica central es el empleo profuso de la simbolización” (Bello 2004:124). La danza, la música entre otros factores reflejan un ejemplo de prácticas discursivas que invocan en el presente elementos de un pasado lejano, a veces mítico, que al ser elegidos se renuevan y reconstruyen como elementos propios que manifiestan su condición actual.

Álvaro Bello (2004), plantea que los símbolos que son utilizados por estos movimientos tienen diversos objetivos, la valorización de una cultura propia, su reafirmación y legitimidad frente al Estado, la recuperación histórica como forma de legitimación de la colectividad, representando la entrada al futuro, cohesionándose como grupo y diferenciándose de los demás. En este sentido, Miguel Bartolomé (2004) señala que *“a través de las movilizaciones etnopolíticas sus miembros redefinen su experiencia previa y adoptan un estilo de acción política participativo y no mediado, que supone una politización definida y totalizadora de la vida cotidiana”* (Bartolomé, 2004: 97) de esta manera la demanda étnica se inmiscuye en distintos ámbitos de la vida indígena, en este caso afrodescendiente, definiendo por tanto su condición como tal.

En este contexto, el año 2005 se inicia un proceso de acercamiento al tema de la inclusión de la variable afrodescendiente en el Censo, citando a los SEREMIS, a la Gobernación y al INE para proponer hacer un estudio o prueba piloto. Mientras que en el 2007, desde una estrategia más bien identitaria se crea “La Ruta del Esclavo”, como otra forma de visibilización, en donde se hace un recorrido por ciertos espacios simbólicos y geográficos que representan hitos específicos de la historia de la esclavitud negra en Arica, el valle de Lluta y Azapa.

Retomando el tema de la inclusión al Censo, el año 2006, Lumbanga llega a la Moneda para dar a conocer esta propuesta, en donde les hacen saber que para lograr este objetivo deben oírse las voces de todas las organizaciones, no solo de una, proponiéndoles que se unan como bloque, *“la Alianza⁴⁷ fue estratégica para este tema, solos no hubiéramos avanzado, se avanzó mucho”* (Cristian Báez, marzo 2012). De esta manera, el

⁴⁷ Alianza de Organizaciones Afrochilena. Conformada por Oro negro, Lumbanga y Arica Negro.

año 2008, las organizaciones se agrupan para tener más peso y fortalecer el movimiento por la lucha de la demanda primordial, el reconocimiento, “*el gran objetivo de formarse como Alianza es juntar las fuerzas, unir los pensamientos, las ideas para ya hacer la moción de ley y ponerla en el Estado*” (Marta Salgado, marzo 2012).

En este contexto, la organización Lumbanga postuló a un Fondart sobre el proyecto “Sensibilización del Patrimonio Inmaterial Afrochileno en Tarapacá: Hacia el Censo Afro”, para así tener certeza del número de descendientes⁴⁸. Entre el año 2006 y 2008 se realiza la “Caracterización de Población Afrodescendiente en la región de Arica y Parinacota, Censo Afro”⁴⁹. Esta iniciativa buscaba ser un instrumento de inclusión social, con el objetivo de caracterizar socioeconómicamente a la población que se reconoce como afrodescendiente en dicha región, para tener una estimación de la cantidad de personas que la componen reconociendo así su existencia. También incluyó la identificación de sectores geográficos donde residen los afrodescendientes de la región⁵⁰. Para realizar esta prueba se contaba con aproximadamente 300 familias, al mismo tiempo que la labor de las organizaciones era sensibilizar a la población que aún no se reconocía, para llegar a una meta de 700 familias encuestadas en la región⁵¹. Esta prueba de caracterización era solo una muestra, que abarcó aproximadamente a 400 familias que se autoreconocen como tales, por lo que, no pretendió censar a la población afrodescendiente total de la región. El objetivo final de esta prueba experimental, además de cuantificar y caracterizar, era ser incluidos en el censo nacional del año 2012⁵². Sin embargo, esta caracterización fue rechazada metodológicamente por el INE lo que postergó la continuidad del proceso. De todos modos, la Alianza Afrochilena tuvo la responsabilidad de sistematizar los datos que concluyeron en un informe que retrató el nivel de autoreconocimiento del término afrodescendiente y otros que representan una

⁴⁸ Información recopilada en <http://sil.congreso/docs/proy7050.doc> consultado el 14 de julio del 2010

⁴⁹ Impulsada por Alianza de Organizaciones de Afrodescendientes Chilenos, en conjunto con el Ine, el Gobierno Regional, la Corporación Norte Grande y el apoyo de distintos organismos internacionales como la Unesco, Cepal, ONU y Fundación Avina.

⁵⁰ Información recopilada en <http://www.territoriochile.cl/1516/article-76170.html> consultado el 14 de julio del 2010

⁵¹ Información recopilada en <http://www.territoriochile.cl/1516/article-76170.html> consultado el 14 de julio del 2010

⁵² Información recopilada en <http://www.elmorrocotudo.cl/admin/render/noticia/25083> consultado el 14 de julio del 2010

herencia negra. En donde se desprendieron los siguientes resultados con respecto a la población encuestada: moreno de Azapa con un 15,0%, descendiente de negro con un 8,2%, descendiente de esclavo con un 5,6%, descendiente de negro con un 5.0% y afro-indígena también con un 5.0%. Mientras que el término de afrodescendiente fue calculado en un 58,8%⁵³.

Por otra parte, el año 2008 Azeneth Báez teniendo una incesante trayectoria como presidenta de Lumbanga, en donde viajó a distintos encuentros afro para retroalimentarse, fue nombrada representante de Chile en la Red de Mujeres de Latinoamérica y el Caribe⁵⁴.

“Hacen un trabajo fuerte político, ese es el fin de la red, ser mujeres autónomas que no dependen de ningún gobierno y que trabajan el tema género, están en los foros de las Naciones Unidas, ellas van como representantes de la sociedad civil...haciendo su trabajito pero bajo sombra porque ellos no tienen derecho a voz en esas asambleas, pero si tienen la oportunidad de plantear su demanda aprovechan que están los representantes de sus gobiernos y les plantean las necesidades, las que ellos creen...sus demandas” (Azeneth Báez, marzo 2012).

Mientras que la Alianza, logra concretar una estrategia de visibilización potente frente al Estado cuando interviene junto con algunos diputados para presentar un anteproyecto de ley al Congreso en agosto del 2009. Este proyecto fue formulado en conjunto por dirigentes, gente de las organizaciones y políticos, siendo ingresado a la Cámara de Diputados enmarcado en el boletín N° 6655-17, que lleva por título: “Establece el reconocimiento de la etnia afrodescendiente en Chile”. Este proyecto considera una etapa como primer trámite constitucional y una sub etapa como primer informe de Comisión de Derechos Humanos, Nacionalidad y Ciudadanía, pero hasta la fecha se encuentra como sin urgencia⁵⁵. El artículo 3 se refiere a que para efectos de la presente ley se entiende a los

⁵³ Informe de Resultados de la Prueba de Caracterización sobre población afrodescendiente en Arica. Consultado en <http://www.incide.cl/wp-content/uploads/2011/03/Informe-Afrodescendiente-III- censo-afro - 3.pdf>. En octubre del 2013.

⁵⁴ Para participar en la 1° Asamblea General de Mujeres. Realizada en Panamá, con la presencia de 120 mujeres representantes de America Latina y el Caribe.

⁵⁵ Este proyecto cuenta con 6 artículos: en el que el Estado de Chile reconoce la existencia de la etnia afrodescendiente que habita su territorio; el derecho de sus comunidades e integrantes a conservar, desarrollar y fortalecer su identidad, instituciones y tradiciones sociales y culturales; promover sus expresiones artísticas; anexar en el sistema educativo nacional una unidad de historia y cultura afrodescendientes; e incluir la variable afrodescendiente dentro de los grupos étnicos en el censo poblacional nacional.

individuos afrodescendientes a las personas que presentan características raciales específicas propias de su origen y/o se auto reconozcan en esta calidad⁵⁶.

Sin embargo, debemos tener en cuenta, que el Club del Adulto Mayor Julia Corvacho desde el gobierno de Lagos y Bachellet, había comenzado a solicitar el reconocimiento como etnia afrodescendiente y ser incluidos en el censo, pero fueron enviados al Mideplan y luego a la Conadi de Temuco, sin ninguna respuesta. Posteriormente como Confraternidad, continuaron presionando en este tema hasta que les contestan que debe ser reactivada la moción⁵⁷. *“Eso fue lo último que recibimos. Y ahora en el gobierno de Sebastián Piñera insistimos como Confraternidad y también se la envían a la Conadi a Temuco... nos dan todos los convenios que ha firmado el Estado de Chile para reconocer a los afrodescendientes...nosotros tenemos las leyes pero el Estado de Chile no las cumple”* (Arturo Carrasco, marzo 2012). A partir de esa situación, don Arturo presidente de la Confraternidad, tiene la idea de hacer una demanda judicial al Estado por el no cumplimiento de los acuerdos firmados.

Por otra parte, el año 2010 como todos los años, el Consejo de la Cultura, lanzó la convocatoria de Tesoros Humanos Vivos, en donde la comparsa Tumba Carnaval postuló al Club del Adulto Mayor Julia Corvacho, que fueron los ganadores de esta categoría, lo que implica un reconocimiento gubernamental pero solo desde el ámbito cultural sin incidir en el reconocimiento político y legal que el movimiento busca como prioridad.

En este camino hacia la visibilización y el reconocimiento, una estrategia primordial fue la creación de la Oficina de Desarrollo Afrodescendiente en la Municipalidad de Arica, creada el año 2011⁵⁸. Esto fue un gran avance *“porque es una de las municipalidades en el mundo que ha hecho una oficina, hay 68 oficinas de afrodescendientes en las municipalidades del mundo”* (Marta Salgado, marzo 2012). Esta oficina según el mandato municipal, debía trabajar exclusivamente con organizaciones oficializadas jurídicamente, pero luego también se incluyeron las comunidades de la “Cruz de Mayo” que representan al

⁵⁶ Información recopilada en <http://sil.congreso.cl/pags/index.html> consultado en agosto del año 2013

⁵⁷ Iniciativa del proyecto de ley que busca reconocer como etnia a los afrodescendientes

⁵⁸ Esta labor fue realizada en conjunto por Cristian Báez (entonces encargado de la oficina), Laura Pérez Cegarra, Samuel Pozo (posterior encargado de la oficina) y Marta Salgado en alianza con ORAPER, Oficinas Regionales de Análisis de Política y Equidad Racial.

valle de Azapa. La oficina principalmente tenía la función de apoyar a las organizaciones en ciertos proyectos y fechas importantes pero no tenía participación en el sistema social ni dentro de la orgánica Municipal.

Mientras, retomando el tema del Censo, a partir de las protestas realizadas el año 2011 por Oro Negro y su Comparsa, consiguen al año siguiente trabajando unidos como movimiento la Alianza y la Confraternidad, hacer una planificación estratégica en conjunto con el INE para llegar al estudio específico de los afrodescendientes, en donde las organizaciones participaron de la elaboración de este instrumento censal para una prueba piloto. Este estudio es de suma importancia ya que arrojará la primera información estadística cuantitativa de la población afro, lo que tendrá una cobertura de más de 6.000 familias en la región de Arica y Parinacota. Por otra parte, hace algunos años el Senado aprobó un proyecto de acuerdo que le solicita al Presidente de la República que se instuya al INE para incorporar la variable afrodescendiente en el próximo Censo⁵⁹.

Para contextualizarnos con esta temática, Luis Campos (2008) refiriéndose a los negros y morenos de la Costa Chica de Oaxca, plantea que no es posible definir a esta población a partir de una variable lingüística como ha sido con los indígenas. Menos a partir de un factor exclusivamente racial, reflejado en la tonalidad de la piel o en ciertos rasgos característicos. Ni por un nexo fuerte con una cultura africana, tampoco pueden ser definidos netamente mestizos ni menos aún indígenas. En este escenario, tener una noción estadística de la cantidad de negros y morenos se vuelve bastante complejo, *“hasta que no exista en el censo una pregunta étnicamente diferenciadora a partir de la autoadscripción”* (Campos, 2008: 52).

A partir de esta cita, se podría decir que la premisa está siendo cumplida en el caso de los afrochilenos, ya que el estudio específico realizado el presente año, buscó tener una noción de la calidad de vida de los afrodescendientes, pero lo más importante para las organizaciones fue definir preguntas que den crédito de su conformación como grupo étnico y de sus variadas formas de autoreconocimiento. Para esto, se estuvo trabajando con

⁵⁹ Información recopilada en http://www.senado.cl/afrodescendientes-serian-contabilizados-por-primera-vez-en-el-censo-de-poblacion-y-vivienda-de-2012/prontus_senado/2011-03-08/194710.html. En noviembre del año 2013.

el SERPLAC⁶⁰ y con los SEREMI⁶¹ en la realización de este estudio previo, *“estamos conscientes que es complicado porque como afrodescendientes no somos etnia”* (Sergio Gallardo, marzo 2012). Por lo que se conformó una mesa de trabajo, entre el INE y los líderes del movimiento, en donde se definieron las preguntas que fueron realizadas en este estudio, que busca caracterizar y categorizar a quiénes se considerados como afrodescendientes, *“porque no cualquier persona va a decir “yo soy afro” y participar de los beneficios que puedan dar las agrupaciones una vez que estemos reconocidos”* (Segrio Gallardo, marzo 2012). Las preguntas fueron de diversa índole en relación con el hogar, trabajo, educación, salud y cultura. En este último ámbito las preguntas se refieren a la gastronomía, pertenencia a organizaciones afrodescendientes, categorías de autoreconocimiento, características que definen a esta población y celebraciones o manifestaciones culturales.

Los líderes de la Asociación del valle de Azapa, también participaron en la definición de estas preguntas relacionadas con la identidad, territorio y cultura azapeña en el estudio estratégico del INE, que será un gran avance para ser considerados en el próximo Censo. Al mismo tiempo, se busca ampliar la gama de aquellos que son reconocidos como afrodescendientes, ya que se deberá incluir también a los que se autodefinen como negros, mulatos, trigueños, canela, morenos, azapeños, entre otros; que en la mayoría de los casos no se consideran a si mismos afrodescendientes, pero se arraigan a un mismo pasado y territorio⁶². La realización de este estudio fue en agosto del año en curso para tener los resultados a fines de este mismo año⁶³.

Como estrategia de visibilización, desde marzo del año 2012, se estuvieron realizando los Operativos Afro, con el apoyo del municipio, en distintos sectores de Arica. Estos consistían en hacer una muestra de las Comparsas, explicar a la gente el objetivo del estudio específico y sensibilizar sobre el tema afrodescendiente para incentivar el autoreconocimiento y pedir apoyo al resto de la población ariqueña. Además de realizar un registro y contabilidad de aquellos que se identifican como afrodescendientes, para usarlo

⁶⁰ Secretarías Regionales de Planificación.

⁶¹ Secretaria Regional Ministerial.

⁶² Tema que se profundizará en los próximos capítulos.

⁶³ Artículo “Análisis político sobre afrodescendientes en Chile” escrito por Cristian Báez, Dirigente Organización Afro Lumbanga

como un “estudio sombra” que sirva como base de comparación a los resultados que arroje el INE en el estudio, ya que *“si bien nosotros trabajamos con el Estado tampoco confiamos enteramente en las instituciones”* (Marta Salgado, marzo 2012).

Esta sensibilización tuvo como objetivo llegar a toda la población, incentivando a reconocerse también a aquellas familias que a pesar de no ser afrodescendientes se sientan como tales o simpaticen con la causa, *“esto no quiere decir que todas esas familias son afrodescendientes, tenemos que sensibilizar a la población de Arica, de los valles, del altiplano, porque cuando lleguen a censar si las personas se autoreconocen afrodescendiente, colocan que su familia es afrodescendiente”* (Marta Salgado, marzo 2012). En este sentido se busca que la mayor población censada se reconozca como afrodescendiente, aunque no lo sea, para poder aumentar la cantidad y ser una suma considerable para acceder a la inclusión en el Censo, ya que el estudio sería realizado en sectores de Arica al azar y no en lugares en que haya certeza de la presencia de población afrodescendiente.

Al mismo tiempo, se han realizado talleres introduciendo al tema de la sensibilización y la importancia del estudio hacia el Censo, ya que *“al interior de nuestras organizaciones nos ha faltado capacitar, porque nosotros nos entregamos mucho a la lucha para poder conseguir el censo y un poco habíamos abandonado la base en términos de la capacitación”* (Marta Salgado, marzo 2012). Con el mismo objetivo, también se han hecho talleres en los colegios, mostrando la música y la danza pero a su vez entregando información sobre el tema y enseñando sobre la historia y la cultura afrodescendiente para así sensibilizar el tema del reconocimiento.

Por otra parte, me gustaría hacer mención sobre el proyecto CANDELA⁶⁴, pues a pesar de no depender su realización del movimiento afrodescendiente, la Alianza Afrochilena, a través de su presidenta Marta Salgado, a instado desde el año 2011 a

⁶⁴ El Consorcio para el Análisis de la Diversidad y Evolución de Latino América. Es un proyecto multinacional. En Chile la iniciativa se asocia al Instituto de Alta Investigación (IAI) de la Universidad de Tarapacá y al Centro de Investigaciones del Hombre en el Desierto (CIHDE). Información recopilada en <http://www.cihde.cl/index.php/es/noticias/archivo-de-noticias/96-quieres-conocer-tu-origen-genetico->. En noviembre del año 2013.

participar de esta instancia⁶⁵. Este proyecto pretende examinar la evolución étnica de las poblaciones en América Latina, a través de la exploración entre estimaciones genéticas, fenotipos, rasgos y actitudes que se relacionen a identidades étnicas o raciales. Por lo que pretende tener una perspectiva tanto social como biológica, a través de un estudio de muestras de sangre de los voluntarios que quieran participar⁶⁶. Además incluye medidas antropométricas, fotografías y parámetros biomédicos.⁶⁷

Retomando el proceso del movimiento afrodescendiente, se puede apreciar que a pesar de que el movimiento ha trabajado por un objetivo común, ha existido cierta rivalidad entre ambos bloques, la Alianza y la Confraternidad. Una de las amenazas para la continuidad del trabajo del movimiento afrodescendiente ha sido la descoordinación de las diversas agrupaciones, haciendo más dificultoso llegar a un acuerdo en las asambleas. Por lo que las organizaciones pretenden concretar un discurso común que los represente como movimiento bajo el acuerdo de un liderazgo transversal, ya que existe diversificación y fragmentación de las organizaciones.

“Porque nacen nuevos liderazgos pero son personalistas y quieren ser protagonistas de algo de lo que ya está en la imagen pública y eso no nos sirve, no nos ayuda. Nos ayuda que esos liderazgos pueda ser tan solidarios de poder trabajar juntos en los proyectos que se vengan” (Marta Salgado, marzo 2012)

“Hoy en día ya se logró un consenso estamos trabajando todas las agrupaciones para lograr el reconocimiento y se han ido afinando estos problemas” (Sergio Gallardo, marzo 2012)

Finalmente, como pudimos apreciar, las estrategias de visibilización identitaria y política se han dado en torno a una demanda principal del movimiento afrodescendiente, el ser reconocidos por el Estado. En este sentido, en el concepto de “estrategia identitaria” la identidad aparece como medio para alcanzar un fin, los actores sociales disponen de un cierto margen de maniobra que en función de su apreciación de la situación utilizan estratégicamente sus recursos identitarios. Sin embargo, deben tomar en cuenta el marco estructural, la situación social, la correlación de fuerzas entre los grupos, las maniobras de

⁶⁵ Sin embargo, no cuento con los datos de como ha resultado esta convocatoria.

⁶⁶ Información recopilada en <http://www.incide.cl/22/12/2011/proyecto-candela>. En noviembre del año 2013.

⁶⁷ Información recopilada en <http://www.cihde.cl/index.php/es/noticias/archivo-de-noticias/96-quieres-conocer-tu-origen-genetico->. En noviembre del año 2013.

los demás, etc. (Giménez, 2000). Por lo que ambos bloques han dejado atrás sus conflictos internos para trabajar como movimiento por un mismo objetivo, conseguir la inclusión al Censo y el anhelado reconocimiento como etnia afrodescendiente.

3. Demandas del Movimiento

Como ya se ha dicho, el movimiento afrodescendiente demanda hace varios años al INE la inclusión de la variable afrodescendiente en el censo nacional, lo que significa que el Estado asume oficialmente la existencia de afrodescendientes en Chile al contabilizar su población y tener una noción económica y social de la situación en que se encuentran, lo que sería un primer paso para el reconocimiento. En esto se refleja la forma en que ha quedado atrás la definición clásica que trataba a los grupos, como plantea Abercrombie (1991) citando a Cohen, *“como sistemas autoreproductivos aislados, estáticos y cerrados, en lugar de partes históricamente activas de sistemas más amplios, las cuales han emergido como comunidades únicamente en el contexto de los mismos”*. En este sentido, estos mismos autores proponen que *“cualquier término que describe estructuras particulares asumidas por el flujo de relaciones sociales, se le puede aplicar actualmente el término “étnico”*. Desde esta perspectiva, todos los años de rescate, reconstrucción y fortalecimiento de una identidad afrodescendiente han estado enfocados en la configuración de un movimiento que los represente como grupo diferenciado para así ser reconocidos como grupo étnico y tener la posibilidad de incidir en políticas públicas específicas que los beneficien. Reflejando que *“la etnicidad desempeña una parte fundamental en la estructuración de los movimientos etnopolíticos”* (Bartolomé, 2004: 99)

En este aspecto los afrodescendientes comparan su situación con la de los indígenas, quienes tendrían todos los beneficios desde el Estado, que es a lo que esta población también busca acceder.

“Una ley igual a la ley indígena, que tenga esos privilegios, que los estudiantes tengan las becas para estudiar, porque un afro no tiene beca y el indígena sí porque es apellido indígena” (Guillermina Flores, marzo 2012)

“Los beneficios que puedan venir para nuestros hijos, nuestros nietos, los beneficios como los tienen los aymara...eso más que nada es la lucha de nosotros...salud, colegio, educación” (Aurora Lara, marzo 2012)

Sin embargo, para los jóvenes uno de los principales objetivos de obtener el reconocimiento, además de conseguir estos beneficios sería demostrar su existencia, “*es por nosotros, porque es como que no existimos, más que conseguir educación esas cosas, pero lo primero es por nosotros para que sepamos cuántos somos, para que se dé cuenta la gente, el Estado que realmente hay gente afro acá en Chile*” (Macarena Guerra, marzo 2012). Esta preocupación por contabilizarse y darse a conocer como grupo diferenciado refleja un factor común de los movimientos etnopolíticos.

En este sentido, el movimiento y principalmente la juventud, apelan fundamentalmente a una demanda de reivindicación histórica e identitaria.

“Lo más importante para mí es la reivindicación de la existencia de afrodescendientes, es como hacer un borrón en los libros de historia...es como hacer la historia de nuevo, van a tener que hacer la historia de nuevo, cuando a nosotros nos reconozcan...por otra parte van a tener que hacer programas especiales de salud para nosotros porque sufrimos enfermedades que son típicas de negro, como la diabetes y enfermedades a los huesos...las becas” (Carolina Cortés, marzo 2012)

Se puede observar que las principales demandas del movimiento vienen del ámbito urbano lo que implica una gran distancia con aquellos que viven en el valle de Azapa, pues en su mayoría no se sienten identificados y por ende no participan de estas organizaciones. Por un lado, se encuentran las demandas de aquellos que habitan en la ciudad, que confluyen al interior de problemáticas sociales en general, como la educación, salud, vivienda, entre otros. Mientras que por otro, surgen aquellas demandas rurales y/o más bien étnicas que se han organizado en torno a la Asociación Azapeña⁶⁸. En donde además se considera la existencia de territorios ancestrales, el acceso a ciertos lugares sagrados que implican darle continuidad a sus prácticas tradicionales, el uso de la tierra y el agua, entre muchas otras demandas y aspectos que refieren, por ejemplo, a la discriminación, racismo y género⁶⁹.

⁶⁸ Tema que será profundizado en el capítulo 5 y 6.

⁶⁹ Entre muchas otras demandas que se han dado a conocer el año 2012 a través de una declaración de la “Asociación de Agrupaciones y Comunidades Afro, Territorio Ancestral Azapa”. La que se ha estructurado en conformidad con la declaración y plan de acción de Durban.

4. Discursos del Movimiento

Se observa que a lo largo del proceso de conformación del movimiento afrodescendiente se han construido diversos discursos que se entrecruzan en una constante transformación por representar el motor desde dónde se expresa y se resume la manifestación de la identidad en la búsqueda por el reconocimiento. En este sentido, los discursos del movimiento se han arraigado principalmente en torno a la doble connotación de un pasado común. Por un lado, dan cuenta de un desarraigo primordial que representa el origen y la esencia de una identidad esclava y, por otro, refieren a un territorio colectivo y ancestral, el valle de Azapa, que además de representar la relación con sus antepasados, implica la presencia de relaciones interétnicas y multiculturales que han confluído históricamente hasta la actualidad, siendo parte esencial de la construcción de un “otro” y por ende de sí mismos.

De esta manera, la conformación de las identidades será definida en un sistema temporal en el que se mezclan las interpretaciones del pasado que *“incurre en el presente y en el futuro, especialmente cuando intenta contribuir al mismo como emblema político entre luchas de poder, donde además en estas narrativas se encuentran impresos las marcas del poder y las jerarquías de género, de clase, de raza, de etnia”* (Isla: 2003:34). Estos elementos de la memoria que son reutilizados, no sólo remiten a un pasado mítico, sino que también a su permanente reestructuración por la ideología dominante, *“como política de la memoria, se construye una retórica épica de la lucha por el territorio en contra del Estado colonial y nacional, que liga a los reclamos del presente”* (Isla: 2003: 37).

Desde esta perspectiva, el uso de los discursos es múltiple y transversal puesto que el movimiento se define desde distintos ámbitos de la identidad, tanto en el fortalecimiento interno como en la manifestación de la diferencia percibida desde el exterior. En este sentido, los discursos reivindican la pertenencia y resistencia en un territorio, el desarraigo de la esclavitud y la invisibilización, así como el rescate y la apropiación de una cultura colectiva y la herencia que esta conlleva. Finalmente, todos confluyen en avalar la construcción como grupo social diferenciado que busca el reconocimiento de un Estado que

los ha negado históricamente. En este contexto, uno de los discursos primordiales y el más utilizado se asienta en la ancestralidad, dando cuenta de su nexos con la esclavitud y del ser herederos de un pasado de represión que debe reivindicarse.

“Entonces nosotros estamos sensibilizando a la gente, que entiendan el significado de la palabra afrodescendiente...aquí la persona que tiene una raíz es afrodescendiente ya sea negro, blanco o amarillo... nosotros partimos que somos chilenos pero afrodescendientes que queremos un reconocimiento por el hecho de cómo se los trajeron a nuestros antepasados... yo tengo un gran respeto, llegaron a este lugar como esclavos...hay una deuda con nosotros” (Sergio Gallardo, marzo 2012).

Al mismo tiempo, se hace alusión a la pertenencia a una nación chilena que está en deuda, poniendo énfasis en su calidad de ciudadanos comunes pero con una raíz diferenciada, identificándose con este territorio a pesar de que en el período en cuestión, la esclavitud, formara parte del Perú. Por lo tanto se resalta la pertenencia al territorio chileno por ser una reivindicación actual en que los protagonistas se sienten parte de dicha nación, a pesar de que en muchos casos, sus antepasados más directos no se sintieran parte de ésta.

Siguiendo esta misma lógica otro discurso que representa al movimiento afrodescendiente en general se refiere a la invisibilización, la que implica su ocultamiento histórico y ser negados por el Estado de Chile hasta el día de hoy.

“El ex presidente Lagos⁷⁰ ... le preguntan y dice “no, en Chile no hay negros” y aparecen las Salgado⁷¹, “como que no hay negros aquí, mire se los presento”...y la gente de otros países, mujeres, hombres se ponen a llorar, era como Chile tenía una historia oculta de negros, los tenía en el patio trasero...antes a nadie se le ocurría, al negro de esta zona principalmente donde somos más visibles se le relacionaba con los peruanos, negros pero de allá del Perú decían, nada que ver con Chile” (Azeneth Báez, marzo 2012)

Por otra parte, en algunos casos por lo general en los más ancianos, existe el discurso de sentirse orgulloso de ser afrodescendiente por diferenciarse de lo indígena, más que nada ante el resto de la sociedad.

⁷⁰ Declaración hecha en la Conferencia Regional Preparatoria de las Américas. Realizada por la Cepal el año 2000 en Santiago de Chile. Previa a la Conferencia Contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia, realizada en Durban, el año 2001.

⁷¹ Apellido de Sonia y Marta, fundadoras de la primera organización afrodescendiente de Arica, llamada Ong “Oro Negro”.

“Aquí a uno la insultaban “negra azapeña” pensando que era sólo de aquí de Azapa y al sentir que uno es afrodescendiente que descende del tiempo de los africanos, entonces siente orgullo, que uno no era solamente de acá sino de otro país, de otro lado porque Africa queda harto distante en el extranjero así que me sentí como extranjera... a donde vaya hago saber que soy descendiente de afro pa que no vayan a creer que soy descendiente de allá del interior o indígena por el apellido Flores (que asocia a lo indígena), por eso siempre yo pongo Corvacho y si es posible Zansoro (2º apellido de su madre) porque también son descendientes de afro” (Guillermina Flores, marzo 2012)

Al mismo tiempo, desde esta separación con un “otro” indígena también se contruye el discurso en que los afrodescendientes se posicionan como dueños y herederos del valle de Azapa, ya que habrían ocupado –según muchos de ellos- este territorio al que se consideran pertenecientes, antes de que los indígenas bajaran de la pre-cordillera y el altiplano.

“Para mí el valle de Azapa significa territorio ancestral porque de ahí salí mi familia, pero mi familia quiso emigrar de ahí porque quería otras cosas para su descendencia, mi bisabuela vivió ahí, mi abuela vivió ahí...pero para mí Azapa es el territorio ancestral y es el primer territorio” (Camila Rivera, marzo 2012).

“Ellos son los que formaron Azapa, ellos empezaron a plantar, a trabajar como esclavos igual pero empezaron a trabajar en Azapa, despues de a poquito fueron ganando terreno” (Ruth Andía, marzo 2012).

En este sentido se fortalece un nuevo discurso de doblemente marginados, por un lado desde el Estado y por otro, desde la ocupación de su territorio por los indígenas. En estas condiciones el discurso se fortalece por el hecho de intentar salir de esta marginación histórica. *“Entonces nosotros pensamos ¿qué les dejamos a nuestros hijos, a nuestros nietos? porque vemos que los aymaras, los quechuas y todas las 8 o 10 etnias están reconocidas en la ley indígena y nosotros no... entonces empezamos a pelear por el reconocimiento” (Arturo Carrasco, marzo 2012).* En este contexto, se suma el sentirse más desamparados en materia legal que los indígenas, que ya han sido catalogados como un grupo históricamente discriminado, instalando a los afrodescendientes en la mayor marginalización.

Por otra parte, un discurso recurrente en las generaciones adultas, es el que valora y rinde un homenaje a los abuelos que tuvieron una vida difícil y de sacrificio para que hoy sus hijos y nietos no sean discriminados.

“Yo sé lo que vivieron mi bisabuela, ese tiempo las familias eran grandes 10, 15...los viejos se levantaban y se acostaban trabajando, el esfuerzo era enorme... ellos lo único que querían era darnos estudios o un oficio...los del valle trabajaban en la tierra, los de acá⁷² en comercio...muchas veces se pierde el respeto al gran esfuerzo que hicieron ellos... eso significa que los abuelos lograron algo, hoy en día a un afro se le respeta” (Sergio Gallardo, marzo 2012).

Desde este discurso se reivindica un pasado de represión y discriminación a partir de la superación del mismo en las generaciones actuales, lo que los fortalece como herederos de una resistencia y los hace orgullosos de ser afrodescendientes. Por lo que, la configuración actual de la memoria se ha definido en gran parte por lo que busca reflejar el movimiento en el presente y proyectar hacia el futuro, en cuanto a elementos identitarios, discursos, demandas e intereses comunes que los representen y que al mismo tiempo sean coherentes con un pasado histórico que los identifica. Al mismo tiempo, se puede apreciar que el movimiento busca acceder a beneficios del Estado al igual que los indígenas, utilizando como fundamento el ocultamiento histórico del que han sido víctimas y la reivindicación identitaria como estrategia para lograr la demanda principal, el reconocimiento, por ser la base de la continuidad del movimiento.

Finalmente, se puede decir que el grado de adhesión a la cultura primordial de un país permite repartir en términos “étnicos” los grados de ciudadanía política, de los que dependerán los distintos niveles de integración-exclusión socioeconómica y legal (Delgado, 2007). Por lo que después de casi un siglo de invisibilización y blanqueamiento, los afrodescendientes han experimentado un proceso de autoreconocimiento y reconstrucción identitaria en la búsqueda de reivindicar un pasado negado y constituirse como movimiento con el fin de ser reconocidos por el Estado chileno como grupo étnico y poder tener acceso a la participación en un escenario político.

⁷² Arica

Capítulo IV: Elementos simbólicos y rituales que representan la identidad afrodescendiente

El siguiente capítulo busca dar cuenta de los diversos elementos simbólicos y rituales que la población afrodescendiente ha ido adoptando en la construcción de una identidad propia. Para lo cual se vuelve importante señalar, a través del planteamiento de Restrepo mencionado en Sánchez (2011), que las identidades negras se configuran mezclando elementos modernos y tradicionales entre etapas y transiciones que implican una constante adaptación, transformación, recreación y asimilación de diversos elementos culturales que *“incluyen producciones originales locales. Se trata de identidades étnicas híbridas e interculturales, construidas tanto en contextos locales como transnacionales* (Sánchez, 2011: 52). Desde esta perspectiva, el proceso de autoreconocimiento de los afrodescendientes en Chile surge a partir de la toma de conciencia de una descendencia esclava y africana, pero también de un pasado negro peruano oculto por la homogenización de los Estados.

1. Componentes culturales de la representación social

En este contexto, el movimiento se reconstruye a partir de componentes culturales básicos de la representación social que se contraponen a una cultura nacional mayoritaria de carácter occidental:

“Una tradición archivada en la memoria colectiva, que remite a una línea de ancestros y que registra el trauma de la colonización⁷³; la reivindicación permanente de sus territorios ancestrales como lugares de anclaje, memoria colectiva, contenedores de su cultura y referente simbólico de su identidad social; la valoración del lenguaje, dialecto o sociolecto no sólo como medio de comunicación intragrupal, sino como archivo vivo de su visión del mundo y símbolo distintivo de su identidad cultural; la valoración del sistema de parentesco como fundamento primordial de su pertenencia grupal; y un complejo religioso-ritual que actualiza, reafirma y renueva la identidad del grupo, mediante la dramatización de su visión de mundo, la vida y la muerte” (Giménez, 2000: 59).

A continuación se detallarán brevemente estos componentes culturales en relación con la situación afrodescendiente, los que serán profundizados a lo largo del capítulo.

⁷³ En el caso de los afrodescendientes “el trauma de la colonización” se remite específicamente al período de la esclavitud.

1.1. Tradición archivada en la memoria colectiva

La población afrodescendiente, a pesar de haber sido invisibilizada, continuó una existencia encubierta que ahora busca revivir y fortalecer. En este sentido, podemos decir que las prácticas tradicionales vinculadas a una identidad negra permanecieron históricamente dentro del ámbito privado pero sin pleno conocimiento o aceptación de que incluían un pasado esclavo. Lo que también significó, la negación de una condición de negro que trajo como consecuencia la invisibilización y el blanqueamiento. Sin embargo, al tomar conciencia de estos procesos, la población afrodescendiente resurge irrumpiendo en el ámbito público a partir de una fusión entre elementos tradicionales que se encontraban ocultos en lo privado, reinenciones en donde la memoria de los abuelos es la base para la reinterpretación, adaptación y resignificación de una cultura e identidad actual, que se define a partir de un pasado común que los une como comunidad: ser descendientes de esclavos africanos.

Se puede observar que las prácticas anteriores a las organizaciones eran cotidianas de una herencia principalmente azapeña, haciendo referencia a una identidad local, en que no se conocía o no se asumía un origen afrodescendiente. Mientras que ahora el movimiento se las adjudica como elementos identitarios territoriales que respaldan su condición, origen y ancestralidad proveniente de una tradición negra peruana y un pasado esclavo. Pero también desde una fuerte influencia andina. En este aspecto entenderemos por tradición *“el conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etc; que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente”* (Giménez, 2000: 61). Por otra parte, algunas prácticas que fueron perdiéndose en el tiempo se han ido reactualizando y hoy son recuperadas por las organizaciones, representando la continuidad de una presencia negra que fortalece la construcción de una tradición e identidad afrodescendiente en Chile.

1.2. La reivindicación permanente de sus territorios ancestrales.

Se puede decir que las identidades étnicas comparten con las nacionales un territorio no tanto en relación a lo instrumental, sino que primordialmente desde lo simbólico-cultural. Existen territorios-signos que representan una herencia común, como la tierra de los padres y antepasados. Es un lugar que ha sido configurado por generaciones vinculando

materialmente el pasado y el presente. Considerándose como una instancia en que se inscribe la memoria colectiva, como base material de la comunidad y símbolo de la identidad colectiva. Llegando en su extremo a representarse como “territorio sagrado”, es decir, como plantea Giménez (2000) citando a Bonnemaison, “*un espacio de comunión con un conjunto de signos y valores*”.

Desde esta perspectiva, a pesar de que la población afrodescendiente pasó por un largo período de ocultamiento de una identidad negra plasmada fuertemente en el desgaste de su color, en el valle de Azapa aún permanecen prácticas de la vida cotidiana, costumbres y tradiciones que se han mantenido desde antes de la negación de lo negro, resistiendo camufladas en el ámbito privado e integrándose actualmente como elementos identitarios de esta población. Como por ejemplo, la utilización de un vocabulario propio conocido en la actualidad como afrochileno⁷⁴, que ha identificado históricamente a los negros del valle de Azapa. Al igual que la celebración de festividades religiosas que manifiestan un legado para esta población por reactualizar constantemente una tradición y la unión de lazos familiares que se constituyen como motor en la continuidad y fortalecimiento de la comunidad.

En este sentido, el valle de Azapa se constituye en la actualidad como espacio simbólico-cultural que le da soporte y contenido a una identidad afrodescendiente por representar la continuidad de una tradición ancestral.

1.3. La valoración del lenguaje.

La relación con la lengua nativa también es un componente primordial de las identidades étnicas. Puesto que el lenguaje, citando a Rocher en Giménez (2000), se considera una herencia de los antepasados y relacionada íntimamente a la tradición.

La población afrodescendiente al no tener mayor conocimiento más que algunas referencias bibliográficas de los sectores específicos de África de los cuales probablemente provendrían sus ancestros; y de haber perdido la lengua o dialectos africanos producto del desarraigo y represión que implicó la esclavitud, han intentado en la búsqueda de un

⁷⁴ Sobre el que se profundizará más adelante en este capítulo.

fortalecimiento identitario, analizar archivos históricos que podrían conectarlos con ciertos precedentes del origen de los esclavos que llegaron a Arica. Algunas organizaciones afrodescendientes han investigado ciertas palabras y terminologías que son usadas por la población hasta la actualidad y que tendrían raíces africanas, por ejemplo: “*bemba, tumba, comba, macumba y Lumbanga, que según estos términos con las consonantes “mb”, en su mayoría son palabras del idioma Limbundu o a veces nombrado kimbundu, provenientes de la región de Angóla, el Congo y Mozambique, que fueron parte de la civilización Bantú*” (Báez, 2010:23). Desde esta perspectiva, las organizaciones actualmente hacen un esfuerzo por encontrar ciertas similitudes, aunque no tengan plena certeza de ello, con un pasado netamente africano que les permita establecer un nexo visible que sustente este origen y les de mayor ancestralidad, aplacando de cierta manera el quiebre cultural e identitario que significó el viaje trasatlántico y el surgimiento de una identidad esclava que borra las particularidades étnicas de aquellos que venían en los barcos, para configurarse desde este espacio de nuevas relaciones de poder y subordinación, que implican el fortalecimiento de esta condición de esclavizados⁷⁵.

Sin embargo, podemos ver que se conservan palabras que contienen una raíz africana y que además se han incorporado al lenguaje cotidiano sin que haya un reconocimiento de su origen, como por ejemplo: *banana, bochinche, bombo, ganga, bobo*⁷⁶, *chambón, bomba, ecoléua, macumba, manteo, mariguanza, sandunga, sazón*, entre otras⁷⁷. Al mismo tiempo, parte del vocabulario de los afrodescendientes en Arica y Azapa, son palabras cotidianas que asociamos actualmente al Perú, como: *candela, carajo, calato, chamba, Locumba* (pueblo ubicado al norte de Tacna), entre otros⁷⁸.

En este contexto, hace algunos años se recopilaron palabras utilizadas principalmente por los mayores, para crear un vocabulario afroariqueño o afrochileno.

⁷⁵ Debemos recordar, como ya se planteó en esta tesis, que según los planteamientos de Paul Gilroy, citado en Antón (2011), “el atlántico negro”, determina el área geográfica donde entre el siglo XV y XIX surge la diáspora africana que permitió nuevas jerarquías étnicas y raciales entre los descendientes de africanos.

⁷⁶ Boletín N° 6655-17. Versión html del archivo <http://sil.congreso.cl/docsil/proy7050.doc>.

⁷⁷ Vocabulario del libro “Lumbanga; Memorias Orales de la Cultura Afrochilena” escrito por Cristian Báez. Pag 169-174.

⁷⁸ Vocabulario del libro “Lumbanga; Memorias Orales de la Cultura Afrochilena” escrito por Cristian Báez. Pag 169-174.

“Porque mi abuela habla muy chistoso...hablan el dialecto negro de Azapa, que es un dialecto chistoso, todo el día es broma y las palabras son “no terminaste la chirivisca (pelo bien motudo)...la bamba (los labios), nose po yo me crié con esas palabras y son palabras no peruanas ni africanas son palabras adaptadas al negro que llegó a estas costas, por eso para mi es un vocabulario afrochileno” (Gino Kalise, marzo 2012).

Desde esta perspectiva, se puede apreciar que los afrodescendientes han construido ciertos vocablos locales con los cuales solo ellos se representan, los que son contenedores de una identidad propia asociada principalmente al valle de Azapa. Como por ejemplo: *alsa*, saludo que se hacían los negros... *¡alsa negro!*; *anchaca*, instrumento que se colocaba en los burros para cargar materiales; *batan*, piedra donde se molía la aceituna para extraer aceite; *comba*, instrumento para sacar la aceituna; *raima*, cosecha de la aceituna que ocurre entre mayo y agosto; *currucundear*, forma de expresar cuando uno quiere pasarla bien; *lambusco*, estar hambreado; *malambo*, personaje afro en Azapa; *tambembe*, trasero grande por lo general de la mujer negra; *los cachacos*, nombre que se le daba a la policía en tiempos de la chilenización; entre otros términos y conceptos⁷⁹.

1.4. La valoración del sistema de parentesco.

Se observa que la configuración familiar es clave al hablar de una identidad afrodescendiente, pues la mayoría de las familias ya sea en la ciudad como en el valle son muy unidas, extensas y según ellos “aclanadas”, cumpliendo las mujeres y en especial las abuelas un rol fundamental en la composición de una cierta jerarquía familiar. En este sentido la valoración del parentesco y en especial de la familia es esencial en la identidad étnica, ya que *“la pertenencia étnica –que no es voluntaria- se adquiere fundamentalmente por nacimiento, es decir, a través de la inserción en una familia y, por lo tanto, en un sistema de parentesco”* (Giménez, 2000: 62).

Según Cristian Báez (2010), el valle de Azapa se dividía en dos sectores. Uno era valle abajo, desde el inicio hasta el km 9 (actual Corvachada) y valle arriba desde el km 9 hasta el 17, en donde existían subsectores ubicado de oeste a este. Denominados:

⁷⁹ Vocabulario del libro “Lumbanga; Memorias Orales de la Cultura Afrochilena” escrito por Cristian Báez. Pag 169-174.

1. Pago de Gómez: donde se encontraban las familias Ríos, Albarracín, Fernández, Corvacho⁸⁰, Zavala, Henríquez, Salas, Salinas, Cuenta, Bravo, Chambe y Quintana.
2. Pago de Albarracín: actual “Corvachada”, donde habitaban los Albarracín, Flores, Llerena, Santa María, y Sanchez. Todos de la familia Corvacho, la más grande de los afrodescendientes.
3. Las Maitas: estaban las familias Cadena, Barrios, Palza, Oviedo y Corvacho.
4. Azapa Grande: se encontraban los Baluarte, Ríos y Bravo.
5. La Rivera: donde habitaban la familia Baluarte, Estoraica, Huanca y Bravo
6. En Sobraya: estaban los Corvacho, Baluarte, Bayzaga, Llerena y Santa María.

En este contexto, se puede observar actualmente la permanencia de la mayoría de estos apellidos reconocidos como afrodescendientes que representan grupos familiares que, en algunos casos, aún habitan ciertos sectores geográficos conocidos como territorios negros, como por ejemplo: los Llerena y los Corvacho en el km 8 del valle de Azapa, lugar denominado La Corvachada en donde se construyó una capilla para la comunidad; los Ríos y los Báez en el km 6, los Baluarte y los Cegarra en San Miguel de Azapa; los Estoraicas, familia afro-indígena que habitan el sector de Sobraya⁸¹, varias familias afrodescendientes que se ganaron un subsidio en el sector de las Llosyas por Alto Ramírez⁸²; los Salgado, los Cortés y los Carrasco en Arica; y los Lara, identificados por haber sido habitantes de la Chimba. Otras familias, según Carolina Cortés, como los Albarracín y los Butrón son relacionados a antepasados provenientes del valle de Codpa⁸³, éste último apellido, según Nelson Corvacho, sería quechua y estaría relacionado a la localidad de Timar, cercana a Codpa. Por otra parte, están los Quintana, los Zavala, los Bravo, los Ugarte, los Alfaro de los cuales no tengo plena claridad de los sectores específicos que habitan, pero fluctúan

⁸⁰ Por lo general, Corvacho se escribe con “v” corta, pero según la señora Guillermina Flores Corbacho, el original sería con “b” larga. Por otra parte, según el libro “Lumbanga; Memorias Orales de la Cultura Afrochilena” escrito por Critian Baéz, el apellido Crovacho significa según la Real Lengua Española: “Latigo con que se azotaba a los esclavos en la época colonial”, este látigo era el cuero sacado del pene del toro.

⁸¹ Sector ubicado más arriba de San Miguel de Azapa.

⁸² Sector del valle de Azapa

⁸³ Comuna de Camarones, Porvincia de Arica

entre Arica y primordialmente el valle de Azapa. Podemos ver que hay familias que se han mantenido históricamente en ciertos sectores del valle de Azapa.

“Mi mamá era Sansoro⁸⁴, ese es apellido de negro. Y mi abuelo, el papá de mi mamá era Corvacho y los Sansoro por parte de mi abuela eran los más negros...los negros zambos que les llamaban, que la abuela de mi bisabuela, no sé cuántas abuelas serían, fue esclava legítima que la trajeron en unos barcos dicen cuando traían a todos los negros y los vendían y a ella quien la compró le puso una marca en la pierna con el nombre o sea las iniciales del dueño que la compró, entonces yo creo que ahí ellos llevaban el apellido del que los compraba, no su apellido de ellos, los apellidos de ellos eran otros”. (Guillermina Flores, septiembre 2010)

Confirmando este relato, según fuentes bibliográficas los apellidos de los negros en los tiempos de la esclavitud, eran remplazados por los de sus amos. Sin embargo, según los entrevistados los apellidos Corvacho y Sansoro serían netamente negros.

1.5. Complejo religioso ritual.

Este punto representa un elemento esencial en la construcción de una identidad afrodescendiente en la actualidad, ya que las festividades religiosas reflejan un fuerte arraigo al valle de Azapa en que la población adjudica, en muchos casos, estas manifestaciones a una cultura netamente negra y esclava del valle por ser prácticas que se reproducen desde mucho antes de la chilenización, tiempo en que toda la población habría sido negra, *“las cruces, los carnavales en Azapa también siempre se celebraban. Las familias negras siempre lo celebraban sin saber que son connotaciones que vienen de esta africanía que se tiene”* (Marta Salgado, marzo 2012). Sin embargo, a pesar de presentar particularidades locales y culturales que podrían tener ciertos matices de un pasado esclavo, gran parte de estas celebraciones se han venido expandiendo durante siglos desde los poblados aledaños a Arica, provenientes de una cultura andina y de un sincretismo instaurado desde tiempos coloniales por el catolicismo, en donde también hubo una fusión negra⁸⁵.

⁸⁴ No tengo plena claridad de la ortografía de este apellido, pues podría ser Zansoro.

⁸⁵ Pero no vamos a discutir en este momento de donde provienen estas festividades pues ya sabemos que ha existido un marcado sincretismo cultural principalmente entre lo andino y lo español, representado fuertemente con la religión católica, que en este caso también se mezcla con lo negro

En este contexto, existe un calendario de carnavales y fiestas religiosas, que son celebradas tanto por la población afrodescendiente de la ciudad como por la del valle de Azapa. Algunas son parte de tradiciones heredadas que nunca han dejado de realizarse, como principalmente la celebración de las cruces de mayo, la Fiesta de San Miguel de Azapa en septiembre y la peregrinación masiva a la Virgen de las Peñas en octubre. Por otra parte en menor medida, los abuelos más que nada, son devotos del “Señor de Locumba”, festividad que se realiza en febrero en el valle de Sama⁸⁶. *“Solo basta con entrar a cualquier hogar de familias afrodescendientes y nos daremos cuenta que en algún lugar de la casa esta la imagen del “Cristo de Locumba”, pegada en la pared o en una mesita preparada como altar, junto a otras imágenes como; la virgen de las Peñas, san Martín de Porres, etc.”* (Báez, 2010:61)

Otra celebración que se ha ido fortaleciendo y reactualizando con el tiempo es la Pascua de Negros, primera fiesta del año realizada en enero, en donde se hace el primer pasacalle oficial como un ensayo para el Carnaval Andino con La Fuerza del Sol⁸⁷. Por otra parte ha sido importante la reincorporación del entierro del Ño Carnavalón, celebrado en febrero, en donde se hace evidente la manifestación de relaciones interétnicas históricas reflejadas en su realización por los pueblos andinos aledaños. Al mismo tiempo, en junio se celebra la Fiesta de San Juan y también algunas organizaciones se encuentran en proceso de rescate de la celebración de la Fiesta de San Martín de Porres, que aún no se ha concretado por problemas con el Obispo y la Iglesia. Por último se celebra la navidad negra en donde se realiza una chocolatada para los niños de la agrupación.

Por otra parte, existirían otros elementos incrustados en las creencias religiosas y rituales de los afrodescendientes, aquellos que hacen referencia a la “brujería” y a una herencia cultural yoruba⁸⁸. Sin embargo, son pocos los que comentan este tema, ya sea por

⁸⁶ Valle que se encuentra en los alrededores de Tacna, en Perú. En donde aún habita población afrodescendiente que fue exiliada de Azapa en el período de la chilenización.

⁸⁷ Realizado todos los años a fines de enero. Este carnaval se inicia el año 2002, a partir de la unión de dos grandes pasacalles organizados por la Confraternidad de Bailes Andinos de Arica y la Federación de Artes Indígenas Kimsa Suyu.

⁸⁸ Los **yoruba** (*yorùbá* según su propia ortografía) son un gran grupo etno-lingüístico del oeste africano. Muchos de los esclavos africanos llegados a América provendrían de esta región. Su legado cultural se manifiesta en la actualidad principalmente desde un ámbito religioso, siendo conocido también como santería. Esta presente principalmente en países como Brasil y Cuba, pero también en Colombia, México, República Dominicana, Venezuela, entre otros.

una negación o ausencia del conocimiento, por no tener plena certeza o por encontrarse relegado a contextos más íntimos. Esto refleja nuevamente como en el proceso de rescate identitario se busca integrar elementos que den cuenta del nexo con un pasado esclavo en las prácticas tradicionales actuales de los negros del valle de Azapa, asociando ciertos elementos adaptados de una cultura africana que permanecen en poblaciones negras latinoamericanas⁸⁹, con prácticas asociadas a un ámbito andino, principalmente aymara del sur peruano y norte de Chile. Lo que sustentaría en la actualidad un discurso de ancestralidad que busca priorizar una presencia negra anterior o contemporánea a una indígena en el valle de Azapa.

Por ejemplo, Gino Kalise, asocia las festividades de la Cruz de Mayo y el Ño carnavalón con ciertos elementos de la religión yoruba, materializados en dioses conocidos como orishas⁹⁰. Planteando que en alguna época ancestral, de manera oculta los negros de Azapa habrían adorado a los orishas Legua⁹¹ o Shango⁹² en el caso de las Cruces de Mayo, y a la orisha Yemanyá⁹³, en el período cercano a la festividad del Ño carnavalón, en que baja el río por el valle de Azapa. Esta idea no se escucha en otros relatos, pero según los estudios de Gino, esta relación podría ser visible en cuanto al nexo territorial y cultural existente entre el valle y un legado afroperuano, el cual podría reflejarse por ejemplo, en los cantos sagrados que celebran a Legua y a la naturaleza, en el sur peruano. Estos cantos conocidos como décimas⁹⁴, según Gino, serían precursores de los cantos realizados a la Cruz de Mayo hasta la actualidad. Se puede decir que las décimas aún son parte de una

⁸⁹ Como por ejemplo, en Brasil y Cuba.

⁹⁰ Los orishas representan dioses, que en occidente serían ocultos en los santos católicos, asociados a elementos de la naturaleza, que pertenecen a la religión Yoruba conformada por distintas identidades étnicas de África occidental, que llegó con los esclavos africanos principalmente a Brasil, Cuba, Panamá, Venezuela, entre otros. Consultado en <http://es.wikipedia.org/wiki/Orisha> en septiembre del 2013.

⁹¹ Orisha también conocido como Elegua, quien sería dueño de los caminos y el destino, es el que abre o cierra el camino a la felicidad. Consultado en <http://es.wikipedia.org/wiki/Elegua> en septiembre del 2013.

⁹² Este orisha es guerrero, el rey de la religión yoruba. Consultado en <http://cubayoruba.blogspot.com/2007/01/shango.html> en septiembre del 2013.

⁹³ Existe una diosa del océano, siendo la esencia de la maternidad y la protectora de los recién nacidos, llamada Yemayá que sería un Orisha (deidad) proveniente de la religión yoruba (un gran grupo etno-lingüístico del oeste de África) que habría tomado un importante lugar en las religiones afroamericanas. Los africanos provenientes del territorio yoruba habrían traído estas deidades a América cuando llegaron como esclavos. Consultado en <http://es.wikipedia.org/wiki/Yemay%C3%A1> en septiembre del 2013.

⁹⁴ Las décimas serían estrofas de 10 versos de 8 sílabas. Que en el caso de los afroperuanos se recitan musicalmente contando las vivencias de los esclavos”. Según Gino Kalise, “*es una forma como de escribir tu cultura o decir lo que sentis a través de una poesía musicalmente negra*”.

cultura afroperuana, pero que en el territorio de Arica fueron extirpadas producto de la chilenización⁹⁵.

Al mismo tiempo, en cuanto a creencias religiosas y rituales asociadas a la cultura yoruba y a la santería como manifestación de estas prácticas.

“Yo sabía que era diferente...mi abuela tenía tradiciones, tenía colgada una de estas plantas aloe vera con cintas rojas atrás de la puerta, que es parte de la santería negra y funcionó...mi familia es una de las que ha conservado fuerte la parte de la santería negra...que es algo fuerte de la sangre negra que se ha perdido...muy chico yo sabía cosas extrañas que los blancos no sabían, yo iba a la casa de un blanco y no veía atrás de la puerta una sabila con pita roja que lloraba sangre, eso lo veía en la casa de mi abuela porque tiraban brujería y tenían esa cultura viva, la santería negra, que entre comillas puede ser para los blancos “vudú”. (Gino Kalise, marzo 2012).

Como otro ejemplo, Gino recuerda que cuando niño tenía un tío que vivía en el valle de Sama⁹⁶, era clarividente y practicaba la santería. Para las sanaciones invocaba a un santo llamado Felipe y al mismo tiempo trabajaba con cuyis que tenían la misión de absorber los males al tener contacto por un rato con el enfermo. Luego el animal era sacrificado para sacarle las víceras que contenían el motivo de la enfermedad. *“leyó que una mujer le hizo un mal...le hizo un rezo y mi tío se recuperó, lo llevaron a los médicos y los médicos no entendían como se había recuperado”* (Gino Kalise, marzo 2012).

Sin embargo estas creencias se han perdido con el paso del tiempo. El tío de Gino, por ejemplo, ya no realiza estas prácticas por haberse cargado de muchas cosas negativas, a pesar de que iba mucha gente a visitarlo. Finalmente, algunos relatos cuentan que Sama⁹⁷ es la ciudad de los brujos en donde también habría una conexión con los orishas. Por último, quiero decir que en general se habla poco sobre este tema, quizás porque tampoco profundicé más sobre él, pero por lo que se aprecia no ha sido preponderante en cuanto al rescate o a una pretensión de darlo a conocer públicamente cómo parte importante en la reconstrucción identitaria. Sin embargo, hago referencia a él porque de todos modos es un aspecto que está presente pero aún no ha sido asumido plenamente para adoptarlo o

⁹⁵ Según Gino Kalise, las payas son herencia de las décimas peruanas que dejaron de hacerse luego de la chilenización.

⁹⁶ Valle ubicado al sur del Perú.

⁹⁷ Ubicada al sur del Perú y lugar en donde tuvieron que migrar muchos negros en el período de chilenización.

visibilizarlo como elemento identitario, quizás por tener una carga más bien negativa desde una mirada occidental, que lo asocia a lo pagano, profano y a la “brujería”.

En este contexto, es parte del fortalecimiento de una identidad apropiarse de elementos que tienen un origen exógeno pero que se arraigan en un entorno y contexto a partir de un mismo trasfondo, la ocupación de un territorio común en donde confluyen relaciones multiculturales que en sus manifestaciones toman ciertos matices y particularidades por el hecho de impregnarse de una cultura local en donde pasan a ser apropiadas.

“En la mayor parte de los casos, se trata de una religión de carácter predominantemente ritual, centrada en la figura de los santos patronos y en las celebraciones festivas destinadas a honrarlos...el santo patrono constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico, en cuanto se lo considera no sólo como el protector y el abogado local, sino sobre todo como centro de convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad” (Giménez, 2010: 63)

Finalmente, podemos decir que los componentes culturales de la representación social se encuentran fuertemente reflejados en la reconstrucción de la identidad afrodescendiente, que continúa reconstruyéndose a partir de la toma de conciencia de una tradición negra azapeña proveniente de un pasado esclavo.

2. Conformación de la identidad afrodescendiente desde tres ámbitos.

A partir del rescate, reconstrucción y reinención de un pasado negro, peruano, indígena y azapeño se ha ido conformando en la actualidad la identidad afrochilena, manifestándose desde tres ámbitos, que si bien se diferencian no son necesariamente excluyentes. Podemos nombrar como causas de esta diversidad factores de variada índole que giran en entorno a las relaciones de parentesco y sus formas de reciprocidad, a los grupos etareos presentes, a la territorialidad y al espacio geográfico, histórico, social y político que define a la población. Al mismo tiempo, se hará referencia en estos tres ámbitos de la identidad, a la expresión de los componentes culturales que han sido detallados anteriormente.

2.1. Identidad afrodescendiente desde la ciudad.

Se observa que un gran número de población afrodescendiente no conserva un lazo directo con Azapa por no tener familiares que habiten actualmente el lugar, por haber perdido los lazos o por no tener la certeza de una descendencia negra, pero estar en la búsqueda por sentirse identificados. Por lo que el sentimiento y significado que tienen sobre el valle se da a partir del nexo con un pasado ancestral instalado en la esclavitud, el cual se adjudican como contenedor identitario. Se observa que este segmento de la población no se refiere a experiencias vividas o situaciones puntuales con un pasado cotidiano del valle, pero de todos modos el relato se ancla en las vivencias de los esclavos, punto de partida para dar prueba de su descendencia. Esta construcción discursiva que no tiene un pasado o presente, en cuanto a antepasados directos en este lugar de pertenencia que es Azapa, de todos modos da cuenta de un lazo con un pasado ancestral y común que los representa como comunidad en la actualidad.

Muchos de los afrodescendientes se identifican en primera instancia con el valle de Azapa, a través de un discurso construido en datos que revelan un recorrido histórico.

“Para mí el valle de Azapa es un territorio ancestral donde vivieron la mayoría de los esclavos africanos que fueron traídos al virreinato del Perú y desde allí nuestras familias van descendiendo...el valle de Azapa fue muy rico en plantación de algodón, de caña de azúcar, también hubo café y acá en Arica hubo enfardadoras de algodón y hubo una industria azucarera” (Marta Salgado, marzo 2012).

“El negro cuando llegó a las playas de Arica, se trajo para ir a trabajar a las minas de Potosí...el negro trabajó todo el valle, no solamente Azapa, sino que Lluta que daba mejor producción... cuando traían a los negros a trabajar a Potosí, esa era la ruta del esclavo, la playa de Miramar donde los vendían y cada uno marcaba al negro con la carimba y de ahí...a Bolivia lo llevaban por toda esa zona desértica, y también lo cruzaban de noche desde el valle de Azapa al de Lluta... en Lluta los jesuitas tenían más de 300 esclavos, hacían producir al negro la cebada, la alfalfa, todo pal ganado las mulas y los llamos” (Arturo Carrasco, marzo 2012)

Desde esta perspectiva, se puede corroborar que es imprescindible la referencia a un origen común o ancestros comunes para la identidad étnica, siendo preferible que sea bajo un concepto más amplio de tradición. Los ancestros adquieren relevancia en su rol de

transmisores autorizados de una compleja herencia cultural. En este sentido, se caracteriza a las identidades étnicas como esencialmente tradicionales siendo “sociedades de memoria”. En donde la convicción antes que la antigüedad autorizan la continuidad del pasado en su capacidad de incorporar innovaciones y reinterpretaciones manifiestas en el presente. Por lo tanto, citando a Enloe en el texto de Giménez (2000), *“la tradición es una noción dinámica compatible, en principio, con el cambio, la modernización y el desarrollo, porque nunca es mera repetición del pasado, sino filtro, redefinición y reelaboración permanente de éste en función de las necesidades y desafíos del presente”*. Incluso pueden existir *“tradiciones inventadas”*, como menciona Hobsbawm citado por Giménez (2000).

2.1.1 Reconstrucción y rescate identitario.

De esta manera los afrodescendientes buscan reconstruir una identidad, basándose en los resabios de un pasado histórico instalado en la esclavitud pero también integrando resignificaciones culturales de la actualidad. En este sentido, otras celebraciones y festividades han sido reconstruidas en la ciudad por las organizaciones, como elementos identitarios y estrategias de visibilización, cumpliendo un rol fundamental la participación de las Comparsas afrodescendientes en el Carnaval Andino con La Fuerza del Sol⁹⁸, en donde se han ido dando a conocer como grupo diferenciado al interior de la sociedad ariqueña.

En cuanto al surgimiento de las Comparsas, se fueron conformando a partir de la apropiación de elementos musicales externos y también del rescate de una memoria oral de los abuelos. *“Costó mucho, primero disparábamos pa un lado...se hizo una comparsa, como había un amigo uruguayo, se hizo algo de candombé y lo llamamos Tumba, el primer sonido tumba, lo había descubierto un abuelo”* (Gino Kalise, marzo 2012). Según don Arturo Carrasco, este ritmo fue rescatado por la señora Julia Corvacho Ugarte. Motivados por esta iniciativa quisieron averiguar más de la historia de su pasado peruano, por lo que un grupo de jóvenes viajaron por el sur del Perú llegando a Lima, donde se dieron cuenta de que el Tumba se relacionaba a muchas canciones, *“tumba de tumbar, la negra tiene tumbao...era un ritmo de carnaval, se tocaba con un tambor y dos repiques, que le*

⁹⁸ Carnaval Anidno que se realiza en Arica a fines de enero o principios de febrero.

llamaban a una caja y una quijada de burro” (Gino Kalise, marzo 2012). En este recorrido, al encontrarse en Sama conocieron un ritmo que llevaba unos versos cantados, uno de los versos decía:

“Por el alto cerro bajan dos ovejas, una trasquila y otra sin oreja, tuuummbaaaa” y era un círculo donde las mujeres bailaban y el hombre bailaba alrededor de ella queriéndola cortejar y las negras decían “tumbaaa” y lo tumbaban con las caderas, lo botaba al negro y el negro otra vez⁹⁹ y los negros cantaban estas frases: “maio marido sacalo a mear, que animal tan feo, andalo a guardar, tumbeeee”, también sus verbos eran como doble sentido y eran divertidos” (Gino Kalise, marzo 2012).

Se puede decir que a partir de este rescate y de la fusión de elementos afrolatinos se construye el ritmo conocido como Tumbe, el cual representa actualmente la música afrochilena.

Por otra parte, en cuanto a una “invención de tradiciones”, desde hace tres años, algunas agrupaciones están tratando de incluir el “Día del Tambor”, para que quede como una fecha oficial¹⁰⁰, lo que da cuenta de la necesidad de crear instancias que fortalezcan e impulsen el trabajo identitario. Al mismo tiempo, existe otra celebración que surge hace algunos años, luego de la conformación de la Confraternidad de Familias y Agrupaciones Afroariqueñas. La celebración de Yemanyá en febrero.

“Siempre fue como oculta...lo esclavos para esconder la religión yoruba tuvieron que mezclarla con patronos religiosos católicos para ocultar un poco su religiosidad...y hace dos años atrás yo le piqué la guía a don Arturo para que lo hiciéramos con todos...antes iba poca gente, después empezamos a meter gente en el tema... estamos celebrando a Yemanyá que es la diosa del mar que es representada por la virgen María en este caso si es catolicismo... lo hacemos porque en Arica está siempre el mar y hay gente que quiere creer en otras cosas que no sean convencionales para algunos, entonces quisimos hacerlo con la comunidad” (Claudia Parra, marzo 2012).

⁹⁹ Se comenta que esta danza del Tumba carnaval se hacía durante el período de la bajada del río, celebrando la festividad del Ño carnavalón. La que como será descrito más adelante sería una influencia del área andina.

¹⁰⁰ Esta celebración sería en noviembre, en honor a don Kiko Anacona, artesano que guió la construcción de los primeros tambores propios de esa zona, hechos y utilizados por las actuales Comparsas afrodescendientes. La construcción de estos tambores, no es un rescate de la antigüedad sino que es propia de la actualidad. Sin embargo, tiene una particularidad que representa un elemento identitario potente en cuanto a una herencia azapaña, el uso de barriles en que se guardaban las aceitunas antiguamente. Se pretende que este día sea como el día de los afros y celebrarlo durante una semana.

Esta festividad se realiza en la playa en donde se hacen ofrendas, peticiones y se le agradece al mar, representado en Yemanyá. Se tocan tambores desde que anochece hasta las 2 o 3 de la mañana, pues el permiso que dan los marinos es hasta esa hora.

Sin embargo, aunque esta celebración es realizada en honor al mar, no se relaciona con el antiguo sector costero de La Chimba, a pesar de que también participa la única agrupación que se identifica con este lugar. *“De la gente de la Chimba no ha salido que hicieran algo con el mar, a parte de pescar”* (Claudia Parra, marzo 2012). Por lo tanto, la población afrodescendiente no reivindica a partir de esta celebración una identidad chimbera propia asociada a la costa, sino que más bien se apropian de elementos de la religión yoruba para darle un sentido más místico y ancestral afiatando su identidad a un pasado esclavo.

Finalmente, se debe tener en cuenta de que a pesar de estas “tradiciones inventadas” y/o apropiadas desde elementos externos, de todos modos se puede apreciar que el tema de los carnavales en la ciudad representan, en parte, un rescate por parte de las organizaciones que vienen a darle continuidad a antiguas tradiciones urbanas que se habían perdido.

“En la última comparsa que pasaron los negros en 1955... cada uno bailaba su paso porque cada negro llevaba un sonajero, una cosa pa golpear, un pedazo de bambú lo iban golpeando o el bambú lo tenían rayado como un güiro, yo me acuerdo esos tarros de manteca, unos cuadrados altos entonces le travesaban un palo de escoba un clavo a cada lado y vamos tocando y cada uno bailando al son que a él le gustaba, como él sentía la música” (Arturo Carrasco, marzo 2012).

En el caso de ciertas familias esta identidad urbana permaneció oculta en un ámbito privado hasta que con las organizaciones comienzan a salir a la luz y a reactualizarse. Se puede apreciar que gran parte de la población se identifica con la ciudad, puesto que han pasado por generaciones establecidas en este lugar o incluso, aunque en menor medida, en el valle de Lluta, mientras que las familias más antiguas son quienes conservan su territorio en Azapa.

“Lo que pasa es que no todos estaban en el valle de Azapa, la mayoría de los que estamos bailando acá en la ciudad o trabajando, algunos vivían en La Chimba¹⁰¹ ...por

¹⁰¹ Sector costero de Arica hasta las primeras décadas del siglo XX.

ejemplo yo me identifico más con Lluta...tampoco me identifico con Azapa, más que yo soy santiaguina, o sea llegué acá a los 19 años, llegue a posesionarme de algo, a descubrir mi identidad y la descubrí en la ciudad, yo no tengo tierra en Azapa ni en Lluta tampoco y vivo en un barrio donde la tercera oleada son de negros, el barrio San Jose” (Carolina Cortés, marzo, 2012).

Esto refleja que también en Arica existió una cultura negra urbana principalmente en el barrio Lumbanga y otros sectores, pero que fue opacada durante y posterior a la chilenización.

Se puede observar también como elemento cultural en la reconstrucción de una identidad afrodescendiente, el rescate del oficio tradicional de la artesanía en totora, que a pesar de estar perdiéndose, en algunos casos, fue transmitida como herencia familiar. El padre de la señora Rosa Güisa, era artesano en totora, oficio que ella aprendió desde niña y que practicó hasta pasado sus 80 años.

“Mi papá iba al valle de Lluta (valle cercano a Arica) a buscar material, trabajaba mucho en totora él... pa armar los ranchos, esterilla, después me quedó esa herencia pa mí po, el tejido me lo enseñó mi papa... la casa forrá con totora, la puerta igual de totora... entonces tu subías la totora de la puerta y en la noche se cerraba y nadie se entraba a robar” (Rosa Güisa, septiembre 2010).

De esta manera fabricaban muchos de los implementos que utilizaban en aquella época, como canastas para ir de compras, sopladores de fuego, esterillas que usaban en el suelo como camas, puertas y murallas de las viviendas que eran fabricadas del mismo material.

“Se hacían esteras para vender, hacían “anchacas” para ir a comprar no se usaban canastos. Por ejemplo, los canastos salieron cuando venían del sur...las camas para dormir, tejían grandes las esteras, después se doblaban en cuatro y quedaba un alto como un colchón...le ponían una frazada abajo y una arriba y a dormir, eran las esteras, se usaban para poner a los techos, para cerrar las quinchas” (Guillermina Flores, septiembre 2010).

El rescate de este oficio es un elemento muy importante en la continuidad de una identidad afrodescendiente. Por lo que hace unos años atrás se hizo un taller impartido por Rosa Güisa, en el que se enseñó esta técnica a varias mujeres afrodescendientes. Marlene, su ahijada, fue una de las que aprendió el oficio, *“porque era una muestra de que los*

negros trabajaban la totora, y yo voy a aprender y aprendí y me gradué” (Marlene Huerta, marzo 2012). Sin embargo, tuvo que dejarlo después de un tiempo, ya que le produjo muchos dolores en las muñecas por la fuerza que usaba al tejer la totora mojada, además debía comprar totora o ir a buscarla a los cañaverales.

Por otra parte, para la reconstrucción cultural también se han apropiado de técnicas artesanales no tradicionales, que se incorporan desde lo afrodescendiente reflejando más bien un nexo con Africa que con una cultura negra de la zona. En este sentido, muchas mujeres afrodescendientes hicieron un curso de muñecas negras¹⁰², También las actuales artesanas se dedican a hacer cuadros, espejos, jabones, trabajos en vidrio, pero todo con un diseño en relación a lo africano y explicando siempre a sus clientes su relación con lo afrodescendiente, *“con esa condición trabajé yo, para transmitirlo a la gente”* (Marlene Huerta, marzo 2012). Por otra parte, también aprendieron a trabajar la arcilla, lo que también habría sido una tradición negra del sector de Arica y el valle de Azapa.

Finalmente se puede concluir que la identidad afrodescendiente que se construye actualmente desde la ciudad se arraiga al valle de Azapa por representar elementos que se han establecido como identitarios dándole continuidad a un pasado negro, pero también rescatando elementos que provienen de una cultura negra urbana reactualizada. Al mismo tiempo, las organizaciones también buscan participar de esta tradición azapeña que se encuentra más lejana y que se refleja para ellos, principalmente en las celebraciones religiosas que ahí ocurren pero sin participar mayormente de un ámbito más bien cotidiano. En este sentido, las organizaciones en general están carentes de una raíz azapeña por lo que han recreado nuevas formas de representación social que los visibilice en el ámbito urbano, reflejadas fuertemente en la música y la danza de las comparsas que a pesar de no ser consideradas tradicionales, se inspiran en los relatos de los abuelos y en una memoria negra que los identifica. En este contexto, de todos modos reviven los antiguos carnavales que hacían los negros en la ciudad, lo que al mismo tiempo evidencia la existencia de una presencia y tradición negra urbana.

¹⁰² Este taller fue impartido por una mujer que era afrodescendiente y que aprendió el oficio en Tacna. Estas muñecas, según Marlene, representan como serían las mujeres afro reflejándose con distintos motivos como coquetas, tristes o embarazadas, entre otros.

2.2. Identidad afrodescendiente desde el valle de Azapa.

Gran parte de la población afrodescendiente ha habitado desde el siglo XIX hasta la actualidad el valle de Azapa, produciendo un fuerte sentimiento de pertenencia a este territorio y a pesar de que muchos hayan migrado a la ciudad, permanece el arraigo al lugar de origen. Desde esta perspectiva, se puede observar que con gran parte de la población afrodescendiente ha ocurrido lo que históricamente sucedió con las migraciones campo-ciudad, en que la llegada de grandes conglomerados indígenas a las ciudades no quiso decir que los migrantes perdieran, como se ha creído, sus vínculos con la comunidad o el lugar de origen. En gran parte, tanto migrantes como residentes rurales, conservan sus lazos de parentesco, sus vínculos sociales y emocionales. Al desplazarse migrantes indígenas a las ciudades, más que perder la identidad, presentan una continua adaptación e incluso fortalecimiento.

“A la lengua de origen, la conservación de uniones preferenciales entre miembros del mismo grupo de procedencia, la mantención del sistema de familia y de compadrazgo con algunas variaciones, los patrones de crianza y sociabilización comunes a las áreas de origen y la conservación de una buena parte de las tradiciones vernáculas, sobre todo, de una cosmovisión o inconsciente colectivo común” (Bello, 2004: 56).

En este sentido la población afrodescendiente que habita Arica, pero que fue nacida y criada en el valle de Azapa conserva los lazos familiares y prácticas culturales con sus parientes residentes en el valle, en donde las tradiciones siguen siendo un hábito cotidiano, e incluso muchos de ellos anhelan con volver a establecerse en el lugar.

Desde esta perspectiva, el valle de Azapa es el lugar de origen y pertenencia para gran parte de los afrodescendientes. Este sentimiento se expresa en aquellos que tienen un lazo afectivo, familiar y directo con el valle representando un pasado tangible y cercano referido a lo negro o azapeño que los ha identificado durante generaciones a través de las experiencias de vida.

“Es mi cuna, es mi todo porque donde yo nací, crecí, viví, las primeras experiencias de la vida, jugué de niña y algún día quisiera volver y quedarme en el valle...para mí el valle es mágico, sobre todo me atraen mucho las aceitunas fíjate, yo toda mi vida he trabajado con puros agricultores y en la aceituna, no me veo haciendo otra cosa, me relaciona mucho ese fruto con Azapa...más que nada a mi familia, mi familia es la que está

en Azapa, eso de ir al valle de pasar momentos agradables, de hacer fiestas grandes familiares, pasar los años nuevos. Eso es Azapa para mí es muy importante, es mi raíz, es mi raíz ahí a donde yo pertenezco, aquí estoy de paso en esta ciudad, pero ahí donde yo pertenezco es el valle de Azapa” (Azeneth Báez, marzo 2012)

El nexo que existe con el valle de Azapa y todo lo que conlleva en cuanto a experiencias de vida reflejadas en las prácticas cotidianas, la costumbre y la tradición se materializan en ciertos elementos específicos que pasan a ser identitarios por reflejar una cultura azapeña; ya sean de índole comercial, como las aceitunas; religiosa y ritual como las festividades y celebración de carnavales; culturales como las peleas de gallos, las comidas tradicionales, el apego al árbol pacay y a los olivos; así como la caña de azúcar y el algodón, que a pesar de haber disminuido en cantidad, representan elementos en torno a los cuales giraban las labores de los esclavos y posteriormente de muchos negros libres. Entre varios otros componentes que conforman una identidad afrodescendiente en la actualidad, además de aspectos identitarios de índole social como las configuraciones familiares y sus formas de relacionarse.

Por otra parte, se busca dar cuenta también de la existencia de elementos heredados o aprendidos que retornan conscientemente para fortalecer esta identidad que sale a la luz. Esto se refleja, por ejemplo, en la asociación de un estilo que sería particularmente afro y que se ha heredado desde este pasado.

“Yo decía porqué me gusta toda la ropa con flores, no me gustaban las cosas lisas y desde niña lo primero que aprendí fue a pintarme los labios...tenía que tener los labios pintados y aros y collar, ahora no ando porque me obligan a ponerme esta blusa allá en la empresa...pero yo me siento desnuda si no tengo un collar y unos aros...de joven, entonces después fui comprendiendo mi negritud que me llamaba, aunque yo la negaba pero yo la evidenciaba por otro lado...fluyen, fluyen, son, no las asocias conscientemente sino que están en un subconsciente, están guardadas ahí” (Azeneth Báez, marzo 2012)

Así mismo, se ha creado un imaginario en cuanto a características comunes asociadas a una cierta personalidad de los negros, refiriéndose primordialmente al ser alegres, expresivos, gritones y efusivos, lo que se habría heredado por generaciones hasta la actualidad. *“El afro es más liviano de sangre es una persona alegre muy bueno pa la talla muy bueno pa la fiesta, le gusta la música”* (Sergio Gallardo, marzo 2012).

“Mi mamá era más de sus raíces, toda la vida yo la vi cantar y barrer, cantar y lavar (canta) típico de la negra esa alegría, no estás cansada no estás enojada sino que estás cantando porque tenías que mantener ese espíritu alegre a pesar de todas las peripecias que les tocó pasar... es que mi abuela seguramente hizo lo mismo y la tía también, entonces ahí tu vas entendiendo que es una historia distinta a las demás mamás, esa es la raíz eso es lo que te llama” (Azeneth Báez, marzo 2012)

Podemos ver que a partir de los recuerdos y de prácticas cotidianas, se asumen en la actualidad ciertos elementos como identitarios. Por ejemplo, Azeneth comenta que cuando iba los días domingos a la feria de Arica.

“Ya de dos cuadras escuchaba la voz de mi tía “caserita...la uva, madurito los plátanos, ricas las manzanas caserita”, se ponía una chupaya... estaba vendiendo en la feria pero pintaos los labios, su ropa bien limpiecita con un delantal encima con sus vuelos y yo mira poh, o sea como que a mí sin proponérmelo me llamaba a mí después vestirme igual, es que era como un estilo y esas son tus raíces ahí vas viendo que es lo que te llama que es lo que te une, aunque lo niegues pero te nace, te va naciendo”. (Azeneth Báez, marzo 2012)

Por otra parte, la existencia de un cierto distanciamiento en cuanto a la vida en la ciudad y a este hogar en Azapa, se percibe cierta melancolía por representar un soporte de reencuentro familiar, que se configura como el centro en torno al cual giran las relaciones sociales.

“Por estar siempre unida a una gran familia entonces como que las amistades no las necesité porque nosotros fuimos mucho de compartir como hermanos, somos 10, entonces siempre compartimos ahí estábamos todos achoclonados acordándonos, riéndonos, chistes van y acordándonos de la niñez pho, que es la más chistosa... esas cosas uno echa de menos, pero eso está en Azapa no acá en Arica, tú lo encuentras allá, así que sueño algún día volver a mis raíces a Azapa, ojalá dios me dé la oportunidad de volver” (Azeneth Báez, marzo 2012).

“En el valle “encuentras otras expresiones...en que se renuevan compromisos por la costumbre de todos los años, por ejemplo, la Cruz de Mayo...este año me toca a mí, el próximo año nos toca a nosotros alumbrar la cruz y se va aglutinando la familia, algunas familias que ni se veían ni se conocían se vuelven a reunir. Igual los carnavales en La Corvachada¹⁰³, es algo que ha unido a muchas familias de los Corvacho” (Azeneth Báez, marzo 2012)

¹⁰³ Territorio que pertenece a una de las familias afrodescendientes más grandes.

Otra festividad proveniente del mundo andino es el Ño Carnavalon¹⁰⁴, que también se celebra en el valle de Azapa, antes “*eran puros negros que jugaban con harina, para ponerse blancos*” (Liliana Espinoza, marzo 2012). A pesar de que hubo un período en que al parecer disminuyó la participación de las familias afrodescendientes en esta celebración, con el tiempo se ha ido fortaleciendo a partir de la conformación de las organizaciones, principalmente en primera instancia desde la familia Corvacho. Actualmente se sacan varios carnavalones pertenecientes a distintas familias.

En este sentido, para afiatar lazos y mantener las relaciones parentales existen prácticas de reciprocidad y solidaridad, que se asemanan a la cultura andina y por ende son reflejo de las relaciones inter-étnicas ocurridas en el valle de Azapa, en las que van rotando anualmente ciertos compromisos que implican instancias de reunión familiar y de reencuentro de la comunidad.

“Entonces empiezan a tomar cada año con más fuerza y juegan a la challa y desentierran al carnavalón, como lo hacían los antiguos poh. Por eso te digo que la identidad está más allá que en la ciudad, se va perdiendo porque tú entras a otro sistema donde no te permiten y te vas olvidando, pero el azapeño... esas familias azapeñas que todavía viven en el valle, ellos nunca dejaron ni olvidaron sus tradiciones, sus costumbres” (Azeneth Báez, marzo 2012).

A partir de esto podemos ver que la identidad afrodescendiente en gran parte gira en torno a la unión familiar y a las festividades religiosas en Azapa, las que permiten que se de esta instancia de reencuentro y comunión. Lo que además representa un componente cultural esencial en la composición de una identidad.

A continuación me referiré brevemente sólo a tres festividades religiosas que se celebran en el valle de Azapa, por ser consideradas tradicionales en cuanto a su antigüedad y permanencia en el tiempo, pero también por representar íconos importantes -para esta población- como parte de una identidad netamente negra azapeña.

¹⁰⁴ Festividad que se celebra en el mes de febrero por tiempos de carnavales, en donde se reúne la comunidad para agradecer y pedir abundancia en la cosecha. Se puede observar que a diferencia del Ño Carnavalón Andino, en la de los negros existe el personaje de la viuda (del Carnavalón, un muñeco del tamaño de una persona) que es un hombre vestido de negro que imita a una mujer que va llorando junto a la peregrinación. Además se realiza la danza conocida como Tumba, que representa una tradición netamente negra en el valle de Azapa.

2.2.1. Las Cruces de Mayo

En Azapa los negros han celebrado esta festividad religiosa durante siglos, resguardando aspectos como el agradecimiento a la tierra, la siembra, la ofrenda, la reciprocidad, la relación con la familia y la comunidad, la abundancia, entre otros, que reflejan prácticas asociadas al mundo andino y que, por lo tanto, evidencian esa procedencia. Durante el período de evangelización una estrategia primordial fue instalar cruces sobre los cerros sagrados donde antiguamente se realizaban ceremonias a la Pachamama. De esta manera la Iglesia Católica instaura la celebración de la Cruz de Mayo en la misma fecha en que las comunidades indígenas rendían culto a la chacana en el cenit de la Cruz del Sur. (Fernández, 2011)

Resumiendo la festividad de la Cruz de Mayo, se realiza durante todo el mes de mayo, tanto en Arica como en Azapa, en distintas fechas según la familia que la festeje, para que así toda la comunidad pueda asistir al resto de las celebraciones.

“Antes de empezar la fiesta se hace una misa bien grande en San Miguel y llegan cruces de todo Azapa... acá en Arica también hacen y mucha gente de Azapa se viene pa Arica...y se traen la cruz para acá...hay personas que celebran aquí mismo por que ya no tienen terreno, no viven arriba” (Ruth Aica, marzo 2012). Por otra parte, en la cima de las colinas de los terrenos familiares hay cruces instaladas hace décadas y otras que se han ido sumando con el tiempo.

“Por ejemplo la cruz de mi abuelo siempre se alumbró, nosotros seguimos la tradición siempre. Después mi hermano tiene un terreno arriba que le daba Bienes Nacionales, él puso su propia cruz, ya dejamos la cruz del abuelo y nos fuimos todos a la cruz de mi... y todos los años la tradición y al otro tío que vive, que sobrevive con los hijos ahora alumbró la cruz del abuelito” (Azeneth, marzo 2012).

Las cruces en este período se bajan del cerro para ser arregladas con flores y cintas dejándose en altares para acompañar los días de festividad y luego las regresan siendo alumbradas por velas y antorchas por las familias que suben la colina para despedirla. En estos días la gente se reúne en torno a ella para rezar y cantarle a la cruz, este encuentro es abierto para toda la comunidad que quiera asistir, no es necesario ser invitado, ni pariente, ni conocido; se comparten comidas, tragos y bailes.

“Son expresiones, o sea la identidad que tiene que ver con la tierra, porque qué es lo que encierra la Cruz de Mayo, no es nada más que una petición al no se po, al altísimo, al que uno cree, al todopoderoso, que proteja y que dé frutos mejores el próximo año, le agradeces por los frutos que tu cosechaste en el año y que pal año venidero te de mejor y te cuide tu familia y esos todos están presente en los cantos responsoriales de la cruz, entonces ellos cantaban a la cruz y el resto respondía” (Azeneth Báez, marzo 2012).

Finalmente se puede apreciar que a pesar de su procedencia indígena, muchos de los afrodescendientes asumen esta fiesta como propia, sin darle cabida a una ancestralidad andina, por representar una práctica territorial del valle de Azapa, lugar del cual se han apropiado a través de un discurso que los posiciona como herederos primordiales del territorio y por ende, anteriores a los indígenas. En este sentido, esta celebración¹⁰⁵ se constituye como un fuerte elemento identitario afrodescendiente, desde que surge actualmente esta noción. Pues antes era asumido como una herencia asociada al trabajo de la tierra, al campesino en sí independiente de su condición de negro o indígena. Remitiéndose primeramente a una identidad local azapeña que –para la mayoría- conlleva de forma inherente el ser negro y que se reactualiza en el presente como parte de una tradición negra azapeña en el discurso de los afrodescendientes. En este sentido, *“la superposición de elementos es característica de la reapropiación cultural actual de las culturas indígenas y de los nuevos discursos de identidad que se construyen...permanentemente las culturas incorporan “préstamos culturales” de otras sociedades y las hacen suyas”* (Bengoa, 2000:132-133)

2.2.2. Fiesta del Patrono de San Miguel de Azapa

Otra de las festividades religiosas practicada durante generaciones por los negros en Azapa hasta la actualidad y que se asume como un elemento identitario afrodescendiente es la Fiesta del Patrono de San Miguel¹⁰⁶, celebrada el 28 y 29 de Septiembre, por lo que también es conocida como el “18 chico”. Esta segunda connotación surge después de la chilениzación, ya que antes no se celebraban fiestas patrias en esta época, ocultando la devoción originalmente peruana hacia este patrono bajo un nacionalismo chileno. Por lo que en la actualidad los afrodescendientes buscan rescatar su origen.

¹⁰⁵ Entre otras, como el entierro del Ño Carnavalón y la celebración de carnavales.

¹⁰⁶ Según Marta Salgado (marzo 2012). Para esta ocasión se realiza una misa conmemorando a este santo que fue un cura franciscano que se encargó de evangelizar a los negros durante la Colonia.

Para esta festividad se hace una ramada, asisten bailes de gitanos, diabladas y morenos; y se hace una procesión en donde se le canta al patrono. Se dice que antiguamente *“el negro sacaba su mejor tenida de gala para ir a celebrar a San Miguelito”* (Liliana Espinoza, marzo 2012), ya que era un punto de reunión importante para los azapeños. *“Ahí si participaban todos los negros, no con tambores eso ha sido después, la gente iba porque era muy católica iba a venerar a San Miguelito, que es el patrono de ahí de Azapa de todos los negros... igual las cruces eran de puros negros”* (Guillermina Flores, marzo 2012). En esta fiesta al igual que en las cruces, no participan los Comparsas afrodescendientes, por no ser parte de la tradición. Sin embargo, si quisieran hacerlo tendrían que modificar su sentido carnavalero para presentarse de forma más ceremonial, en que se le cante a la cruz, al patrono o a la virgen.

Se puede apreciar que esta festividad se recuerda como netamente de negros por ser celebrada desde tiempos en que el valle de Azapa era habitado mayoritariamente por esta población, por lo que también se adjudica como un fuerte elemento identitario afrodescendiente.

2.2.3. Festividad de la Virgen de las Peñas.

Otra importante festividad para los afrodescendientes es la Virgen de las Peñas, se celebra dos veces al año pero la más masiva se realiza a principios de Octubre. Consiste en una peregrinación realizada hacia Livilcar (a 63 km de Arica) con el fin de llegar al Santuario de la Virgen de las Peñas, que habría adquirido este nombre hace muchos años, por haberse encontrado la imagen de la virgen plasmada en una gran roca.

“Es una fiesta de muchos años, la mayoría de las cofradías ha sido fundada por familias negras, los bailes de los morenos...siempre, viene gente desde el Perú y desde Bolivia. Es un santuario muy difícil de llegar son 30 km a pie, son para los más jóvenes 2 horas o 2/30 o 3 para los más viejos, 3 de ida y 3 de vuelta. Pero es muy emocionante” (Marta Salgado, marzo 2012).

Este recorrido se hace a través de un camino por la quebrada del río San Jose en Azapa, *“la gente salía de Arica a caballo, a burro, porque el camino no es para vehículo...hay que caminar todo eso a pie nomás, no ve que se va por toda la orilla del río y hay veces que el río desarma el camino y hay que ir buscando, por donde llegar allá...es*

bien sacrificado llegar a la virgen de las Peñas” (Guillermina Flores, marzo 2012). Esta celebración al igual que las cruces y la fiesta del Patrono de San Miguel, serían festividades celebradas antiguamente –según los entrevistados- sólo por negros.

Finalmente, retomando las relaciones existentes con el valle de Azapa, se puede concluir que el hecho de que, en muchos casos, los relatos no estén basados en vivencias familiares, sino que más bien se refieran a hitos históricos o tradiciones aprendidas de oídas sin tener una mayor cercanía o vinculación con el valle, no implica un factor determinante en la autodefinición de los afrodescendientes. En este contexto se construyen diversos discursos de índole histórica, experiencial o tradicional; que avalan una descendencia negra y esclava, posicionando al valle de Azapa como lugar de origen de los afrodescendientes. Este territorio representa una pertenencia por ser contenedor de elementos que asumen como propios, transformándose en un soporte identitario visible en la actualidad. En este sentido, aquellos que nacieron y se criaron en el valle tienen latente esta pertenencia pues estos elementos fueron parte de sus vidas. Mientras que los que no tuvieron estas experiencias no poseen este soporte que los arraiga al valle, al existir una cierta carencia de este lazo se busca algo que los arraigue al lugar de origen por representar un fuerte elemento de pertenencia a esta colectividad, por lo que se retrocede más atrás de una descendencia directa y se hace el nexo con un pasado ancestral, la esclavitud, que de todos modos los une a esta negritud.

2.3. Identidad afrodescendiente costera “Los Chimberos”.

Si bien hasta el momento se ha sostenido que la mayoría de los afrodescendientes se identifican con el valle de Azapa como lugar de origen, existe otro lugar que representa una identidad afrodescendiente anterior al período de blanqueamiento, ubicado en el sector costero de La Chimba, donde habitaban los llamados “chimberos”. A pesar de que este lugar ya no existe físicamente como consecuencia del avance urbanístico que además produjo la dispersión de sus habitantes, sus herederos buscan reivindicar este espacio tanto en el ámbito costero como en el urbano, por haber sido también un lugar de tránsito y convivencia. En este sentido, a pesar de ser mucho menor la población que se adjudica a este territorio en comparación a la que se representa con Azapa, los chimberos están recuperando parte de lo que podría identificarlos, por no sentir un nexo con el valle.

“No me siento identificada, a nosotros como agrupación nos invitan a los carnavales que hacen allá en Azapa y nosotros no participamos porque no nos sentimos identificados. Nosotros acá tenemos lo nuestro en la ciudad... mi abuelito es apellido Lara, él era peruano pero él se vino para acá y se quedó acá, incluso hubo un tiempo en que estaban peleando que Arica quedará pa Chile y no pa Tacna, entonces él estuvo en esa lucha...lo persiguieron, de hecho mi abuelo no pudo entrar más a Tacna” (Aurora Lara, marzo 2012)

En este contexto, las prácticas familiares dadas en el ámbito privado serían elementos identitarios muy importantes en los que se ha mantenido parte de una cultura arraigada al Perú, dando cuenta de este pasado negro. *“Las juntas familiares los domingos a comer picante y el baile...mis tíos son músicos...cuando vienen tocan y bailamos...encuentro que eso ha seguido la tradición familiar...son afro pero no andan en las calles, mi familia no baila, yo soy la única pero sí nos juntamos en la casa”* (Macarena Guerra, marzo 2012)

Por otra parte, muchos de los jóvenes en un principio se sienten atraídos por lo que les produce la música y danza con la que se sienten identificados, pero después de entrar a las agrupaciones es cuando se asumen como afrodescendientes buscando una raíz que les de un nexo con este pasado negro. *“Muchas personas que llegaron a bailar al grupo me dicen “tía sabe que, siento la música y se me erizan los pelos, la piel” y después llegan al otro sábado “tía sabe que hable con mi mamá y me dijo que mi abuelita, mi bisabuela era negrita, crespita” entonces de ahí viene, tú tienes algo”* (Aurora Lara, marzo 2012) Al mismo tiempo este nexo con lo negro era asociado a una cultura peruana y son estas prácticas las que actualmente los identifican.

“Todos los domingos nos juntábamos la familia con cajones, llevaban guitarras y empezaban a tocar festejo, desde chica tuve ese ambiente, los picantes de guata y pata, siempre hasta que mi abuelita partió al cielo...no sabía porque me gustaban tanto los tambores, las tías me fueron informando, igual yo era chica entré como a los 13 años a la agrupación” (Macarena Guerra, marzo 2012)

Al mismo tiempo, otro componente cultural que identifica a esta población y que ha sido traspasado generacionalmente sería la comida, pues a pesar de haber sido y ser conocida en la actualidad como cocina peruana, a muchos de estos platos se les ha otorgado un matiz negro, por haber sido preparado por los abuelos negros tanto en Azapa

como en la ciudad y en la costa. *“Nuestros ancestros cocinaban y todos nosotras heredamos eso, somos buenas para cocinar y mis hijas heredaron lo mismo. Venía mucha gente contaba mi abuelo, venían doctores, abogados, en ese tiempo tenía como una ramadita y hacía picante de camarones, todo eso. Después él decía que nosotras cocinábamos igual a él”* (Aurora Lara, marzo 2012)

Por otra parte, además de la transmisión familiar de lo que fue la vida en la Chimba, esta agrupación busca recopilar datos para reconstruir y darle continuidad a un pasado, buscando gente antigua que haya vivido o transitado por el sector. Sin embargo, al parecer este trabajo se ha hecho difícil pues ya quedan pocos abuelos que vivieron en ese período, *“lo que se sabe de La Chimba se sabe, porque dónde vamos nosotros a preguntarle a la gente siempre repiten lo que ya sabemos, no hemos podido buscar cosas nuevas, es lo mismo, se quedó estancá la historia”* (Aurora Lara, marzo 2012). En este sentido existe una carencia en el rescate de recuerdos y tradiciones del sector en comparación a lo recopilado por aquellos que se identifican con el valle de Azapa. Esta situación se produce por un lado, porque la población costera fue mucho menor que la del valle y al mismo tiempo porque los chimberos fueron sacados del lugar y dispersos en la ciudad durante la chilenización, por lo que no continuó desarrollándose una cultura costera. Mientras que en Azapa aún permanece población negra, lo que le da continuidad a una cultura rural. En este sentido la memoria de La Chimba se ha ido perdiendo con mayor facilidad.

Sin embargo, un elemento que podría reflejar una identidad chimbera en la ciudad es la identificación de ciertas calles o barrios actuales de negros, que son reconocidos por haber llegado a vivir gente de la Chimba. *“Les dieron casas...Cienfuegos dicen que hay muchos negros ahí de La Chimba, acá también”¹⁰⁷ y otros que deben estar desparramados por otros lados...después los Flor, viven en el cerro la Cruz, también son chimberos”* (Aurora Lara, marzo 2012). También se habla de un barrio llamado Esmeralda y la población Pacífico (Cristian Báez, marzo 2012). Al igual que la población Maipú Oriente, *“era como un caserío, caserío de negros...toda la gente que yo encuesté se reconocía*

¹⁰⁷ Refiriéndose a su población llamada Chinchorro, que se encuentra al frente de la playa que lleva el mismo nombre, sector donde se habría ubicado La Chimba

afrodescendiente” (Marlene Huerta, marzo 2012). En donde probablemente habría descendientes de los chimberos.

Por otra parte, en cuanto a un rescate cultural, la música y danzas actuales de los afrodescendientes en gran parte, han sido creadas por las agrupaciones a partir de relatos de los abuelos, que en su mayoría se identifican con Azapa, representando prácticas relacionadas con el valle como el trabajo en las algodoneras y los olivos. Mientras que la única agrupación que se identifica con el sector urbano, especialmente el costero de La Chimba, representa sus danzas inspiradas en labores de este sector, como las lavanderas y los pescadores, además de lo agrícola que también estuvo presente en la costa.

Por lo tanto, esta agrupación, busca a través de la música y la danza, marcar la diferencia en cuanto a una identidad chimbera, con el resto de las organizaciones que se identifican con Azapa.

“Nosotros nos diferenciamos como agrupación por nuestros trajes, son siempre coloridos porque los primeros carnavales que fueron acá en Arica fueron ahí en el sector La Chimba, esos fueron los primeros carnavales que se hacían y fueron guiados por una señora negra que se llama Rosa Güisa y siempre ellos se hacían trajes de rafia, eran coloridas, entonces nosotros tenemos trajes coloridos. Siempre me han criticado “no, si el negro siempre se ha vestido de blanco” (Aurora Lara, marzo 2012).

“Acá en mi población hay gente que sus papás vivieron en la Chimba y se recuerdan, estuvieron en ese Carnaval dicen que se echaban corcho quemao pa quedar más negros de lo que eran, globos, agua, unas cosas como chiquete que eran perfumados... mi papá era chico y recuerda eso, mi papá ya tiene 70 años, incluso los que estaban ahí ya han muerto, si la señora Rosa Güisa es la que está quedando” (Aurora Lara, marzo 2012).

Sin embargo, a pesar de que sus trajes buscan representar a la Chimba, no se ha investigado cómo era la música y los bailes en los carnavales en ese entonces, *“sé que se hacían carnavales pero no sé ni cómo era la música...le voy a preguntar a mi papi, porque no sé si llevaban tambores o solamente iban cantando” (Aurora Lara, marzo 2012)*

Por último, como ya se mencionó anteriormente, esta agrupación celebra una fiesta con la que se identifica mucho, la fiesta de Yemanyá.

“Nosotros festejamos mucho una fecha importante que tiene que ver con el mar, porque como nosotros somos del sector del mar nos sentimos identificados con la

costa...porque aparte también habían pescadores en ese sector, ellos tiraban su red, sus pescaos los comían, algunos los vendían por eso que es la festividad más importante para nosotros” (Aurora Lara, marzo 2012).

Esta celebración es muy importante para ellos, ya que hay muchas festividades que a pesar de ser celebradas por todo el movimiento no son festejadas por esta agrupación por estar vinculadas al valle de Azapa, lugar con el que ellos no se identifican.

Finalmente, se puede decir, que a pesar de que la identidad afrodescendiente se construye desde tres ámbitos diferentes que no necesariamente son excluyentes, es posible confirmar que tienen sus cimientos en un mismo origen que los une como comunidad, el ser descendientes de esclavos africanos, que los identifica como grupo social diferenciado. Por lo tanto, a pesar de posicionarse desde distintas esferas finalmente confluyen en una identidad generalizada que se arraiga en un lugar más lejano y desconocido, la mítica África y su viaje trasatlántico que representa un origen primordial, que va más allá de un territorio físico reflejado tanto en el valle, como en la costa o la ciudad.

Sin embargo, estas identidades se han construido por organizaciones que son principalmente urbanas, por lo tanto aquéllos que habitan permanentemente el valle de Azapa y que en su mayoría no pertenecen a estas organizaciones, no se sienten parte de esta identidad más bien urbana y del movimiento afrodescendiente como tal, sino que parte de una identidad netamente negra y/o azapeña. De esta manera, existe una identidad que más bien se representa con un pasado común de esta zona en la que se desarrollaron sus padres y abuelos como negros campesinos y no como afrodescendientes. En este sentido, al existir un fuerte apego a la tierra se manifiesta una identidad local campesina en su condición de negro que en la actualidad sustenta una identidad afrodescendiente con la cual la mayoría de los azapeños no se ha reconocido por completo.

Capítulo V: Formas de adscripción identitaria

El siguiente capítulo busca dar a conocer cómo la población afrodescendiente, a lo largo de su proceso de etnitización, ha enfrentado dos formas primordiales de adscripción identitaria: por un lado, ser afrodescendientes en la ciudad y por otro, ser negros en el valle de Azapa. En este sentido *“los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tiene, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos”* (Barth, 1976: 10). Por lo tanto, son grupos que se autoreconocen como miembros de una colectividad que se encuentra y se define en contraste con otra colectividad, estableciendo límites relacionados con la inclusión y exclusión a dicha categoría.

De esta manera, el movimiento afrodescendiente busca diferenciarse del resto de la población nacional y de la indígena. Pero también ocurre una distancia al interior de los que pertenecerían a esta categoría por ser descendientes de esclavos africanos, como ya fue mencionado, los afrodescendientes y los negros. A partir de esta situación vuelve a ampliarse la gama de términos con los que se identifican los afrodescendientes, o más bien aquellos que se sienten negros o descendientes de negros: los azapeños, morenos, zambos, mulatos, trigüeños, canela, entre otros; que se asocian a los afrodescendientes por descender de una misma raíz negra pero sin adjudicarse este último término. Según esta perspectiva, podemos hacer un paralelo con el planteamiento de Gross (1998), en donde propone un doble movimiento ocurrido al interior de las poblaciones indias: acceso a una identidad genérica y muchas veces, construir su diferencia dentro del mismo grupo. En este sentido, en el caso del movimiento afrodescendiente se produce una distinción que conlleva a la existencia de múltiples categorías que debieran integrarse a un mismo término genérico, el de afrodescendiente, para lograr el acceso al reconocimiento.

Se puede apreciar que una parte de esta población se identifica con un concepto, que podríamos llamar más bien de índole “racial”, el ser negro, que estaría asociado a una herencia fenotípica, aunque en gran parte se haya perdido. Mientras que la otra parte, lo hace con uno más bien étnico, el ser afrodescendiente, pues por haber perdido el color se relacionan a elementos que los hacen pertenecientes a una herencia identitaria o cultural negra. Con respecto a los conceptos de etnicidad y raza, Sánchez (2011) plantea que ambas categorías son construcciones sociales sin definiciones exactas, pero que deben ser

diferenciadas, *“tanto la raza como la etnicidad no son categorías fijas, más bien responden a los contextos políticos de la historia de las ideas, del conocimiento institucionalizado y de las prácticas sociales”* (Sánchez, 2011: 47). Por un lado, la raza, a pesar de ser un mito en cuanto a lo científico, implica la existencia de una clasificación social a partir de condiciones fenotípicas a las que se les atribuyen características morales, intelectuales y axiológicas. Por otro lado, la etnicidad frecuentemente apunta a *“atributos especiales a ciertos grupos humanos: como el territorio, la ancestralidad, la lengua, religiosidad y distintas manifestaciones culturales que operan como marcadores identitarios de pertenencia”* (Sánchez, 2011: 49).

Sin embargo, esta diferencia no sería principal pues existen más factores de unión que de separación entre “raza” y “etnicidad”, ya que el factor racial termina siendo un fuerte marcador étnico, *“así la etnicidad termina naturalizándose, dejando de lado o simplificando las propiedades culturales propias, para darle relevancia al fenotipo”* (Sánchez, 2011: 50). Por lo tanto, aquellos que se reconocen como negros llevan inmersa una cultura rural, posesionándolos intrínsecamente como contenedores de una tradición en el valle, que al ser algo cotidiano pasa a naturalizarse como elementos culturales representantes de una identidad negra o azapeña. Sin embargo, de todos modos deberán asumirse con el término genérico de afrodescendiente para poder ser considerados como grupo étnico, dándole contenido y ancestralidad al movimiento, incluyendo un mayor número de población e integrando las demandas del valle desde un bloque rural paralelo al movimiento afrodescendiente urbano para trabajar en conjunto por el reconocimiento.

Esto ha implicado la reconstrucción de una identidad enfocada en la recuperación de raíces y tradiciones ancestrales, pero también la reivindicación y reinención de una cultura material e inmaterial reflejada fuertemente desde el ámbito urbano, en la creación de las comparsas, la elaboración y rescate de instrumentos, música y danzas que buscan mostrar su nexos con la esclavitud y el mestizaje; inspirados en gran parte en la valoración de una memoria rescatada a través de los relatos de los abuelos negros. A partir de estas formas de expresión han logrado cohesionarse internamente y darse a conocer ante la sociedad y el Estado chileno. Por otra parte, la lucha por el reconocimiento, se ha desarrollado al interior de las organizaciones que han enfocado su trabajo principalmente en la ciudad, pero que con el tiempo se ha expandido al valle de Azapa y otros sectores de la población urbana que

aún no se asume o está en proceso de hacerlo. Por lo que se espera que si se logra el reconocimiento institucional, muchos más se reconocerán también. *“Hemos avanzado harto, de los 10 años, estos 2 o 3 últimos ha sido el 80% del avance”* (Carolina Cortés, marzo, 2012).

Se puede apreciar que, a pesar de que el movimiento afrodescendiente funda su raíz en Azapa apropiándose de elementos identitarios de una cultura azapeña, no ha existido mayor integración de esta población en la conformación y participación del movimiento. Pues, a pesar de que participa gente del valle –aunque muy poca en relación con los de la ciudad–, las necesidades primordiales de una zona rural, como el acceso al agua o a la tierra entre otros aspectos fundamentales de diversa índole¹⁰⁸, no habían sido contempladas hasta el año 2012, en que se concreta la Asociación Afroazapeña como bloque rural¹⁰⁹.

En este sentido, *“la etnitización de las poblaciones negras se presenta como el mejor medio para la defensa de sus intereses colectivos”* (Gross, 1998: 202). La relación con la tierra y con un territorio ancestral es fundamental para la construcción de una identidad, pues a pesar de que el movimiento siempre se ha identificado con Azapa, había sido desde un contexto más bien cultural, en cuanto a elementos identitarios que los representaran como diferentes y principalmente como herederos de la esclavitud, como el cultivo del algodón, de la caña de azúcar, los olivos y las peleas de gallo, entre otras; que los relacionan directamente con este pasado ancestral. Sin embargo, no le habían tomado el peso a que el reconocimiento con este territorio también debía ser en relación con el presente, o sea con el mantener viva la tradición en el territorio a partir de contar con las condiciones para seguir desarrollando las prácticas tradicionales, pero también en cuanto a mejorar la calidad de vida de sus habitantes con respecto de sus necesidades básicas. Por ejemplo, en Colombia, la identidad étnica se reactualizaría mejor a partir de mostrarse más eficaces en la defensa de sus intereses colectivos, derechos particulares, acceso a la tierra, etc. Convirtiéndose *“en un “más” en relación con la condición común del campesino o del ciudadano, como se puede ser, a la vez indio y campesino, indio y ciudadano colombiano”* (Gross, 1998:191).

¹⁰⁸ Aspectos económicos, religiosos, políticos y culturales, que serán especificados más adelante en este capítulo y en el próximo.

¹⁰⁹ Del cual también se profundizará más adelante.

En este sentido, la identidad “no solo se negocia y resulta de negociaciones, no solo es el resultado de un sistema de afinidades y oposiciones cuyos contenidos son arbitrarios. La identidad étnica o nacional no es la causa, sino el resultado de complejas dinámicas históricas, sociales, políticas, económicas, etc., y que no pueden ser entendidas al margen de la manera como grupos humanos con intereses y objetivos específicos la emplean como fuente de legitimidad” (Delgado 1997:13)

Finalmente, se puede decir que antes de surgido el movimiento, se desconocía el término afrodescendiente, ya que se encontraba en una esfera internacional, por lo que ha sido labor de las organizaciones crear esta conciencia y fortalecer los lazos a nivel interno, dándole mayor peso al movimiento en cuanto a su autoreconocimiento pero también proyectando una configuración distintiva que los haga reconocibles frente a los “otros”, los grupos indígenas y la sociedad ariqueña, a pesar de sentirse pertenecientes a ésta última reconociéndose como afrochilenos o afroariqueños. Esta reivindicación identitaria no pareciera rechazar a la sociedad nacional, blanca o mestiza, sino que para ser reconocida en esa sociedad 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).

Luego de esta introducción al tema que convoca este capítulo, se hará referencia y se profundizará en torno a las dos formas de adscripción identitaria.

1. Afrodescendientes, afroariqueños o afrochilenos en el ámbito urbano: Arica.

La cuestión de autoreconocerse como afrodescendiente en cuanto a asumir este nuevo término no ha sido aceptado totalmente por esta población, esta asimilación se ha dado principalmente por los grados de participación al interior de las organizaciones. *“Es más gente urbana...la gente del valle es más poca...pero hay un gran número que no está en ninguna de las dos organizaciones, ni rural ni urbana”* (Marta Salgado, marzo, 2012). Podríamos decir que en la ciudad es donde mayormente se ha asimilado el término, ya que es ahí donde se mueven las organizaciones en la búsqueda del reconocimiento, para el cual esta asimilación se vuelve imprescindible. En este sentido, los grupos étnicos pueden ser considerados como una forma de organización social, *“en la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción forman grupos étnicos en este sentido de organización”* (Barth, 1976: 15).

Aquellos que pertenecen a organizaciones son los que con mayor facilidad han asimilado el término, por lo general los líderes, directivas y sus cercanos, ya que se encuentran más inmersos en el tema comprendiendo el peso político y jurídico que conlleva y lo que pueden conseguir a través de éste. Sin embargo, se asume que aún falta trabajo que hacer por parte de las organizaciones en cuanto a la concientización del término afrodescendiente, pues mucha gente aún no se reconoce. *“No lo asimilan algunos por el tema de la información, la comunicación ahí nos ha faltado, la capacitación, la entrega. Entonces este año es crucial para eso también...para explicar qué significa ser afrodescendiente”* (Marta Salgado, marzo, 2012).

Por lo que uno de los objetivos actuales es enfocar el trabajo en esas personas que no pertenecen a organizaciones, ya que este segmento que aún no se ha reconocido se estaría interesando y acercando de a poco, en gran parte por la labor de visibilización que han tenido las Comparsas. *“Yo pienso que a ellos les interesa, porque cuando nosotros hacemos nuestras festividades la gente baja, está, va a vernos del valle, de la ciudad, de los barrios... y son población negra que no están en las organizaciones”* (Marta Salgado, marzo, 2012).

1.1 La labor de las Comparsas.

La creación de las comparsas, en los inicios del movimiento afrodescendiente, tuvo una función netamente visibilizadora ante el resto de la población arriqueña, que comenzaba a percatarse de su presencia.

“Porque a partir de eso la gente empezó a preguntarse y dónde están?... Después de vernos empezaron a investigarnos, empezaron a llegar antropólogos, gente de afuera... “Huy, habían negritos acá”, pero dio resultado. En un principio íbamos a todas... derecha o izquierda, aunque no estuviera acorde con nuestro pensamiento, con tal de que nos vieran y de conseguir algo” (Carolina Cortés, marzo, 2012).

Con el paso del tiempo y los cambios de directivas hay comparsas que han ido transformando sus discursos y posturas. *“Hay que tener parámetros dentro de los que la Comparsa se puede mover porque a pesar de que el objetivo general es el reconocimiento,*

lo que estamos haciendo es un arte y debe ser respetado...entonces vamos a decidir cuándo, dónde y cómo podemos tocar” (Pablo Domínguez, marzo, 2012). Por lo que, según las distintas comparsas, hay ciertas instancias en las cuales pretenden no participar porque no les hace sentido, como por ejemplo la parada militar, la conmemoración de la toma del morro, las marchas por problemáticas sociales, entre otras.

Se puede apreciar que la labor de las comparsas ha sido fundamental dentro de las organizaciones, pues se han instalado en el ámbito público logrando que mucha gente se identifique con ellos, que sepan de su existencia y se interesen en investigar e interiorizarse en una posible descendencia. *“Las organizaciones con la parte cultural logran absorber mucha juventud y de ahí entra el bichito para los padres, para los hermanos, para los abuelos”* (Sergio Gallardo, marzo 2012). Los jóvenes han sido una pieza clave en el desarrollo y masificación del movimiento, en cuanto a su interés por la música y la danza, que han sido elementos esenciales para llamar su atención y motivarlos a participar en las organizaciones. Sin embargo, ha ocurrido también que mucha juventud se ha interesado por el hecho de sentirse pertenecientes a una colectividad en que tocan o bailan sin un mayor trasfondo o compromiso en cuanto al tema identitario y político, lo que en algunos jóvenes se ha ido adquiriendo en el transcurso de su participación en las comparsas. Mientras que para otros, el participar de esta instancia representa un espacio propio, independiente de si realmente se identifica como afrodescendiente, apoyan sus causas o buscan el reconocimiento. *“La importancia que tiene ese término hasta ahora muchos jóvenes no la saben...hay mucha gente que no cacha y solo quiere bailar”* (Camila Rivera, marzo, 2012). A partir de esta situación, las organizaciones creen que se encuentra pendiente una labor educativa, por lo que se está trabajando en inculcar más profundamente el sentido que conlleva la participación en las comparsas que va más allá de la música y el baile.

“La gente iba a bailar y participar en el Carnaval con la Fuerza del Sol donde nos quieren mucho y cada vez que se da el tema siempre nos quieren echar del Carnaval porque dicen que no somos andinos y bueno los argumentos que siempre hemos dado, que hay zambos también bailando y los zambos son una mezcla entre indígena aymara y negro” (Carolina Cortés, marzo 2012).

Finalmente, podemos apreciar que las comparsas han sido un elemento identitario muy eficaz en la composición del movimiento. Su participación en el Carnaval con la

Fuerza del Sol nos muestra cómo la etnicidad se hace presente en una tensión constante entre afrodescendientes e indígenas que se manifiesta actualmente en esta instancia pero que es la continuación de un legado histórico que se encontraba oculto por la invisibilización y negación de la presencia negra en la zona.

1.2. Una cultura del Carnaval: Ayer y hoy.

Mucha gente recuerda que hasta la década de 1960 se realizaban carnavales en Arica que transitaban por la calle Mackenna, en donde sólo participaban negros y no indígenas. Según, Cristian Báez (2010), también se celebraba el Ño carnavalón, por las calles General Lagos, 21 de Mayo y Colón, en donde bailaban, cada uno con su paso, al son de los bombos y quijadas de burro. Mientras que, en el valle de Azapa, en La Corvachada¹¹⁰, por este mismo período también se hacían carnavales negros que salían hasta Las Maytas¹¹¹, “*con cachurretas o carretas, todos ahí con su carro alegórico y con las reinas paseando*” (Nelson Corvacho, marzo, 2012). Podemos ver que los carnavales son muy antiguos en la región¹¹², lo que ya vislumbra en aquellos tiempos la expresión de manifestaciones identitarias tanto en la ciudad como en el valle de Azapa, ya que cada segmento celebraba carnavales en su lugar de residencia. Además que, como se ha mencionado anteriormente, la tradición festiva y carnavalera ha estado presente desde tiempos ancestrales en el área andina, “*cada pueblo tenía su carnaval, pero en sus pueblos*” (Nelson Corvacho, marzo, 2012).

Sin embargo, con el paso del tiempo estos carnavales de los negros en que bailaban al son de bombos y quijadas de burro fueron mutando, debido en gran parte, a la influencia que tuvo la llegada masiva de mano de obra indígena desde Bolivia al valle de Azapa, entre los años 1960 y 1964. Llegaban desde niños y trabajaban por \$200 diario para darle comida a los pollitos y chanchos, con el tiempo fueron aprendiendo a raimar¹¹³ y se dedicaron, entre otras cosas, a esa labor. En este escenario la cultura andina fue instalándose pasando a

¹¹⁰ Km. 8 del valle de Azapa, en donde vivía una de las más grandes familias afrodescendientes.

¹¹¹ Sector del valle de Azapa

¹¹² Pues se nombra a la señora Rosa Güisa, nacida en 1922. como una de las que dirigía la comparsa en la ciudad.

¹¹³ Cosechar aceitunas.

ser parte de la cotidianidad del valle, lo que se reflejó, por ejemplo, en la música que sonaba en los tocadiscos del sector. (Nelson Corvacho, marzo, 2012)

“De a poco empezaron el carnavalito en San Miguel, una comparsa de zampoñas...metale cocoroco¹¹⁴ y la gente iba a verlos...se juntaban en el local. Después llegó otra Comparsa, se juntaron los sastres, se juntaron los feriantes...empezaron a traer su ropa de Bolivia...toda la gente se iba a Azapa, a San Miguel a ver los carnavales, como ya los otros habían caído...y ahí empezó a crecer” (Nelson Corvacho, marzo, 2012)

Esto produjo un nuevo escenario multicultural e interétnico que se potenció, en gran parte, con la integración de bandas de bronce, bailes y la fusión de prácticas festivas en la región. *“Después vino la Ginga, que era un carnaval típico de acá y todas las juntas de vecinos sacaban su carnaval con bailes y disfraces...bajaron y se pusieron sus coloridos, sus bandas de bronce”* (Nelson Corvacho, marzo, 2012). Este carnaval de la Ginga, fue el antecesor del carnaval Andino con la Fuerza del Sol, se realizaba en Arica a los pies del Morro y se registra por lo menos desde la década de 1980¹¹⁵, época en que algunas familias afrodescendientes también participaban recorriendo las calles de Arica con carros alegóricos decorados principalmente con elementos del valle de Azapa, al compás de un incipiente ritmo de tumbé, rescatado por la señora Julia Corvacho, que posteriormente daría origen a las actuales comparsas afrochilenas.

Se puede apreciar que a lo largo del tiempo la participación en los carnavales ha representado un punto clave en la multiplicidad de expresión identitaria en Arica y el valle de Azapa, realizando la etnicidad que se manifiesta como soporte en el actual autoreconocimiento de los afrodescendientes principalmente en la ciudad. Pero a su vez, refleja la instalación de esta población en una posición cultural doblemente subordinada a la indígena, ya que lo que ocurre actualmente al interior del Carnaval Andino con la Fuerza del Sol podría interpretarse como la continuidad de un proceso histórico en que los carnavales de los negros fueron postergados por una masiva presencia indígena.

Desde esta perspectiva se vislumbra cómo en distintas instancias existen disputas interétnicas que a partir de categorías culturales influyen en una cierta jerarquía social. Por ejemplo, en este Carnaval los afrodescendientes junto a otros pueblos pequeños de la región

¹¹⁴ Alcohol de 96°, hecho de caña de azúcar, que se toma en Bolivia.

¹¹⁵ Información recopilada en <http://www.elmorrocotudo.cl/admin/render/noticia/24074>. En octubre del 2013.

se encuentran categorizados como “otras etnias”, ocultando la diversidad de identidades locales presentes en la zona. Esta diferenciación social se refleja también desde un ámbito económico, ya que en cuanto a la competencia carnavalera el piso máximo del premio al que pueden acceder los afrodescendientes es de \$1.000.000, mientras que otros bailes como la Morenada podrían llegar a ganar \$20.000.000 (Carolina Cortés, marzo, 2012). En este sentido, se puede ver como la etnicidad está constantemente presente confluyendo en diversos ámbitos, estableciendo ciertas jerarquías que influyen inherentemente en diferencias y conflictos, que al mismo tiempo potencian este constante proceso de etnitización afrodescendiente.

Por otra parte la Confraternidad Indígena del Carnaval pretendía, el año 2011 y 2012, suprimir las comparsas afrodescendientes por considerar que les faltaba seriedad, ya que muy pocos de sus integrantes serían negros. Esta negritud, para aquellos indígenas azapeños, no se refiere a un color oscuro sino que a ciertos rasgos, por ejemplo, el tipo de nariz, de las orejas, entre otros; que se asocian a las familias negras y que no estarían presentes en la mayoría de los participantes de estas comparsas. Por lo que existen posturas, que representan a la menor parte del movimiento afrodescendiente, en que las comparsas debieran definir su carácter en cuanto a reflejar una identidad en construcción que busca ser reconocida, o bien, ser un baile folklórico que quiere competir en el Carnaval.

“Muestras tu cultura pero al final le estay enseñando a la gente a apropiarse de algo que no le pertenece y es peligroso, cada uno tiene que buscar su identidad...nadie niega que todos puedan bailar, pero defínete, tu objetivo, quién eres. O sea yo formo un ballet afro y bien po, la comparsa de danzas afro es distinta a una comparsa afrodescendiente. Eso es lo que hoy día no entienden, porque si formas una comparsa de danzas afro, pueden entrar los que quieran, que todos tengan su comparsa comunitaria que represente a la población” (Cristian Báez, marzo, 2012)

Por lo tanto, no se demuestra plena claridad por parte de las comparsas en cuanto a quienes serían los afrodescendientes. Ya que por ejemplo, puede participar cualquier persona independiente de su descendencia, lo que produce que se integre mucha gente sólo para tiempo de Carnaval y el resto del año baje notablemente la intensidad o se pierda el compromiso. De esta manera, las comparsas le han dado prioridad a la participación en el

Carnaval, lo que implica una tensión entre ellos mismos, tratando de aumentar la cantidad de los participantes para conseguir el triunfo en la competencia.

Se puede observar que con el tiempo las comparsas, en cierta medida se han ido desvirtuando y trastocando su labor inicial, pues la visibilización cultural ha confluído en una instancia más bien folclórica, siendo un obstáculo en la medida en que se ha confundido su rol esencial en cuanto elemento cultural y soporte de autoadscripción identitaria, sin haberse consolidado aún el reconocimiento de los afrodescendientes como grupo étnico. Lo que ha significado perder cierta credibilidad y peso ante la sociedad ariqueña, las instituciones gubernamentales, pero también frente a otros afrodescendientes que aún no se han autorreconocido por tener otros intereses y sentir que la cultura se está tomando de manera superficial y más bien como una entretención.

Por último, también ocurre a partir de esta situación que al interior del Carnaval, las comparsas afrodescendientes con el tiempo han pasado a ser un baile más, al igual que las morenadas, los caporales o tobas¹¹⁶, ocultando el trasfondo social y político que los moviliza. Al ser tan reciente su proceso pierden seriedad, en cuanto su carácter de movimiento etnopolítico, posicionándose sólo como un baile más para la competencia del Carnaval, sin poner énfasis en la especificidad que se está reconstruyendo en la actualidad, sino que más bien, al igual que otros bailes, se dan a conocer como una representación cultural más de la fusión multicultural e interétnica que se ha construido en el transcurso de la historia y del mestizaje.

A partir de esta situación, el movimiento afrodescendiente ha proyectado una imagen frente al resto de la población ariqueña y también frente a muchos que aún no se autoreconocen, en que son conocidos por ser “*los negros que bailan*” (Carolina Cortés, marzo, 2012) sin un mayor interés sobre el tema y su lucha. Se podría decir, que está ocurriendo una especie de folclorización del movimiento, ya que para muchos existe la sensación de que son vistos como un “show” más allá de que se profundice en el apoyo a su reconocimiento y en su reivindicación en cuanto a su aporte histórico, cultural e identitario a nivel regional como nacional. Podemos suponer que, al ser el movimiento

¹¹⁶ Bailes de los carnavales andinos

afrodescendiente muy contemporáneo, su proceso de visibilización ha sido bastante acelerado y ha tenido que reinventarse en la ciudad en un escenario que históricamente había ocultado a esta población. En este contexto, fue una urgencia darse a conocer ante el resto de la sociedad como diferentes, por lo que en este proceso probablemente han abusado del recurso identitario de las comparsas, disminuyendo su impacto inicial frente al resto de la población, por estar más internalizado socialmente y muchas veces como un factor de recreación.

Finalmente se puede apreciar que las comparsas, además de representar la continuidad de prácticas culturales negras en la ciudad ocultas por procesos históricos, se han constituido pasando por etapas que reflejan la adaptación a diversos contextos sociales, culturales y políticos, según las necesidades del momento, como parte importante de la conformación interna del movimiento y de la visibilización pública de esta población, en que la juventud ha tenido un rol fundamental.

1.3. La juventud

Existe un segmento de los jóvenes pertenecientes a las Comparsas, que no están seguros de su descendencia pero de todos modos se sienten afrodescendientes y, por tanto, tratan de encontrar algún nexo con este pasado. A veces se busca algún rasgo físico, un apellido común o una historia antigua en la familia que los acerque a una descendencia aunque sea una ilusión o un supuesto muy lejano en su árbol genealógico, pero que en ocasiones intentan asociar con ciertos rasgos físicos negros. Por lo tanto, existen quienes se autodefinen afrodescendientes a pesar de no tener claro el porqué ni de donde vendría esa herencia, sino que por el hecho de sentirse como tales y de comprometerse con el tema en cuanto a la lucha política y social. También el hecho de pertenecer a una comparsa implicaría -para ellos- un mayor autoreconocimiento pues se van creando lazos que fortalecerían una identidad común. *“Todos compartimos una misma cosa, que es tocar en ‘Oro negro’¹¹⁷ para el reconocimiento del afrodescendiente, entonces igual es un tipo de identidad que a lo mejor tenemos en el grupo”* (Pablo Domínguez, marzo, 2012).

¹¹⁷ Comparsa de la Ong Oro Negro

Por otra parte, hay algunos jóvenes que desde un principio tienen otras motivaciones para participar en las comparsas. *“Yo le bailo a mi abuelita porque me trae muchos recuerdos...bailo porque me llama la música, son como mis raíces”*. (Macarena Guerra, marzo, 2012). Además del interés por la música, otro motivo de los jóvenes por participar en las comparsas es el darse cuenta de que existe un vacío histórico con respecto a la presencia de negros en Arica, en donde ellos sienten que pueden contribuir para completarlo. Al mismo tiempo, buscan ser un aporte en cuanto a problemáticas sociales que los rodean. *“Cuando me comprometí fue cuando ví que habían varios problemas y falencias...igual soy artista y me gusta resolver problemas más sociales, siempre andamos en esa”* (Pablo Domínguez, marzo, 2012)

Estas nuevas generaciones, a través de las comparsas, han construido un discurso en que *“el único recurso que tenemos hoy en día...es el poder artístico, es la música y la danza, para nosotros esa es nuestra mayor arma y con eso queremos combatir el aislamiento que nos han hecho”* (Pablo Domínguez, marzo, 2012). Creen que el tema del reconocimiento no sólo debe ser en forma burocrática e institucional sino que ellos mismos quieren darse a conocer ante Arica y el resto del país desde otro ámbito. Por ejemplo, que la gente conozca la música afrochilena, que no sea vista desde afuera en una comparsa, sino que se haga parte de la tradición popular y que de esta manera la gente en general se identifique y se haga partícipe de la lucha por el reconocimiento.

Podemos apreciar que entre la juventud no se puede determinar una causa única del autoreconocimiento, ya que son válidas distintas formas de sentirse afrodescendiente. Algunos a pesar de no tener raíces claras y concretas se identifican por el hecho de identificarse con la música y la danza, otros por estar comprometidos con una lucha, por querer recuperar una historia y una memoria, otros por tener abuelos o padres negros. Pero están también aquellos que no se identifican como tales pero simplemente quieren bailar o bien simpatizan con el movimiento. *“Hay gente que es afrodescendiente y no está ni ahí y hay gente que no es afrodescendiente y está más comprometida”* (Pablo Domínguez, marzo, 2012).

Finalmente, la identidad étnica, como plantea Wade en el texto de Sánchez (2011), siendo un proceso de autoafirmación positiva, es variable, adaptable y maneable. *“Más que*

una identidad étnica, las personas pueden tener varias identidades, múltiples identidades o adaptables identidades de acuerdo a los contextos. De este modo una identidad étnica puede aludir a identidades raciales, identidades de lengua, religiosidad o simple autoafirmación” (Sánchez, 2011: 49).

Ahora que pudimos hacernos una idea de la visión que existe desde la juventud con respecto a la adscripción identitaria de los afrodescendientes en la ciudad, a continuación quisiera ampliar esta perspectiva hacia otros grupos étnicos de esta población.

1.4. Los adultos y los abuelos.

Se puede observar que los más ancianos han asumido el término porque pertenecen a las organizaciones o bien sus hijos y/o nietos pertenecen a ellas y allí se los han inculcado. *“Lo reconocen porque uno les ha conversado. Ellos antes asimilaban que eran negros, porque eran del Perú. Entonces eso ha habido que conversarles...pero los negros del Perú vienen por esto...por la trata trasatlántica, los esclavos, el comercio negrero. Entonces de ahí ellos recién han aprendido porque están acá”* (Marta Salgado, marzo, 2012). La señora Guillermina, por ejemplo, que es azapeña pero ha vivido gran parte de su vida en Arica, cuenta que cuando conoció el término afrodescendiente lo asimiló de inmediato.

“Sentí un orgullo de ser descendiente de afro, que viene de otro lugar, por mi sangre pasa la sangre negra pero ya no la legítima, cuando recién habían llegado que son nuestros bisabuelos...la tatarabuela mía tiene que haber sido la que llegó de esclava, la primera que llegó y de ahí vino saliendo toda la descendencia...sentí un orgullo, no me sentí menospreciada...no por si el color de uno es ése...sobre todo porque voy a cualquier parte y a mí me respetan” (Guillermina Flores, marzo, 2012).

Este orgullo de ser afrodescendiente la posiciona en un lugar distante del ser negra, no del color en sí, sino de la carga negativa que conlleva, remontándola a momentos de discriminación en su infancia y adolescencia. A su vez, implica tener una ascendencia extranjera, lo que implica una mayor diferenciación, resaltando la distancia de la que provienen sus antepasados. *“A mis hijos yo les digo...sus abuelos, bisabuelos, son descendientes de afro y son del Africa, que nos van a decir que son ariqueños no, tienen la*

sangre de un afrodescendiente que son del otro lado del mundo, así que ustedes son de este lado pero la raza viene de allá”. (Guillermina Flores, marzo, 2012)

Este orgullo de ser afrodescendiente significa también diferenciarse de lo indígena, donde nuevamente podemos ver cómo se manifiesta la etnicidad a partir de la toma de consciencia de este término. *“Porque es un orgullo que uno diga que es afrodescendiente... antes que le digan “usted es negra”, preferible porque no que le vengán a decir “mire por el color es negra” porque hay indios negros también”* (Guillermina Flores, marzo, 2012).

Por otra parte hay quienes, siendo adultos o ancianos, no han incorporado o no le dan sentido a este término pues no se reconocen en él, lo que sería *“un tema más de asumir el autoreconocimiento. Mientras tú todavía veas lejano, que le pasa a mucha gente que no se reconoce, ningún término todavía le va a calzar”* (Azeneth Báez, marzo 2012). Para algunos existe una distancia muy grande entre el término y la realidad, ven el ser afrodescendiente como esencialmente africano, lo que pasa a ser lejano, algo que quedó atrás con el paso del tiempo, que sus bisabuelos o abuelos lo fueron, pero que ellos ya no. Lo que en gran parte se atribuye por el desconocimiento del significado y utilidad del término afrodescendiente.

En este caso algunos de los más ancianos que aún viven en Azapa y que no pertenecen a organizaciones, se identifican y reconocen en su lugar de origen que es Azapa que para ellos implica también ser negro y no afrodescendiente.

“Esos más viejitos dicen “no, yo soy negro nomas, yo no soy afro” pero son los menos, la mayoría acepta el término afrodescendiente, porque consciente que sus hijos ya no son tan negros y han ido aclarando entonces cómo los aglutino, cómo los reconozco...cuesta todavía, hay gente que dice “yo no soy afrodescendiente. No, soy moreno. Soy moreno de Azapa, soy azapeño” (Azeneth Báez, marzo, 2012).

“Muchas veces la persona que no tiene el conocimiento, cuál es el significado real del afrodescendiente lo asimila como algo impropio, algo que no le pertenece...entonces va a costar un poquito el hacer entender...va a haber que explicarles a algunos que dentro de la palabra afrodescendiente el negro está metido ahí...es que ellos asimilaron que estuvieron en un lugar físico que es Arica y ellos siempre se han considerado chilenos ariqueños, entonces ahora que te digan “oye tu eres afro y porque afro, porque soy de África”, entonces cuesta asimilarlo...yo para poder asimilarlo vi películas, conversé con mi abuela, también algunos libros, entonces uno de repente dice “sí, yo soy afro” (Sergio Gallardo, marzo 2012).

Para concluir se puede observar que, al igual que en el caso de los jóvenes, la asimilación y perspectivas del término afrodescendiente para los adultos y los abuelos se vuelve variable y presenta distintos grados de convencimiento. La asimilación ha sido más tardía en cuanto al rango generacional, pues el proceso se vuelve más complejo ya que implica despojarse de prejuicios y patrones culturales establecidos por décadas de racismo, clasismo y nacionalismo. Pero que al mismo tiempo, estas nociones han impulsado la toma de conciencia de los procesos históricos y sociales que llevaron a que se ocultara esta condición de negros y/o afrodescendientes. Por lo que para los jóvenes esta situación ha sido mucho más fácil de digerir, pues no cargan con los miedos y complejos que acompañaron a sus padres y abuelos.

Finalmente, es importante mencionar que la toma de conciencia de esta población, además de ser un trabajo interno organizacional que tiene sus inicios en las manifestaciones realizadas en un espacio íntimo y familiar pero que, en la mayoría de los casos, no hacían consciente aún su origen esclavo. También ha sido impulsada desde agentes externos, como la promulgación de la ley indígena, tanto desde un trabajo identitario como político, propiciando y fortaleciendo constantemente los procesos de etnicidad afrodescendiente.

1.5. Promulgación de la Ley indígena y el Movimiento Afrodescendiente

En cuanto a la existencia de un vínculo entre el surgimiento del movimiento afrodescendiente y la promulgación de la ley indígena, a pesar de haber un desfase de ocho años, existen distintas posiciones al respecto en que gran parte de la población cree que son hitos independientes. *“Igual hubiera ocurrido, porque era inminente...porque gente del mundo cultural que es la que más le da vuelta a las cosas, cachó que había algo extraño, que acá había música, habían muchos negros, habían carnavales que eran diferentes¹¹⁸...se iba a dar en algún momento”* (Claudia Parra, marzo, 2012).

Además se piensa que no hubo una influencia de la ley indígena, ya que los afrodescendientes se habrían organizado en un principio sólo con el objetivo de mostrarse, para que la gente supiera que existían y poder sacar a la luz su cultura que se encontraba

¹¹⁸ *“Las cruces de mayo de los afro son muy diferentes a las de los aymaras...además se celebra el 24 de junio en algunas parcelas de Azapa, es San Juan, que es el patrono de los tambores”*. Relato de la entrevistada Claudia Parra, en Arica en marzo del 2012.

relegada al ámbito privado sin que existiera contacto ni la noción de que habían muchas familias en la misma situación. Luego de conformado el movimiento, con el tiempo vino la idea de acceder a beneficios tal como lo hacían los indígenas. Por lo que, entre la población afrodescendiente, se cree que si no hubiera salido la ley indígena ellos de todos modos habrían emergido mostrándose en los carnavales, ya que –para ellos- los indígenas se habrían apropiado de estas instancias. Otra muestra de cómo se manifiesta la etnicidad en el proceso de conformación y fortalecimiento del movimiento afrodescendiente.

Sin embargo, hay quienes creen que sí hubo influencia de la ley indígena en el proceso de autoreconocimiento.

“Como que me generó conciencia del ser negro y empiezo a saber por qué nosotros no. Cuando se crea la ley indígena, yo debo haber tenido 15, 16 años...empieza todo un proceso de reconocimiento de los pueblos indígenas, pueblos originarios y acá también comienza a salir la wiphala y es algo que veíamos, pero ahora salió más público y después las becas indígenas. Yo vi que mis compañeros tenían beca indígena y después dije “si nosotros también tenemos una cierta identidad, de alguna forma nos asimilamos deberíamos ser reconocidos”, o sea mi motivación vino de ahí (Cristian Báez, marzo, 2012)

“Yo creo que en el fondo sí, porque si ellos estaban organizados y salió esa ley y se les apoyó...fue como para que dijéramos, bueno nosotros también estamos presentes, porque dentro de esa ley los campesinos no entramos, los afrodescendientes...entonces fue como decir nosotros también estamos acá y estamos trabajando, estamos cosechando y estamos dando frutos y porque no nos toman en cuenta” (María Elena Castillo, marzo, 2012).

A partir de este último relato, podemos apreciar que hay quienes se adjudican una identidad campesina por considerarse negros de Azapa, pero que en segunda instancia avalan una identidad afrodescendiente por acercarlos a la posibilidad de acceder a beneficios.

Se puede concluir que tanto los distintos grupos etéreos, los grados de participación en las organizaciones, el lugar de crianza o residencia y también, en cierta medida, la promulgación de la ley indígena, han definido el momento o nivel de aceptación y adscripción a una identidad afrodescendiente y por ende, representan componentes esenciales en el proceso de etnitización.

1.6.) Distancia entre la ciudad y el valle de Azapa.

Como se ha podido apreciar la asimilación de esta categoría surge en la ciudad, de manera que el tema del reconocimiento se ha expandido primordialmente en este ámbito. Por lo que el proceso de asimilación de la gente del valle de Azapa ha sido más tardío o no se ha concretado, por encontrarse en un entorno geográficamente más alejado de la ciudad lo que también implica una distancia del movimiento, de sus expectativas y demandas.

“Lo que pasa es que los negros en Arica despertamos antes que ellos, a través de todo el movimiento que se formó acá en Arica, ellos también se están como volando, “ya nosotros también somos negros, hagamos ésto, hagamos lo otro”...es bueno porque si nosotros no hubiéramos empezado, ellos cuando? Si no tenían la autoconciencia de autoreconocerse” (Gino Kalise, marzo, 2012)

Por otra parte, se aprecia que al interior del movimiento afrodescendiente existe una baja o casi nula conciencia sobre la distancia que hay entre la población urbana y la rural.

“El valle está peleando por una cosa que es más de raíz, los negros de Arica peleamos más por una cosa musical, política, social; ellos están en un cuento agrícola...que es totalmente diferente a los que vivimos acá, nosotros podemos pelear mucho de que la política, que seamos reconocidos, pero nosotros vivimos en departamento como vivo yo, el otro niño en su casa con un plasma, pero el negro realmente...mis ancestros de Azapa que siguen conservando esa cultura...cómo viven? qué es lo que pelean? ellos son la sangre viva, nosotros somos la sangre dormida llevada por la tecnología que descubrimos acá en la ciudad por el blanco” (Gino Kalise, marzo, 2012).

Este relato nos interioriza en la distancia que existe entre los afrodescendientes de la ciudad y los negros del valle, en cuanto a estilos de vida que conllevan distintos intereses y necesidades, ya que los primeros luchan por el reconocimiento para conseguir objetivos a largo plazo en cuanto a la participación en políticas públicas que los benefician. Mientras que en Azapa las necesidades son más específicas y urgentes, pues están influyendo en el diario vivir de la población, como la falta de tierra, agua y luz, entre otras necesidades que en la ciudad están resueltas por lo que no son tema al interior del movimiento. Además de

lo que implica el deterioro del valle, por la llegada de agentes externos en este territorio considerado cultural y ancestral.

2. Negros, azapeños o morenos en el ámbito rural: valle de Azapa

Los negros del valle de Azapa, por encontrarse más aislados geográficamente de la ciudad, han tenido menor contacto con el trabajo identitario y político realizado por el movimiento. Hay algunos que a pesar de vivir en la ciudad, no pertenecen ni se identifican con las organizaciones por sentirse azapeños, pero de todos modos se informan principalmente sobre el tema de la lucha por el reconocimiento.

De esta manera, bastante población del valle no ha asimilado el término afrodescendiente por relacionarlo a la población urbana y además por asociar a los que serían realmente descendientes de esclavos con los abuelos negros de Azapa.

“Los que están en Arica, claro son negros, son afro llevan sangre, que se yo, pero los verdaderos negros no se van del valle, no los puedes mover, su vida ha sido acá...están acá y quieren morir acá... ellos son más afro que nosotros, los verdaderos negros no se van a la ciudad” (Gina Ríos, marzo 2012).

“Sabemos que el término afro es porque venían todos de África, pero yo soy negra y es por el color y por lo que decía mi abuela que cuando uno hablaba mucho, era que hablaba más que negro” (Mabel López, marzo 2012)

“Es otro tipo de persona allá en Azapa, se preservan algunas costumbres antiguas todavía y el grueso de las personas está en Azapa, o sea, los que saben realmente de los afrodescendientes, están allá” (Norman Llerna, marzo, 2012)

En este sentido, el valle de Azapa es contenedor de elementos primordiales en la composición de una autoadscripción identitaria, tanto del negro como del afrodescendiente, por representar el nexo con sus antepasados. Sin embargo, al primero se le adjudica la pertenencia a este lugar de origen que, además de implicar el arraigo a una identidad local, los posiciona como herederos de este territorio ancestral por haber sido -según ellos- los primeros en instalarse en este lugar que asocian a un pasado esencialmente negro peruano antes que afrodescendiente. La identidad asumida como negra se refleja en la pertenencia a una localidad, el valle de Azapa, y en muchos casos no a un pasado africano ni esclavo,

pues no sienten plena certeza de ello, viéndolo como algo lejano que ya se perdió con el transcurso de la historia.

Por otra parte, en cuanto a la adscripción del término negro se puede apreciar que tiene la misma connotación que identificarse como moreno o azapeño, pues esta población se ha autoreconocido así durante generaciones a partir de su relación con el territorio y con una cultura netamente campesina que pasa a ser independiente de un color o un grupo étnico, a pesar de encontrarse inmersa la noción del ser negro.

Mabel Castillo, por ejemplo, se considera *“azapeña más que cualquier otra cosa, o sea, uno dice sí pero descendiente de algún negro más negro que yo, vaya a saber uno, porque hay gente que sale morena y no necesariamente es porque sea descendiente de africano o al revés que es descendiente de africano y sale blanco, es como tan relativo”*. El considerarse negro azapeño refuerza su pertenencia y ancestralidad en el lugar de origen, diferenciándose del resto de la población que habita el valle y que no posee esta raíz.

Desde esta perspectiva, considerarse negro en Azapa no implica en la actualidad un factor exclusivamente fenotípico, sino que más bien se asocia a una herencia cultural e identitaria. Por lo que se transforma en una categoría al interior del ser azapeño, en donde la identidad étnica se encuentra sumida en una identidad local. *“Todo el valle es Azapa, el blanco, el negro, el boliviano, el peruano, el chileno, el rubio todos son azapeños, no tiene nada que ver con el negro”* (Gina Ríos, marzo 2012).

“Entonces yo prefiero decirme soy azapeña porque yo te digo, acá hay gente, por ejemplo, que yo conozco que son nacidos y criados y que adoran Azapa y si tú dices éste es un tema de los afrodescendientes también ellos se van a sentir excluidos y de eso no se trata...deberíamos luchar todos, afrodescendientes, aymaras, colla lo que haya acá, incluyendo a la gente que ha venido de afuera, que son los inmigrantes...porque somos azapeños” (María Elena Castillo, marzo 2012).

Se podría decir que la identidad negra y/o azapeña se ha configurado a partir de la naturalización de un factor que podría haber sido considerado desde una perspectiva “racial”, el ser negro; pero que pasa a tener una connotación más bien étnica que arraiga a esta población como fundadores y herederos del valle de Azapa, en donde la etnicidad se manifiesta en esta pertenencia a la tierra y a los elementos culturales que aquí confluyen

como contenedores de su condición de campesinos y a la vez de negros, sustentando una identidad local, pero desde una raíz propia que la configura como étnica.

Para contextualizarnos históricamente con esta situación, podemos hacer un paralelo con el caso de los indígenas. En la década de 1960 durante la reforma agraria, en latinoamericana los indígenas fueron tratados como “campesinos” por la sociedad civil y el Estado. La opinión pública y las autoridades chilenas tenían la concepción de que los indígenas no existían o estaban por extinguirse. Muchos países latinoamericanos pensaban que estos grupos habían desaparecido, por lo que los nacionalismos lograron recubrir la presencia étnica (Bengoa, 2000). En este sentido, los que ahora se identifican como indígenas, antes de esta emergencia, fueron catalogados y autoreconocidos como campesinos. Lo mismo habría ocurrido en el caso de los afrodescendientes del valle de Azapa, por lo que en la actualidad aquellos que siempre se identificaron como negros azapeños ahora también asumen su condición de afrodescendientes. En parte han ido asumiendo esta segunda categoría por comprenderla como parte de una estrategia política que les permita acceder a beneficios en cuanto a su condición de campesinos contenedores de una particularidad que los hace pertenecientes a este territorio.

Sin embargo, existe la sensación -para algunos- de que al asumirse afrodescendientes se produciría una distancia con el resto de la población azapeña, en el caso de querer organizarse por necesidades exclusivas de un entorno rural.

“Yo creo que si estamos luchando por alguna cosa debemos de luchar todos por igual, o sea no dividirnos... a no tú eres azapeño, tú naciste en Azapa estás criado pero tú eres blanco y no entras en los afrodescendientes...creo que todos tenemos que defender y poner en el tapete Azapa a la región o lo que es la parte rural. Si queremos que Azapa sea comuna, no podemos decir: no, tú eres blanco, no tienes derecho a opinar, como esto lo hizo la organización afrodescendiente entonces solamente los afro, no, yo creo que todos los que somos azapeños, los que somos nacidos y criados en Azapa, seamos afrodescendientes o no” (Maria Elena Castillo, marzo 2012)

En este escenario, la utilización de la identidad se vuelve múltiple, ya que puede ser “afrodescendiente” al asumirla políticamente o bien, “negra” y/o “azapeña”, según la imagen que se quiera proyectar, la índole de los intereses y las formas de acceder a ellos, ya

sea desde un ámbito campesino, étnico o social. *“Necesitamos por ejemplo, el tipo de becas, que sea exclusivamente para afrodescendientes o gente campesina, porque está la beca indígena donde no pueden entrar nuestros hijos ahí a participar”* (María Elena Castillo, marzo, 2012)

Por lo tanto, está presente la noción de que al asumirse afrodescendientes pueden acercarse con mayor facilidad a la posibilidad de acceder a ciertos beneficios que impliquen resolver problemáticas de diversa índole. Por ejemplo, se hace referencia al colapso del cementerio en Azapa, en donde se está acabando el espacio para los azapeños porque ha sido ocupado por gente de Arica.

“Ahora los afro podemos luchar por el cementerio...vienen y los entierran allá arriba y qué va a pasar en el momento en que a nosotros nos toque irnos, o sea como azapeños ni como afrodescendientes vamos a tener cabida ahí, pero nadie se ha preocupado de eso y se siguen entregando terrenos a semilleras, se siguen haciendo condominios, se siguen parcelando los terrenos” (María Elena Castillo, marzo, 2012).

Desde esta perspectiva, los azapeños también se sienten en parte marginados como consecuencia de la intervención de agentes externos en el territorio, lo que ha profundizado la exclusión de aquellos que por herencia han habitado el lugar. Al mismo tiempo, muchos de ellos han debido abandonar el lugar por no contar con los medios para trabajar la tierra optando por irse a la ciudad.

Finalmente podemos decir que la mayoría de los que se consideran netamente azapeños son los que se adjudican como portadores de una herencia negra, que los diferencia del resto de los habitantes de Azapa que serían en su mayoría afuerinos, principalmente indígenas y gente del sur, que se instalaron hace algunas décadas atrás y que han ido en aumento.

“Además, la gente piensa que nos dicen a los azapeños, “ah, pero esos son los peruanos y los bolivianos” y los azapeños no somos ni peruanos ni bolivianos, somos personas que hemos crecido y hemos nacido aquí en Azapa...si pudiéramos tener como una etnia, seríamos azapeños y mucha gente lo confunde “ah, los azapeños son indios”...si somos negros pero indios no, porque no somos bolivianos, no somos peruanos, no somos aymaras, entonces nosotros estamos como en desventaja...nos asocian con aymaras, entonces ven los apellidos y usted no es aymara entonces no es del valle...al final nosotros somos como extranjeros acá mismo” (Mabel López, marzo 2012).

Desde esta perspectiva, a pesar de que los negros se adjudican el valle de Azapa como lugar de origen, con el tiempo y las transformaciones sociales, políticas y económicas presentes se ha producido un sentimiento de desarraigo en este lugar.

2.1. Relaciones interétnicas en el valle de Azapa

Como hemos podido apreciar, en el valle de Azapa existen relaciones interétnicas y multiculturales históricas que se han agudizado con el tiempo, confluyendo en situaciones de incipientes conflictos, en especial posteriormente a la promulgación de la ley indígena. *“Queremos la misma igualdad que los aymaras, que los mapuche...porque esa discriminación se ve con los hijos, en la posta, en los colegios”* (Gina Ríos, marzo, 2012).

“Los afros, a diferencia de los indígenas, no tenemos un tema de tierras, son muy pocos los afros que tienen sus propias parcelas, la mayoría de los afros somos pobres a diferencia de los indígenas que tienen todo el interior, piden algo y todo se los dan, nosotros no tenemos nada... no tenemos beneficios en cuanto a salud, educación, vivienda, nada...o sea nos ven como un chileno más, como no tenemos ninguna descendencia, ni estamos registrados en ningún lado no tenemos beneficios” (Ivonne López, marzo, 2012).

Esta situación se ha transformado en un hito movilizador de la etnicidad afrodescendiente en el valle de Azapa, instaurándose una diferenciación que por un lado se refleja en el grado de antigüedad que se adjudican las poblaciones presentes en el valle y por otro en el acceso a beneficios estatales, provocando disputas interétnicas y una cierta jerarquización en la zona con respecto a la utilización de recursos y a un sentimiento de marginación por parte de la población afrodescendiente, que a su vez refuerza un sentimiento nacionalista.

“Que no suene racista lo que voy a decir, pero de verdad está lleno de aymaras y por último fueran de acá pero son peruanos y bolivianos. No tenía ni un pedazo de terreno pa darle a tus hijos pa que cultiven tu historia...porque no hay, le han dado todo a ellos y ellos han inundado el valle con tomates o sea antes era el valle de Azapa y era el oro negro, que era la aceituna, y ahora no po, al contrario, los están cortando, por qué? Porque no hay agua, porque está la peste, porque no nos apoyan, en vez de haberlo puesto como patrimonio el olivo” (Meylin López, marzo, 2012).

Desde esta perspectiva, además de un tema agrícola y comercial, este conflicto interétnico implica un tema simbólico ya que los afrodescendientes sienten que el olivo, que ha representado su sustento histórico y la continuidad de un oficio que los conecta con su pasado negro y esclavo, está siendo desplazado por las plantaciones de tomates asociadas principalmente a los aymaras, aunque también adoptada por algunos afrodescendientes. Lo que simbólicamente representa en parte una pérdida identitaria de los negros producto del desarrollo económico de los indígenas.

Sin embargo, debemos tener en cuenta que el proceso identitario afrodescendiente y más específicamente el de los negros de Azapa ha sido bastante posterior al de los indígenas en cuanto a la lucha por el reconocimiento. Por lo que estos últimos, en cierta medida, representan un referente para los afrodescendientes, que en muchos casos tienen la sensación de que los indígenas han trabajado en conjunto para conseguir sus objetivos, mientras que desde el valle de Azapa se visualiza al movimiento afrodescendiente urbano, como fragmentado y en constantes tensiones de liderazgos, lo que conlleva a una desconfianza por parte de los azapeños de participar en él.

“Para luchar por un ideal, va ir toda esa gente que baila? El aymara cuando llaman..., no baja todo el aymara? Porque el aymara es unido y la gente afro no es unida, y eso tenemos que tenerlo bien en cuenta. Donde la gente afro está si hay algo, donde hay comida, donde hay fiesta, ahí tu puedes agrupar al afro” (Liliana Espinoza, marzo 2012)

“Hay como rivalidad, “yo toco mejor que este grupo”...lo encuentro feo porque deberían mostrar realmente el significado afro y no competir, deberíamos ser más hermanables para poder luchar todos juntos las agrupaciones y poder lograr que seamos etnia...debería ser uno sólo en general” (Gina Ríos, marzo 2012)

“Creo que son cosas que no debían suceder, si somos todos de la misma familia prácticamente, y que pase ésto, no sé qué problema habrá, ahí no me meto” (Jose Manuel Cegarra, marzo 2012).

Por último, existe otra situación con respecto a lo interétnico en el valle de Azapa, que se refiere a aquellas familias que están divididas entre autoreconocerse como indígenas, principalmente aymaras o como afrodescendientes, por poseer ambas raíces. Esta disociación se hace compleja para el momento actual que experimenta el movimiento afrodescendiente en su búsqueda por el reconocimiento. Ya que por ejemplo, en el estudio específico que realizó el INE este año, como un paso concreto para la inclusión de la

variable afrodescendiente al próximo Censo Nacional, hubo familias afro-aymaras que no quisieron reconocerse en el primer término, asumiéndose como indígenas principalmente por miedo a perder los beneficios que la ley indígena les entrega. Por lo que, si pensamos en un escenario en que la categoría afrodescendiente sea reconocida, probablemente surgirán estas disyuntivas en que deban ser replanteadas las identidades y categorizaciones.

2.2. Percepciones del término y del Movimiento Afrodescendiente.

Se puede apreciar que la población negra que habita el valle de Azapa, en su mayoría no se identifica con el movimiento urbano ni con las demandas que éste propone, autoreconociéndose más bien como negro perteneciente a una cultura rural específica del valle. De esta manera, existe una distancia desde los habitantes del valle, entre ser negro y afrodescendiente, pues el primero, en su mayoría no se siente perteneciente al segundo, ya que además de un tema cultural en cuanto a un estilo de vida rural o urbano, implica un tema político en cuanto a intereses provenientes de sus lugares de origen y/o residencia, en que las necesidades y demandas son completamente diferentes.

En este contexto, existen distintas percepciones del término afrodescendiente desde la población azapeña. Unos lo consideran “comercial” porque sienten que no tienen información sobre una herencia cultural netamente africana.

“Para mí, las cosas me las tienen que demostrar con hechos...en el fondo uno puede decir, uno debe ser descendiente de africanos... es que en el fondo si uno no ha vivido la cultura, no ha compartido, no ha desarrollado eso y muchos lo empezaron a desarrollar a partir de que alguien empezó a investigar que porque somos negros entonces tenemos que ser africanos y como que de ahí empezaron todos con el bum” (Mabel López, marzo 2012).

También existe la sensación de que el término se ha desvirtuado o “chacreado”, puesto que con la proliferación de las comparsas se masificó al punto en que muchos se sienten o se llaman afrodescendientes siendo que no lo son. Desde esta perspectiva se vuelve a hacer una comparación con el proceso indígena, en el que *“los aymaras cuidan tanto su cuestión, que porqué nosotros no cuidar lo de nosotros”* (Meylin López, marzo 2012).

A partir de lo expuesto se puede apreciar que existen realidades paralelas entre la gente del valle y los de la ciudad. En donde los primeros no se sienten representados por el movimiento urbano ya que lo consideran demasiado distante no solo geográficamente sino en cuanto a no tener noción de una realidad rural haciéndolos ajenos a estas necesidades.

“La gente de acá no está ni ahí con Azapa, la gente de Arica va a Azapa de paseo, a ver si hay fruta...y eso, en cambio la gente azapeña no... los azapeños necesitamos más cosas concretas y los de acá de Arica no po...ven los afro más por el bailar y eso nomás...esa es la diferencia más grande que hay, los intereses son distintos...yo creo que la mayoría ni siquiera ha pisado una vez tierra en Azapa, o sea es cosa de verlas cuando llegan, llegan con taco...eso te dice que jamás han ido a Azapa, o sea, pa ellos subir el cerro es una gracia, lo hacen una vez y quedan pa la cagá y no lo hacen más, en cambio el azapeño tiene que hacerlo por necesidad todos los días (Ivonne López, marzo 2012)

En este contexto, muchos azapeños, al sentirse poseedores de una cultura negra creen que el movimiento afrodescendiente de la ciudad carece de contenido, pues tienen la sensación de que, en gran parte, se han dado a conocer a través de las comparsas, sin tener o por lo menos estar en la búsqueda de una tradición negra que se encontraría presente en el valle de Azapa.

“Ellos te pueden venir un fin de semana, todos pinteados “hay que linda la aceituna” pero no cachan, no pescan...ellos eran los de Arica, estaban metidos en la política, tenían poder y chao, nosotros eramos los de acá...eramos todos de acá y algunos que eran de Arica pero que tenían terrenos acá y vivieron acá y se fueron después pa Arica. Esta gente no poh, es de Arica todo el tiempo” (Meylin López, marzo 2012).

“El que tiene familia todavía, tiene conocimiento porque siempre está yendo para arriba, esta yendo a Azapa y el que no tiene familia, no tiene tierra, no tiene idea” (Nelson Corvacho, marzo, 2012).

La gente del valle siente que el movimiento urbano al tener poco contacto con este entorno, no se ha apropiado de elementos esenciales que representan una identidad negra rural, lo que podría derivar en la folclorización del movimiento.

“Es bonita la danza, los bailes de nosotros son preciosos, pero es una moda después se va a terminar y qué significado y qué era, después no se van a acordar” (Lorna Llerena, marzo 2012)

“Es como decirnos “aha quiere aprender a bailar, quiere pertenecer, quiere ir a bailar, a mostrarte en los pasacalles” esa no es la idea...ser afrodescendiente es otra cosa, una es ir a luchar allá arriba por lo que esta pasando” (Norman Llerena, marzo 2012)

Al mismo tiempo, existe la sensación de que las organizaciones en la ciudad no han dado a conocer un plan de acción específico posterior al lograr el reconocimiento constitucional, ni tampoco tienen noción de las necesidades del valle.

“En las agrupaciones nunca han tocado esos temas, siempre han tocado los temas del reconocimiento...que vamos a bailar, que estamos invitados a tal cosa” (Liliana Espinoza, marzo 2012).

“Las organizaciones afro velan por un acuerdo internacional de no sé qué,, que hay que bailar, que hagamos una muestra de comida, pero preocuparse de las cosas sociales y de la realidad de la gente azapeña y afro, del día a día, eso no lo ven...es que hay cosas que son como más populistas...se sabe que llega más gente, todas las organizaciones sabemos que funcionan con proyectos y qué es más atractivo?...ah, van a salir bailando, entonces un Fondart es más atractivo para ellos desde Santiago o las personas acá encargadas en el regional” (Mabel López, marzo, 2012).

Esto refleja la imagen del Estado como potenciador del proceso de etnitización y reconstrucción identitaria de los afrodescendientes, pero sólo desde un ámbito cultural que no signifique una incidencia política ni reivindicativa, mostrándose indiferentes en cuanto a su presencia histórica y a la búsqueda del reconocimiento, que ha sido la principal causa de movilización.

Se puede agregar que a pesar de que la población negra del valle tiene un fuerte componente campesino, no se han agrupado en una organización agrícola netamente afrodescendiente. Aunque actualmente se encuentran trabajando sobre esta situación.

“Muchas veces no se tiene tiempo, por temor, porque vivimos dentro de las parcelas, que nos puedan despedir, que nos puedan tomar como agitadores políticos, cosa que estamos muy lejanos de serlo” (María Elena Castillo, marzo 2012). Sin embargo, existe una pequeña agrupación de agricultores que pretende ampliarse. Están trabajando junto a Cristian Báez y la CORFO, para participar de un proyecto del Profo¹¹⁹ Agrícola para los negros, en donde se busca agrupar empresas de un rubro para potenciarlas. Una de las

¹¹⁹ Proyectos Asociativos de Fomento. Ministerio de Hacienda.

problemáticas de esta agrupación es que el intermediario abusa de los valores de los precios (Cristian Báez, marzo 2012).

2.3. Comunidad y organización en el valle de Azapa.

La población del valle y sus familiares directos se han reunido como agrupaciones o comunidades a partir de lo que históricamente han sido prácticas y elementos identitarios que sustentan una tradición negra azapeña, con el fin de mantener las tradiciones del valle de Azapa, en cuanto a promover y fortalecer la realización de estas prácticas, pero también con el objetivo de fortalecer instancias de reunión y solidaridad entre la comunidad. Estas agrupaciones o comunidades se enfocan principalmente en el ámbito religioso, pero también desde lo social, recreativo, cultural y económico.

Podemos ver que a partir de la disociación entre el movimiento urbano y las necesidades de un ámbito rural, la población del valle de Azapa se ha organizado a partir de intereses que son específicos de su entorno y por lo tanto, en gran parte, son ajenos y desconocidos para los afrodescendientes de la ciudad. Esta toma de conciencia en cuanto a concentrarse en las necesidades del valle, toma un rol esencial en la permanencia de lo que consideran su lugar de origen como contenedor de elementos identitarios que los representan y que son el legado de sus antepasados negros.

Se puede apreciar que el nexo con la labor campesina ha sido esencial para la subsistencia de la mayoría de los afrodescendientes del sector, plasmándose como soporte de la tradición negra por proyectarse como una herencia familiar ancestral. Sin embargo, esta población que se asume como afrodescendiente y/o negra, al no ser reconocida oficialmente por el Estado, no se ha organizado en torno al tema de la tierra desde una condición étnica, como sí lo han hecho los indígenas en la zona, quedando sumergidos en la categoría de campesinos. En este sentido, podríamos decir que la etnicidad pasa a segundo plano en este aspecto de una identidad rural. Al asumir su condición de campesinos, en varios casos, existe un autoreconocimiento a partir de una conciencia de clase que envuelve las posibles diferencias étnicas para manifestarse desde un ámbito común, la relación con el trabajo asalariado de la tierra y las necesidades que ésta conlleva, pues es lo que los representa, ocultándose la condición de negro en las categorías culturales presentes por

encontrarse en un escenario político en que las demandas son de índole social por sobre lo étnico, en donde los afrodescendientes, por ahora no tienen cabida jurídica ni legal.

2.3.1. Red de Mujeres Rurales e Indígenas de la región de Arica y Parinacota

María Elena Castillo es afrodescendiente y su familia ha habitado el valle de Azapa durante generaciones. El año 2000 junto a otras mujeres crearon la Red de Mujeres Campesinas, de la cual ha sido su única presidenta.

La Red de Mujeres Campesinas participa a nivel nacional por medio del ANAMURI¹²⁰, contemplando los sectores del valle de Azapa, Lluta, Chaca y Caleta de Vitor en la región de Arica. La labor de esta Red es velar por los derechos de la mujer campesina.

“Aunque acá en Arica no es mucho lo que se puede hacer porque como el valle es chico, o sea si una mujer reclama... se le van todos los pequeños empresarios que hay en el valle y no se puede hacer mucho en realidad. Pero si se trata de orientar y apoyar a las mujeres en las nuevas leyes que van saliendo, las líneas que se hacen con los diferentes organismos de Estado para que puedan participar y puedan ir aprendiendo” (María Elena Castillo, marzo, 2012).

La organización se compone por 62 mujeres, que en su mayoría son trabajadoras agrícolas. *“Cuando se hacen reuniones no pueden asistir porque significa perder medio día de trabajo...pero cuando hacemos las propuestas, las hacemos hacia todas las mujeres abarcando a temporeras, obreras agrícolas, campesinas y las pequeñas productoras, o sea no solamente a mujeres de la red sino que las propuestas son a nivel regional” (María Elena Castillo).*

Un 25 o 30% del total de la organización, que participan activamente, son afrodescendientes y otras que se suman pero participan esporádicamente en reuniones por habitar sectores más aislados del valle de Azapa.

“No vemos si las mujeres son afro o de dónde son, sino que son mujeres campesinas. Pero hay mujeres afro dentro de la red también y cuando hay que tocar esos temas del racismo, de ese tipo también se tocan y se hacen capacitaciones o charlas sobre eso, donde participan todas las mujeres porque uno nunca sabe, o sea estás viviendo en el

¹²⁰ Asociación Nacional de Mujeres Rurales e indígenas.

valle donde sabemos que existen mujeres afrodescendientes, mujeres aymaras y mujeres de diferentes tipos o sea diferentes etnias, no podemos hacernos las ciegas en eso, entonces la red está abierta para todas” (María Elena Castillo, marzo, 2012).

Como una forma de visibilizar esta presencia afrodescendiente, dentro y fuera de la Red, en una asamblea nacional en que viajaron a Santiago, *“uno de los temas que presentamos nosotros fue un baile afro...entonces no estamos ajenas a ese mundo, las mujeres bailaron se pusieron su ropa y tuvimos la oportunidad de participar...algunas afro y otras que no son, se sienten identificadas con el tema” (María Elena Castillo, marzo, 2012)*

Por otra parte, la motivación que hubo para formar esta organización, fue que las mujeres rurales se dieron cuenta de que los grandes proyectos e iniciativas siempre iban dirigidos al sector urbano, por lo que querían *“hacerle ver al gobierno de turno de que nosotros también estábamos acá en Arica y que existíamos, que acá en Arica también había agricultura y mujeres campesinas...para hacer nuestras demandas desde acá” (María Elena Castillo, marzo, 2012)*

En cuanto a los proyectos de esta organización se ha trabajado tanto a nivel regional como nacional. Por ejemplo, desde esta Red de Arica demandaron la entrega de bloquedor solar para las trabajadoras, lo que se implantó como ley en todas las empresas de la zona norte del país. Entonces las demandas que se hacen al gobierno regional también son enviadas al gobierno central por intermedio del Anamuri. Otro proyecto, fue tener durante 4 años, una casa del estudiante y la mujer rural, en donde se daba alimentación y hospedaje a mujeres que llegaban a Arica desde el interior o de otros sectores, por temas de salud o educación. También podían ir estudiantes, hijos de estas mujeres, para almorzar. En cuanto a proyectos de índole rural participan en diversos programas estatales como INDAP, PRODEMU, SERCOTEC de Capital Semilla, SERNAM, la SEREMI de Agricultura.

Ahora se consideran proyectos exclusivos para el ámbito rural sin tener que competir con el sector urbano, ya que eso significaba una desventaja para las mujeres de la red, pues a diferencia de la ciudad en que hay más facilidad y disponibilidad de profesionales, ellas en su mayoría no tienen acceso a computadores, debido a que en

algunos sectores aún no llega internet, no tienen conocimientos para utilizarlo o para la realización de proyectos.

“Pretendemos este año hacer una capacitación en elaboraciones de proyecto, de que se nos enseñe...no podemos quedarnos con capacitaciones que nos hicieron 4 o 5 años atrás. Igual con el Estado, por ejemplo, hemos tenido reuniones con salud, capacitaciones con la inspección del trabajo, con la seremi del trabajo porque hay nuevas leyes, nuevas reformas...cada gobierno que va saliendo va sacando su propia propuesta y nosotros tenemos que ir de la mano, no quedarnos atrás” (María Elena Castillo, marzo, 2012)

Por último, uno de los proyectos más importantes para la Red fue formar un comité de allegados para conseguir la realización del primer villorio¹²¹ de la región en el valle de Azapa, ubicado en el sector de las Llosyas por Alto Ramírez. Estas casas fueron entregadas a mujeres netamente azapeñas insertas en la Red de Mujeres, en donde se encuentran 8 familias afrodescendientes. Al encontrarse este sector más aislado del resto del valle de Azapa, se pretende también *“llevar el tema de Sercotec a las mujeres arriba, de poder ver cómo se puede trabajar y hacer algo nuevo, que las mujeres vayan emprendiendo. No todas están en edad de trabajar para siempre en la aceituna, en el tomate y todo eso que es super pesado, entonces cuando llega la jubilación puedan dedicarse a otra cosa”* (María Elena Castillo, marzo, 2012). Por otra parte, hay algunas mujeres de la Red que se dedican al comercio a pequeña escala, *“en el agro¹²² hay mujeres que venden claveles, que venden hortalizas, choclos...es una fuente de ingresos, otras son obreras agrícolas en la aceituna, el tomate”* (María Elena Castillo, marzo, 2012).

Para concluir se puede decir que un segmento de la población, a pesar de considerarse negro y/o afrodescendiente por una herencia tradicional, se identifica directamente en torno al uso y control de la tierra en cuanto a una relación exclusivamente de explotación laboral, lo que les da un apego a la tierra por representar su sustento. En este sentido, el nexa con lo negro queda relegado a un pasado que permanece más bien en el ámbito de lo simbólico. Mientras que lo azapeño representa el presente, las necesidades cotidianas de un entorno rural que va adaptándose a nuevos escenarios por la intervención de distintos modelos de producción y tecnificación, dinámicas laborales y prácticas

¹²¹ Conjunto de casas en un sector rural.

¹²² Mercado de productos de diversa índole, principalmente de frutas y verduras, que se encuentra en Arica.

legislativas, que se insertan por sobre y al interior de la población rural. Finalmente estas transformaciones, a lo largo del tiempo han ido modificando inevitablemente el valle de Azapa, en cuanto a su entorno geográfico y natural, pero también en las relaciones y prácticas sociales que allí se desarrollan, lo que implica también una alteración del entorno social y cultural de la zona. Por lo que es esencial resguardar aquellos aspectos tradicionales, provenientes de un pasado negro que son el sustento de una identidad y cultura local que se encuentra en constante movimiento.

Por otra parte, las prácticas religiosas también han sido fundamentales en la constitución y permanencia de una identidad negra azapeña. En este contexto, para introducirnos en la próxima agrupación debemos tener en cuenta que en el capítulo anterior ya se hizo una pequeña contextualización sobre la festividad de la Cruz de Mayo, sin embargo no se hizo referencia a la existencia de varias comunidades constituidas por herencia de diversas familias que giran en torno a esta festividad y que se han organizado oficialmente con el fin de acceder a beneficios y asegurar el uso de los sitios sagrados para darle continuidad a esta tradición que los ha identificado históricamente. Según varios miembros de las comunidades, *“las cruces vienen del período de los afro, en Azapa los primeros que llegaron fueron la gente negra, no digamos los afro sino que para nosotros es la gente negra, la gente negra era la gente azapeña”* (Liliana Espinoza, marzo, 2012). Lo que refleja la instalación de un discurso en donde los negros se apropian de elementos identitarios exógenos que los poseionan como pioneros en el sector, a pesar de que las prácticas sean comunes al territorio andino.

2.3.2. Comunidad Cruz de Mayo de la señora Julia Corvacho Ugarte

Esta comunidad se organiza desde el año 2008, como agrupación social y cultural Cruz de Mayo. Sacan la personalidad jurídica para poder acceder a beneficios con el Gobierno Regional y postular a proyectos para implementar la organización de la celebración de la Cruz de Mayo. Como por ejemplo, conseguir un refrigerador, una cocina, entre otros, para la realización de la fiesta que implica dar de comer y de beber a toda la comunidad que quiera integrarse y participar, independiente de ser familiar o haber sido invitado.

En cuanto a la constitución de esta agrupación, los socios activos son 22 y se mantiene la modalidad de los alfezes¹²³, aunque de todos modos se pide un aporte a la comunidad. Antiguamente la gente llegaba con su cooperación, en otras cruces se usa la costumbre de colgar plata, como lo hacen algunas comunidades andinas, simbolizando la reciprocidad de los invitados hacia los anfitriones, en otras sólo ingresan aquellos que fueron invitados. Mientras que en la cruz de la familia Corvacho, se sigue la costumbre dejando abierto el acceso a todo el que quiera asistir. La fiesta dura solo un día, pero desde el 3 de mayo cada dos días se cantan alabanzas a la cruz, hasta el día en que cada comunidad sube la suya nuevamente a su cerro correspondiente.

Se puede apreciar que un problema común de estas comunidades, que es uno de los factores principales por los que se han organizado, es el limitado acceso a los cerros sagrados en donde han estado instaladas las cruces por generaciones, producto de la ocupación de estos terrenos para la agricultura. *“La entrada ya no es de nosotros, antiguamente se dice que esa entrada era un callejón público, pero las personas colindantes se pidieron ese callejón público, entonces ya no tenemos acceso para pasar al cerro”*. (Liliana Espinoza, marzo, 2012). Este acceso es parte de la parcela de un hombre llamado Gardicic que tiene olivares y al parecer la tendría arrendada a una semillera. Sin embargo, hasta el momento no les han puesto problema para pasar al cerro, pero de todos modos deben pedir permiso para pasar por este callejón a dejar la Cruz o el Carnavalon. Esta situación ocurre desde hace muchos años producto de que los más antiguos no habrían regularizado los terrenos. *“Nunca dijeron vamos a hacer esto con papel escrito o papel notarial, siempre fue la palabra del negro, la palabra del negro era fiel a lo que se estaba diciendo, no se transaba ni se cambiaba, esa era la dignidad de la raza negra”* (Liliana Espinoza, marzo, 2012). Según Liliana, la ley dice que por hacer uso durante cinco años puede pedirse el acceso, por lo que actualmente se está gestionando para pedir el sector del cerro donde está la cruz y para declararlo patrimonio cultural.

¹²³ Autoridad proveniente del mundo andino puesto que esta celebración se asocia a una festividad ancestral con ese origen, que cumple la función de ser el anfitrión y el auspiciador de la fiesta.

2.3.3. Comunidad Cruz de Mayo Tomasa Baluarte y descendientes.

Esta comunidad a diferencia de la anterior, no pide cooperación, ya que históricamente se ha financiado a través de cuotas y aportes familiares, haciendo proyectos o platos únicos. Por lo que se organizan oficialmente para contar con un mayor apoyo y dar a conocer su festividad a la comunidad en general. *“El tema es serio, entonces hubo la necesidad de hacerlo más serio, por eso fue creada...para postular a fondos, proyectos o beneficios que de repente hay para el local, para las bancas, esas cosas”* (Meylin López, marzo, 2012)

Por otra parte, al igual que la comunidad anterior, por problemas con el cerro en donde se encuentra su cruz debieron obtener personalidad jurídica.

“El cerro de nosotros de acá, se supone que no es de nadie, es de Bienes Nacionales¹²⁴, pero acá la gente llega y se toma los cerros...está todo tomado los cerros, pero tomado a la mala como nadie dice nada...y personas querían tomarse ese cerro y en ese cerro está la cruz...entonces ahí nosotros no po, no porque eso es cultural y partrimonial para nosotros, es religioso, o sea son tres cosas fundamentales, la cruz es como la instancia para que la familia se junte en Mayo, es sagrado la cruz de chica...o sea es como familiar, entonces no podíamos respaldarlo de otra forma que ir a pedir ese pedazo, pero netamente por lo cultural” (Meylin López, marzo, 2012)

En este contexto, la conformación de las comunidades de cruces de mayo bajo la modalidad de organizaciones con personalidad jurídica, ha sido consecuencia de las transformaciones del entorno en cuanto a la propiedad privada y a su vez, producto de la posibilidad de acceder a beneficios municipales o estatales. Lo que al mismo tiempo se traduce en que el fortalecimiento y mantención de esta práctica tradicional, está dependiendo en cierto modo, de disposiciones ajenas a la cultura. Por lo que toma mayor fuerza, principalmente desde aquellos azapeños que ya están inmersos en un ámbito más político o que han pertenecido a organizaciones urbanas, la noción de reconocerse como afrodescendientes en el valle de Azapa, ya que implica una cierta autoridad por ser parte de

¹²⁴ Ministerio de Bienes Nacionales.

un tradición ancestral aumentando las posibilidades de mantener vigentes estos territorios sagrados.

2.3.4. Baile Religioso de Morenos San Miguel de Azapa.

Los bailes Religiosos de Morenos se remontan al tiempo en que el territorio del valle de Azapa todavía era peruano. Con el fin de venerar una festividad en particular, la Virgen de las Peñas¹²⁵. Esta fiesta se ha celebrado desde el siglo XVII en distintos lugares del sur peruano, desde donde se fue trasladando porque no se le daba mayor relevancia, hasta que fue instalada cerca del año 1793, en su lugar actual, camino a Livilcar en la región de Arica¹²⁶.

Los bailes o compañías de Morenos también son conocidos como “baile pituco” por ser una danza elegante¹²⁷ que va al son de los tambores y las matracas simbolizando el sonido de arrastrar cadenas que representaría a los esclavos. Antiguamente los acompañaba un personaje vestido de diablo que iba bailando, ordenando la comparsa y molestando a los peregrinos, sin embargo hace ya varias décadas este personaje ha desaparecido de los Morenos por mandato de un sacerdote (Báez, 2010).

Según cuentan los abuelos, cuando llegaron los españoles, hacían peticiones al Señor o a la Virgen y a cambio ponían a los esclavos a venerar imágenes, lo que trajo como consecuencia la veneración a partir del baile y del canto. Cuando los españoles enseñaron a los esclavos a cantar para este culto, estos no lograban expresarse con fluidez y empezaron

¹²⁵ Esta festividad fue explicada en el capítulo anterior.

¹²⁶ Información recopilada en www.aricaacaballo.cl/ebook/arica_territorio_andino/arica_territorio_0002c4.htm. En octubre del año 2012

¹²⁷ En cuanto al traje; el terno oscuro representa la piel morena del esclavo y la camisa blanca la vestimenta de trabajo. La banda que atraviesa el torso representa la talega en donde los esclavos guardaban su merienda. Esta banda lleva adornos, como un corazón atravesado por una lanza y flores que simbolizan la muerte y resurrección de Jesús, en cuanto a una segunda oportunidad en la vida y el cetro representa el látigo del capataz. Con este traje de gala también se realiza el baile conocido como “pisa pisa”, simulando el pisado de la uva. Información recopilada en: www.facebook.com/media/set/?set=a.10152006609401177.1073741838.416284226176&type=3. En octubre del año 2012.

a memorizar los cánticos. Este punto es muy importante en la tradición, pues lo consideran como el origen del baile¹²⁸.

En cuanto a los Bailes de Morenos, el más antiguo es conocido como la Compañía o Baile de Morenos de Tacna N° 1 Santísima Virgen de las Peñas”, que aún participa de esta festividad. Este baile tiene más de 200 años, en sus inicios se unían grupos de familias para venerar a la Virgen de las Peñas, pero sin estar constituidos como baile. En 1879 durante la Guerra del Pacífico, esta festividad fue suspendida durante dos o tres años, siendo prohibida la entrada a esta iglesia cerrada por los chilenos. Tiempo después en 1888 se constituye como institución de fieles católicos, la Compañía de Morenos de Tacna N° 1 Santísima Virgen de las Peñas¹²⁹.

Tiempo después, para el período de la chilenización, los curas militares chilenos con el objetivo de extirpar las festividades peruanas y fomentar un sentimiento nacionalista, prohibieron esta celebración argumentando que la patrona del Ejército de Chile era la Virgen del Carmen¹³⁰. En este contexto, hubo mucha gente devota de la Virgen de las Peñas, que tuvo que escapar y no regreso al valle de Azapa, por lo que en Sama el alcalde hizo construir una réplica de la imagen de la Virgen que está en el Santuario para realizar la fiesta el mismo día 8 de diciembre, en que también se celebra en Azapa la fiesta chica de la Virgen de las Peñas. Algunos bailes peruanos se integran por parientes de los azapeños que se quedaron viviendo en Tacna, a pesar de que no todos se conocen saben que tienen familia en Tacna o en Lima. (José Manuel Cegarra, marzo 2012)

Se cuenta que en los primeros bailes de Morenos solo participaban negros y con el tiempo fue incluyéndose más gente, pero siempre la mayoría eran familias negras. “*Si po, eran puros afro...eso sigue...mi bisabuelo Andrés, mi abuelo Raymundo, mi papá me*

¹²⁸ Información recopilada en www.facebook.com/media/set/?set=a.10152006609401177.1073741838.416284226176&type=3. En octubre del año 2012.

¹²⁹ Información recopilada en www.facebook.com/media/set/?set=a.10152006609401177.1073741838.416284226176&type=3. En octubre del año 2012.

¹³⁰ Información recopilada en http://www.aricaacaballo.cl/ebook/arica_territorio_andino/arica_territorio_0002c4.htm. En octubre del año 2012.

cuentan que era pura gente negra...y uno ve las fotos, ahora no po, hay más bailes, bailes nuevos” (José Manuel Cegarra, marzo 2012). El señor Andrés, según cuenta su bisnieto, bailaba en una agrupación peruana, y al venirse a Chile habría formado en 1924, la Compañía Andres Baluarte que posteriormente pasará a ser el Baile de Morenos Hijos de Azapa, fundado en 1958 por el señor Raymundo, abuelo de José Manuel Cegarra, que habría regresado a Chile en el período de la chilenización. (José Manuel Cegarra, marzo, 2012). Al mismo tiempo, según Van Kessel (1992), la Compañía Baluarte después de haber fallecido su fundador pasa a manos de su hijo Domingo en 1966.

Según su antigüedad los bailes se reconocen por su numeración y/o lugar de origen, *“La N° 2 es el baile de Aica, después viene Livilcar, Codpa, Sacramento, vienen todos por su año de formación”*. El “Baile N°2 de Aica”, también es muy antiguo, estaba conformado por indígenas bolivianos zamponeros, sin ser en sus inicios un baile de morenos sino que una tropa de lakitas. (José Manuel Cegarra, marzo, 2012). En 1924 se conforma la Compañía de Morenos de las Peñas, liderada por don Hilario Aica junto con la Compañía de la familia Baluarte, conocida también como la tropa Aica (Van Kessel, 1992)

Se puede apreciar que los bailes Morenos son una tradición bastante antigua que nunca ha dejado de realizarse, transmitiéndose durante generaciones y representando históricamente la presencia de los negros en este territorio; consolidándose como un elemento identitario primordial, para esta población hasta el día de hoy. Expresándose la identidad desde un ámbito religioso y devocional antes que ser asumido como étnico.

“Esta es una herencia, mi abuelo se lo dejó a mi papá, mi papá a mí, somos de familias de baile. Están los Cegarra, los Baluarte, los Corvacho...son familias de bailes en la cual mi papá y mamá son de baile, entonces yo a raíz de eso pasé a pertenecer al baile “Hijos de Azapa”, en donde bailé más de 30 años...bueno mi bisabuelo bailaba un baile peruano y de ahí el vino a Chile y formó el baile...mis hijos también bailaron en “Hijos de Azapa” pero se retiraron, están bailando en otro baile ahora, como que están perdiendo las tradiciones, estan bailando un baile de gitanos” (Jose Manuel Cegarra, marzo, 2012)

Esta festividad se realiza dos veces en el año en Arica. La primera es conocida como la fiesta grande de la Virgen de las Peñas que se realiza el 3 de octubre, y participan alrededor de treinta y cinco bailes, de los cuales veinte son peruanos, variando entre bailes de morenos, gitanos y caporales. Mientras que para la fiesta chica de la Virgen de las

Peñas, que se realiza el 8 de diciembre, asisten veinticinco bailes religiosos, de los cuales cinco son peruanos. Esta festividad también se celebra en mayo, en el Santuario del Señor de Locumba ubicado en Tacna¹³¹.

Por otro lado, hace cuatro años fue creado el baile Religioso San Miguel de Azapa por Jose Manuel Cegarra, en el cual sólo participa gente de este valle. Muchos de los miembros de este baile provienen de los Morenos Hijos de Azapa, ya que por conflictos de liderazgos cada vez fueron quedando menos afrodescendientes en esa agrupación, integrándose *“pura gente de afuera, ahí ya no hay gente afro, están los Cortés, están los Cubillo...hay un solo Cegarra”* (Jose Manuel Cegarra, marzo 2012). Esto viene ocurriendo hace como quince años por lo que se ha perdido la tradición y el compromiso que existía antes, *“mucha gente sólo bailaba un tiempo y se iba, era muy poco constante... se aceptaba gente para aumentar el grupo”* (Jose Manuel Cegarra, marzo 2012)

La idea de esta nueva organización, el baile de Morenos San Miguel de Azapa, es hacer una tercera fiesta el 15 de agosto, que dure tres días en el santuario de la Virgen de Las Peñas. Para lo que se habló con el obispo y sólo falta firmar un decreto. Ya hay cinco bailes comprometidos, de los cuales dos son peruanos y tres chilenos. Sin embargo, no han podido subir al santuario en esta fecha por causa de las lluvias y la bajada del río, por lo que han realizado esta celebración bailando en la iglesia de la Virgen de las Peñas en Arica.

Se puede apreciar que para los miembros de los Bailes de Morenos el nexo con una tradición negra gira en torno a la devoción por esta Virgen, ya que además de ser un elemento religioso muy presente dentro de la cultura azapeña, estos bailes representan una identidad negra por ser conformados desde sus inicios mayormente por negros, pero también por representar su nexo con los esclavos.

“Siempre el tema cuando nos juntamos como familia, son los bailes, las Peñas... los bailes religiosos era lo que más nos importaba...nosotros estábamos enfocados, lo único que queríamos era que viniera diciembre para ir a la Virgen de las Peñas o que llegara septiembre para empezar los ensayos, estábamos metidos todos en los bailes religiosos. No

¹³¹ Información recopilada en www.facebook.com/media/set/?set=a.10152006609401177.1073741838.416284226176&type=3. En octubre del año 2012.

estaban los afro, los afro aparecieron después...por eso desde que aparecieron los afro a mi siempre me interesó, a mi, a mis hermanos, a mi sobrino, a mi sobrina que esta metida” (Jose Manuel Cegarra, marzo 2012)

Podemos apreciar que estas agrupaciones que giran en torno a lo religioso han manifestado su identidad históricamente en un ámbito privado y cotidiano por representando en sí mismas, elementos fundamentales de una tradición. Por otra parte, con el paso del tiempo y la integración de diversos grupos y bailes que asisten con la misma devoción, se ha potenciado el proceso de etnitización de los afrodescendientes, ya que se fortalece la noción de que los Bailes de Morenos serían los pioneros en este culto y por ende se posesionan instalando la identidad negra por sobre la indígena.

2.3.5. Club Deportivo Unión Azapa

Desde que el valle de Azapa era territorio peruano se han agrupado las familias negras en torno al futbol, conformándose en equipos a partir de ciertas rencillas históricas que se daban solamente en el juego. *“Por ejemplo, en el klm 6, estaban los Ríos, los Báez y en el klm 8, las familias nuestras que eran los Corvacho, los Llerena, entonces siempre había como una rivalidad”* (Norman Llerena, marzo, 2012). Esta práctica continúa vigente hasta la actualidad, siendo una costumbre juntarse los fines de semana a jugar en la cancha.

En este contexto, hace seis años, en una conversación entre primos, parientes y amigos se dieron cuenta de que todos jugaban dispersos en distintos equipos, por lo que se les ocurrió la idea de formar un equipo propio azapeño para poder jugar en los campeonatos de Arica. Así se conforma el Club Deportivo Unión Azapa como Centro Cultural, Social, Recreativo y Deportivo, pero que hasta el momento sólo se ha enfocado en este último punto, a pesar de tener planes de diversa índole.

Por otra parte este equipo no se compone solo de afrodescendientes, pero más o menos la mitad se reconoce como tales, sin embargo son todos azapeños por lo que decidieron que el equipo tuviera una connotación negra y/o afrodescendiente, ya que una de las exigencias de la liga a la cual pertenecen, es que los miembros pertenezcan a alguna etnia o que hayan nacido en Azapa.

Fue así como presentaron una carta para unirse a la Liga de Fútbol Andina de Arica, pues muchos de ellos habían participado en equipos al interior de ésta. Además, el resto de las asociaciones deportivas no quisieron recibirlos por ser novatos. *“Este club donde estamos participando nosotros es Unión Socoroma, donde esta el Humire¹³², distintas personas...puras etnias aymaras y a nosotros nos invitaron y nos quedamos”* (Norman Llerena, marzo 2012). Como requisito para entrar a esta liga se debe demostrar una herencia andina, sin embargo se aceptó a los afrodescendientes por ser considerados durante generaciones como lo negros del valle de Azapa. Para lo cual tuvieron que acreditar esta condición demostrándolo con papeles recopilados de los antiguos libros del registro civil, que den cuenta de un apellido o una herencia familiar que los poseione como herederos de esclavos y de un pasado ancestral en este territorio.

“Antiguamente que hacían los negritos, no sabían leer ni escribir...entonces que hacían los viejitos, nacía una persona en el sector de las Maytas, Pago de Gómez, sector Albarracín, San Miguel de Azapa, donde naciera ese niño era apadrinado por los patrones, ellos sabían leer y escribir...firmaban todo y colocaban donde nacía el niño y eso está en el registro, están los papeles” (Norman Llerena, marzo 2012)

Finalmente podemos observar como la identidad se reconstruye desde distintos ámbitos y por variados motivos, que a pesar de no representar elementos considerados tradicionales o culturales, de todos modos implican agruparse en torno a la pertenencia a un mismo lugar de origen y a una cierta identidad, que finalmente se materializa en una práctica cotidiana como es participar de una liga de fútbol. Por lo que, producto de las relaciones interétnicas presentes en Arica se hace manifiesta la etnicidad afrodescendiente no con un fin primordial de mostrarse diferentes, sino que usando esta condición como herramienta directa de socialización e integración en un escenario en que la identidad étnica es vital. Por ejemplo, el Club Unión Azapa al ser parte de la liga, fue invitado a Santiago en abril del 2012 a un campeonato de fútbol de etnias. En este sentido, podría ocurrir que la participación constante en un escenario interétnico vaya fortaleciendo la identidad afrodescendiente, o sea, que el proceso sea inverso de lo habitual, ya que la identidad se va configurando y fortaleciendo en sí misma sin que éste sea el fin esencial.

¹³² Apellido reconocido en las familias aymaras.

2.3.6. Organización Social y Cultural Black Zulú: Sentimientos del valle.

Esta organización surge en marzo del 2011 en San Miguel de Azapa por conflictos internos de liderazgos y favoritismos de ciertas familias, pero que ya han sido resueltos. Se compone de 30 personas entre niños y adultos, con la idea de sacar a los jóvenes de las drogas y a las mujeres de la rutina del hogar, pero desde la identificación y el rescate de una cultura negra. Puede incluirse cualquier persona del valle independiente de su color o descendencia, ya que *“hoy en día no existe el negro negro, yo creo que mi papá, los abuelos, los antepasados eran netamente negros, hoy en día el afro ha ido mestizándose”* (Gina Ríos, marzo 2012). Por lo que sienten que no pueden discriminar a alguien blanco que tenga el interés de dar a conocer la cultura azapeña. Por ejemplo, entre los hijos de Gina, *“hay dos canela y uno rubio alto, el otro es moreno...tendría que dejar a mi hijo afuera y mi hijo si lleva un poco sangre afro pero no lo puedo discriminar por ser blanco, es absurdo”*. (Gina Ríos, marzo 2012)

Con respecto a esta organización se puede apreciar que los negros azapeños no solo se han agrupado en torno a prácticas tradicionales que aún permanecen, sino que también buscan rescatar la identidad del valle y de sus antepasados.

“Que la gente entienda la importancia de lo poco que queda acá en el valle, que era nuestro y que se está perdiendo, el pacay, ya hay poquitas matas, yo creo que la gente las ha ido sacando, el algodón, la caña dulce se esta extinguiendo, entonces esas cosas hay que recuperarlas...mostrar nuestra danza como corresponde...porque todas las agrupaciones bailan el mismo baile...en cambio nosotros queremos mostrar algo más antiguo, más nuestro, no con trajes modernos, nada de eso, no nos gusta” (Gina Ríos, marzo, 2012)

Sin embargo, también pretenden aprender e incluir elementos que no son netamente azapeños pero que representan parte de la identidad afrodescendiente que ha resurgido en la ciudad, como por ejemplo la música y las danzas de las comparsas. Para lo que están juntando plata a través de bingos y venta de camarones¹³³ con el fin de comprar instrumentos para que los niños puedan tocar. Con respecto a los bailes, hay gente de las organizaciones urbanas que va a enseñarles.

¹³³ Masa de harina y zapallo fritas pasadas en chancaca. También se les conoce como buñuelos y –según los entrevistados- son típicos de la comida negra del valle.

Finalmente se puede concluir que a partir de las problemáticas presentes en el valle de Azapa y la urgencia de fortalecer una cultura negra y/o afrodescendiente presente en este territorio que los ancla a sus antepasados, la tradición y ciertas prácticas cotidianas deben conformarse como organizaciones, para lograr permanecer vigentes en el tiempo y conservar una identidad rural que los posiciona como herederos de un pasado ancestral. De esta manera salen a la luz necesidades comunes del valle que se canalizaron en distintas demandas provenientes del ámbito rural. De esta manera, *“la cuestión de la tierra, su control y su gestión ocupa un lugar estratégico en la reivindicación de una identidad indígena. Ésta lejos de ser genérica y abstracta, se fundamenta en la pertenencia a una familia, un linaje, una comunidad determinada, dotada de un territorio y de su mito fundador”* (Gross, 1998:191).

2.4. Asociación de Agrupaciones y Comunidades Afro, Territorio Ancestral Azapa

Una pequeña fracción del movimiento afrodescendiente, la organización Lumbanga¹³⁴, sintió hace algunos años un vacío en cuanto al contenido y el motor que debía sostener su lucha por el reconocimiento.

“Tiene que ver más con un concepto político - cultural, es liderar y crear esta nueva asociación de comunidades y organizaciones en el territorio ancestral afro de Azapa. A eso queremos darle valor y buscar los elementos que tengan que ver con la reconstrucción de la justificación de nuestra identidad. Se necesita hoy día urgente justificar los elementos que hoy día identifican a los afro” (Cristian Báez, marzo, 2012)

Esta iniciativa surge porque muchos azapeños pertenecientes a estas agrupaciones de diversa índole y otros que no pertenecían a ninguna, comienzan a sentir de manera independiente una preocupación por distintas situaciones que venían ocurriendo hace algún tiempo en el valle de Azapa, que afectaban directamente el entorno y por ende, también la calidad de vida de sus habitantes. Se dieron cuenta de que una molestia general había generado conciencia en el valle y comenzaba a manifestarse.

¹³⁴ Organización que surge el año 2003, liderada por Cristian Báez. Con el fin de hacer un rescate de la memoria de los afrodescendientes y fortalecer el movimiento desde un ámbito político. Es la única agrupación de esta índole en donde la mayoría de los miembros son azapeños.

Por ejemplo, *“las comunidades de Cruz de Mayo se organizaron porque Bienes Nacionales está entregando terrenos fiscales en cerros y entregaron muchos y los locos botaban la cruz que estaba por más de un siglo arriba en el cerro. Entonces es lo que obliga a ellos a organizarse para pedir recuperar formalmente a Bienes Nacionales una hectárea o media hectárea de ese terreno del cerro”* (Cristian Báez, marzo, 2012)

Con respecto a la conciencia que reflejan estas organizaciones en cuanto a ser pertenecientes a un territorio ancestral.

“Técnicamente no lo tienen claro con ese concepto, tienen claro que son de acá incluso dicen esto era de nosotros, como afros, nosotros estamos siendo despojados y ahí le echan la culpa a los indígenas también, la invasión aymara y todo eso y ahí el sistema de la ley indígena le ha ayudado mucho a todos ellos, entonces es un tema que se ve desde las bases...se quiere invitar a todo el que represente en sentir del sector” (Cristian Báez, marzo, 2012)

En este contexto, dichas organizaciones azapeñas se asociaron paralelamente al movimiento afrodescendiente como bloque rural, a partir del nexo con el territorio del valle de Azapa y con la tradición presente en el sector. En este sentido, la conciencia de sí, puede según su contexto histórico, ser débil o fuerte, positiva o negativa; *“pero cuando dicha “subjetividad colectiva” se activa de tal manera, la identidad “en sí” se convierte en “para sí”, y todo hace pensar que ésta encontrará en la nueva eficacia de su afirmación los medios de renovarse”* (Gross, 1998:192).

De esta manera, en marzo del año 2012 se constituye el bloque rural, la “Asociación de Agrupaciones y Comunidades Afro, Territorio Ancestral Azapa”, compuesta por organizaciones de diversa índole, dentro de las cuales se encuentran las detalladas anteriormente y las que se suman a continuación: *Organización Social y Cultural Lumbanga*¹³⁵, *Club del Adulto Mayor “Rincón Africano” de Lumbanga*, *Organización de Arte Culinario Sazón Afro*, *las distintas Comunidades de la Cruces de Mayo de las familias Baluarte, Báez y descendientes, Corvacho Cardoso, Llerena Santa María y Llerena; Baile Religioso Morenos “Hijos de Azapa”, Baile Religioso Kuyaguas Ventura Baluarte, Comité*

¹³⁵ Que para liderar esta Asociación, se desvincula del bloque urbano “Alianza de organizaciones Afrochilenas”, pero continúa, en conjunto con el Movimiento en su totalidad, su arduo trabajo para conseguir el reconocimiento.

de Salud valle de Azapa (area intercultural), Agrupación de Mujeres Afrodescendientes Rurales “Hijas de Azapa” y Galpones de Criaderos Afrodescendientes de Gallos.

Se puede apreciar que el bloque azapeño se compone en gran parte por agrupaciones de índole religiosa por ser donde se ha mantenido con mayor fuerza una tradición negra que fortalece el arraigo y pertenencia al valle de Azapa y los relaciona directamente con sus antepasados. Al mismo tiempo, a partir de la diversidad de organizaciones presentes, se puede ver como se amplía el rango en donde se hace manifiesta una identidad negra azapeña que se organiza a partir de la toma de conciencia de su condición étnica en cuanto a su relación con el territorio ancestral, desde donde se arraigan con el fin de mantener y perpetuar estos elementos culturales que los respresentan, ya sea a partir de intereses particulares de las organizaciones, por necesidades de la comunidad en general o del entorno natural.

Por otra parte, como planificación estratégica la Asociación Afroazapeña realizó una declaración y plan de acción en donde se hacen *“demandas y recomendaciones específicas a favor de la población afrodescendiente en Chile”*¹³⁶, basándose en los párrafos de la declaración y plan de Acción de Durban¹³⁷, dentro de los cuales se enmarcan los lineamientos de este emergente bloque rural, teniendo como objetivo principal organizar al valle de Azapa y rescatar el territorio ancestral para que no se pierda la identidad, poniendo en valor y protegiendo a las familias, sus costumbres y tradiciones¹³⁸.

En este contexto, según Cristian Báez, algunas de las problemáticas presentes para la Asociación serían: luchar por el territorio de las Cruces de Mayo para que cada agrupación pueda preservar la tradición garantizando con Bienes Nacionales la propiedad de los terrenos en sus cerros como Patrimonio Cultural; velar por el derecho al agua; ver el tema de la inscirpción y regulación de los pozos, la expropiación de terrenos para la ampliación de la carretera, la disminución de olivos pincipalmente producto de la

¹³⁶ Fragmento del título en esta declaración.

¹³⁷ Que surge desde la Conferencia Continental Contra el Racismo, la Discriminación Racial, Xenofobia y todas formas conexas de Intolerancia realizada en Santiago de Chile el año 2000.

¹³⁸ Decalaración y plan de acción “Asociación de Organizaciones y Comunidades Afro, Territorio Ancestral Azapa”. Azapa, Arica 2012. Patrocinado por Cooperación Participa, Incide y Oraper.

instalación de semilleras¹³⁹ y la falta de condiciones para trabajarlos, la recuperación de prácticas ancestrales como los gallos de pelea, el rescate de árboles y vegetación como el pacay, el algodón y la caña de azúcar, al igual que de hierbas medicinales que se estarían perdiendo.

En cuanto al tema de la inclusión laboral, buscan conseguir subsidios de inversión con INDAP para recuperar y trabajar los olivos e impulsar el trabajo y el acceso a derechos laborales de la mujer rural. Por otra parte, en cuanto a la integración identitaria, participaron activamente en la formulación de preguntas relacionadas con identidad, territorio y cultura azapeña en el estudio estratégico del INE, que será un avance para ser considerados en el próximo Censo. Al mismo tiempo, se busca ampliar la gama de aquellos que serán reconocidos como afrodescendientes, ya que se debe incluir también a los que se autodefinen como negros, morenos o azapeños, entre otros.

Finalmente se puede decir, llevándolo al caso de los negros y/o afrodescendientes, que, como plantea Bello (2004), los procesos de inclusión ciudadana en el caso de los pueblos indígenas se complejizan porque desean ser reconocidos como entidades colectivas y actores sociales a partir de la diferencia o basándose en sus identidades sociales reivindicando recursos como la tierra y agua, autonomía, derechos colectivos y entrar en mecanismos de participación en la vida nacional. Comúnmente se hace una separación entre demandas étnicas y demandas de clase definiendo el criterio y los significados con que se negocia entre los sujetos y el Estado.

“Las demandas étnicas son un conjunto de impetraciones, solicitudes y quejas que operan en la plano material y simbólico, y que conjugan eventos y agravios presentes y pasados, todos ellos articulados en torno de la condición étnica del grupo y configurados con relación al Estado u otros actores a quienes se ve como los causantes o responsables finales de estas demandas” (Bello, 2004: 26).

Los discursos de estas demandas operan frecuentemente sobre la base de la simbolización étnica. Al mismo tiempo, las demandas étnicas no se alejan tanto de las de clase, muchas veces se encuentran bastante integradas.

¹³⁹ Tema que será profundizado en el próximo capítulo.

“Lo que hace el discurso de las demandas étnicas es resemantizar, en sus propios códigos, las luchas y demandas “tradicionales” otorgándoles nuevos significados. El discurso del territorio, por ejemplo, es una clara muestra de la integración y resemantización de la antigua demanda por tierra, solo que ahora la tierra, a partir del discurso del territorio, cobra un significado sociocultural y no exclusivamente económico” (Bello, 2004:26)

Finalmente, se podría concluir, que existe una identidad afrodescendiente urbana y una rural, reconocida como negra y/o azapeña. Representando formas de adscripciones que llegan a oponerse al punto de identificarse con distintos términos y tener distintas demandas, pero que al mismo tiempo comparten un pasado ancestral común, el ser descendientes de esclavos africanos. Sin embargo a medida que este pasado se va acercando al presente, se va marcando esta oposición de identidades que surge de una misma raíz pero que se va separando por consecuencia del contexto histórico, geográfico y social. Es así como una adscripción identitaria se configura en una realidad rural y otra en una urbana, pero sin perder un elemento común que los posesiona a ambos desde un origen que los arraiga desde una territorialidad presente hasta la actualidad, el valle de Azapa, asociándolos bajo un mismo término genérico, el afrodescendiente, que vendría a representarlos oficial y/o jurídicamente como grupo étnico con una identidad que los represente, lo que es imprescindible en cuanto estrategia política para ser una mayor cantidad de población y poder acceder al reconocimiento.

Capítulo VI: Detonantes en la manifestación de la etnicidad afrodescendiente en el valle de Azapa.

El siguiente capítulo busca profundizar en cómo se ha dado el proceso de etnitización de los afrodescendientes y/o de los negros, que podríamos llamar “afroazapeños” del valle de Azapa. En este contexto, nos enfocaremos en las causas y motivos que llevaron a esta población a tomar conciencia de su condición étnica, lo que los impulsó a organizarse en la “Asociación de Agrupaciones y Comunidades Afro, Territorio Ancestral Azapa”, a partir de su pertenencia al lugar de origen y a una herencia negra que los vincula con un pasado esclavo, en donde el apego al territorio ha sido imprescindible para su proceso de etnitización, ya que la identidad local negra o azapeña que conlleva el ser campesino o bien representarse con una cultura rural, ahora se reivindica desde un territorio ancestral que posiciona el discurso de los afrodescendientes como herederos primordiales del valle de Azapa.

A partir de la década de 1990 la globalización trajo consigo la emergencia de antiguas identidades locales, religiosas y étnicas en el mundo. En este escenario, la vida económica ha disminuido su dependencia del ámbito local, mientras que *“la vida cultural, las propias identidades, dependen de lo que somos, hemos sido y queremos ser como comunidad”* (Bengoa, 2000:36).

En el caso colombiano, por ejemplo, las reivindicaciones territoriales se han configurado según: la reconstrucción de la población negra, las formas puntuales de su llegada y asentamiento en tierras del Pacífico colombiano y la memoria colectiva que valida su discurso como actor activo de la sociedad nacional. Por otra parte, la alianza con los indígenas y un desorden interno en el movimiento negro emergente, llevó a que los intereses de las comunidades negras fueran representados por un vocero indígena en la Constituyente de 1991. *“En este discurso el territorio es base y fundamento de la identidad (como la Tierra madre para los indígenas), las reivindicaciones territoriales son el punto focal del debate”* (Hoffmann, 2002: 1)

En Colombia, la ley 70 de 1993, fue la primera en reconocer derechos específicos de las poblaciones negras¹⁴⁰. Por un lado, produjo un impacto inmediato al reconocer derechos territoriales a la población rural, ribereña, del Pacífico¹⁴¹; y por otro, asigna un status especial a las poblaciones negras, estableciendo medidas en cuanto a etnoeducación, representación política, participación en proyectos, etc. Por lo tanto, *“reconoce el carácter étnico” de las poblaciones negras, y justifica por ello la adopción de dispositivos legales específicos, similares a los que existen para los indígenas*” (Hoffmann, 2002: 2). Sin embargo, esta ley, a la vez territorial y étnica tiene ciertas carencias, ya que fue diseñada teóricamente para toda la población negra pero excluye a su mayoría a los habitantes urbanos.

Se puede decir que la relación de los negros y/o afrodescendientes con el valle de Azapa se define en la reivindicación de este territorio como su lugar de origen y resistencia en el cual se han desarrollado históricamente producto de la ruralidad y de las prácticas tradicionales sociales y culturales presentes en esta población. Lo que por una lado, se ha configurado desde las transformaciones económicas y comerciales que implican el trabajo de la tierra y por otro, en los conflictos interétnicos presentes en el lugar.

Para introducirnos en el tema de la territorialidad, se hará una pequeña contextualización histórica sobre la presencia de la población afroazapeña y su relación con el entorno, que se ha desarrollado principalmente en función de los olivos. Para continuar con una descripción de la situación actual del valle en cuanto a las dinámicas y problemáticas presentes en el lugar, que tienen relación directa con el territorio y los elementos identitarios primordiales que éste contiene para su población, los que a su vez, se

¹⁴⁰ Constitución brasilera de 1988, se reconocen derechos sólo a los “remanentes de quilombos”, o sea descendientes de los palenques. En las nuevas constituciones de países como Ecuador y Venezuela, que tienen gran parte de población negra, no se refieren a derechos específicos de estas poblaciones, quedándose en un ámbito genereal que las reconoce como minoría nacional o en algunos casos, confundiéndonlos con los indígenas, como en Ecuador (Hoffmann, 2001)

¹⁴¹ Hay que tener en cuenta que las poblaciones negras del Pacífico, en su mayoría, no tienen de títulos de propiedad pero han ocupado, hace varias generaciones, las tierras bajas conocidas jurídicamente como “baldíos”. La Ley 70 permite adquirir títulos, bajo la forma de territorios colectivos manejados por Consejos comunitarios. (Hoffmann, 2001)

instalan como pieza fundamental de la etnitización dándole soporte y continuidad al movimiento afrodescendiente.

1. Los olivos y la continuidad de una tradición negra.

Se puede observar que la vida de los negros del valle de Azapa ha girado en torno al trabajo de la tierra, ocupando el olivo un lugar preponderante por haber sido, desde su introducción por los españoles, parte esencial del sustento económico y la vegetación del entorno. Por otra parte, simboliza la labor con la cual subsistieron los antepasados, lo que representa la continuidad de una herencia familiar a pesar de haber ido disminuyendo, esta práctica, hasta la actualidad. A lo largo de este camino, las formas de propiedad y explotación de la tierra han ido cambiando, según los contextos históricos y políticos, lo que ha significado una cadena de modificaciones en las prácticas laborales, comerciales y culturales de esta población.

Desde el siglo XVII, el valle de Azapa fue un gran aporte para la economía de Arica, producto de los grandes cultivos de algodón y caña de azúcar¹⁴² en las haciendas donde trabajaban los esclavos. Esta producción dividía el territorio del valle en dos grandes sectores: hasta el km 11 se cultivaba principalmente algodón y llegando hasta el km 17 estaban las plantaciones de caña de azúcar. Por otra parte, a fines del siglo XVII los olivos¹⁴³ aumentaron su importancia, lo que también significó una fuerte labor para los negros¹⁴⁴. Los olivos fueron adquiriendo relevancia a medida que la caña de azúcar y el algodón iban desapareciendo por necesitar mayor cantidad de riego. Con el tiempo y producto de las sequías, a incios del siglo XX las aceitunas comestibles fueron reemplazando a las aceiteras. Durante este mismo período, en el valle de Azapa había una

¹⁴² Actividad principal de los esclavos en América.

¹⁴³ En cuanto a la cosecha de aceitunas, entre el siglo XVII y mediados del XVIII, ésta era conocida como “cosecha”, que consistía en dar golpes al tronco para que calleran las aceitunas que eran utilizadas para producir el aceite. Con esta técnica los frutos se estropeaban, por lo que cuando comenzaron a dedicarse a la aceituna comestible, la técnica cambió siendo conocida como “raimar”.

¹⁴⁴ Especialmente en la producción de aceite de oliva. Para lo que fueron instaladas 3 molineras. Una ubicada en la parcela Aguilera en el km 9, otra en el cerro sombrero conocida como ex parcela de Atoca y la última en el km 12 donde antiguamente se encontraba la hacienda San Juan de Dios y ahora esta el Museo de San Miguel de Azapa.

incipiente producción de vino y también se cultivaba ají altamente demandado desde el altiplano peruano (Báez, 2010).

Pero los olivos no solo han representado un elemento económico en este territorio sino que también han sido parte fundamental del patrimonio cultural de la zona, pues en torno a este oficio existen prácticas, implementos, períodos, festividades tradicionales; e incluso conceptos y palabras específicas¹⁴⁵ que representan una identidad negra azapeña.

“Yo te digo que un afro te raima mucho mejor que cualquiera. Fuimos criados, la nueva generación que vino después, entre medio de los olivos, aprendimos a cultivar el olivo a plantarlo y ese es el gran tesoro que tenemos los afro, por eso que la aceituna, cuando nosotros vemos aceitunas de Azapa es un orgullo porque es algo nuestro” (María Elena Castillo, marzo, 2012)

Con respecto a estas prácticas culturales asociadas a los olivos, se puede mencionar el llamado “manteo” que se realizaba posterior a la cosecha de aceitunas, en donde se hacía un asado para todos los trabajadores de las parcelas, celebrando el término de la cosecha¹⁴⁶. Otra práctica, pero que se perdió con el transcurso del tiempo, era el Festival de la Primavera, realizado por lo menos hasta el año 1980, en donde se hacían ciertas competencias como: buscar el mejor kilo de aceitunas, el raimador¹⁴⁷ más rápido o quien producía el mejor aceite, a pesar de que en un período se producía poco. *“Eran como cosas que tenían que ver netamente con Azapa, pero ahora no, de a poco se van perdiendo las cosas, por lo mismo la gente como que no se siente identificada, pa ellos Azapa es como un lugar donde se vive nomas...no es como la gente que dice soy azapeño porque nació en Azapa”*. (Mabel López, marzo, 2012).

2. La vida en el valle de Azapa

A partir de este vínculo histórico con el trabajo de la tierra, principalmente reflejado en los olivos, es posible apreciar que la presencia de negros y sus descendientes en el valle de Azapa, se arraiga a la pertenencia de una cultura rural que ha definido las relaciones sociales presentes en este sector, configurando el escenario en donde confluye esta identidad que se nutre esencialmente de elementos territoriales locales de una tradición

¹⁴⁵ Como el raimar, cosechar las aceitunas sacándolas del árbol y hechándolas en una comba, tipo de canasta.

¹⁴⁶ Costumbre que algunos todavía realizan.

¹⁴⁷ Trabajador que cosecha la aceituna. Viene de raimar, que es la acción de cosechar aceitunas.

negra azapeña que se configura, en la actualidad, como fundante en el proceso de etnitización de esta población por su pertenencia a un territorio adjudicado –por ellos- como ancestral.

Podríamos decir que la mayoría de las familias afrodescendientes tienen algún grado de parentesco aunque sea muy lejano. Sin embargo, esto no implica que toda la población mantenga estas relaciones en el tiempo, a pesar de que los distintos núcleos familiares sean bastante compactos.

“La mayoría de los negros están acá en el valle, acá hay abuelos negritos que viven en las parcelas, hay hartas familias en todo el valle, que los hijos hayan derivado a la ciudad es otra cosa, pero los negros antiguos no te los llevas ni muertos pa Arica...los verdaderos negros antiguos se quedan acá en el valle, con sus parcelitas, sus frutos, sus formas de cocinar a la antigua, sus gallinas...mi papá igual...si se va pa Arica, lo mataron... hay muchos negritos solos viviendo, no se van pa la ciudad por nada del mundo porque su vida es acá” (Gina Ríos, marzo, 2012)

Por otra parte, gran parte de la población afrodescendiente habita actualmente Arica, pues hace algunas generaciones atrás muchos se trasladaron a la ciudad en búsqueda de nuevas oportunidades principalmente laborales. Muchos afrodescendientes, además de los que ya habitaban Arica durante generaciones, formaron familias estableciéndose definitivamente en la ciudad. Como consecuencia de este proceso histórico ha disminuido notablemente la cantidad de familias negras que habitan el valle de Azapa, en comparación con décadas anteriores, siendo fundamentalmente los abuelos quienes permanecen en el lugar por su arraigo con el territorio, el cual no han aceptado vender ni arrendar por ser parte esencial de su cultura y de sus vidas.

“La mujer campesina o el hombre en general cuesta mucho que se quede en su casa porque trabajan hasta que les quede su último suspiro, es muy difícil que tu veas a un anciano o adulto mayor campesino sentado todo el día frente al televisor, ellos están caminando, están viendo sus plantitas, sus animalitos, tienen gallinas, tienen patos...ellos están hasta el último, o sea mi mamá murió con más de 100 años y ella caminaba y quería hacer todo...era una persona sana murió de viejita...esa es una de las vidas de los afrodescendientes, duran harto son de vida larga” (María Elena Castillo, marzo, 2012)

2.1. La escasa propiedad de la tierra

Muchos afrodescendientes habitan en parcelas pertenecientes a empresas olivícolas, en donde han sido trabajadores por generaciones, reflejando la continuidad de la esclavitud y el posterior inquilinaje. Hasta principios del siglo XX, hubo familias negras propietarias de grandes territorios, como los Albarracín, los Baluarte y los Corvacho, que aún conservan parte de sus tierras. Sin embargo, posterior al período de la chilenización, llegaron muchos europeos¹⁴⁸ oliveros que compraron gran parte de los terrenos. En donde muchas veces las familias afrodescendientes al no tener mayor conocimiento jurídico fueron estafadas pues además gran parte de las tierras no estaban regularizadas. (Arturo Carrasco, marzo 2012)

En este contexto, actualmente, *“la gente afro no tiene terrenos en Azapa, son contados con los dedos de la mano los afros que tienen terrenos”*. (Liliana Espinoza, marzo 2012). Por ejemplo, María Elena, nació y se crió en la hacienda Mosso, una de las más grandes del valle de Azapa, que ahora es una semillera¹⁴⁹. Actualmente vive y trabaja junto a su marido e hijos al otro lado de ese terreno, dividido por un alambre, que vendría a ser una de las parcelas de los Lombardi¹⁵⁰. Al frente de esta parcela se encuentra la hacienda general o grande de esta misma empresa, en donde viven unos 50 trabajadores y trabajadoras con sus familias, sin pagar arriendo, luz, ni agua. (Mabel López, marzo 2012).

“Mucha gente prefiere seguir viviendo en la casa de los patrones hasta que se mueren porque han vivido toda su vida acá, entonces que de repente les den una casa o les digan les vamos a dar un departamento en Arica, no están acostumbrados... se sacaron acá dos poblaciones de gente azapeña, que igual queda lejos, pero por lo menos la gente está viviendo donde siempre ha vivido” (Mabel López, marzo, 2012)

Mucha gente que vive dentro de las parcelas no tiene espacio para plantear sus opiniones y problemáticas, pues las autoridades no les conceden ese derecho por no poseer la propiedad de la tierra. *“Uno mucho no puede reclamar porque el terreno no es de uno...si se va a instalar una planta de algo y hay un colegio o un consultorio se supone que*

¹⁴⁸ Como la familia Lombardi y los Mosso.

¹⁴⁹ Es decir que dicha estancia se dedica a la producción de semillas.

¹⁵⁰ Empresa olivícola que lleva el mismo nombre y que fue fundada en 1952. Actualmente también sería la mayor productora nacional de tomates.

hay que ver lo que era preexistente, es lo que tiene derecho de permanecer ahí” (Mabel López Castillo, marzo 2012).

Por otra parte, si los propietarios deciden arrendar el terreno a las empresas semilleras¹⁵¹, al contrario que en el caso de las empresas olivícolas, los trabajadores no pueden seguir habitando en el lugar, quedando sometidos a la decisión de los dueños. Por lo que las familias deben encontrar un nuevo lugar donde vivir, lo que significa un gran desarraigo para aquellos que han vivido por generaciones en un mismo sitio.

“Acá al lado vivían familias y tuvieron que irse... sencillamente el patrón vende o arrienda la parcela, finiquita a los trabajadores y los trabajadores ven pa donde se van a trabajar, no admiten gente viviendo dentro de las parcelas, por lo mismo del tema del insecticida, plaguicida, pesticida que ellos echan, yo creo que es por eso...y si la semillera no te quiere dar trabajo, no te da nomas po...hasta cierta edad te dan pega, porque tienes que tener buena vista, buen pulso pa trabajar en el tema de las semillas. Mientras que en los olivos se trabaja por años”. (María Elena Castillo, marzo 2012)

Finalmente se puede apreciar que la mayoría de los afrodescendientes han trabajado en los olivos a lo largo de su vida por lo que es el oficio que conocen en su totalidad. Hoy en día la aceituna sigue siendo uno de los recursos más importantes del valle y además representa un espacio laboral en el cual se han insertado fuertemente las mujeres.

“Prácticamente la aceituna es aquí en el valle, la que nos da de comer, cuando se raima, cuando se saca del árbol, cuando se procesa, que es cuando le dan el trabajo a las mujeres del valle o quizás igual de la ciudad y yo creo que es uno de los trabajos más pesados para las mujeres...es pesado pero igual te deja plata, dependiendo del kilometro en que se trabaje del valle” (Aneth Castillo, marzo, 2012)

2.2. La falta de agua.

La adquisición de agua en el valle de Azapa históricamente fue a partir de vertientes presentes en todo el sector¹⁵², utilizadas principalmente para los regadíos de las haciendas pero también para el uso de los pobladores. Remontándonos algunas décadas atrás, Mabel López (marzo, 2012) recuerda que donde actualmente se encuentra una semillera brotaba

¹⁵¹ Tema que será profundizado más adelante en este capítulo.

¹⁵² En el valle de Azapa han sido prospectadas 17 vertientes, que se dividen en dos grupos: el primero corresponde al sector Las Riveras donde hay 12 vertientes y el segundo, al sector de las Ánimas que cuenta con 5 vertientes. Información recopilada en http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-34292010000200014&script=sci_arttext. En octubre del año 2012.

agua de vertiente en el sector conocido como Media Luna¹⁵³, hasta que fue intervenida para sacar agua y encausarla a una matriz de agua potable que finalmente, producto del trabajo las máquinas, se hundió. Esta falla ha sido considerada una suerte, para quienes habitan el sector, pues la intención era sacar agua para nutrir Arica mientras que el valle se está secando.

“Azapa alimenta a Arica con agua potable y lo más divertido es que mucha gente aquí en Azapa no tiene agua potable y en Arica la gente sí tiene y entonces tratan de hacer más pozos y siguen secando el valle” (Mable López, marzo 2012). Según Mabel, existen estudios que dicen que para la línea de la concordia habría mucha agua, reflejándose en que los tacneños trabajan las parcelas en el sector pasado Santa Rosa¹⁵⁴. *“Lo que pasa es que el cambio de cañerías o matriz hacia allá se supone que es muy caro, pero seguir secando el valle versus invertir un poco y cambiar el agua, más cuando siguen haciendo poblaciones en Arica”* (Mabel López, marzo 2012). En este contexto, gran parte de los pozos del valle de Azapa se han ido secando por lo que muchas familias afrodescendientes tienen un acceso casi nulo para el riego y bastante limitado para el consumo.

“Por ejemplo, en las Llosyas estuvieron desde agosto sin agua y lo divertido es que les llegaba la boleta del agua con montos cobrando agua, porque ellos pertenecen a un comité de agua potable rural...en el fondo son como socios...y les llegaba el agua de repente y si no fuera porque les mandaban agua en el camión de la municipalidad o hay gente que compraba al camión de agua para que lo fuera a dejar y allá hay muchas familias...es una distancia gigante como para encontrar donde comprar” (Mabel Castillo, marzo 2012)

Por otra parte, los sistemas de regadío de las grandes empresas agrícolas del valle de Azapa, han ido absorbiendo los pozos y napas subterráneas dejando a los pequeños agricultores y a gran parte de la población sin agua. Algunos pozos cercanos han disminuido o se han secado producto de los sondajes que, muchas veces, son realizados sólo con fines explorativos (María Elena Castillo, 56 años).

¹⁵³ Esta vertiente, junto a 4 más, se encuentran en la zona de las Ánimas, al final de los sectores de las Maitas y Juan Noe. La vertiente Media Luna y el Gatillo son consideradas las de mayor caudal. El agua de estas vertientes, hasta mitad del siglo XX, sustentaba el riego de las haciendas del sector de las Maitas hasta Saucache. Información recopilada en http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-34292010000200014&script=sci_arttext. En octubre del año 2012.

¹⁵⁴ Complejo fronterizo en el lado peruano.

“Los sondeos que tiene Aguas del Altiplano¹⁵⁵ se los está llevando Arica...es una empresa privada que se está echando plata al bolsillo, a costilla de los azapeños...el agua es de acá y la gente de acá no tiene agua...no tenemos agua potable...y qué provecho le da Aguas del Altiplano al valle, ninguno. Antes cuando el agua era del Estado por último era del Estado, pero ahora es de una empresa privada” (María Elena Castillo, marzo, 2012)

“Hay gente de allá abajo, del kilómetro 3 que no tiene derecho al agua potable y la matriz pasa por ahí mismo y te están sacando agua de tu misma tierra, de tu misma casa y no te dan agua potable y se la llevan a Arica, cuando pueden sacar de la línea de la Concordia nose, de otro lado las aguas y dejar esta agua para que en el valle se siga cultivando y no se seque...pero mientras nadie de nosotros diga nada” (María Elena Castillo, marzo, 2012)

Finalmente se puede apreciar que para los azapeños, en las últimas décadas, existe un sentimiento de que el valle se está perdiendo, pues al ser intervenido el entorno, se ha modificado parte de la vida cotidiana, social y cultural de esta población.

“En la bocatoma antes íbamos y hacíamos camping y estaba el río y habían árboles y nosotros nos bañábamos ahí y ahora no, hicieron algo parecido a un estanque y ahí quedó la bocatoma, nosotros íbamos a la Media Luna¹⁵⁶ que está en el cruce de Alto Ramírez a sacar pececitos, a bañarnos los días domingo, nos metíamos al medio de los chañales y salía agua fresca y ahora eso se perdió porque hay una semillera...entonces llegó y se apropió, arrendó el terreno al dueño...los lugares que uno tenía de recreación, de esparcimiento todos se han ido perdiendo de a poco” (Mabel López Castillo, marzo, 2012).

En este contexto, alguna *“gente de tanta edad ya no quieren estar arriba¹⁵⁷ y los hijos no quieren trabajar...la gente antigua tiene que tener capital para implementar el riego tecnificado y todo eso la gente aymara lo tiene porque les dan los proyectos”* (Nelson Corvacho, marzo, 2012). Mientras que los afrodescendientes no pueden acceder a estos beneficios, por no estar reconocidos ni amparados por leyes que les permitan mantener los olivos y mejorar su producción. Estas circunstancias produjeron que los olivos fueran perdiendo su rentabilidad, lo que a su vez trajo deudas cuando hubo ciertos períodos en que la producción de aceituna era baja, o bien, se había desvalorizado por la entrada de la

¹⁵⁵ Empresa de agua potable.

¹⁵⁶ Vertiente que se encuentra en el valle de Azapa, en el sector de las Ánimas al final de los sectores Las Maytas y Juan Noé. Información recopilada en http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-34292010000200014&script=sci_arttext.

¹⁵⁷ Se refiere al valle de Azapa.

aceituna de Tacna y por la falta de la denominación de origen. (Mabel López, marzo, 2012).

2.3. Ausencia de la denominación de origen

En el valle de Azapa las aceitunas no cuentan con denominación de origen¹⁵⁸ ya que los parceleros no se han organizado para conseguirla. Según cuentan, el Campus Agrícola de Investigación de la Universidad de Tarapacá, ubicado en Azapa, estaba encargado de este asunto entre el año 2000 y 2002, pero hasta el momento no ha sido resuelto. Concretar este trámite implicaría impulsar el cuidado y la producción de los olivos, ya que sería registrada oficialmente la aceituna originaria del valle de Azapa, que ya cuenta con reconocimiento nacional e internacional. *“Ese es uno de los principales problemas que tiene el agricultor de Azapa, pequeño, mediano, grande da lo mismo. Hay mucha gente que dice que la denominación de origen no es importante, pero le da un valor agregado al producto”* (Mabel López, marzo 2012).

También es una forma de fiscalizar el ingreso y comercialización de la aceituna peruana a Chile, especificando la procedencia del producto para no caer en confusiones ni engaños. *“Entonces uno puede decir esta aceituna es de Azapa porque cumple con estas características, este porte, este sabor, este color; uno va a saber. No va a venir alguien, que nose po, en Huasco también tienen olivos y cosechan aceitunas, pero es de otro tipo de aceitunas, de otro porte, de otra variedad de olivo”* (Mabel López, marzo, 2012)

Sin embargo, existen opiniones encontradas con respecto a este tema. Hay muchos parceleros que se oponen a la denominación de origen pues afectaría a quienes producen o comercializan aceitunas desde Tacna.

“No sería lo mismo si uno trajera de Tacna aceituna cruda y la procesara acá, por último el proceso es de Azapa, puede decir aceituna peruana procesada en Azapa o hay

¹⁵⁸ La denominación de origen, es realizada por el INAPI (Ministerio de Economía, Fomento y Turismo, y consiste en la declaración de un producto originario de un país, región o localidad, en la medida en que su calidad u otra característica se adjudique específicamente a su origen geográfico. Además deben presentar factores naturales y humanos que influyan en la caracterización del producto. Información recopilada en <http://www.inapi.cl/portal/institucional/600/w3-article-750.html>. En junio del año 2012.

muchos que tienen parcelas allá las procesan de la misma manera que acá, pero tampoco lo hacen, entonces en el fondo es engañar a la gente” (Mabel López, marzo, 2012)

Esta situación es uno de los factores que han afectado la producción de olivos, marginando económicamente a los pequeños agricultores afrodescendientes en relación con los indígenas que han desarrollado fuertemente la producción de tomates quedando en segundo plano los olivos, principalmente en cuanto a producciones a pequeña escala o familiares y por ende, desplazando su rol identitario en cuanto al lugar que ocupan en la historia y el entorno del valle de Azapa. Además de las problemáticas que giran en torno a su producción. *“Entonces tampoco se tiene consciencia del olivo...es el negro que tiene consciencia del olivo y el europeo que hoy día vive del olivo, porque él si tiene grandes producciones y tiene mercado”* (Cristian Báez, marzo, 2012).

2.4 Arriendo, venta y expropiación de terrenos

En este escenario, se puede apreciar que muchas familias que dedicaron gran parte de su vida al trabajo de los olivos, en la actualidad han tenido que vender o arrendar sus tierras por no contar con los recursos para mantenerlas y hacerlas productivas, ya sea por la falta de dinero, la reducida propiedad de la tierra, la escasez del agua, la llegada de plagas; entre otros motivos que se suman y que son adjudicados a las empresas semilleras¹⁵⁹. Mucha gente azapaña ha arrendado sus terrenos a estas empresas, incluso un señor croata que era presidente de los agricultores de la zona. Lo que demuestra la dificultad que existe para luchar por los derechos campesinos de esta población, siendo el mismo quien debiera velar por éstos, no lo hizo. (María Elena Castillo, marzo, 2012).

Por otra parte, ha llegado gran cantidad de afuerinos a trabajar la agricultura en el valle de Azapa, también animados en las últimas décadas por la instalación de las semilleras. Esta población, proveniente principalmente de la IV región, Ovalle y Salamanca, entre otros sectores; han formado familia estableciéndose definitivamente en el valle. *“Llegaron solteros se casaron, tienen hijos y tienen hasta nietos”* (Mabel López, marzo, 2012). Esto ha producido que los negros o azapeños se sientan cada vez más ajenos en el lugar que consideran su territorio, pues la alteración en la propiedad de la tierra y las

¹⁵⁹ Instaladas desde la década del 2000.

formas de producción, han significado la modificación de las relaciones sociales y culturales históricas en el lugar.

“Ha llegado gente que no es del valle que no te sabe apreciar lo de los antepasados...son muy pocos los afrodescendientes que tienen tierras o que han conservado tierras...empezaron a trabajar apatronados como obreros agrícolas y ya no volvieron a tener sus tierras” (María Elena, marzo, 2012)

“Ya no es la vida que era de ellos, como era antes, ellos dicen que antes era mejor que ahora, porque ellos tenían sus animales, pastaban por ahí, ahora no po, todo parcelado, todo cercado...entre vecinos se convidaban ahora ya no po (Nelson Corvacho, marzo, 2012)

A esto se agrega, la multiculturalidad presente en la zona, que a pesar de ser histórica ha ido en aumento con los años como consecuencia, muchas veces, de la explotación laboral, pues es preferible contratar trabajadores peruanos antes que azapeños porque se les paga menos y a la vez, por ser gran parte de ellos indocumentados, no se les pagan imposiciones (Mabel López, marzo, 2012).

Por otra parte, se puede apreciar que la comercialización de las tierras, el avance de la urbanidad hacia el territorio rural y la poca regulación de las empresas constructoras, han producido una gran pérdida del patrimonio natural de la zona, reflejado principalmente en la escasez de olivos, desde el kilómetro 1 al 4, en donde han sido talados para usar los terrenos en la construcción de condominios. Por otra parte, *“la gente tuvo que cercar las parcelas, poner muros más altos porque se entraban y robaban las aceitunas y después ya fue muriendo la gente antigua, fueron vendiendo los hijos, los nietos y llegó gente que no es azapeña o que va a tener una casa como para veranear”* (Mabel López, marzo, 2012).

Desde esta perspectiva urbanística, uno de los proyectos que tienen las autoridades de Arica es la expropiación de terrenos en el valle de Azapa para la ampliación de la carretera, con el fin de construir una vía más para autos, una ciclo vía para fomentar el deporte en la zona y un paso peatonal. Mientras que para la gente de la zona sería mucho más útil construir puentes para cuando baja el río y quedan incomunicados.

“Si bien es cierto que hay gente que le conviene y que hacen tallas porque les van a pagar por el terreno, pero hay muchas cosas de las familias viejas que se van a perder, plantas, árboles, va a ver una deforestación gigante, porque mínimo son 3 metros que le

van a quitar a cada casa...van a tener que sacar muchos árboles antiguos, platanos, los pacay, las cañas dulces que están a la orilla del canal. Muchos no prestan atención a esas cosas y dicen “nos van a pagar por el terreno” pero no saben cuantas cosas de nuestros abuelos se van a perder” (Lorna Llerena, marzo, 2012)

Podemos ver que los negros del valle de Azapa, históricamente han conservado un nexo importante con el trabajo de la tierra y por ende con una cultura rural que conlleva una tradición considerada negra, identificándose a su vez como azapeños por representar una herencia que los arraiga a este territorio en que se desarrollaron sus antepasados como campesinos. Siendo el soporte en que se arraiga la identidad local bajo una categoría étnica en donde estos elementos culturales adquieren una connotación reivindicativa, configurándose como el motor movilizador de la etnitización. En este contexto, *"se podría hablar de unos procesos "emancipativos" ¹⁶⁰, es decir de carácter político basados en las reivindicaciones étnicas y territoriales"* (Hoffmann, 2001: 3). Que a su vez conllevan contradicciones y conflictos en torno al territorio. Por lo que profundizaremos en dos puntos centrales que han sido detonantes en la manifestación de la etnicidad en cuanto a la relación territorio-identidad en el valle de Azapa. Por un lado, la intalación de grandes empresas semilleras y por otro, el conflicto entre afrodescendientes e indígenas, por la ocupación del territorio y el acceso a los recursos.

3. La instalación de empresas semilleras

Se puede apreciar que el impacto que han tenido la instalación de empresas semilleras, como un imponente agente económico en la valle de Azapa, ha sido potente en cuanto a las grandes transformaciones que han significado en distintos ámbitos de la vida de los azapeños, los que han sido estructurados desde nuevas lógicas económicas y productivas, trayendo como consecuencia la modificación y deterioro tanto del entorno como de las relaciones sociales y la calidad de vida de los afrodescendientes.

“La concepción utilitarista y mercantil del espacio se impone en los lugares donde existen proyectos de explotación “capitalista”, y las teorías económicas elaboradas alrededor de la renta o de los derechos de propiedad son las más adecuadas para entender las dinámicas actuales...aunque sea en un mismo espacio geográfico, en un mismo tiempo, un territorio sólo adquiere sentido frente a un complejo de actores sociales, políticos y

¹⁶⁰ Concepto utilizado por Rancière (1998) en Hoffmann (2001).

económicos; o sea, suele revestir significados simultáneos y contradictorios” (Hoffmann, 2001: 6).

Cuando se oculta esta complejidad se identifican los conflictos, al intentar establecer una concepción territorial por sobre las demás. Esta imposición puede ser, por un lado, en torno a las prácticas: el despojo de las tierras, la instauración de una autoridad territorial, la ocupación de agentes externos al territorio. Mientras que por otro, referida a las representaciones, por ejemplo en Colombia, antes de la Ley 70, el territorio del Pacífico no era percibido como “étnico”.

“La emergencia de la noción, su difusión entre los pobladores negros y su posterior aceptación –con excepciones llevarán... a transformaciones de la idea misma que “la gente” –los individuos y los grupos organizados- se hacen de ellos mismos, de sus expectativas, de sus maneras de estar en el mundo y en la sociedad global” (Hoffmann, 2001:6).

Desde esta perspectiva, podemos ver que los afrodescendientes en el valle de Azapa se han organizado recientemente desde la noción de un “territorio ancestral”¹⁶¹ que al igual que en el caso colombiano, hace dos años atrás no era percibido como “étnico” por la mayoría de su habitantes, pero que a partir de la toma de conciencia de las amenazas actuales en torno al territorio, se configura como tal.

A continuación se realizará una contextualización en cuanto a la presencia de las semilleras en el valle, haciendo evidente la imposición de grandes poderes económicos avalados por el Estado. Desde la década de 1990 existe registro en Chile de la producción de semillas en pequeñas superficies de Buin y Paine¹⁶². Años más tarde se realizaban los primeros estudios en el valle de Azapa por su favorable clima, cálido, bajo en precipitaciones y por contar con agua subterránea. Las semilleras llegan al valle de Azapa desde el gobierno de Ricardo Lagos¹⁶³, instalándose en un principio en la parte de arriba del valle, donde no habían olivos. Estas semilleras eran nacionales y concretaron su negocio. Tiempo después comenzaron los problemas para los azapeños con la llegada de más

¹⁶¹ Esta noción ha sido instalada en el discurso del movimiento afrodescendiente a partir de la Asociación de agrupaciones y comunidades Afro, Territorio Ancestral Azapa.

¹⁶² Información recopilada en <http://www.aricaparinacota.cl/index.php/noticias/77-la-revolucion-semillera-de-arica>. En junio del año 2012.

¹⁶³ Presidente de Chile entre los años 2000 y 2006.

semilleras principalmente multinacionales, que comenzaron a comprar los terrenos en que habitaba la gente, casi al doble de lo que costaban. (Cristian Báez, marzo 2012). Según Norman Llerena (marzo, 2012) antes de la llegada de las semilleras una hectárea costaba entre 10 y 15 millones y ahora estarían cerca de los 70 millones, lo que ha producido la venta o arriendo de muchos terrenos.

La época de mayor apogeo de las semilleras comienza desde el año 2007 en adelante, llegando a establecerse actualmente en el valle de Azapa, tres grandes semilleras multinacionales: Pioneer, Syngenta y Monsanto; además de otras empresas chilenas menores como: Tuniche, Massai o Marassed. La superficie semillera de investigación en el año 2008 abarcaba 60 hectáreas, lo que ha ido en aumento llegando a ser en la actualidad alrededor de 240 hectáreas. La principal producción de las semilleras son pimentones, soya, trigo, maíz y maravilla¹⁶⁴.

Como contraparte la Fundación de Sociedades Sustentables (FSS) rechaza la instalación de la semillera Syngenta¹⁶⁵, líder mundial en la producción de semillas transgénicas y agroquímicos, que ha comprado 40 ha en el valle de Azapa para la producción de semillas transgénicas de maíz y soya¹⁶⁶. Proyecto que fue financiado por el Estado chileno a través de CORFO durante el gobierno de Michelle Bachelet. Al mismo tiempo, que el año 2008 se ingresaron 2 proyectos fundamentales para Monsanto, con respecto a la propiedad intelectual de la semilla¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Información recopilada en <http://www.aricaparinacota.cl/index.php/noticias/77-la-revolucion-semillera-de-arica>. En junio del año 2012.

¹⁶⁵ La empresa Syngenta, ha sido reconocida mundialmente por problemas de contaminación y negligencia. También la venta ilegal de maíz, la distribución de maíz no aprobado. Además se les adjudica a sus empleados de seguridad la muerte de un campesino del Movimiento Sin Tierra en Brasil por la toma de un terreno de esta empresa. Finalmente, es responsable junto a otras compañías de la contaminación genética del maíz originario de México y maíz orgánico en la región de Navarra, España. Al mismo tiempo, por el rechazo hacia esta tecnología, la empresa debió cerrar sus laboratorios en Gran Bretaña el año 2004. Además Syngenta ha desarrollado la tecnología Terminator para esterilizar las semillas. Información recopilada en <http://www.rallt.org/PAISES/LATINOAMERICA/CHILE/ch14.html>. En junio del año 2012.

¹⁶⁶ Información recopilada en http://www.terram.cl/index.php?option=com_content&task=view&id=2045. En junio del año 2012.

¹⁶⁷ Información recopilada en <http://www.elciudadano.cl/2013/05/25/69271/el-lobby-de-monsanto-en-chile/>. En octubre del año 2012. Por otra parte Michelle Bachellet fue presidenta de Chile entre los años 2006 y 2010.

La Fundación de Sociedades Sustentables, promueve el rechazo a esta empresa manifestando que las autoridades no cuentan con información suficiente sobre la peligrosidad de esta tecnología. Además porque su instalación se realizó a escondidas de campesinos y comunidades indígenas aymaras de la región¹⁶⁸. Uno de los grandes problemas es que las semillas transgénicas, principalmente de maíz, pueden contaminar y terminar con las variedades autóctonas de la zona¹⁶⁹.

A pesar de las grandes problemáticas que traen consigo la industria semillera, se contraponen como ventaja para solventar su instalación, el aumento del empleo, lo que le daría “dinamismo” a la economía local. Ya que en los períodos mayormente activos del año se llegan a necesitar 1.500 trabajadores¹⁷⁰. En este contexto, las semilleras han disminuido la cesantía, a pesar de tener bajos sueldos y una deficiencia en cuanto a derechos laborales. Sin embargo, la mayoría de la gente, para no perder sus empleos debe hacer oídos sordos con respecto a la concientización frente al daño que producen. Por otra parte, es responsabilidad del Estado haber permitido la instalación de semilleras y más aún, en lugares no propicios para los habitantes del valle, siendo que podrían haber sido ubicadas pampa arriba, ya que *“ellos pueden invertir para traer agua y tirar agua, hay una pampa gigante arriba, un pampal que es fiscal que se puede hacer un proyecto de semilleras, pero no lo hicieron”*. (Cristian Báez, marzo, 2012)

Finalmente, se puede apreciar que la instalación de las semilleras y sus consecuencias sobre el valle de Azapa, fueron un factor influyente en la apropiación y revitalización de una identidad étnica de los afroazapeños en el sector, siendo concientes de su condición como actores involucrados y activos en las problemáticas y necesidades

¹⁶⁸ Información recopilada en <http://www.rallt.org/PAISES/LATINOAMERICA/CHILE/ch14.html>. En junio del año 2012.

¹⁶⁹ Las que por su antigüedad representan un recurso genético y cultural de mucho valor. *“Hay variedades de maíz ancestrales ya presentes en momias de 8.000 años (blanco, de Lluta, Marcane, etc.) y que están actualmente amenazadas por extinción”*. Son cultivados tradicionalmente a pequeña escala para el mercado local siendo parte de la dieta local. Este patrimonio potencia el desarrollo de la economía regional apoyado en productos autóctonos, limpios y no transgénicos. En Arica se han liberado 3 tipos de cultivos transgénicos desde el año 1996, maíz, soya y canola. La empresa Pioneer estaría involucrada en estas liberaciones que han sido aprobadas por el Servicio Agrícola y Ganadero (SAG)¹⁶⁹.

¹⁷⁰ Información recopilada en <http://www.aricaparinacota.cl/index.php/noticias/77-la-revolucion-semillera-de-arica>). En junio del año 2012.

comunes asociados al valle, que significan el deterioro geográfico, natural, simbólico y cultural del entorno. En este contexto, se ha hecho esencial el fortalecimiento del movimiento Afroazapeño para poder tener mayor peso frente al Estado y las autoridades gubernamentales en la lucha por el reconocimiento ahora desde una perspectiva rural.

“Tenemos el mismo derecho de pedir que Arica sea comuna, de que las riquezas que te están sacando queden aquí también en el valle para mejorar las escuelas, los caminos, la electrificación, la tecnología, las postas, el retén de carabineros que sea una subcomisaría, mejorar los lechos del río, hacer puentes, o sea todos debemos de luchar igual” (María Elena Castillo, marzo, 2012)

A continuación me referiré a algunos de los problemas presentes en el valle de Azapa, que la población adjudica como producto de las semilleras.

3.1 Plagas, contaminación y problemas de salud

Estas siembras -experimentos de las semilleras-, al introducir nuevos productos que han sido ajenos al territorio, han alterado el ecosistema del valle de Azapa, ya que implican la introducción de nuevas tecnologías y cambios en el entorno que significan establecer otros sistemas productivos, formas de control y desarrollo de las siembras. En este sentido, estas nuevas plantaciones han traído plagas que han afectado a los olivos, desvirtuando su productividad.

Por otra parte, las semilleras han prohibido realizar siembras en las casas colindantes a sus terrenos. *“Algunos son vecinos de semilleras y ellos les prohíben plantar choclos al lado, la misma semillera te dice que no plantes porque le puede contaminar el choclo de ellos...y si plantas bueno “cuánto cuesta tu cosecha, cuanto voy a ganar, yo te las pago”* (Cristian Báez, marzo, 2012). Por lo que, podemos ver que las empresas semilleras tienen un gran control sobre el uso de la tierra a pesar de no ser de su propiedad.

Por otra parte, una de las preocupaciones de la población, es que el uso de veneno por parte de las semilleras podría estar siendo absorbido por la tierra hasta llegar a las napas subterráneas, ya que el agua que los azapeños consumen ahora sale amarga y salada, lo que es adjudicado a que los pozos se están secando o que la tierra esta siendo contaminada por los plaguicidas que se han ido traspasando al agua. (Mabel López, marzo, 2012)

“Uno no va a saber nunca, al menos que le hagan un estudio al agua, que lo manden a un laboratorio...es complicado porque ellos echan y echan veneno y siguen echando...costó tanto cuando estaba lo de los tomates...sacaron como medida a nivel de gobierno para que las temporeras entendieran el tipo de veneno que tenían que usar, para que llegaran ellos y les diera lo mismo a la una de la mañana echar lannate¹⁷¹ con el aspersor pa matarle las plagas a los choclos, pa los gusanos y los tipos de plaga que les entran para que no les vayan a comer el embrión” (Mabel López, marzo, 2012)

En este contexto, las autoridades de salud no se han manifestado en cuanto al daño que podrían significar las semilleras en las personas, puesto que en algunos casos han sido instaladas a 10 metros de las casas de los que han habitado toda su vida el valle. Como es el caso de Mabel, que ha sido testigo de cómo aplican veneno día y noche, como el lannate que supuestamente está prohibido. La semillera se instaló, al lado de su casa el año 2011 y desde entonces les ha traído fuertes dolores de cabeza y malestares en la noche. Además de que Mabel cuando estuvo embarazada tuvo que parir de urgencia porque el cordón umbilical de su hijo no se había desarrollado. Ni el doctor ni ella se explicaban por qué había pasado esto, pero lo asocian probablemente al veneno de las plantaciones vecinas.

Podemos ver que las semilleras han traído problemas de diversa índole, que afectan variados ámbitos de la vida de los afrodescendientes. En donde uno de los puntos esenciales para esta población, es cómo están afectando en el deterioro territorial primordialmente en cuanto a un desarraigo cultural e identitario, antes que uno productivo y económico.

3.2. Las empresas semilleras v/s los olivos

Las semilleras al apropiarse de los terrenos han arrasado con los olivos, ya que para sembrar su producción deben “limpiar”, o sea, sacar de raíz todo lo que había, que en su mayoría han sido olivos que tienen 200, 300 años y más. En todo el territorio del valle de Azapa, hasta el año 2008 habían sido talados 7.000 olivos y 1.000 árboles frutales, ocupando 160 ha de un total de 2.500 ha cultivables en el valle, de las cuales 1.363 están

¹⁷¹ Potente insecticida agrícola.

plantadas con olivos. Por lo tanto, hasta ese año, las semilleras¹⁷² se habían apropiado del 10% de los terrenos que durante siglos fueron ocupados por olivos¹⁷³.

“La tierra a las semilleras ¿cuánto les va a durar? 10 años, después ya los químicos no permiten que sigan plantando y esa tierra para tratarla pueden pasar muchos años más para que vuelva a ser una tierra fértil, para que una planta de olivo crezca de nuevo y para que vuelvan a dar la misma cosecha que daban en el minuto en que se cortaron pueden pasar perfectamente 20 años, 30 años; entonces la plata que en un minuto uno recibió por el arriendo, de que le va a servir?...las semilleras para mí son igual que las termitas, llegan comen y se van, y en el fondo nadie se preocupa de eso” (Mabel López, 32 años, marzo 2012)

Mucha población en Azapa no tiene noción de cuál es el daño que traen las semilleras al entorno y al desarrollo de pequeños y medianos agricultores; por otro lado, los que tienen mayor conocimiento no es mucho lo que puedan hacer por la falta de organización y concientización sobre el tema. *“Se quejan a escondidas, entre unos y otros, pero más allá no se han quejado todos como discusión, se lo dicen así entre las personas porque a lo mejor no ven espacio en donde decirlo”* (Cristian Báez, marzo, 2012). Esta falta de información y de espacios participativos implica que los azapeños no tengan una postura en cuanto a exigir una solución al Estado frente al deterioro e inminente pérdida, tanto natural como cultural del valle de Azapa. *“Vendrían siendo como las mineras, son las mineras de la agricultura...todo lo que ellos botan, los pesticidas que se le echan a la planta...van esterilizando el suelo y van a dejar infértiles estas tierras...ahora igual le empezaron a llegar peste a los olivos, se rumorea que son las mismas semilleras que están tirando las pestes pa que vendan”* (Cristian Báez, marzo, 2012).

Sin embargo cada vez serían más los que están concientes de esta temática, llegando a ser 120 familias las que continúan resistiéndose a la irrupción de las semilleras¹⁷⁴.

En la última década, mucha gente que no contaba con los medios para producir los olivos que se hicieron poco rentables, principalmente por la falta de agua y por la entrada de aceituna de tacna, optaron por vender o arrendar sus tierras. En este último caso las

¹⁷² Maraseed, Syngenta y Pionner.

¹⁷³ Información recopilada en <http://www.youtube.com/watch?v=755u0onGKLs>. En novimebre del años 2013.

¹⁷⁴ Información recopilada en http://www.youtube.com/watch?v=6S_oKPoZSIQ. En octubre del año 2012.

semilleras han sido las protagonistas, arrendando las tierras por un tiempo determinado en que son explotadas por diez o quince años para después abandonarlas dejándolas infértiles. *“Por lo mismo que ellos aplican a la tierra matan en parte el suelo, porque si fuera algo sano ellos comprarían las tierras y estarían tiempo indefinido acá, pero no es así”* (Mabel López, marzo, 2012)

Esta situación representa para los afroazapeños, el arrebato de su lugar de origen por la llegada de estas grandes empresas que están arrasando con los olivos para utilizar esos terrenos con sus plantaciones. Mientras que las grandes empresas olivícolas del sector y las autoridades no toman cartas en el asunto.

“Es una preocupación tremenda, yo creo que acá si no nos preocupamos de esta cuestión de aquí a unos años van a ir habiendo más manchones de olivos talados...los grandes agricultores, como los Lombardi, se quedan callados porque dicen “mientras menos olivos hay, mayor el precio que yo puedo darle, mejor la oferta para mí” entonces al final no ayuda a poner en discusión el tema, acá ya vemos que todos se quedan callados, el gobierno a través del SAG, INDAP, no dice nada” (Cristian Báez, marzo, 2012)

En este contexto se ha perdido gran cantidad de los olivos ancestrales del valle de Azapa, lo que ha sido fuente de sustento durante décadas para lo azapeños y lo que, en gran parte, los identifica como tales. Hubo un período cercano a la mitad del siglo XX en que la aceituna fue el boom comercial, siendo conocida como el “oro negro”, lo que con el tiempo proyectó la producción de aceitunas siendo mundialmente conocidas. *“Va a perjudicar en el tema de que nosotros nos identificamos con la aceituna y al quedar pocos olivos, que aceituna vas a sacar? antes nosotros teníamos renombre incluso a nivel mundial por el tema de la aceituna de la mejor calidad, ahora no po, al sacar los olivos hay menos producción, menos aceitunas”* (María Elena Castillo, marzo, 2012)

Al haber sido los olivos, parte fundamental en la historia de la economía local y subsistencia familiar de este territorio, el que vayan desapareciendo no sólo implica la pérdida de una fuente laboral, sino que una gran pérdida cultural e identitaria, que se encuentra arraigada tradicionalmente a la población afroazapeña que se ha dedicado durante generaciones a este oficio. A su vez potenciar el legado de los olivos en esta zona, representa esencialmente el fortalecimiento de un elemento identitario para los afrodescendientes.

“Siento que la gente del valle de Azapa no le ha tomado el peso a vender su terreno porque por mucha plata que traiga Monsanto no lo vale, nada vale ese terreno...si hubiésemos sido reconocidos antes ese terreno no se hubiese podido vender y creo que después eso con los años les va a pesar...muchas familias, miles de hectareas ellos han cortado pa la tonterita de las semilleras...el afro se identifica más con Azapa que con Lluta y eso es desarraigarte más de lo desarraigado que está del tema cultural afro” (Carolina Cortés, marzo 2012)

Sin embargo, aquella parte de la población que no está de acuerdo con la instalación de las semilleras, es poco lo que ha podido hacer en cuanto al fortalecimiento de la defensa por el territorio. Este segmento de afroazapeños, que no pretende comercializar sus tierras transando con las semilleras, ha tomado esta postura más que por un tema comercial, por ser parte de su vida cotidiana y de sus raíces, por representar la labor de sus ancestros y ser parte importante en su alimentación, por lo que muchos conservan los olivos solo para su consumo personal, principalmente aquéllos que tienen entre 20 o 30 olivos. Para quienes tienen más de 100 olivos es conveniente comercializar sus aceitunas (Cristian Báez, marzo, 2012)

Podemos observar que las consecuencias que han significado la instalación de empresas semilleras representa el primer detonante en la manifestación de la identidad étnica de los afrodescendientes en el valle de Azapa. Mientras que un segundo detonante, pero no menos importante, es la disputa entre comunidades afrodescendientes y organizaciones indígenas.

4. Conflicto entre comunidades afrodescendientes y organizaciones indígenas.

Como hemos podido apreciar, las relaciones interétnicas y multiculturales han estado presentes históricamente en el valle de Azapa, siendo consecuencia principalmente de las transformaciones económicas transcurridas y materializadas en diversos procesos productivos y sus formas de explotación. Además de lo que significó la esclavitud, el período de chilenización trajo consigo una fuerte presencia europea y de chilenos de la zona central, lo que ha ido en aumento con el tiempo incluyendo otras regiones del país. Por otra parte, en distintas épocas del siglo XX se han producido olas migratorias, principalmente de peruanos y bolivianos que han llegado al valle de Azapa a trabajar como mano de obra. Al igual que una gran población indígena del interior de Arica ha bajado a instalarse al valle,

dando cuenta de una relación, principalmente entre negros e indígenas en la zona. *“Si eran puros negros, porque Azapa antes era puro negro, no habían indios, los indios han venido después, han venido estos indios a hacerse dueños de Azapa”* (Guillermina Flores, marzo, 2012).

Esta relación, con el tiempo y la configuración de nuevos escenarios económicos y legales, se ha transformado en una tensión que se ha ido agudizando por la gran distancia establecida entre ambos grupos, lo que se ha manifestado inevitablemente en constantes adaptaciones culturales y simbólicas en donde se ve reflejada una etnicidad que a partir de las condiciones actuales refuerza el proceso de reconstrucción de la identidad étnica afrodescendiente potenciando su proceso de etnización.

En este contexto, el siguiente apartado busca dar cuenta de la situación que ocurre actualmente en el valle de Azapa en torno a la confrontación entre comunidades afrodescendientes y organizaciones indígenas, principalmente aymaras. Este conflicto se agudiza en la década de 1990 con la promulgación de la ley indígena, ya que al compartir un territorio común existe una lucha por la utilización de los recursos como la tierra y el agua, donde los beneficiados han sido indígenas, que han aumentado sus organizaciones por tener mayores facilidades que los afrodescendientes de tener acceso a derechos hídricos, terrenos para trabajar, capacitaciones y participación en proyectos.

“El señor Chipana¹⁷⁵ ...dice que la Laguna Parinacota es de él, de sus antepasados y bueno y si es dueño de sus antepasados porque no se va pa su tierra? Que hace ahí metío? Haciéndose dueño de la COMCA¹⁷⁶ y el que reparte el agua. Él se codea con ése que le falta un diente que no le creo nada lo que dice, cuanto se llama ese diputado?...más mentiroso” (Guillermina Flores, marzo, 2012)

Desde esta perspectiva los afrodescendientes sienten que los indígenas se han aprovechado, ya que a pesar de tener muchos más beneficios que ellos, siguen resaltando carencias y haciendo valer su condición histórica de marginados. *“Si hay reunión...todos los aymaras llegan en 4x4, los medios autos, en la posta es la misma cosa, pero te van a llorar con chalas con ojotas, “es que no tengo”* (Gina Ríos, marzo, 2012).

¹⁷⁵ Daniel Chipana, presidente de la COMCA, Comunidad de Aguas del Canal de Azapa.

¹⁷⁶ Comunidad de Aguas del Canal de Azapa.

“Eso esta malo, yo encuentro que eso es discriminación de las autoridades de acá que les da el favor a los indígenas y porqué no a los afro? que les corresponde que les den el agua...ese sector ha sido de los abuelos y ahora de los nietos, de los hijos” (Guillermina Flores, marzo, 2012).

Por lo tanto, podríamos decir que en el valle de Azapa, actualmente se manifiesta un conflicto interétnico entre aymaras y afrodescendientes, ya que como plantea Hoffmann (2002), éstos se gatillan cuando las disputas por el territorio entre vecinos se agudizan, ya sea entre indios y negros o blancos y negros, a pesar de que lo esencial sea la lucha por el territorio. Años atrás esto se interpretaba a partir de nociones de poder, dominación o competencia territorial entre grupos locales de poder, ahora es una confrontación entre grupos étnicos, *“ahí es donde la confusión territorio-territorialidad, y por consecuencia territorio-identidad, es arriesgada en cuanto es portadora de exclusión”* (Hofmmann, 2002: 4)

Esto ha traído como consecuencia que las comunidades afrodescendientes han quedado marginadas pues no pueden acceder a los mismos beneficios que los indígenas siendo que ambos comparten un punto en común, trabajar la tierra, por lo que deberían posicionarse a partir de los mismos parámetros que finalmente los unen bajo una condición que podríamos llamar de clase, el ser agricultores, pero los separa al interior de una ámbito étnico, en que los afrodescendientes aún no son reconocidos por el Estado chileno.

“Un soltero aymara puede postular pa casa, pero un hijo mío no puede aunque sea mayor de edad, entonces de que estamos hablando, ellos tienen todas las oportunidades y nosotros no. Igual que en la posta...el aymara tiene todo el derecho y hay que atenderlo y nosotros no po y eso yo lo he peleado en la posta también...encuentro que es injusto, igual que en el colegio, yo tengo mi niño y menos mal que tiene apellido aymara, quechua, igual lo discriminan” (Gina Ríos, marzo, 2012).

Con respecto a los apellidos, los indígenas tienen la ventaja de tener apellidos reconocidos por el Estado chileno con lo que pueden demostrar su condición. *“Por llevar Mamani, Condori tiene el derecho y mi hijo por llevar Iriarte Ríos no tiene derecho”* (Gina Ríos, marzo, 2012). Mientras que en el caso de los afrodescendientes la situación se

dificulta por no existir apellidos que lleven una raíz afrodescendiente¹⁷⁷. Sin embargo, hay apellidos que son reconocidos históricamente en la zona por ser herencia de familias negras.

Por otra parte, retomando una visión teórica, las interpretaciones que valoran la relación territorio-identidad, ubican al primero como fuente de identificación siendo la condición de existencia de las personas en la nación. En donde los colectivos sociales culturalmente significantes se asocian a espacios concretos. El territorio es un espacio de identidad o de identificación en donde los que la conforman comparten un mismo sentimiento, lo que se traduce en la construcción de un lazo antes que de una frontera. (Hoffmann, 2002). Luego la dimensión del territorio cultural adquiere un sentido político en donde un grupo busca legitimar su apropiación.

Al mismo tiempo, se encuentra presente una movilidad y transformaciones, reflejadas en la renegociación constante de la relación de la identidad- territorio, al interior de las sociedades locales involucradas.

“La relación “cultural” identidad-territorio no es estable ni definitiva, está enmarcada en juegos locales de poder que le dan, o no, un sentido social...la reducción de lo territorial a su dimensión estrictamente cultural ocultaría el papel preponderante del territorio en la construcción de las jerarquías políticas, sea a nivel micro de las sociedades locales o en relación a la sociedad global” (Hoffmann, 2002: 4)

En este contexto, la rencilla entre afrodescendientes y aymaras, en cuanto a la ocupación del territorio, se refleja desde una perspectiva tanto económica como cultural en las relaciones de poder presentes entre ambos sectores, ya que los afrodescendientes se sienten doblemente marginados por tener menos posibilidades en materia legal que los indígenas, en donde éstos estarían apropiándose de la tierra y de los recursos que históricamente, según los afrodescendientes, les pertenecen. Pero además esta situación se instala desde un escenario simbólico en el cual estarían siendo despojados de su territorialidad, en cuanto al sentimiento de desarraigo del que consideran su lugar de origen que los posiciona como fundadores del valle de Azapa. En este sentido, *“la transformación de la experiencia local” viene a resituar las identidades locales en un contexto*

¹⁷⁷ Pues los esclavos adquirieron los apellidos de sus dueños españoles. A pesar de esto existen dos apellidos, Corvacho y Zansoro, que según esta población tendrían una raíz africana.

radicalmente diferente. En el mundo comunitario tradicional no era necesario “explicar” la propia identidad” (Bengoa, 2000:38). Por lo que se ha producido una rivalidad entre ambos sectores, potenciando la manifestación de la etnicidad afrodescendiente en el valle de Azapa, que a su vez representa la causa esencial a partir de la cual se reactualiza el discurso del movimiento desde una perspectiva rural en que se busca conseguir nivelar sus oportunidades frente a quienes son considerados los “otros”, tanto los indígenas como los afrodescendientes urbanos.

Por otra parte, una de las grandes problemáticas y quizás la primordial en este conflicto interétnico es la falta de agua y la propiedad de la tierra, ya que *“no hay comuneros afro, todos son indígenas...porque ellos se han tomado todos los cerros”* (Guillermina Flores, marzo 2012). Por lo que los afrodescendientes quieren acceder a lo que muchos consideran “privilegios” de la ley indígena. Por ejemplo, la COMCA¹⁷⁸, está conformada solamente por comuneros aymaras, llegados del interior de Arica, que tienen los derechos y el control del agua. *“Les van a alcantarillar el agua, que les hacen una cosa que les hacen otra, y a los afro no les hacen na, porque pa la parte de nosotros no tenemos agua cuando se rompe el canal quedamos secos de agua, pa allá corre se viene pa acá hasta Arica...y se juntan entre varios vecinos a tapar un poco pa que no corra pa ese lao de allá”* (Guillermina Flores, marzo, 2012)

Con respecto a la falta de agua en el valle de Azapa, uno de los sectores que carece de ella es el sector de Pago de Albarracín¹⁷⁹, abarcando desde el kmt 7/30 hasta el 9. Más arriba, por San Miguel y Sobraya, la COMCA tiene el control del agua, en donde los indígenas les convidan agua a los afrodescendientes de los alrededores. Más abajo, en el sector de Pago Gómez que se encuentra al otro lado de la carretera, a la familia Ríos le llega agua que va por otra acequia, bajando por las Maytas, al parecer hasta el kmt 2 o 3. (Guillermina Flores, marzo, 2012)

¹⁷⁸ Comunidad de Aguas del Canal Azapa.

¹⁷⁹ Este apellido representa la hacienda de una familia afrodescendiente en donde se habrían celebrado muchas festividades. Luego con el tiempo, la familia Corvacho habría comprado gran parte del sector, por lo que hoy es conocido como “La Corvachada”, por ser la hacienda donde habitaba y donde aún permanecen parte de los Corvacho, una de las familias más grandes y representativas de la población afrodescendiente.

En este contexto, una de las necesidades urgentes que tiene la población afrodescendiente del valle es conseguir agua, por lo que varias familias están esperando ver cuál va a ser el recorrido en que se va a entubar el agua, pues existe el rumor de que el gobierno va a gastar millones en ese proyecto. *“Si no llega hasta la toma que tiene que ser... entonces ahí salir todos los negros en patota e ir a reclamarles po, pero es que algunos son tan callaos que dicen “no, qué vamos a ir no nos van a hacer caso” pero hacer la prueba”* (Guillermina Flores, marzo, 2012)

Este conflicto interétnico se potencia y al mismo tiempo se refleja por la distancia que existe en los grados de participación que tienen ambos grupos y a los que pueden acceder con respecto a la organización y el acceso a los recursos. Por ejemplo, en las reuniones que realiza la COMCA participan casi en su totalidad indígenas, ya que además son muy pocos los comuneros afrodescendientes que quedan o que, se han atrevido a alzar la voz para exigir sus derechos en cuanto a su condición étnica. Aunque de a poco se están comenzando a organizar.

“Dicen: “ya tal fecha de reunión de la COMCA que se van a reunir todos los comuneros” pero se reúnen puros indios y cuando uno va ya se terminó la reunión...hemos tratado de ir a reuniones y si habla uno lo callan altiro y ellos nomas son los que hacen y entre ellos renuevan la directiva, los mismos que están hace como más de 20 años que está el gallo ese de presidente... se hace reelegir con sus indígenas de ahí” (Guillermina Flores, marzo, 2012)

En este escenario, existe la sensación de que los indígenas han abarcado muchos ámbitos en donde es hora de que los afrodescendientes se den a conocer. Por ejemplo, en las ferias libres que se realizan en Arica la mayoría de los vendedores son indígenas, muchos del Perú y Bolivia.

“¿Por qué no hay un afro vendiendo que sea un kilo de aceitunas ahí? o que sea algo de aquí de Azapa...la otra vez vi una señora vendiendo flores, me di la vuelta, pura artesanía indígena que traen de Tacna, le digo yo “porque no traen algo de Azapa? en Azapa dan los mangos, dan la naranjas...porque no las traen?” no puede ser porque entonces no le dan cabida al afro para que se defienda también” (Guillermina Flores, marzo, 2012)

De esta manera, existe la inquietud de que los afrodescendientes puedan darse a conocer desde un ámbito comercial en la sociedad ariqueña, para a su vez alejarse del

estigma de ser el “negro flojo”, ampliando la posibilidad de acceso a un nicho productivo o por lo menos para conseguir una cierta independencia económica.

“Yo creo que es la misma gente la que no va... depende de uno, quizás les da vergüenza. Entonces yo dije un día “voy a vender aceitunas” y me puse en el paseo Bolognesi con mi puesto... después un día me fui a la feria...y me dijo una “si viene la comisión revisando la van a sacar de acá” “que me saquen” le dije yo “esta aceituna no la he robado, es de mi propia chacra y está preparada por mis propias manos, asique que vengan...que me venga el paco o alguien a sacarme de aquí lo agarro a bastonazos... vendí todo, lleve un tarro de 10 o 20 kilos creo que son, hice las bolsitas y puse un plato para probar, nadie me botó nadie me dijo nada...pero mis hijos me dijeron “como va a estar vendiendo no tiene necesidad” pero no es por la necesidad le digo yo, sino que es para ver que uno tiene derecho de estar ahí, hay que defender el derecho de uno...si tengo un árbol de aceitunas, tengo que vender lo que uno produce....¿cómo antiguamente salíamos a vender en burro? y había que gritarla...y ahora porque no lo hace la gente?” (Guillermina Flores, marzo, 2012)

Desde esta perspectiva el sentido de incidir en otros ámbitos de la vida social, también tiene como objetivo, romper con un imaginario en que el afrodescendiente se dedica casi exclusivamente a bailar con los tambores, como si fueran parte de un “show” permanente, sin contemplar que deben subsistir siendo parte activa de los procesos económicos en cuanto a su condición de agricultores y de contenedores de un conocimiento ancestral del territorio, reivindicando por ejemplo, el oficio del olivo en su entorno histórico, haciéndolo productivo sin la permanente amenaza de los elementos patrimoniales e identitarios de la zona.

Podríamos decir que este conflicto interétnico supera, en el ámbito discursivo, la invasión, destrucción y despojo que están produciendo las semilleras en la tierra y el entorno, ya que a su vez es la fuente de trabajo de muchos azapeños y por ende, no les conviene estar en contra de ellas pues se arriesgarían a perder su fuente laboral. Por lo que, al parecer, su mayor disputa es con las organizaciones indígenas, por considerarlos extranjeros en la zona y además subsidiados por el Estado. Este conflicto, además de implicar una distancia identitaria con un “otro”, se basa en la pelea por el acceso a los recursos de un territorio en que la lucha es desigual, pues sólo un grupo cuenta con el acceso a los beneficios, siendo que el otro grupo, o sea, los afrodescendientes son quienes se adjudican el territorio como un lugar de pertenencia ancestral.

A partir, por ejemplo, de la experiencia colombiana podemos tener una noción de la relación entre el territorio, la reconstrucción identitaria y de la diferencia que existe con el caso del valle de Azapa. En Colombia en un principio, indígenas y negros, luchaban como campesinos para no ser desalojados por las madereras y mineras presentes en el territorio. Esta organización reivindicó territorios desde el modelo indígena, construyendo un discurso territorial negro en donde surge el actor social que luego se constituye como “comunidades negras”¹⁸⁰ (Hoffmann, 2002). Sin embargo, lo que ocurre en el valle de Azapa es diferente, ya que tanto indígenas como afrodescendientes, a pesar de compartir una condición de agricultores en un mismo territorio, no se han unido frente a las grandes empresas que estarían afectando el entorno rural. Esta situación podría ser consecuencia por un lado, de la distancia que hay entre ambos sectores con respecto del acceso a los recursos del valle, y por otro lado, a que la concepción de un enemigo común representado en las semilleras probablemente no es tal. Al ser estas empresas, en gran parte responsables de la fuerte disminución de los olivos y recursos hídricos afectan directamente a los afrodescendientes en cuanto a su territorialidad, por configurarse como una herida física en la geografía del entorno, que también representa la pérdida de un legado histórico para esta población. Esta situación se convierte, a su vez, en una amenaza constante para la continuidad de una cultura local y el fortalecimiento de su identidad étnica. Mientras que los indígenas, en su mayoría no poseen este lazo con el valle de Azapa, menos aún los que han llegado más recientemente. Además, su lugar de origen lo asocian a los poblados del interior de Arica y a un territorio más bien andino. En este sentido, probablemente la percepción que existe, desde los afrodescendientes y los indígenas hacia las semilleras, sea distinta, por lo que el conflicto interétnico superaría un discurso territorial.

Finalmente, el conflicto por el territorio toma un carácter exclusivamente étnico más que local, en que la lucha por la defensa del territorio queda en segundo plano, ya que las semilleras además significan para los afrodescendientes, un enemigo mayor que se encuentra en una esfera fuera de su alcance, mientras que los indígenas estarían al alcance para competir a pesar de encontrarse por el momento en ventaja.

¹⁸⁰ “El conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbre dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distingue de otros grupos étnicos” (Ley 70 de 1993, artículo 2, párrafo 5).

5. Fortalecimiento de la Asociación de Agrupaciones y Comunidades Afro-Territorio Ancestral Azapa.

Como hemos podido apreciar existen diversos factores, que están afectando directamente el valle de Azapa. En donde la intervención en la propiedad de la tierra, los sistemas productivos con sus nuevas tecnologías y los conflictos interétnicos, han sido elementos esenciales en la transformación del entorno natural y las relaciones laborales, lo que a su vez ha traído consecuencias sociales y culturales en la población afrodescendiente y en su reconstrucción identitaria como soporte en la continuidad del movimiento.

“Acá en Azapa es donde están los afrodescendientes, donde sufren, no por la discriminación, pero sí algunas cosas que no sufre la gente urbana, la falta de agua, el haber crecido sin agua potable, el ser toda una vida obreros agrícolas, estar viviendo dentro de las parcelas, no tener su casa propia, su tierra, entonces es una gran desventaja que tenemos los afro, porque si bien es cierto, nosotros fuimos uno de los primeros que estuvimos acá plantando, antes de los olivos estuvo el algodón, la caña de azúcar, el pacay que muchos no lo conocen; las frutas la guayaba, la naranja eran los grandes tesoros que habían acá en el valle, habían grandes cañaverales...a mí como azpaeña me da como pena cuando tú no encuentras esas matas que habían antes” (María Elena Castillo, marzo, 2012)

Además de existir estas necesidades básicas como el acceso al agua y a la tierra, también hay problemas de distinta índole, como por ejemplo, el tema de la salud que se repite en todas las zonas rurales del país incluso en condiciones de mayor adversidad. Existe una posta que no funciona las 24 horas y que no tiene médicos especialistas, además se entregan como 10 o 15 números para atender a los pacientes, por lo que la gente que vive más lejos no alcanza a atenderse. Otro punto importante, por ejemplo, es la falta de alumbrado público en la carretera.

“Hay muchas cosas que pueden faltar acá...mientras no nos organicemos, mientras no levantemos la voz y digamos nosotros estamos acá también, seguimos viviendo a expensas de lo que diga la gente que está detrás de un escritorio que vive en Arica, que tiene agua de la llave se puede duchar perfectamente, sus hijos no les va a faltar nada, tienen la locomoción en la mano, mientras esas personas decidan por nosotros no vamos a mejorar nunca el valle” (María Elena Castillo, marzo, 2012).

Con respecto a necesidades de tipo más bien ritual y simbólico en cuanto a la configuración de un soporte identitario que fortalezca la continuidad de la tradición negra, resguardando a su vez el lugar de origen como territorio ancestral, las necesidades presentes

en el valle de Azapa toman el carácter de demandas étnicas, en donde un punto central lo ocupa el acceso a los lugares ancestrales y espirituales que tienen las comunidades de las cruces de mayo. Por ejemplo, adelante del cerro de la familia Corvacho¹⁸¹, fue instalada una semillera y Bienes Nacionales no ha regularizado un camino comunitario para acceder a la cruz, siendo que la ley dice que debiera tener un acceso público. Sin embargo, hasta el momento no han tenido problema para acceder a ella, pues la semillera les ha dado permiso de pasar. En este contexto, las agrupaciones han interpretado el convenio 169 de la OIT y creen que es obligación del Estado ceder y abrir un espacio para entrar allá sin que nadie pueda negarlo.

“Los Corvacho cagaron, si la semillera un día dice no pueden entrar, vamos a tener que darnos la vuelta para abajo para poder ingresar y no debe ser, ahí el Estado debería expropiar unos metros de entrada comunera para poder pasar...ellos suben allá y entierran al carnavalón en el cerro” (Cristian Báez, marzo, 2012)

“Si no potenciamos el territorio ancestral, el movimiento social afro se va a perder, va a desaparecer en unos años más y si continúa, va a continuar desde lo folklórico. Entonces eso es lo importante, tenemos gente acá dentro en Azapa que tiene la conciencia y estos negros que lideran estos procesos acá en Azapa en estas asociaciones no participan en organizaciones afro (urbanas)...porque no les interesa bailar quieren participar desde otra perspectiva” (Cristian Báez, marzo, 2012)

En este sentido, es importante integrar a esta Asociación Afroazapeña y a la lucha que está emergiendo con respecto a la conservación del territorio y de una tradición negra, a aquellas personas y comunidades afrodescendientes que no están asociados en torno a una personalidad jurídica, pero que de todas maneras se encuentran organizados informalmente, situación en la que se encontrarían por lo menos 20 familias que viven en el valle de Azapa.

“Por qué no hablar con el Daniel Seguel, criador de gallos de pelea que dice que es una esencia ancestral que tiene, campeón mundial de criador de gallo de pelea, lo tenemos acá en Chile, es mi pariente...los gallos de pelea también es algo ancestral nuestro...la gente no sabe tu crías los gallos chiquititos, tienes que separarlos en jaulas porque se matan los weones, entonces es por esencia que son buenos para la pelea, es por sangre y eso es un deporte ancestral, entonces eso es importante ponerlo en valor acá, la lucha por el territorio ancestral tiene que empezar a trabajarse” (Cristian Báez, marzo, 2012)

¹⁸¹ Como se hizo referencia en el capítulo anterior.

Finalmente, se puede decir que el proceso de etnitización actual de la población afrodescendiente del valle de Azapa surge a partir de esta territorialidad y de la búsqueda por conservar este lugar de origen que está siendo intervenido por agentes externos. Lo que los moviliza a organizarse apoyándose en un pasado ancestral arraigado al valle, reivindicando y reafirmando una identidad étnica, que a su vez les otorga una cierta autoridad frente a las amenazas inminentes que afectan su permanencia en el territorio y por ende, la conservación de elementos culturales y simbólicos presentes en el lugar. En este contexto, el fortalecimiento de la Asociación Afroazapeña y la reactualización del discurso enfocado desde una perspectiva rural, es imprescindible para renovar el proceso de etnitización de los afrodescendientes fortaleciendo al movimiento para lograr el anhelado reconocimiento.

Conclusiones

Antes de la chilenización existía gran cantidad de población negra en Arica, que fue expulsada con mayor fuerza en comparación con aquellos que habitaban el valle. En Azapa muchos lograron permanecer o bien, regresar al término de este período para recuperar sus tierras, a pesar del costo que significaba asumir una nueva nacionalidad. Esto significó un fuerte apego a esta tierra, que además de haber sido el sustento de muchas familias negras, representó un espacio de resistencia en el que los afrodescendientes fueron capaces de conservar y recuperar lo que era suyo, la tierra, que ahora se encontraba bajo soberanía chilena. En este sentido, el valle de Azapa simboliza un espacio que contiene elementos identitarios propios que refuerzan el sentimiento de pertenecía al territorio, a pesar del desarraigo cultural vivido en ese período, lugar en donde gran parte de la población afrodescendiente habitó desde principios del siglo XVII y que por tanto es reconocido -por ellos- como un lugar de origen anterior a la presencia indígena, que posteriormente habría bajado desde las alturas. En este contexto, el valle se vuelve un espacio de resistencia identitaria que se hace manifiesta en el presente dando énfasis a una cierta propiedad de la tierra, pero más que nada de un territorio ancestral común que representa al negro libre dando cuenta de un pasado esclavo.

La reconstrucción de la identidad afrodescendiente¹⁸² implica, entre otras cosas, hacer conscientes los acontecimientos y contextos históricos vividos por esta población, que encarnaron la pérdida de su cultura y la negación de su propia existencia en cuanto a su condición, lo que se manifiesta fuertemente en los períodos de esclavitud y chilenización. Para quienes vivieron este último período, al estar inmersos en un contexto totalmente represivo, debieron someterse a una realidad que los obligaba a ocultar su identidad para no ser víctimas de la discriminación, por lo que no lograron ser testigos externos de lo que estaban viviendo siendo sometidos a una violencia de Estado que a partir de sus mecanismos imponía implícita y explícitamente un imaginario colectivo que negaba al negro, creando una atmósfera de rechazo asumida por ellos mismos. Por lo tanto, no existió una conciencia de la represión vivida tanto física, mental como estructural, lo que facilitó el convencimiento por parte de los afrodescendientes, de una auto-inexistencia bajo la

¹⁸² Asumiendo que es un término genérico que contiene en su interior variadas identidades.

asimilación de una “identidad chilena”, que fue derivando fuertemente en un proceso de blanqueamiento vivido por esta población.

Esta negación de la identidad afrodescendiente continuó hasta hace algunos años atrás, momento en que se comienza a reconstruir una identidad afrochilena a partir del rescate y visibilización de un pasado negro peruano que se encontraba oculto en el ámbito privado, pero que también se ha configurado a partir de reinversiones actuales que representan elementos identitarios de visibilización, que a su vez jugaron un rol cohesionador al interior del movimiento. Se reactualizan elementos tradicionales que conforman en el presente una identidad afrochilena, descansando en un límite fronterizo que implicó nuevas especificaciones a partir de lo nacional pero que se arraiga desde lo local al valle de Azapa, en donde se reconstruyen independientemente de los conflictos de soberanía nacionales.

A partir de la suma de estos acontecimientos discontinuos, se constituye una memoria histórica construida social y culturalmente, basándose en el olvido y en la selección de lo que se quiere recordar, fragmentos y hechos específicos que se han establecido como íconos que se rearticulan en función de un discurso hegemónico. Así la conformación de las identidades se define en un sistema temporal en el que se mezclan las interpretaciones del pasado y lo que se pretende construir en el futuro en virtud de un actuar presente.

El movimiento afrodescendiente ha transitado por diversas etapas definidas según objetivos y carencias que se han ido presentando, tanto interna como externamente, en su desarrollo. En un primer momento se agrupan en torno al autoreconocimiento asumiendo su condición y difundiéndola a sus cercanos para así expandir el movimiento y al mismo tiempo darse a conocer ante el resto de la sociedad ariqueña. Así proliferaron las organizaciones y se crearon las comparsas, con el fin de visibilizar el movimiento para tener un elemento representativo y distintivo frente a los demás. Sin embargo, después de un tiempo una fracción siente un vacío en cuanto a la participación y objetivos que existen dentro del movimiento, cuestionándose el bailar y hacer música sin un plan concreto y más profundo con respecto a posicionarse como grupo diferenciado. Por lo que podríamos decir que esta primera etapa que tenía un carácter primordialmente visibilizador, estaba siendo superada y el movimiento debía buscar un contenido que sustentara una identidad en

reconstrucción. Por lo que comienzan a hacer un rescate de la historia oral de los abuelos, lo que significó un gran aporte en cuanto a la configuración de un pasado oculto desde donde emerge la memoria fortaleciendo la identidad. De esta manera se va definiendo y consolidando el proceso del autoreconocimiento, en donde la condición de afrodescendientes ha sido internalizada con mayor profundidad, asumiendo que no se trata sólo de rescatar elementos identitarios y culturales que reafirmen su condición, sino que también pasan a ser un sujeto político que busca participar en la sociedad nacional desde su especificidad. Por lo que comienzan a introducirse en los procesos organizativos afrodescendientes internacionales, lo que implica comenzar a incidir en un ámbito político y en la lucha por el reconocimiento.

Con el transcurso del tiempo el movimiento afrodescendiente se encuentra constantemente en una transformación de su forma de representarse ante los demás y del discurso que deben adaptar para autodefinirse como tales. Este proceso va configurándose a partir de las demandas que reivindican pero también del contexto en el que se encuentran y en relación con las instancias en las que van incursionando. A partir de la necesidad de comprender los ámbitos políticos, jurídicos y legislativos, su discurso debe ampliarse en cuanto al lenguaje, términos y exigencias, que implican una base y un apoyo para poder actuar ante estas nuevas exigencias y nuevos escenarios.

En este contexto una primera reivindicación del movimiento afrodescendiente se hace desde la ciudad a partir de dos bloques urbanos que buscan la reconstrucción y visibilización identitaria y que confluyen con el fin de expandir el autoreconocimiento y ser contabilizados por el Estado. Lo que se refleja a través de dos estrategias de visibilización fundamentales, una identitaria representada en la visibilización de las comparsas y otra política que se manifiesta en ser incluidos en el Censo nacional.

Una segunda reivindicación tanto identitaria como política surge desde el bloque afroazapeño a partir de la territorialidad que desde su entorno también se inserta en la lucha primordial por el reconocimiento, adjudicándose el ser afrodescendiente como estrategia política por ser contenedores de la tradición y darle sustento a la continuidad del movimiento.

Estos bloques, cada uno en su proceso y contexto, representan en un primer momento, desde la ciudad, el arraigo de la identidad afrodescendiente asociado a la

esclavitud y por ende a un pasado histórico y en un segundo momento, desde el valle, se hace el nexo a un pasado cercano y palpable, la pertenencia a un territorio simbólico que los asienta en un espacio que les pertenece como herederos desde donde reivindican una territorialidad.

El movimiento afrodescendiente, ha experimentado un constante proceso de etnitización, entendiendo que ocurre cuando un grupo social asume responsablemente las implicaciones políticas de su identidad, ya sea racial o étnica; vista como situaciones impuestas desde afuera, como formas de adscripción e incluso de racismo¹⁸³, en donde la identidad étnica ha surgido desde los propios sujetos, grupos y organizaciones, pero a su vez influida por agentes externos tanto directos como indirectos, que en su interacción dieron como resultado la concretación del movimiento.

En este contexto, el movimiento afrodescendiente urbano se adjudicó en sus inicios una identidad común arraigada al valle de Azapa por ser el antiguo lugar de los esclavos. Por lo tanto, se piensa como contenedor de la identidad afrodescendiente, ya que desde ahí se ha hecho el rescate en donde han sido definidos ciertos elementos como referentes culturales y simbólicos.

El rescate de la memoria oral de los abuelos se ha realizado principalmente en torno al valle, lo que ha sustentado al movimiento por representar una herencia relacionada a este espacio en que la población ha permanecido por generaciones. A pesar de que también hubo población negra en la ciudad y la costa, la memoria oral de estos entornos ha sido rescatada en menor medida en comparación con la del valle o bien, no han sido adjudicados o definidos elementos identitarios esenciales en el discurso del movimiento, como representantes de un pasado esclavo que los ancle a estos territorios, pues además muchas de las prácticas de los antepasados en la ciudad se invisibilizaron al interior de la sociedad nacional, mientras que las costeras fueron avasalladas por la urbanidad. De todos modos hay quienes se identifican exclusivamente con estos entornos u otros, como el valle de Lluta, pero más bien desde las individualidades o al interior de sus propias organizaciones.

En cierto sentido, la memoria se ha estancado en estos sectores, quedando la presencia negra relegada a un pasado definido en el período de la chilenización, sin apropiarse mayormente en la actualidad, además de las comparsas, de elementos

¹⁸³ Según los planteamiento de Sansone citado en Antón (2011)

identitarios que reivindicuen estos entornos. Sin embargo, estas identidades dan cuenta del resurgimiento de un pasado asociado al territorio, ya que tanto la identidad rural, como urbana y costera, se manifiestan en espacios en donde transitaron los negros desde su llegada como esclavos.

Al mismo tiempo, no hay una identidad exclusivamente relacionada con un pasado negro urbano, aunque se encuentra muy presente el barrio ariqueño Lumbanga¹⁸⁴. Probablemente el hecho de identificarse con elementos urbanos le quita espacio a la construcción de un discurso preestablecido que se arraiga a un lugar de pertenencia en donde ya se han definido elementos identitarios contenidos en el valle de Azapa.

Por lo tanto, existen distintas formas de representación que conforman esta aparente única identidad afrodescendiente que parecía estar configurada desde un solo lugar, pero que con el tiempo se ha ido ampliando y complejizando mostrando la existencia de más de una identidad para un mismo término genérico, el de afrodescendiente.

De esta manera siempre estuvo presente una identidad azapeña conformada por elementos identitarios negros, peruanos y andinos que sobrevivieron a pesar de la represión vivida, pero que por largos años permanecieron ocultos en un ámbito privado que negaba o desconocía una procedencia esclava, sino que representaba un pasado común para esta zona en la que se desarrollaron sus padres y abuelos como campesinos negros y no como afrodescendientes. En este sentido, al existir un fuerte apego a la tierra se manifiesta una identidad campesina con la particularidad de ser negro y/o afrodescendiente, esta pertenencia local se ha concientizado basándose en elementos asumidos como provenientes de una identidad negra peruana, ya que es desde ahí donde la población se ha desarrollado durante generaciones, lo que compone y sustenta en la actualidad una “identidad afroazapeña”.

En este contexto, el bloque afrodescendiente rural reactualiza el discurso del movimiento, en donde se refleja cómo la instrumentalización se atiene a la etnicidad manifestándose la identidad en acción, en función de una identidad campesina y étnica que les da cierta autoridad territorial por su vínculo con el valle de Azapa y sus necesidades directas. Se puede apreciar cómo han confluído lazos territoriales y relaciones interétnicas,

¹⁸⁴ En donde a inicios del siglo XX se establecía un conglomerado de negros en la ciudad. Como fue especificado en el primer capítulo de esta tesis.

en donde el Estado indirectamente ha potenciado la profundización de esta etnicidad afrodescendiente, entendida como relacional y organizacional, a través de la promulgación de la ley indígena y sus beneficios, siendo un motor en la lucha de los afrodescendientes por representar un espacio en que los indígenas han sido beneficiados mientras que ellos no cuentan con acceso para ser reconocidos. Desde esta perspectiva, se puede decir que la etnicidad se manifiesta a partir de coyunturas políticas, sociales e históricas que dan cabida a que surgan o se oculten las identidades.

En este contexto, resurgen nuevas categorías en la relación entre identidad y territorio, que van conformándose a partir de la apropiación de elementos culturales y simbólicos que confluyen en espacios determinados. Reivindicando y reconstruyendo nuevos ámbitos desde donde se manifiesta la identidad étnica como una construcción social que puede conformarse por varias identificaciones que a veces pueden parecer contradictorias.

Se puede decir que, tanto el bloque urbano como el rural juegan papeles preponderantes en el movimiento, formando un complemento en el que ambos deben confluír para tener un mayor peso político y conseguir el reconocimiento. Por un lado, en la ciudad se da pie al movimiento por su contacto con el exterior, en cuanto al interiorizarse en la esfera política y en los procesos identitarios afrodescendientes internacionales. Por otra parte, en el ámbito rural se preserva en su cotidianidad lo que consideran tradición, instalándose el territorio azapeño a partir de una identidad local que sustenta la territorialidad y le da continuidad al movimiento. En este sentido la identidad campesina se define desde una connotación étnica posicionando a esta población en nuevos escenarios participativos. En este proceso político, el movimiento afrodescendiente atraviesa lo urbano y lo rural para su conformación y permanencia en el tiempo. En el caso del bloque afroazapeño, a partir de las necesidades locales de una población rural, se toma la experiencia de la ciudad para articular lo que históricamente se encontraba definido en el valle de Azapa como componentes de una identidad local negra y campesina que en el escenario actual también se reconoce como étnica y afrodescendiente.

Por lo tanto, las manifestaciones urbanas como rurales son igualmente válidas en la reconstrucción de una identidad étnica múltiple y en la conformación del movimiento afrodescendiente. Sin embargo la expresión de la etnicidad se arraiga reivindicando

demandas que surgen de distintas realidades configuradas por el entorno que representan los territorios y experiencias diferentes que son los soportes de la etnitización.

Finalmente podemos decir que el contexto Internacional (Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial; Convenio 169 de la OIT) ha significado cambios sobre el Estado chileno en cuanto a la instalación de un escenario multiétnico que promueve la etnicidad y define los límites en que pueden moverse los procesos de reetnificación.

En este contexto, el movimiento afrodescendiente al tener un carácter etnopolítico instaure como principal demanda el ser contabilizados, ya que al existir una carencia estadística se hace imprescindible tener claridad de la cantidad de población y de su caracterización por ser la base para iniciar el proceso de reconocimiento.

Desde muy temprano, el movimiento ha insistido a lo largo de todo su proceso en lograr que el Estado reconozca esta identidad propia que los constituye como grupo étnico. En este sentido la reetnificación se encuentra cada vez más cerca, lo que en parte se verá reflejado a fin de este año con los resultados del estudio específico, realizado por el INE en conjunto con las organizaciones, pues se constituye como la primera instancia para lograr el anhelado reconocimiento que se ha instaurado como bandera de lucha del movimiento prácticamente desde sus inicios.

Al incluir la variable afrodescendiente en el censo nacional, se reetnifica a la población afrodescendiente ya que el Estado reconoce una identidad propia, lo que a su vez implica ciertas complejidades que deberán ser resueltas a lo largo de ese proceso que representa el próximo paso por el que debe transitar esta población. En este sentido, sugieren dudas respecto a la definición que de cuenta del término generalizado de afrodescendiente, que contiene múltiples categorías con las que la población se identifica, pero que finalmente contienen una raíz que los consolida como grupo étnico, el ser descendientes de esclavos africanos. Al mismo tiempo se deberá definir quiénes pertenecen a esta categoría según la definición de elementos que justifiquen esta identidad que como hemos visto es múltiple y variable.

En este contexto surge la discusión en cuanto al rol etnificador que tendrá el Estado en este proceso de reconocimiento y de configuración de una estructura que limita los

espacios participativos de la población afrodescendiente y define la pertinencia de quienes serán parte de esta categoría y quiénes no.

Sin embargo, el movimiento afrodescendiente ha sido visionario al trabajar internamente para adelantarse a este proceso y tener una participación activa como sujeto político al interior del mismo. Con esto me refiero a la incidencia que han tenido en las propuestas de ley que descansan en el Senado. Pero principalmente, a su intervención en la configuración del instrumento censal del estudio específico realizado el presente año, en donde resaltan aquellos elementos que los avalan como grupo étnico, siendo fundamentales las preguntas relacionadas con las categorías de autoreconocimiento y características que definen a esta población. Por lo que se puede apreciar, en primera instancia, que existe un rol activo por parte del movimiento en cuanto a la intervención etnificadora del Estado.

A partir de lo expuesto, se puede suponer que de concretarse la inclusión de la variable afrodescendiente en el próximo censo nacional, esta categorización tendrá un carácter netamente étnico enfocado en la autoadscripción de la población, ya que sería muy complejo o no se podría abarcar desde otro ámbito. En este escenario, a pesar de no haber podido investigar mayormente sobre el tema, me surgen contradicciones en relación a la presencia del proyecto CANDELA¹⁸⁵ en Arica, a partir de las cuales creo necesario hacer una pequeña reflexión. Me es posible imaginar, sólo como un supuesto y dejando claro que lo menciono por el nivel de enajenación que a mi parecer representaría en cuanto a los procesos identitarios, que en un futuro las categorizaciones y definiciones de la identidad, ya no sólo se construirán desde elementos lingüísticos, parentales, territoriales, culturales y/o étnicos, sino que probablemente podría incluirse el factor biológico. Desde esta perspectiva, surgirían interrogantes en cuanto a un replanteamiento de lo étnico y de la autoadscripción al interior de las configuraciones identitarias en virtud quizás de un factor genético, que establecería nuevos criterios de diferenciación y categorización de quienes pertenecen y quienes no a determinadas identidades étnicas o “raciales”, en donde finalmente la definición cultural pasaría a un segundo plano en virtud de supuestas clasificaciones genéticas o biológicas.

¹⁸⁵ Pretende examinar la evolución étnica de las poblaciones de toda América Latina a través de la exploración entre estimaciones genéticas, fenotipos, rasgos y actitudes que se relacionen a identidades étnicas o raciales.

Dejando de lado este paréntesis, podemos concluir que el movimiento afrodescendiente se configura desde distintos ámbitos identitarios que tienen relación más bien directa con el territorio. Se puede apreciar, luego de esta investigación, que ha sido confirmada la hipótesis de esta tesis, la cual planteaba que el movimiento afrodescendiente de Arica y el valle de Azapa ha experimentado desde aproximadamente 12 años, un proceso de autoreconocimiento y reconstrucción identitaria que en la actualidad se divide entre una identidad urbana y una rural que al mismo tiempo implica diversas visiones y objetivos que se relacionan con su entorno y contexto histórico. Sin embargo deben complementarse en función de una identidad afrochilena común, basada en ser descendientes de esclavos africanos, como estrategia primordial para conformarse como grupo étnico y ser reconocidos por el Estado chileno. Solo cabe señalar, que esta división entre lo urbano y lo rural constituye los lugares desde donde se ha configurado la identidad, sin la intención de encasillar o excluir la multiplicidad de representaciones y especificaciones identitarias en torno a estos dos ejes centrales.

Finalmente, con el término de esta investigación surge una nueva hipótesis en torno a las identidades territoriales. Al concretarse el reconocimiento del Estado, es muy posible que emerjan nuevas identidades y organizaciones negras y/o afrodescendientes. En el transcurso del proceso, la transmisión de conocimientos ha producido nuevas expectativas para las organizaciones buscando y revalorizando nuevos elementos que van fortaleciendo las identidades, que al mismo tiempo reconstituyen lazos territoriales. Con el tiempo se puede suponer que seguirán emergiendo nuevos territorios y territorialidades a partir de la apropiación de elementos culturales y simbólicos de los diversos entornos en los que se vayan reconstruyendo y adjudicando las identidades. Estas representaciones culturales probablemente irán saliendo a la luz en territorios como Lluta, Camarones o Codpa, entre otros, a los que pueden sumarse otras regiones o ciudades del país en donde también hubo presencia esclava pero que en la actualidad sus herederos aún no la asumen o no tienen conocimiento de ella.

Bibliografía

- Abercrombie, T. (1991). Articulación y doble etnogénesis. *Moreno, S. y Frank S. Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX, de T.I. Quito: Ediciones ABYA-YALA.*
- Anderson, B. (1993). Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Fondo de Cultura Económica. México.
- Aquino C, S. (2003). Cultura, identidad y poder en las representaciones del pasado: El caso de los zapotecos serranos del norte de Oaxaca, México. *Estudios atacameños*, (26), 71-80.
- Báez, C. (2010). Lumbanga; Memorias Orales de la Cultura Afrochilena. Fondo Cultura: Libro y Lectura. Chile.
- Barth F. (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras. Fondo de Cultura Económica. México
- Bartolomé, M. A. (2004). Movilizaciones étnicas y crítica civilizatoria: un cuestionamiento a los proyectos estatales en América Latina. *Perfiles latinoamericanos: revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México*, (24), 85-105.
- Bello, B. M. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas* (Vol. 79). United Nations Publications.
- Bengoa, J. (2000). La emergencia indígena en América Latina. Fondo de Cultura.
- Briones Valentin, V. (2007). Mujeres afrodescendientes en el Corregimiento de Arica, siglo XVIII “de un silencio negro a la batalla por la libertad”. *Revista de Ciencias Sociales N° 19.*
- Briones Valentin, V. (2004). Arica Colonial: libertos y esclavos negros entre el Lumbanga y las Maytas. *Chungará (Arica)*, 36, 813-816.

- Cámara, F. (1986). Los conceptos de identidad y etnicidad. *América Indígena*, 46.
- Campos, L. (2008). Relaciones interétnicas en pueblos originarios de México y Chile. Santiago, Chile. *Publicaciones Academia de Humanismo Cristiano*.
- Castro Lucic, M. (2008). La universalización de la condición indígena. *Alteridades*, 18.
- Cussen, C. L. (2006). El paso de los negros por la historia de Chile. *Cuadernos de Historia, Santiago de Chile, Universidad de Chile, n° 25, pp. 45-58, ISSN 0716-1832*.
- Delgado, M. (2008). La identidad en acción. La cultura como factor discursivo de exclusión y de lucha. *Eikasia: revista de filosofía*, (17), 261-274.
- Fernández Droguett, F. (2011). Festividad y ritualidad andina en la Región Metropolitana: La fiesta de la Jacha Qhana y el Anata. Ocho Libros Editores Ltda. Santiago.
- Frigerio, A. (2008). De la ‘desaparición’ de los negros a la ‘reaparición’ de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina. *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*, 117-144.
- Giménez, G. (2000). Identidades étnicas: estado de la cuestión. *Leticia Reina (coordinadora), Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI. México: CIESAS, INI, Miguel Ángel Porrúa, págs, 45-70*.
- González, G. M. (2004). *El Dios Cautivo: Las ligas patrióticas en la chilenización compulsiva de Tarapacá (1910-1922)*. Lom Ediciones.
- Gros, C., & Ochoa, Á. (1998). Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano. *Revista mexicana de sociología*, 181-207.

- Gundermann, H., Gundermann, H., Foerster, R., & Vergara, J. I. (2003). Las poblaciones indígenas andinas de Chile y la experiencia de la ciudadanía. *El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos. Mapuches y aymarás*, 19-104.
- Guzmán, F. (2008). MULATIZACIÓN, INDIANIZACIÓN Y BLANQUEAMIENTO EN LA SOCIEDAD COLONIAL DE CATAMARCA: ANÁLISIS DE UN EJERCICIO. *Mestizaje, Sangre y Matrimonio en Territorios de la Actual Argentina y Uruguay, Siglos XVII-XX*, 143.
- Hoffmann, O. (2007). Comunidades negras en el Pacífico colombiano: innovaciones y dinámicas étnicas. (Vol. 244). Editorial Abya Yala.
- Hoffmann, O., & Naveda, A. (2004). Les amériques noires: regards croisés sur le mexique et la Colombie/Américas Negras: miradas cruzadas a México y Colombia. *Noires Lumières/Luces de Raiz Negra*, 16-36.
- Hoffmann, O. (2002). Conflictos territoriales y territorialidad negra, el caso de las comunidades afrocolombianas. *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias a 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, 351-358.
- Isla P, A. (2003). Los usos políticos de la memoria y la identidad. *Estudios atacameños*, (26), 35-44.
- Mellafe, R. (1984). La introducción de la esclavitud negra en Chile: tráfico y rutas. Editorial universitaria.
- Sánchez, J. A. (2011). El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009. FLACSO Ecuador.
- Urzúa, L. U. (1969). Arica, puerta nueva: historia y folklore. Editorial Andrés Bello.

- Van Kessel, J. (1992). Aica y la Peña Sagrada. El Jote Errante. Iquique, Chile. CIDS A Puno, Perú.
- Van Kessel, J. (2006). Los santos iconos de Chile. *Cuadernos de investigación en Cultura y Tecnología N° 24. Iquique, Chile.*
- Wormald, A. (1969). El mestizo en el corregimiento de Arica. Ediciones Ráfaga, Santiago. Chile.
- Wolf, E. R. (2001). Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis. CIESAS.

OTRAS REFERENCIAS

- Artículo “Mestizaje al sur del mundo”. José Bengoa.
- Artículo “Análisis político sobre afrodescendientes en Chile” escrito por Cristian Báez, Dirigente Organización Afro Lumbanga. Coordinador Proyecto INCIDE Arica. Corporación Participa.
- Compilado Organización Afrodescendiente Lumbanga.
- Declaración y Plan de Acción de la Asociación de Arupaciones y Comunidades Afro, Territorio Ancestral Azapa. Demandas y recomendaciones específicas y generales a favor de la población afrodescendiente en Chile. Azapa, Arica Chile 2012.
- Informativo, realizado por la Organización Lumbanga, sobre preguntas del Estudio Específico o Censo Afro, 2013.

- Informe de Terreno “Afrodescendientes de Arica y el valle de Azapa en el período de chilenización entre 1911 y 1929”. Elaborado el año 2011 por la autora de esta tesis.
- Informe de Terreno “Discursos y estrategias afrodescendientes para llevar a cabo un proceso de reconstrucción identitaria”. Elaborado el año 2012 por la autora de esta tesis.

PAGINAS WEB CONSULTADAS

<http://sil.congreso/docs/proy7050.doc>.

<http://www.territoriochile.cl/1516/article-76170.html>

<http://www.miradaglobal.com>

<http://es.wikipedia.org/wiki/Yemay%C3%A1>

<http://ong-oronegro.blogspot.com/2013/03/comienzael-estudio-estadistico-los.html>

<http://www.elmorrocotudo.cl/admin/render/noticia/25083>

<http://www.incide.cl/wp-content/uploads/2011/03/Informe-Afrodescendiente-III- censo-afro -3.pdf>

http://www.senado.cl/afrodescendientes-serian-contabilizados-por-primera-vez-en-el-censo-de-poblacion-y-vivienda-de-2012/prontus_senado/2011-03-08/194710.html.

<http://www.cihde.cl/index.php/es/noticias/archivo-de-noticias/96-quieres-conocer-tu-origen-genetico->

www.aricaacaballo.cl/ebook/arica_territorio_andino/arica_territorio_0002c4.htm.

www.aricaparinacota.cl/index.php/noticias/77-la-revolucion-semillera-de-arica

<http://www.rallt.org/PAISES/LATINOAMERICA/CHILE/ch14.html>.

http://www.terram.cl/index.php?option=com_content&task=view&id=2045.

<http://www.elciudadano.cl/2013/05/25/69271/el-lobby-de-monsanto-en-chile/>.