



UNIVERSIDAD
ACADEMIA
DE HUMANISMO CRISTIANO

FACULTAD DE
CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

MUJERES AFRODESCENDIENTES CHILENAS, RAÍCES AFRICANAS EN EL VALLE DE AZAPA Y ARICA

Estudiante: Nicole Chávez González.

Profesora guía: Claudia Arellano.

Co-tutor: Luis Campos.

Tesis para optar al grado de Licenciada en Antropología.

Tesis para optar al Título de Antropóloga.

Santiago, 2016.



UNIVERSIDAD
ACADEMIA
DE HUMANISMO CRISTIANO

FACULTAD DE
CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

MUJERES AFRODESCENDIENTES CHILENAS, RAÍCES AFRICANAS EN EL VALLE DE AZAPA Y ARICA

Estudiante: Nicole Chávez González.

Profesora guía: Claudia Arellano.

Co-tutor: Luis Campos.

Tesis para optar al grado de Licenciada en Antropología.

Tesis para optar al Título de Antropóloga.

Santiago, 2016.

AGRADECIMIENTOS

¿Cómo agradecer a todos/as quienes me ayudaron a construir y realizar esta tesis? En primer lugar, quiero agradecer a mi familia: A mi madre que me apoyó y ayudó, (incluso en la transcripción de entrevistas). Ella dadora de vida y quien me acompaña en esta trayectoria hoy y siempre. A mi padre que ha estado y está conmigo, sin dudar de mis capacidades y dándome la confianza para avanzar. Y a mi Weli, que sin ella no tendría las fuerzas necesarias para sonreír y poner todo de mí en mi vida y en mis estudios.

En segundo lugar agradezco a mi segunda familia: mis amigas y amigos, quienes me escucharon, apoyaron y dieron consejos, siempre alentándome y diciéndome que podía lograrlo. Especialmente a mis compañeros/as de carrera y amigos/as; quienes se dieron el tiempo de leer y aconsejarme en la elaboración de mi investigación. En tercer lugar -no por eso menos importante- a mi compañero de vida; Daniel Corbalán que estuvo en el momento en que más lo necesitaba, él se convirtió en la persona que me ayudó en la corrección final, quien me dio todo el apoyo y las fuerzas que requería para terminar este trabajo. Y finalmente a mi prima, Daniela Chávez, quien me ayudó a entender que este es un ciclo que hay que cerrar y que debía “dejar ir” la tesis, sin ese consejo esto hubiera sido eterno.

También agradecer a todos/as aquellos que me brindaron la información necesaria para dar cuenta de esta historia oculta; a los/as afrodescendientes que se dieron el tiempo de hablarme, escucharme, atenderme y acogerme en sus hogares. Sobre todo, darle las gracias a la abuela Lucía Huanca y a todas las mujeres presentes en este trabajo. Mil gratitudes a las organizaciones y espero que esta información les aporte y la utilicen como mejor les parezca. Por último, doy gracias a la Escuela de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano por darme la oportunidad de participar en la investigación de recopilación de información de la cultura afro de Arica y el Valle de Azapa. Y al Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas – ICIIS, por haber apoyado la presente tesis, en el marco del Proyecto FONDAP 15110006. Y sobre todo, a mi profesora guía Claudia Arellano quien siempre estuvo dispuesta a darme bibliografía, a leer mis borradores, a reunirse conmigo y aconsejarme en este arduo trabajo.

RESUMEN

La presente investigación está centrada en el rol de la mujer en la reconstrucción/resistencia de la identidad afrodescendiente durante la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI, en el Valle de Azapa y Arica, Chile. Sostendremos aquí el alto grado de relevancia social, cultural, económica y política que las mujeres tienen y han tenido, muchas veces asumiendo el papel de verdaderas lideresas de diferentes espacios. El rol de la mujer es fundamental para la cultura afrochilena. A través del análisis de la memoria y la identidad oral trabajada, y del estudio de manifestaciones culturales que forman parte del corpus de tradiciones afro locales, nos iremos adentrando en un universo femenino realmente complejo dentro de la identidad de género. De todas maneras, se intenta no descuidar el contexto histórico en el que los/as africanos arribaron a estas tierras, al igual que se abordan períodos claves tales como el proceso de chilenización, junto a antecedentes actuales de la población estudiada y del naciente movimiento afro político en el país. En la realización de esta tesis, se revisaron y analizaron datos secundarios como también primarios basados en la etnografía y trabajo de campo.

PALABRAS CLAVES: Afrodescendientes chilenos/as- Mujeres Afros- Género, Identidad y Etnicidad-

INDICE

INTRODUCCIÓN	8
PROBLEMÁTICA Y PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN	10
OBJETIVOS	11
Objetivo general	11
Objetivos específicos	11
MARCO METODOLÓGICO	12
Enfoque y técnicas de investigación	12
Delimitación espacial y muestra	17
Participantes	18
CAPITULO I: HISTORIA Y ANTECEDENTES	19
Historia de la esclavitud	19
Mujeres negras esclavas	26
Negros/as libres	34
Chilenización y blanqueamiento	36
Antecedentes locales	42
CAPITULO II: IDENTIDAD Y MEMORIA DE LOS/AS AFRODESCENDIENTES	50
Reconstrucción de una identidad étnica	50
Construcciones identitarias coloniales	53
Espacios afrodescendientes en la ciudad y valles	55
a) Lumbanga	56
b) La Chimba	57
c) Valle de Lluta	59
d) Valle de Azapa	61
La memoria del origen y la ancestralidad	64
a) “Fiesta de San Miguel”	69
b) “Fiesta de la Raima” y la “Fiesta de la Primavera”	70
c) “Virgen de las Peñas”	70
d) “Pascua de los Negros”	71
Poder e identidades construidas	73

Los usos políticos de la memoria	75
Parentesco	76
CAPITULO III. GÉNERO E IDENTIDAD DE LAS AFRODESCENDIENTES	79
Revisión general al concepto de “Género”	79
a) Feminismo	81
b) Feminismo Negro	83
Discriminación y racismo	86
El cuerpo afro femenino	93
a) El cuerpo de la mujer esclava	94
b) El cuerpo de la mujer afrodescendiente actual	96
Roles y espacios de las mujeres afrodescendientes ariqueñas y azapeñas	100
A) Espacios culturales	105
a.1) Comparsas	105
b.2) Vestimentas	110
B) Espacios económicos	111
b.1) Lo culinario	111
b.2) Artesanía	113
b.3) Comerciantas	114
C) Espacios religiosos	116
c.1) Feminización de la religión afroazapeña	116
c.2) Brujería	120
Condición actual de las afrochilenas	122
a) Economía y situación laboral	122
b) Familia y Desarrollo personal	123
c) Educación	124
CAPITULO IV. MUJERES AFRODESCENDIENTES CHILENAS Y POLÍTICA	125
Movimiento etnopolítico afrodescendiente	125
a) Actores y actrices etnopolíticos/as	127
Movimiento femenino afrodescendiente latino	130
a) Red de mujeres afrolatinas, afrocaribeñas y de la diáspora	133
Mujeres afrochilenas y política	136

Día de la mujer afro en Arica y en el Valle de Azapa	140
Rol de la mujer como lideresas de los movimientos	143
a) ONG Oro Negro	145
a) Tumba Carnaval	147
b) Arica Negro	148
c) Red de mujeres rurales indígenas y afrodescendientes.....	149
d) Black zulú: sentimientos del valle	151
Colectivos y organizaciones de mujeres afrochilenas	151
a) Colectivo de mujeres afrodescendientes Luanda	151
b) Hijas de Azapa.....	154
c) Mujeres afro Yamanya	155
Estrategias y resistencias de las mujeres afrochilenas	156
Matriarcado	159
CONCLUSIONES.....	162
BIBLIOGRAFÍA.....	173
ANEXOS.....	180
a) Etnografía Cruz de mayo Julia Corvacho	180
b) Historia de vida de la abuela Lucía Huanca	186

INTRODUCCIÓN

La presente tesis se basa en el rol de la mujer en la reconstrucción y resistencia de la identidad afrodescendiente durante la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI, en el Valle de Azapa y Arica, Chile. En tal sentido, el estudio de las mujeres afrodescendientes¹ se convierte en una alternativa doblemente propicia, pues se torna interesante a los fines de explorar problemáticas relativas a la alteridad y también a la cuestión de género: ser mujer y tener ascendencia africana. Sostendremos aquí el alto grado de relevancia social y cultural que tienen y han tenido las mujeres en una posible reconstrucción de la identidad afrodescendiente, movimiento en etnogénesis dentro del país. Para ello, indagaremos en el rol asumido por ellas - muchas veces el de lideresas- en una (re) definición identitaria en el Valle de Azapa y Arica, esto lo haremos a través del análisis de la memoria oral trabajada y del estudio de manifestaciones culturales que forman parte del corpus de tradiciones afro-locales.

Asimismo, quisiera mencionar que esta investigación ha surgido a raíz de la participación en el proyecto de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano junto con la Ilustre Municipalidad de Arica, llamado **“Afrodescendientes de Arica, Azapa y Lluta”**, que se convierte en la primera caracterización antropológica de esta población en el país. En esta primera etapa, se realizó trabajo de investigación y análisis en terreno basados en: a) entrevistas, b) historias de vida, c) genealogías, d) observación participante en diferentes actividades, e) recopilación bibliográfica y f) la realización de una “guía etnoterritorial” de afros en Arica, Azapa y Lluta.

En cuanto a la estructura de esta tesis, en el capítulo uno revisaremos el contexto histórico en el que los/as africanos arribaron a estas tierras, exponiendo la situación en la que vivían, dando especial énfasis al rol de las mujeres en esta época. Igualmente se hablará sobre períodos claves dentro de la historia del Estado de Chile al adquirir los territorios en cuestión y el proceso de chilenización en el que se vieron inmersos los/as afros. Por último, se describirán los

¹ Por “mujeres afrodescendientes” me refiero específicamente a un grupo de mujeres las cuales fueron entrevistadas y a las que logré conocer, siendo ellas afrodescendientes chilenas de Arica y el Valle de Azapa, también autodenominándose como “afroarriqueñas”, “afroazapeñas” y/o “negras”. Estos conceptos serán utilizados a lo largo de la tesis para referirse a las mismas.

antecedentes locales de esta población en la región establecida y el surgimiento del movimiento etnopolítico. Luego, en el segundo capítulo se presentarán conceptos teóricos y analíticos acerca de la identidad y la memoria, para esto daremos cuenta de espacios afrodescendientes que habitaron y habitan en la ciudad y el valle, al igual que describiremos fiestas y celebraciones propias de la comunidad, y cómo a través de la memoria han ido recuperando ciertas prácticas para fines culturales, sociales y políticos. En definitiva veremos cómo se articula la teoría y la praxis.

En el tercer apartado -y para adentrarnos más en el tema- se expondrá sobre la identidad de género, junto con el concepto de “feminismo” y el nacimiento y desarrollo del “feminismo negro”. A su vez, se relatarán algunas situaciones de discriminación, desde la propia voz de las afros, por medio del análisis del racismo y de la figura del cuerpo femenino, tanto de la mujer esclava como de la afro actual. Posteriormente abordaremos los roles y espacios de las mujeres afros, entre los cuales encontramos los culturales, económicos y religiosos, lugares en los que se han desenvuelto desde antaño hasta la actualidad. Asimismo se describirá su condición actual tanto en lo económico, laboral, familiar, personal y educativo. En el último capítulo, se abordará a la mujer afro chilena y su relación con la política, dentro de los movimientos etnopolíticos afros, tanto a nivel internacional como nacional. Igualmente presentaremos diferentes ONG’s, organizaciones, colectivos y/o agrupaciones, para analizar el funcionamiento de esos espacios y las actividades que realizan, y para destacar su rol como lideresas de las mismas. Aunado a esto, describiremos tres organizaciones exclusivas de mujeres afros y se visibilizarán las estrategias y resistencias de las mismas. También se discutirá el término de “matriarcado” suponiendo una existencia –a pequeña escala- de este modelo dentro de la comunidad afro.

Finalmente aclarar que en la realización de esta tesis, se revisaron y analizaron datos secundarios como también primarios. Cabe destacar que fue de gran ayuda la elaboración previa de la etnografía y el trabajo de campo llevado a cabo durante los años 2014-2015, en el marco del proyecto mencionado, sumado a labores efectuadas en el ejercicio de mi práctica profesional en la “Oficina de la Mujer y la Familia” de la Municipalidad de Arica.

PROBLEMÁTICA Y PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN

La llegada de los/as africanos/as en el siglo XVI a Arica y al Valle de Azapa, no fue bajo condiciones muy distintas a las que experimentaron miles de africanos por aquellos tiempos al arribar a nuestro continente. La esclavitud, el traslado forzado, hicieron que el mundo vivido por ellos y ellas hasta entonces, se viese fuertemente transformado. El paso del tiempo y la permanencia de estos grupos en el lugar de destino, fueron moldeando nuevas identidades e hizo surgir la categoría que aquí nos ocupa: "afrodescendiente". Ahora bien, si nos detenemos aquí, debemos tener en cuenta que esta nueva categoría se encuentra en una especie de limbo, ya que si bien no son indígenas tampoco forman parte del grupo invasor español, por lo que es una identidad compleja. Si bien, existen otros grupos que comparten esta característica de complejidad; tales como los/as mestizos/as, criollos/as o cualquier otro grupo "no propiamente indígena ni español", debemos tener en cuenta que los/as afrodescendientes chilenos son herederos de una cultura africana esclavizada por europeos y consecutivamente por las Repúblicas peruana y chilena, recogiendo así, tradiciones y costumbres tanto de lo andino, de lo peruano y de lo chileno.

De la misma manera, la cuestión de género puede convertirse en otro ingrediente complejo en la construcción de la identidad, por lo cual nos preguntamos: ¿cuáles son los diferentes roles que han adoptado las mujeres² afrodescendientes en la reconstrucción y resistencia de la identidad afro en el valle de Azapa y en Arica durante la segunda mitad del siglo XX y en el siglo XXI? ¿Qué papeles asumen ellas en los movimientos afro políticos -en etnogénesis- en el valle de Azapa y en Arica, y cómo se manifiesta su identidad política de género durante los últimos 15 años?

2 Se debe entender que en esta tesis el concepto de "mujer" no es universal, sino que más bien se atiene a las particularidades de cada grupo. En el presente caso no se puede generalizar a todas las afrodescendientes como iguales, aunque poseen historias similares. Por ello, queremos dejar en claro, su carácter heterogéneo y la diversidad dentro del conjunto "afro" y de "mujeres afro" sean chilenas o latinoamericanas o de la diáspora.

OBJETIVOS

Objetivo general

- a) Analizar los roles adoptados por las mujeres afrodescendientes en la reconstrucción y resistencia de la identidad y memoria de la población afro en el Valle de Azapa y en Arica durante la segunda mitad del siglo XX y siglo XXI

Objetivos específicos

- a) Caracterizar los roles históricos de las mujeres afrodescendientes en el Valle de Azapa y Arica.
- b) Describir el papel de las afrodescendientes chilenas en el traspaso de tradiciones, costumbres y memoria en el Valle de Azapa y Arica.
- c) Conocer las vivencias de discriminación y opresión de género y racial de las mujeres afrochilenas del Valle de Azapa y Arica.
- d) Describir los espacios utilizados y (re) apropiados por parte de las mujeres afrodescendientes en el Valle de Azapa y Arica.
- e) Caracterizar el liderazgo femenino dentro de las organizaciones afrodescendientes en el Valle de Azapa y Arica.
- f) Analizar la identidad política de género de las mujeres afros durante los últimos 15 años, en el Valle de Azapa y Arica.

MARCO METODOLÓGICO

Enfoque y técnicas de investigación

En primer lugar, se debe dar cuenta que la metodología usada para esta tesis se basa en el **enfoque cualitativo**. Con este enfoque podemos comprender el objeto de estudio por medio de un análisis descriptivo que posibilita la confrontación del campo reflexivo del investigador con la realidad práctica que se está estudiando (J. Delgado y J. Gutiérrez, 1995), en el cual se van meditando, repensando y transformando preguntas y objetivos por la dinámica del estudio mismo. Además se utilizan diferentes técnicas de recolección de datos, dependiendo de cómo se va dando la investigación, el análisis y la interpretación de los datos obtenidos. Este método da lugar a la **etnografía**, entendida como:

“un método de investigación social (...) donde se participa abiertamente o de manera encubierta, de la vida cotidiana de personas durante un tiempo relativamente extenso, viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas; o sea, recogiendo todo tipo de datos accesibles para poder arrojar luz sobre los temas que se han elegido estudiar” (M. Hammersley y P. Atkinsons, 1994: 14)

En este caso, se basa en el compartir con los/as afrodescendientes en reiteradas y diferentes oportunidades, lo que crea un diálogo entre la teoría y lo práctico del trabajo en terreno y produce finalmente datos descriptivos de una realidad, en las propias palabras de las personas, habladas y/o escritos, y en sus conductas (S.J. Taylor y R. Bogdan, 1986). Como método, fue de gran utilidad para ver las dinámicas de la población femenina afrodescendientes que se investigó. Asimismo, tuvo un carácter holístico ya que en la descripción de una sociedad debemos ser capaces de ver los distintos elementos para entender a la sociedad, distintas dimensiones para comprender la totalidad.

Si bien se han obtenido datos secundarios por los registros escritos, lo primordial en esta investigación es la recolección de información por medio de la práctica etnográfica que se ha realizado, la cual nos entrega datos no sólo de la esfera de género y etnicidad sino que de todo un conjunto de esferas de la realidad de estas mujeres ya que todos los aspectos están imbricados entre sí. Tal como sostiene B. Malinowski:

“Un trabajo etnográfico rigurosos exige, sin duda, tratar con la totalidad de los aspectos sociales, culturales y psicológicos de la comunidad, pues hasta tal punto están entrelazados que es imposible comprender uno de ellos sin tener en consideración todos los demás” (1975: 29).

Se destaca el **trabajo de campo** como herramienta principal desarrollada en el espacio concreto de Arica y el Valle de Azapa, durante 3 períodos de tiempo. El primer terreno se llevó a cabo en Mayo de 2014, el segundo en Septiembre del mismo año y el último durante Mayo y Abril del año 2015, en los cuales se pudo recoger datos empíricos, entrevistas y otras técnicas que ayudaron a la construcción de esta tesis. La labor en terreno va de la mano con la **observación participante**, en la que se producen diferentes situaciones metodológicas y experiencias de vidas, de acciones, comportamientos y distintos acontecimientos que no son controlados ni por aquel que “investiga” ni por el que es “investigado” (H. Velasco y A. Díaz de Rada, 1997). Antiguamente -con mayor cantidad de adeptos que en la actualidad- algunos investigadores en antropología sostenían que el valor científico de la fuente etnográfica residía en la distinción entre las interpretaciones del “investigado” y las del investigador, otorgándole mayor validez a la de estos últimos dada la supuesta “objetividad” propia del quehacer científico. Sin embargo, en esta tesis primó el compromiso colaborativo y participativo entre investigados e investigadores, pues son finalmente ambos quienes construyen el conocimiento. Este posicionamiento científico-filosófico le da un valor fundamental a la voz de los implicados: a sus historias, sus memorias y narraciones sobre aquellos puntos que serán abordados en esta investigación. Así se intentará dar lugar a una voz marginada, distinta a la hegemónica (G. Duconge y M. Guizardi, 2014).

Además destacar el **carácter exploratorio** de esta tesis, pues se enmarca dentro de un tópico aún muy poco estudiado en las ciencias sociales (R. Sampieri, 1998). En este sentido, se intentó contribuir al tema de las mujeres afrodescendientes, una realidad poco explorada desde la antropología, a través de la práctica investigativa. Sin dudas este trabajo contiene lagunas o inexactitudes debidas no sólo a mi persona, sino también a la dificultad que supone trabajar académicamente considerando el estado actual de la materia. Como también los vacíos bibliográficos o la poca cantidad de estudios etnográficos existentes.

Las técnicas a utilizar para dar respuesta a los objetivos de esta indagación son las siguientes;

La “**observación participante**” permitió acercarse a la realidad que viven las mujeres afrodescendientes, por esto se compartió con ellas en su diario vivir, frecuentando las reuniones de los movimientos y tratando de entender la manera en que se desenvuelven. El “estar ahí” da cuenta de una realidad que permite atar cabos sobre verdades desconocidas ya que estando “dentro” de su cotidianidad, poder participar de sus dinámicas durante un período de tiempo, y haciendo que la interacción con las personas sea enriquecedora tanto emocional como en la investigación misma, podemos develar distintas informaciones. Esta técnica clásica de la antropología ha intentado develar los misterios de ir al lugar de estudio, estar ahí, inmiscuirse en el mundo del “otro”, en la vida cotidiana de ellos/as esperando no ser un extraño/a que les invade sus espacios e incluso sus hogares. Las personas son más generosas de lo que pensamos pues ellos/as nos reciben en sus casas, nos alimentan y nos narran sus historias sin esperar nada a cambio, se entregan y confidencian a unos/as desconocidos/as información de sí mismos para poder generar mayor conocimiento en otros/as que desconocen su realidad. El haber compartido con los/as afros abrió un mundo nuevo y desconocido, el observarlos/as y compartir con ellos/as significó adentrarse en sus realidades y en su grupo (B. Berdichewsky, 2002). Por esto, se sostiene que la observación participante también se transforma en una “participación observante” (C. Cerri, 2010) pues participando se logra observar aún más, siempre anhelando que los referentes empíricos que dieron los/as participantes sean los más exactos, válidos y confiables posibles. Por otro lado, pudimos ver la manera en cómo se desenvuelven y cómo actúan estas mujeres, desde una perspectiva más externa para poder analizar su rol dentro de la comunidad y de los movimientos políticos afros.

Otro de los métodos principales en esta investigación fueron los “**relatos de vida**”, que se realizaron a las afrodescendientes consideradas “claves” al interior del movimiento afro, tales como presidentas de organizaciones político-sociales. Cabe señalar que según J. Pujadas (2002) el método biográfico debe ser nuclear, abarcar tanto lo cualitativo como lo cuantitativo (basado en análisis de estadísticas y otros instrumentos como los datos del INE). Este método ayuda a que la investigadora se sitúe entre el testimonio subjetivo de alguien, de su trayectoria de vida y de cómo esta vida refleja un contexto histórico dentro de la convivencia con una comunidad. En este caso se intentará mostrar el proceso de los/as afrodescendientes; su historia, su auto-reconocimiento, situaciones de discriminación, entre

otros. Según el autor, las ventajas de este método versan en que el relato biográfico tiene relevante importancia en los estudios de cambio social. Además veremos que el uso de relatos de vidas paralelos dará muestras representativas del universo de análisis, en el cual mostraremos sus trayectorias y no abstracciones para tratar de recuperar la memoria de estas identidades que se han visto quebradas y recompuestas.

Las entrevistas biográficas sirven para tener una mejor etapa de conclusiones y un mejor control de los resultados, para lograr finalmente que el público se conecte con una otredad. Para este estudio participativo entre las mujeres afrodescendientes y la investigadora, resultó fundamental el realizar **relatos de vida como estudio de casos**. Según J. Pujadas, los relatos de vida son autobiográficos y el rol del que investiga es hacer preguntas, transcribir, inducir a una narración y “retocar” el texto -con el consentimiento del entrevistado/a-, encargándose de no dejar vacíos y de ordenar la historia cronológicamente pero participando siempre entre las dos partes. Esto da como resultado que el relato de vida deba ser escrito finalmente por ambas personas, entrevistado/a y entrevistadora, y el resultado de la misma debe ser leído y autorizado por el/la protagonista. A través de esto, continuaremos con un trabajo colaborativo y participativo de las partes en cuestión, no sólo viendo la subjetividad de cada quien sino que también entendiendo que esto afecta a quien escucha y participa de la narración, al mismo tiempo de quién lo recibe. El autor también señala otro tipo de método basado en los “**relatos biográficos cruzados**”, el cual fue igualmente utilizado en la presente investigación, el cual “*se inscribe en un deseo de visión holística, así como en una preocupación por la verificación*” (Poirier et al en J. Pujadas: 2002; 55). Hay un proceso de distanciamiento, donde se relativiza cada narración personal y se contrastan entre sí:

“La idea central del procedimiento consiste en hacer converger los relatos de experiencias personales hacia un punto central de interés, hacia un tema común, del que todos los sujetos han sido a la vez protagonistas y observadores externos” (Ibíd.; 56).

Lo que se intenta con esto es reflejar los procesos que se quieren estudiar en esta tesis, y ver si se encuentran presente en el discurso de los/as afrodescendientes, para esto se abordan las dimensiones en cuestión y se estudia cómo estos configuran sus vidas, con el propósito de comprender y describir las diferentes realidades, sus construcciones y transformaciones.

Por último se realizó una **“historia de vida”** a la abuela afrodescendiente Lucía Huanca (Ver en **Anexos**). Tal como sostiene Arias et al., *“el propósito de las historias de vida trasciende el dar voz a quienes no la tienen; también se propone recoger los relatos tal y como estos surgen, permitiendo experiencias de enunciación, donde hasta el silencio tiene un significado”* (2009: 645). La historia de la abuela Lucía refleja lo que se ha intentado narrar en este estudio, es entender todos aquellos momentos que se han separado como capítulos de este escrito, como espejo en la vida de una mujer afro.

También se utilizaron otras técnicas como las **“entrevistas informales”** para comenzar a relacionarse con ellas y establecer posibles lazos de confianza. Según R. Guber (1991) en primera instancia se realizaron preguntas abiertas que nos dan un marco de referencia. Posteriormente, se llevaron a cabo **“entrevistas semi-estructuradas”** y **“entrevistas en profundidad”**, con pautas para generar preguntas más específicas, ello para intentar lograr una conversación entre iguales, aprendiendo y aprehendiendo de los/as entrevistados/as y generando una conversación en la que no se buscan sólo respuestas sino que más preguntas (M. Del Olmo, 2003).

Cabe destacar que todas las mujeres y hombres afrodescendientes con los que conversamos, no serán considerados como “informantes” pues esa palabra trae consigo una relación de asimetría, una desigualdad entre la investigadora y los “investigados”. Este trabajo fue y es participativo-colaborativo, donde las voces de los involucrados resultan primordial y los convierte en los principales colaboradores/as de esta tesis. Con esto damos pie a una metodología y técnica conocida como **“Investigación de Acción Participativa (IAP)”** donde los involucrados/as en la problemática y objetivos propuestos por la investigadora, colaboran directamente con el estudio y no son aquellos que solamente proveen de información a quien esté estudiando el tema. Sus percepciones e interpretaciones son importantes, son consideradas dentro de la tesis y puestas en valoración, lo que hace surgir una investigación colaborativa y recíproca a favor del cambio social, donde los participantes y observadores van intercalando sus roles para poder lograr un éxito fructífero entre ambas partes (D. Greenwood, 2000), así destacamos el proceso participativo de la presente. Ahora bien, hay que escuchar a los/as participantes como también hay que entender y respetar las preguntas que surgen desde la misma praxis, a sabiendas de que existen muchas verdades que son parciales y se construyen. En este sentido, se debe aplicar

cierto rigor que viene por parte de la investigadora, siempre respetando la construcción colectiva de este trabajo. Los llamados “objetos de estudio”, entendidos como seres explotables para la investigación, se convertirán en colaboradores/as por lo cual esta información será devuelta a quienes la han facilitado para aportar al conocimiento de su historia y su lucha (E. Leal, 2009).

Entre las herramientas que se utilizaron para registrar la información recopilada se pueden nombrar el “**diario de campo**”, en el que se anotaron día a día las vivencias y todo lo observado con el fin de mantener un registro. Como también el uso de la “**grabadora de voz**” para registrar las entrevistas. Y el “**registro visual**” con la cámara fotográfica. Gracias a todas estas técnicas se pudo reunir la información suficiente para realizar la presente tesis, sin dejar de lado la recopilación bibliográfica obtenida. Siempre destacando el ambiente participativo con la comunidad afro y con el deseo de que esta información les sea útil en el camino del reconocimiento.

Delimitación espacial y muestra

El universo de esta investigación lo conformó la población afrodescendiente chilena, específicamente la femenina. La muestra abarcó un grupo de 17 mujeres, 5 hombres³ afrodescendientes (1 hombre no afrodescendiente, pareja de una mujer afro) Todos ellos/as pertenecen a diferentes organizaciones afros de Arica y Valle de Azapa. El grupo etario se encuentra entre 18 a 80 años. La muestra que se ha elegido abarca sólo una parte del universo recién mencionado y no son correspondientes a un porcentaje representativo de toda la comunidad afrodescendiente chilena, ya que el número de entrevistas que se realizaron no están bajo una lógica numérica de representación. Los/as participantes fueron seleccionados de forma no probabilística e intencionada.

Respecto a los lugares físicos, ésta se llevó a cabo en la ciudad de Arica y en el Valle de Azapa, específicamente en la localidad de San Miguel de Azapa ubicada en el km. 13 como también en

³ Se han entrevistado hombres para que la información no quede sesgada por una visión netamente femenina, pues el género abarca tanto la realidad de hombres como mujeres. Además es importante ver si el discurso de ellas se replica en el de los hombres y viceversa.

el km. 22. El primer viaje a terreno fue en San Miguel, mientras que la segunda y tercera estada fueron en Arica.

Participantes⁴

Nombre	Edad	Organización	Cargo
Lucía Huanca Estoraica	79 años	ONG "Lumbanga"	Integrante
Arturo Carrasco Cortés	74 años	Confraternidad y agrupación "Julia Corvacho"	Presidente
Bernardino Toledo	74 años	ONG "Oro negro"	Integrante no afro
Marta Salgado Henríquez	68 años	ONG "Oro Negro"	Presidenta
Betzabé Baluarte López	64 años	ONG "Lumbanga"	Integrante
Azeneth Báez Ríos	61 años	"Hijas de Azapa"	Presidenta
María Elena Castillo	59 años	"Red de mujeres rurales"	Presidenta
Liliana Espinoza Madueño	57 años	Organización Santísima Cruz De Mayo "Julia Corvacho Ugarte" y "Cruces de Mayo Afrodescendientes del Valle de Azapa".	Presidenta
Ivania Olivares Flor	51 años	"Tumba Carnaval"	Integrante
Milene Molina Arancibia	49 años	Colectivo "Mujeres Luanda"	Presidenta
Gina Ríos Espinoza	49 años	"Black Zulu"	Presidenta
Lidia del Carmen Barria Huanca	43 años	ONG "Lumbanga" e "Hijas de Azapa"	Integrante
Cristian Báez	40 años	ONG "Lumbanga"	Presidente
Carolina Letelier Salgado	34 años	"Sabor Moreno"	Integrante
Sandra Castilla Coronado	31 años	"Mixtura Negra"	Presidenta
Samuel Pozo Alfaro	30 años	Instituto Nacional de la Juventud	Director regional
Camila Rivera Tapia	26 años	"Colectivo Luanda"	Integrante
Alejandro Barria Huanca	26 años	ONG "Lumbanga"	Integrante
Vanessa Vargas Olivares	25 años	"Tumba Carnaval" y "Sabor Moreno"	Integrante
Rosario Flores García	21 años	"Tumba Carnaval" y "Aluna Tambó"	Integrante
Stefany Ayca Barria	21 años	ONG "Lumbanga"	Integrante
Ivania Carol Herrera Lara	18 años	"Arica Negro"	Integrante

⁴ Personas afrodescendientes entrevistadas entre los años 2014 y 2015. Han sido ordenados por su edad.

CAPITULO I: HISTORIA Y ANTECEDENTES

Historia de la esclavitud

“En Arica está la <puerta sin retorno> donde entraban los negros como esclavos y después ya no regresan a su ciudad natal. En África está la otra puerta, por la de donde ellos salían y ya no volvían más” (Arturo Carrasco, afrodescendiente chileno, septiembre 2014)⁵.

La presente investigación implica una contextualización histórica sobre la población negra para entender las condiciones actuales de las mujeres y hombres de esta cultura, las que como veremos están influidas por la construcción de un imaginario social que responde a esta historia. Este análisis histórico será contado a través de las revisiones bibliográficas, las que se contrastarán con el relato que los/as mismos afrodescendientes establecen sobre sus orígenes. Quisiéramos hacer esta comparación para comprender la existencia de una pluralidad de maneras de entender el pasado, el presente y el futuro. En síntesis, nos referiremos a la existencia de una articulación continua y en movimiento de diferentes procesos dentro de un tiempo y un espacio. Consideraremos para esto, los análisis tanto sincrónicos como diacrónicos además de las distintas formas de ver y representar el mundo para sí y para los/as otros. Es importante en esta tesis recalcar lo que los/as propios protagonistas conocen sobre sí mismos, construyendo, elaborando y representando categorías de sí y de su historia. Esto nos permite establecer expresiones de formas de pensamiento en una materialidad que da cuenta de la construcción de una historicidad.

Por otra parte, hay que destacar que existen dos lugares en la historia de los/as afrodescendientes ariqueños y azapeños. Uno de ellos es el virreinato del Perú y posterior Estado del Perú, y el otro es el Estado de Chile. Sin embargo, se deben unir esos dos espacios físicos y simbólicos para dar cuenta de la presencia negra que deriva en la actual población afrodescendiente que habita en la XV región de Arica y Parinacota. Por lo mismo, se abordarán desde estas dos áreas la historia existente ya que no se pueden separar. Y a pesar de que la historia debería

⁵ Las etnografías y las entrevistas fueron realizadas durante el mes de mayo y después en el mes de septiembre del año 2014. Posteriormente se realizó la práctica profesional en Arica, durante abril y mayo del año 2015, donde se continúa el trabajo de campo y las entrevistas para la presente tesis, tanto en la ciudad de Arica como en San Miguel de Azapa.

corresponder específicamente al Virreinato del Perú (pues de ahí derivan los/as afrodescendientes de Arica y el Valle de Azapa), igualmente abordaremos la historia esclavista en el Reino de Chile para evidenciar la realidad de este proceso y para entender que también hay descendientes africanos en el resto del país.

Según V. Briones (2004) en el siglo XVI junto con la llegada de los conquistadores al Perú, arribaron a estas tierras los/as esclavos negros procedentes de la Costa occidental de África, principalmente desde la zona entre los ríos Níger y Senegal, conocido como ríos de Guinea. También eran traídos de las bahías de Benín (Dahomey), Biafra (Bonny y Calabar) y de la zona del Congo, Angola, Benguela y Luanda (G. Duconge y M. Guizardi, Op. Cit), por embarcaciones negreras financiadas y gestadas por la Corona española y ejecutada tanto por españoles, portugueses y británicos. Tampoco debemos dejar afuera el rol de la Iglesia Católica al declarar a los/as negros como objetos profanos que carecían de alma, por tanto validaban y hacían plausible su comercio, así vemos que el tráfico de esclavos legal e ilegal contaba con el apoyo de esta institución religiosa. Este negocio fue fructífero para los esclavistas de la época, principalmente para utilizar a los/as esclavos en trabajos y producciones como el café, caña de azúcar, arroz y minerales como oro y diamantes, trayendo consigo beneficios económicos para quienes estaban en esta empresa (C. Báez, 2010). El tráfico en América Latina debe ser comprendido como un fenómeno transversal tanto en lo social, político y económico, *“reconociendo la centralidad del comercio de esclavos africanos y de la explotación violenta de su mano de obra, como formas sine qua non del colonialismo”* (G. Duconge y M. Guizardi, 2014:132) Una industria esclavista que finalmente sustenta la recaudación y acumulación capitalista.

Al respecto, las entrevistadas afrodescendientes chilenas relatan que:

“Los negros llegaron a lo que fue conocido como el virreinato del Perú, del tiempo de la colonia, ellos fueron traídos como mano de obra para trabajar en Potosí y se internaban por el puerto del Callao. No está muy bien establecido que hubieran entrado por aquí mismo en Arica, algunos dicen que llegaron barcos negreros que llegaron a América y el Caribe” (Marta Salgado, septiembre 2014).

“Llegaron los esclavos cuando encallaron en Perú, porque antiguamente Arica era peruano. Y ahí hicieron raíces acá. Yo de parte de mi papá soy afro. Y los

papás de ellos, esos sí que son negros, negros: Juan Ríos Sánchez y Natalia Balcarce. Como antiguamente los hacendados le ponían los apellidos de ellos, nosotros deberíamos tener otro apellido. Los afros fueron los primeros que vivieron acá en el Valle de Azapa, hemos estado averiguando con gente del interior Aymara y los abuelitos me dicen: “sabes qué hija, los primeros que llegaron aquí al Valle Azapa fueron negros”. Los negros eran Azapeños netos, los primeros eran negros” (Gina Ríos, mayo 2014).

“Dicen que acá en esos años llegó un barco y venían tantos negros y de ahí se empezaron a esparcir por todos lados y empezaron a tener familia, hijos. Trabajaban, trabajaban, y había patrones buenos y patrones malos, y a veces los mismos patrones se metían con las negras y de ahí empezaron a ir cambiando la raza, empezaron a salir más rubios, más mestizos. Así se fue procreando y se fueron mezclando los africanos con los españoles y ahí ellos mismos empezaron a hacer las fiestas los fines de semana, se juntaban y tocaban tambores” (Betzabé López Baluarte, mayo 2014).

Tal como sostienen los/as entrevistados el puerto de Arica estuvo ligado a la trata de esclavos desde la época en que pertenecía al Perú. Posteriormente esta ciudad sería fundamental para el asentamiento de la comunidad afro que estamos estudiando.

Siguiendo con la historia, fue la Corona española quien otorgó permiso a Pizarro para traer a unos 1.200 esclavos a las costas del Perú *“además de 500 “piezas de ébano” libres, por servicios prestados a la Corona. En el siguiente siglo fueron estimados mil negros esclavos y cien negros libres en Arica”* (A. Wormald en M.P. Espinosa, 2015: 180). Entre los esclavos encontramos que la mitad eran mujeres. Es así como se da inicio a cientos de años de tráfico de cautivos en esta parte del continente, con una legislación que la validaba y la fomentaba. Sin embargo, es difícil poder encontrar datos que den cifras reales de la población traída y de la que persistió en este lugar, ya sea de la industria “formal” como de la “informal”, sobre todo de la segunda debido a su carácter ilegal y de piratería. Este negocio prefería evitar dejar rastros de la real cantidad de personas que formaron parte de la diáspora africana;

“En términos totales, aunque no se conoce el número exacto de africanos desplazados hacia las Américas, se calcula que la cifra varíe entre 10 y 20 millones de personas (entre el siglo XVI y el XIX), constituyendo uno de los tres movimientos poblacionales más expresivos de la era capitalista, y consolidando, además, la “migración” forzada más violenta y amplia de la historia de la humanidad hasta la fecha (G. Duconge y M. Guizardi, 2014: 134).

Por su parte, al “Reyno de Chile” también habían llegado negros/as al lado de Diego de Almagro y Pedro de Valdivia, provenientes del Congo y Angola. Estos esclavos eran trasladados en botes e ingresaban por Valparaíso, o bien, a pie por la cordillera de los Andes desde Buenos Aires, algunos fueron traídos por el Perú ya que en este lugar se encontraba el virreinato, mientras que otros llegaron directamente desde España como servidores domésticos. Los negros también fueron muy útiles para la guerra que llevaron a cabo los españoles contra los indígenas originarios del territorio chileno. Los morenos fueron introducidos como soldados o escuderos, eran utilizados para las batallas como carne de cañón, es decir, que eran puestos en primera fila durante la guerra en la conquista, en cada enfrentamiento bélico había un contingente de negros, incluso la historia señala que: *“en la Batalla de Tucapel, Francisco de Aguirre cruza la cordillera desde Santiago del Estero al socorro de Chile trayendo en su comitiva varios africanos”* (M. Narváez, 2008: 13).

Una vez que se asientan los españoles, criollos, mestizos y negros en tierras indígenas, comienza la venta de esclavos. El negro/a fue representado en las crónicas españolas como una especie de monstruo, siendo incluso descrito como “no-humanos”, “animales” u “objetos” (Ibíd.). Además se señala que los/as africanos provocaban temor e interés entre la población indígena, estableciendo que estos últimos sentían estupor por el color de piel de los/as negros. En primera instancia no los acogieron de buena manera pero después llegaron a ser aliados contra los conquistadores. Recordemos que estas poblaciones vulneradas por los invasores tuvieron su propia dinámica y se fueron (re) conociendo dentro de sus mismas diferencias, creencias y miedos. Mariño de Lobera en su “Crónica del Reino de Chile” relata un primer encuentro entre el indígena y el negro:

“El indígena, extrañado del color oscuro, intenta a fuerza de roce con una mazorca extraer esa blancura oculta de uno de los primeros esclavos negros pisando territorio nacional. Desde ese primer contacto la intención era y es borrar el rostro negro de nuestra historia” (M. Lobera en P. Barrenechea, 2005: 89).

Esto marca el porvenir de la población negra en tierras lejanas y extrañas, un futuro con un camino difícil donde la integración resultó aún más complicada, desde aquellos días hasta el presente: ser negro/as contrae una carga y una marca que será heredada por sus descendientes.

Las actividades en las que los negros se desempeñaban eran: a) transporte terrestre, posteriormente los animales y carretas serían los que reemplazarían a los esclavos en esta labor, también trabajaban en b) transporte marítimo, específicamente en la navegación ya que eran marinos de muy bajo costo en comparación con hombres libres. Igualmente eran arrendados como tripulantes en el tramo del viaje a su venta como cautivos. Otra tarea era c) la minería, la que compartían con los indígenas, convirtiéndose en una de las labores más arduas y sacrificadas con el fin de que prosperaran las minas. La mano de obra de los africanos en los yacimientos mineros duró hasta finales del siglo XVI, debido a la desconfianza hacia los negros en su tarea en las minas, la que se evidenciaba en los castigos hacia éstos si es que osaban robar algún producto de su trabajo. Entre las sanciones se describen azotes, orejas cortadas e incluso ahorcamientos públicos (M. Narváez, 2008: 15). Al contrario si un negro o un indígena descubrían un yacimiento minero, éste pasaba inmediatamente a nombre del dueño de los mismos, sin reconocimiento a los esclavizados. También se destaca su labor en d) la milicia, como ya se ha expuesto, al igual que sus labores como escuderos para hacer barcos y fuertes. Hubo pocos cronistas que denunciaron estos eventos de crueldad ante la esclavitud de indígenas y de negros por parte de los españoles. Sin embargo, hay algunos que lo hicieron como Fray Bartolomé de las Casas en “Historia General de Las Indias” en el cual señala los abusos y maltratos que sufrieron estas poblaciones en el mal llamado “nuevo mundo” (P. Barrenechea, 2005).

Por otra parte, en el “Reyno de Chile” la economía se alzó y también aumentó el número de africanos/as, al prosperar la economía nacional hubo más dinero para comprar sirvientes y para empezar a aparentar el “lujo” de tener un esclavo. Además, la agricultura comienza a requerir mayor mano de obra y al estar prohibida la venta de indígenas, -debido a la disminución de su población-, los criollos comienzan a usar a los negros;

“Este ingreso tuvo su mayor auge entre los años 1610 y 1630, no olvidando que antes de 1606 el gobernador Alonso de Ribera impuso a beneficio de Santiago, una contribución por pieza africana internada, lo cual indica una cantidad de esclavos desde antes ya en tierras chilenas (...) El Cabildo asegura que habitaban en Santiago 2.000 negros en el año 1.631, y otro censo declara que son 2.500 negros de servicio en el año 1630. Agrupando así, africanos puros, zambos y mulatos” (M. Narváez, 2008: 23).

Por otro lado, en el Virreinato del Perú durante el último siglo de la Colonia (XVIII), la servidumbre se convirtió en la labor más importante de los/as esclavos puesto que la tenencia de servicio era símbolo de poder y riqueza. V. Briones establece que “*terminando el siglo XVIII, la población negra ya se vería aventajada numéricamente por el creciente mestizaje y por una compleja nomenclatura de castas*” (2004: 814). La venta de esclavos era una realidad de la que nadie estaba ajeno, y así aumentaba cada vez más una población inexistente con anterioridad. Sin embargo, se sostiene que esta cantidad podría haber sido mucho mayor si los costos⁶ de venta no hubieran sido tan elevados. Lo cierto es que la presencia de estas diferentes culturas da lugar al mestizaje, suceso que denota un proceso dialéctico de retroalimentación, donde el mestizaje latinoamericano es un tema de gran importancia para comprender la conformación de las diferentes regiones del continente, que deriva en una mezcla cultural y biológica entre invasores, indígenas y un tercer grupo: africanos/as. L. Campos señala que:

“Otra es la condición del negro dentro de la estructura colonial. Él forma la segunda categoría del mundo colonizado y en eso se identifica con el indio (...) pero se le adjudica un estatuto inferior al del indio; es el esclavo que se adquiere por compra, cuya humanidad se niega más empecinadamente y durante más largo tiempo que al indio, es decir, se le reifica en mayor grado” (1972: 346).

A pesar de que los/as negros se encontraban en una situación de sometimiento, existieron algunos casos en los que hubo una aceptación social que incluso se concretó en matrimonios entre españoles y mujeres esclavas negras, aunque en la mayoría de los casos sólo existieron amancebamientos⁷ (R. Soto, 1992). Es a raíz de las mezclas biológicas y culturales que nace la noción de híbridos/as y/o mestizos/as, en el cual la figura del mestizo/a se crea a partir de la identidad constituida en la negación para/con los “otros”, es en definitiva “*un híbrido que constituye en sí un ser nuevo*” (T. Bouysee-Cassagne y T. Saignes, 1992: 130). Este concepto es generalmente pensado en forma negativa y se le explica con una triple negación “*ni español ni indígena ni negro*”, que viene de los mismos indígenas como de españoles y negros/as. Por lo demás, el mestizo/a es silenciado y condenado a la ilegalidad pues no se encuentran en censos ni padrones, por ello la dimensión cuantitativa y demográfica continúa siendo un misterio,

⁶ Aquí se destaca que el precio de los mismos variaba según sus cualidades, defectos y procedencia.

⁷ Según S. Montecino (2014), el amancebamiento es la vida en pareja entre hombre y mujer sin estar casados, la cual fue aceptada y legitimizada, al igual que los concubinatos y barraganías, por las instituciones coloniales.

aunque sabemos que su población fue cada vez aumentando en desmedro de los/as indígenas y negros/as (M. P. Espinosa, 2015).

Según R. Barragán (1992) el surgimiento de los/as mestizos se debe entender dentro de la estratificación social colonial que buscaba poder separar el mundo entre colonizadores y colonizados, y en donde las posiciones sociales y económicas dependían de una estructura determinada. Hablamos de una sociedad colonial altamente jerarquizada dividida en castas, las que cumplían roles y funciones determinadas, con diferentes derechos y deberes. La autora describe dos tipos de mestizaje; los “mestizos de sangre” y los “mestizos culturales”, los primeros refieren a un origen de nacimiento o sanguíneo, mientras que los segundos son “*resultado de la movilidad social ya sea “ascendente” o “descendente”*” (Ibíd.:92). Blancos (españoles y criollos), indígenas y negros, poco a poco fueron mezclándose entre los/as mismos, no sólo biológicamente sino que -por sobre todo- culturalmente, siempre bajo la hegemonía de los/as “blancos”. Los esclavos/as negros ocupaban el último escalafón de esta pirámide social y aquellos hijos/as nacidos de estas mezclas como los mulatos y zambos perpetuaban la denigración y discriminación social.

Estas categorizaciones nos hablan acerca de procesos estereotipantes y despectivos, que poseían diferentes connotaciones sobre lo que significaba pertenecer a una u otra categoría. J. L. Martínez et al. sostienen que “*resulta innegable que tanto desde los mestizos y sus diferentes tipos (...) se elaboraron y pusieron en práctica discursos que negaban, rechazaban, incorporaban o se apropiaban de los estereotipos hechos desde las clases dominantes*” (2003: 164) dentro de límites imprecisos de desbordes y de fronteras porosas pero que poseían evidentes discursos de exclusión y/o de integración. Un ejemplo de esto, es aquel donde R. Soto cita a J. Solórzano, quien sostenía que era mejor “*que las negras casen con negro, porque de las dos mezclas suelen salir peores*” (1992:22), lo que revela un alto nivel de exclusión y discriminación. Esto se debe a que los procesos de conquista van aparejados -a partir de la apropiación del “otro”- de una nueva manera de ver el mundo bajo la mirada conquistadora, donde se instala otra forma de ordenar las cosas y se comienza a construir una nueva historia, tal como establece J. Chucho (investigador afro venezolano) en C. Báez (investigador afro chileno):

“hemos visto como en las primeras construcciones discursivas los europeos nos convirtieron en <africanos abstractos>, luego en <negros>, posteriormente en <razas>, inmediatamente en <esclavos> y así montaron un marco conceptual que al paso de quinientos años continua acompañada de prácticas reproductoras desde sus iniciales instrumentos ideológicos hasta la reproducción trágicamente compulsiva introyectada en nosotros mismos” (2010: 6).

En conclusión vemos como la llegada de los/as africanos -a través de la diáspora y la esclavitud forzada a estos territorios- fue marcando una pauta que se conservará hasta nuestros días. Una historia en la cual los/as esclavos fueron discriminados, sesgados, racializados, denigrados y poco a poco silenciados en la historia oficial, fueron acaparados bajo conceptos de mestizaje como mulatos y/o zambos, y su historia comenzó a ser borrada; les quitaron sus raíces, les arrancaron sus lenguas, sus tradiciones, sus costumbres y creencias, en resumen, su cultura e identidad. Tal como señala una entrevistada:

“La esclavitud en el orden de cuando fueron traídas las personas africanas acá, yo encuentro que la esclavitud en sí es algo horrible, no concibo bajo ningún punto de vista que una persona tenga que seguir a otra y con una mirada inferior, haciéndolo sentir inferior a otro solo por su color de piel, eso yo no lo concibo” (Milene Molina, mayo 2015).

Mujeres negras esclavas

Diversos autores señalan que las negras esclavas han sido las menos investigadas, convirtiéndose en aquellas “olvidadas” por la historia. Tenemos en primer lugar un silenciamiento de la cultura afrodescendiente de Chile en general, desconociendo a los/as negros que habitaron y continúan habitando este territorio, además de una negación de la presencia y participación de las mujeres negras, las que sufren la llamada triple discriminación: étnica, de género y de clase. Si bien los estudios actualmente han aumentado, el tema de género sigue siendo escaso. Los diferentes roles históricos que han tenido las esclavas han sido sistemáticamente negados, a pesar de que algunas adquirieron papeles emblemáticos en la historia. Rosa Soto ⁸se convierte en una de las grandes estudiosas de este tópico y será quien

⁸ Rosa Soto Lira es una historiadora chilena que se ha dedicado a estudiar el tema afrodescendiente desde una perspectiva de género.

guie este capítulo sobre la historia de las mujeres esclavas. Aquí nos referiremos mayormente al tiempo colonial de Chile, pues existe muy poca información sobre el Perú (país al que pertenecía la zona actual en la que se desenvuelven los/as afros).

Durante la colonia en nuestro país, los españoles escribieron -por medio de los cronistas- principalmente sobre las indígenas, a quienes exotizaban como una “otra” salvaje. La mujer negra no fue descrita en profundidad pues éstas eran traídas como esclavas y no eran vistas como una nueva conquista, así los invasores no tenían mayor interés en concretar un conocimiento de este “otro”, por consecuencia existe escasa información sobre la realidad de las mismas. No obstante, se ha logrado recopilar bibliografía actual que aborda el tema -destacan R. Soto, P. Barrenechea y V. Briones, entre otros/as-, como también se ha rescatado lo que los/as afrodescendientes chilenos señalan sobre su propio conocimiento de sus ascendentes. Hay que señalar que la mujer negra estuvo y está presente, y que posee un alto simbolismo dentro de la historia chilena, pero son pocos los estudios históricos que abordan a las negras, lo cierto es que ellas arribaron junto con los españoles:

“La primera mujer no aborígen que vino a estas tierras fue la esclava de Diego de Almagro, una mujer llamada Malgárida. Un destino ausente desde sus inicios, donde la negra fue emblema y foco no sólo de desprecio, sino que también de los males de una sociedad rígida, patriarcal, llena de mitos y estereotipos” (P. Barrenechea, 2005: 89).

A su vez R. Soto sostiene que el rey por medio de cédulas y ordenanzas, recomienda que se traigan mujeres negras a América para evitar el descontento de los esclavos como también para ser vendidas a los conquistadores (que pudiesen requerir de las mismas), o para premiar a un esclavo eficiente permitiéndoles el matrimonio entre ambos, aunque generalmente eran usadas para el propio beneficio del amo (1992). Según V. Briones en este periodo el precio de las negras fue variando pues en una primera instancia de conquista y guerra los hombres eran más requeridos y por ende, más caros (Op. Cit), pero al concretarse la colonia el costo de tener una esclava era mayor que el de un hombre porque, en primer lugar, era mucho más difícil sacarlas de su país de origen ya que en África las población femenina significaban un bien de prestigio para intercambiar en los matrimonios. Asimismo, su precio se elevaba si eran jóvenes, si tenían hijos/as, si poseían habilidades hogareñas u oficios, si eran sanas, etc. Las negras llegaron a

Chile y se convirtieron en: *“fuerza de trabajo, en la casa colonial, en las haciendas, en los minerales o como vendedoras callejeras, cumpliendo jornadas de excesivo trabajo, sujetas a malos tratos muchas veces a ellas y sus hijos”* (R. Soto, 1992: 18).

Una de las tareas más reconocidas realizadas por las negras era el ser “esclavas de razón”, labor que consistía en ser una mensajera que transmitía los recados de hogar en hogar dentro la élite señorial durante la colonia. Las negras más locuaces eran las encargadas de llevar los mensajes, oficiando buenas nuevas, invitaciones, entre otros. El texto debía ser aprendido de memoria y los recitaban, demostrando su ingenio. Si bien muchas negras se desempeñaban cumpliendo labores del hogar, dentro de una dinámica doméstica, esto no quiere decir que obtuviesen mayores beneficios que los hombres (suponiendo que ellos realizaban las “tareas duras”) ya que la esclavitud en su totalidad no estuvo exenta de las amarguras del sometimiento, del recibir malos tratos, aprovechamientos y mentiras, independiente del género al que se adscribieran. Además, las mujeres se desempeñaban como costureras, bordadoras y bolilleras (realizar encajes), lavanderas, matronas, conserveras, entre otros gajes (M. Salgado, Op. Cit).

Dentro de esta historia de esclavismo la mujer negra sufrió *“el flagelo de los estereotipos que se les han impuesto (...) la imagen de la mujer sumisa, la mujer negra, lavandera, cocinera, amante del amo, niña de placer y otros más”* (C. Báez, Op. Cit: 84). La evidencia señala que las relaciones sexuales y sentimentales entre amo-esclava fueron reiteradas debido al exotismo que imperaba y al poder que tenían los dueños para subordinarlas. Las negras fueron vistas constantemente como fuente de pecado, *“por ello se les imprimió una condición de bestialidad y prohibición que acrecentó el deseo sexual reprimido de muchos de sus dueños”* (P. Barrenechea, Op. Cit: 95). Las esclavas sufrían abusos psicológicos y físicos, incluso las constantes violaciones culminaron en la rápida propagación de enfermedades de transmisión sexual, *“como los lués, o mal gálico o sífilis o gonorrea (...)esto debido a las condiciones de vida a que fueron sometidos: total promiscuidad, la falta de higiene y la multiplicidad en el trato sexual a que fue sometida la mujer negra esclava”* (R. Soto, 2011: 111), esto se transformó en una causa de exclusión y también de muerte entre los/as esclavos. La misma autora comenta que las condiciones de vida de las esclavas negras acentuaba las enfermedades y el contagio de éstas, muchas de ellas fueron devueltas por sus amos y/o re-ventas a otros por menor precio,

lo cual empeoró su calidad de existencia. El perder su dignidad, estar enfermas y el no poder mantener su núcleo familiar, llevó a que muchas sufrieran de depresión, que en aquel tiempo era conocida como “nostalgia”, que derivó finalmente en varios casos de suicidio (R. Soto, 2001).

Como se ha señalado, las relaciones entre amo y esclava dieron comienzo al “**mulataje**”, es decir, la mezcla entre blanco y negra. A este grupo se les sancionaba doblemente en la sociedad colonial pues eran producto del mestizaje y de relaciones sancionadas, por lo que se convertían en bastardos/as ya que pocas veces eran reconocidos por el padre, “*desde su origen la palabra MULATO es peyorativa, proviene de mula, es un híbrido que a la sociedad tradicional le cuesta aceptar*” (R. Soto, Op. Cit: 3). Sin embargo, algunas veces estas relaciones fueron usadas por las esclavas para la movilidad social, con el deseo de poder ascender dentro de la pirámide social que las dejaba en el último escalafón, así este vínculo se aceptaba en lo privado pero se negaba en lo público. Ello se transformó en un continuo abuso donde estas mujeres quedaban cautivas a la voluntad de sus amos (no sólo del hombre ya que las esposas también las castigaban físicamente al enterarse de la situación, ejerciendo una brutal violencia contra las negras), V. Briones (2007) denomina estos vínculos como “*sevicia*”. Lo cierto es que las esclavas aceptaban este escenario en pos de una futura oportunidad de libertad para sus hijos/as. Por otra parte, algunas esposas blancas aceptaban la relación de su marido con las esclavas, renegando lo que sucedía para no perder su status en la sociedad y para conservar las apariencias de un matrimonio constituido, sino ellas serían juzgadas por la sociedad y condenadas por un matrimonio fracasado.

Los testimonios de las afrodescendientes chilenas señalan:

“Las esclavas negras asumieron muchos roles, en el tiempo de la colonia, eran las recaderas o esclavas de razón, eran como el internet de la época, ellas llevaba los mensajes a otras casas, eran buenas para hablar y tenían muy buena memoria y elocuencia. Trabajaban más de ama de casa o empleada doméstica y en la cocina, lavanderas, costureras y nodrizas. Lo otro es que en general casi todas las esclavas también fuimos abusadas por los amos, por los hijos de los amos, por una parte eran abusadas pero también por la otra parte, adquirían cierto poder, les daba un poco de prestigio” (Marta Salgado, 2014).

“Las mujeres somos y fuimos una de las más violentadas, tanto de la esclavitud como de la diáspora africana, porque nosotras en realidad estábamos en una

calidad minoritaria, en desproporción de fuerza, o sea, fuimos violadas, ultrajadas, utilizadas en todos los sentidos. No tanto como el hombre, porque el hombre era golpeado y mandado a trabajar, a nosotras se nos violentó el ser en el período de la esclavitud. Y así mismo, tenemos la característica de haber sido propulsoras de la resistencia a la esclavitud, llevamos a la libertad a nuestro pueblo en casi toda Latinoamérica” (Camila Rivera, septiembre 2014).

“Las mujeres negras en la esclavitud se dedicaban a todo lo que era las labores domésticas, especialmente a amamantar, eran como profesionales. Les llevaban las guaguas para que las amamantaran, también eran dama de compañía de sus patrones, de los hijos de los patrones, eran las que los iniciaban en su vida sexual” (Milene Molina, mayo 2014).

“Solo sé un poco, pero sé que las mujeres eran tratadas muy mal, como herramientas para ser sirvientas o para ser vendidas como si fueran animales. Al igual, sé que cuando algunas negras eran bonitas los hombres blancos abusaban de ellas, ya que no tenían como reclamar, al igual que si cometían algún acto que no le gustaba a los patrones a ellas les daban latigazos hasta no poder más” (Stefany Ayca Barría, abril 2015).

“Mi abuela me contaba que era terrible, que los maltrataban porque no hacían las cosas. Se apropiaban de sus bienes, porque eran negros. Abusaban de las mujeres, separaban a las familias, fue horrible” (Vanessa Vargas, mayo 2015).

A través de los relatos de las afrodescendientes verificamos la existencia de un conocimiento de la historia de las negras esclavas, pues las afros manejan una amplia información sobre las labores que sus ancestras realizaban. Llama la atención la forma en que se apropian del lenguaje, incluso dicen “fuimos” como parte de su propia historia, a pesar de la lejanía temporal que tienen con la realidad que vivieron las esclavas. Es que ellas se apropian de este discurso pues reivindican un pasado esclavista aunque ello les signifique consecuencias sociales de estigmas y discriminaciones. Es que el orgullo que sienten por el deber realizado por sus ancestras es aún más fuerte y por esto, lo adquieren como propio.

Por lo demás y tal como sostiene una de las entrevistadas, V. Briones rescata el rol de la mujer en la reiterada petición de libertad de los esclavos, es decir, la manumisión de su proge: *“al parecer, habría sido por la línea materna la manera más exitosa de lograr la condición de libertad, aunque sabemos que la condición de esclavo se heredaba por línea también materna” (Op. Cit: 11).* La negra adquiere un importante rol dentro de la historia, tanto en la resistencia cotidiana de una transgresión social y cultural como también en la incidencia dentro del ámbito

jurídico por las peticiones de libertad para su familia, lo cual revela configuraciones familiares. R. Soto (2011) sostiene que la situación de vientre quedaba estipulada en los testamentos que escribían los dueños de las esclavas para dejar por escrito la condición legal de los hijos/as que éstas tuvieran, pero este acto no siempre se ratificaba y muchas veces eran invalidados al momento de establecerse la verdad. Si esto no estaba claro, las esclavas perdían la tutela de sus hijos/as convirtiéndose éstos en esclavos, por ello, luchaban por la libertad de su progenie. Así vemos que las mujeres negras combatieron por:

“Mantener la unidad familiar. En primer lugar, trabajando para juntar el dinero que le permitiera comprar la libertad de sus hijos. Otras trataban de que sus hijos fueran comprados por sus amos para mantenerlos cerca de ella. Cuando el amo disponía su venta, luchaban por conseguir a alguien que la quisiera comprar con sus hijos y porque el amo autorizara la venta del grupo familiar. Finalmente, recurrían a la justicia” (1992: 22).

Eran vientres generadores de mano de obra para sus amos, no podían hacer nada para evitarlo ya que estaban obligadas a continuar y perpetuar la esclavitud, tampoco lograban ser madres pues esta tarea les resultaba difícil de cumplir bajo aquellas condiciones, sino que más bien eran “instrumentos” para endosar la fuerza de trabajo esclava, consideradas “paridoras” como si fueran animales. A. Davis corrobora esto al señalar que *“las esclavas entraban dentro de la categoría de «paridoras» y no de la de «madres», sus criaturas podían ser vendidas y arrancadas de ellas con entera libertad, como se hacía con los temeros de las vacas” (2004: 15)*. Sus hijos/as, como hemos visto, quedaban sujetos a la voluntad de los amos ya que los tratos establecidos no eran estrictamente cumplidos. Muchas veces las esclavas recurrían a la justicia para solucionar sus demandas, pero en la mayoría de los casos la corte no fallaba a su favor. No obstante, las negras continuaron aprendiendo las leyes que podrían beneficiarlas, siguieron dando la batalla en los juicios y reflexionaron sobre la libertad y la esclavitud. Claramente los amos veían en las mujeres una oportunidad para tener más esclavos/as en su haber, convirtiéndolas en, *“productoras y reproductoras de fuerza de trabajo (...) esos niños, que para ellos eran un bien que se podía transar en dinero aumentando así el peculio familiar” (R. Soto, 2001:4)*. La capacidad de reproducir de la población femenina era totalmente

controlada por los dueños, existiendo criaderos para procrear y concentrar la mano de obra⁹. Las esclavas finalmente, aumentan la fuerza de trabajo de sus amos, quienes en vez de comprar, preferían criar. Según la autora, los hijos/as de las esclavas se transformaban en una especie de mercancía que era transada en el negocio como un objeto, por esto, los esclavistas anhelaban que sus esclavas tuviesen el mayor número de niños/as, aquellos/as que no eran vendidos debían permanecer como esclavos/as en los hogares donde fueron consumados. Las niñas desde pequeñas debían trabajar en las labores del hogar, al mismo tiempo que sufrían acosos sexuales de sus amos y los familiares de éste. A través de esto, advertimos cómo se evidencia que tanto las mujeres adultas como las pequeñas eran explotadas por igual (sean del género femenino como del masculino).

A raíz de estos vejámenes, R. Soto (Op. Cit) sostiene que en algún momento las negras comenzaron a tener problemas de fertilidad pues se negaban a continuar con estas atrocidades. Ellas empezaron a realizarse abortos y también tomaron como alternativa el regalar a sus hijos/as apenas parían para que éstos no tuvieran que vivir la esclavitud que se les era heredada. O bien, al momento de parir se ocultaban de sus amos en pro de sus hijos/as, las esclavas alegaban que estaban enfermas, se iban donde una matrona y al volver señalaban que sus hijos/as habían fallecido al momento de nacer, sin saberse si de verdad habían muerto o si los habían entregado para ser regalados. En otros casos, algunas les pedían a sus amos que los vendieran, esperando que en secreto y por una buena suma de dinero el padre biológico u otra persona de bien pudiera comprarlos/as. Como vemos, la mujer esclava empleó múltiples formas para lograr su objetivo de no continuar con la esclavitud, lo que derivó en la disminución del crecimiento natural de la población africana en el territorio. Una de las participantes señala esta situación:

“Las mujeres negras esclavizadas tuvieron mucha fuerza para poder o intentar mantener un núcleo familiar, la mujer paría mucho pero también abortaban mucho porque no querían tener hijos esclavos, entonces eran mujeres con mucha fuerza” (Milene Molina, mayo 2015).

Otro tema a resaltar era el período de lactancia de las negras esclavas, el cual era usado y aprovechado por sus amos, éstos podían venderlas a ellas mismas aumentando su precio por

⁹ En el **capítulo III**, ahondaré en este tema.

tener leche en sus pechos. Fueron conocidas como “*amas secas y amas de leche*” (R. Soto, Op. Cit) alquilándolas igualmente para que amamantaran a los hijos/as de otros/as, amistades y/o familiares de los dueños. Al tener este rol de ser dadora de leche, y por ende tener un mayor vínculo con la criatura que amamanta, muchas esclavas también se convertían en las “nanas” (servicio doméstico) de éstos, influyendo en el desarrollo del niño/a blanco y mostrando que desde pequeños/as los blancos tuvieron una férrea relación con la cultura africana, especialmente con las mujeres.

Recién el 15 de Octubre de 1811 se creó la llamada “Ley de libertad de Vientres” realizada por Manuel de Salas y concretada finalmente por Ramón Freire en 1823 (C. Báez, Op. Cit). Esta ley permitió que los/as hijos de esclavas no tuvieran que continuar viviendo los vejámenes de la opresión, además de prohibir la introducción de nuevos/as esclavos, mientras que en el Perú se elimina la esclavitud en 1854 (G. Duconge y M. Guizardi, 2014). Al sancionarse estas leyes, la situación tuvo un vuelco: eran los amos quienes ahora obligaban a las esclavas a realizarse abortos, como también eran ellos quienes ahora ocultaban a los nacidos para que la ley no tuviese peso sobre los mismos. Estas leyes fueron el primer paso para acabar con la esclavitud, y se convirtió en un duro golpe para las élites al ver en peligro sus intereses. Para concluir R. Soto expone:

“Los esclavos eran bienes que se transaban en dinero, o se intercambiaban por otras especies, se disponía de ellos como cosas, eran traspasados con facilidad, sin importar si eran niños o ancianas, o estaban enfermos. En eso consistió la inhumanidad de la esclavitud y la actuación de la sociedad que también fue su víctima. Pasó mucho tiempo antes que el sistema y la vergüenza que representó fueran eliminados” (Op. Cit: 159).

Ahora bien, no todas las esclavas tenían una mala relación con sus dueños. Sin obviar el hecho de que alguien fuese dueño de otro, algunas gozaron de tener “patrones de bien”. Patrones que las instruían, cuidaban y ayudaban. Tal es el caso descrito por P. Barrenechea sobre María Antonia, una negra a cargo de una mujer llamada Gertrudis, la esclava era una música que tocaba piano y se dice que pudo haber compuesto algunas melodías. Ella gozaba de un buen trato, como otras esclavas que al ponerse adultas no eran echadas de su lugar de empleo, sino que se les permitía quedarse ahí y desempeñar otras labores como por ejemplo el ser directriz de otras esclavas, enseñándoles los quehaceres del hogar (2005). Aquí vemos otro elemento analítico

interesante: la existencia de una jerarquización interna estimulada por algunos amos a la figura de la esclava instructora, que probablemente funcionaba como esclava confidente o como esclava informante sobre el resto de los negros/as, una imagen similar a la del capataz en el campo.

Retomando a R. Soto (Op. Cit), las mujeres se podían clasificar en dos categorías: como sujetas activas que denunciaban y como objetos con valor de uso y de cambio (siendo vendidas, heredadas, regaladas, utilizando sus úteros, entre otros). No obstante, las esclavas sufrieron por igual el yugo de la esclavitud, incluso llegando a realizar “cimarronaje” (escape-fuga) pues muchas fueron violentadas física como mentalmente, recibiendo malos tratos, acosos sexuales, exceso de horas y cantidad de tareas, además de convertirse en reproductoras de la fuerza productiva contra su voluntad. A pesar de lo vivido, la imagen que hoy en día tienen las afros sobre las negras esclavas es de orgullo, pues se pone énfasis en la cuestión de que lucharon mucho por mantener los lazos de parentesco de su grupo familiar. Esto es visto en la actualidad como ejemplo de figura de mujer luchadora y aguerrida, perfil que se mantiene vigente en las afrodescendientes chilenas de Arica y el Valle de Azapa. Las afroarriqueñas y afroazapeñas han hecho una construcción discursiva de la mujer esclava que es muy interesante, sobre todo por el uso político-identitario que se le da actualmente, ellas reivindican a las negras como luchadoras, una especie de heroína y lo utilizan como espejo de sí mismas, lo cual favorece el desarrollo de continuidades en el discurso sobre la mujer afro actual y la negra esclava.

Negros/as libres

Ya libres, los/las negros/as continuaron formando diferentes componentes de una identidad afro que se sostiene hasta la actualidad. Ellos se convierten en, *“este ser liminal (...) Un personaje del “entre” que, efectivamente, deambula como mestizo, se confunde con los indígenas o queda situado en los intersticios de la sociedad sin pertenecer a ninguna de ellas”* (P. Barrenechea, 2009: 199).

Ellos/as comenzaron a formar sus propios hogares, adquirieron terrenos y construyeron sus chacras en sectores marginados¹⁰, éstos pasaron a ser parte “*del bajo pueblo, empleándose en actividades informales, igual que las mujeres indígenas del área urbana*” (R. Soto, Op. Cit: 22). Al sancionarse las leyes de libertad de vientre, comenzaron a nacer afrodescendientes no esclavizados/as, “*que pasaron a desarrollarse como “trabajadores libres” en diversas ocupaciones en el ambiente rural y urbano (...) desempeñándose como pequeños propietarios de negocios, trabajadores asalariados y productores agrícolas*” (G. Duconge y M. Guizardi, Op. Cit: 142). Las mujeres se dedicaron en mayor medida a lo gastronómico, vendiendo comida como pasteles u otros alimentos, así se convierten en un tipo de vendedoras ambulantes, otras continuaron en labores de lavandería que realizaban en bateas antiguas cercanas a los ríos, mientras que algunas se dedicaron a la artesanía de totora, tal como señala una entrevistada:

“Con los años, muchos negros y negras se dedicaban a trabajar y ella preparaba cosas para vender como comida, cumplían muchas labores, la cocina, el aseo, todo lo que las demás personas no querían hacer lo tenían que hacer ellas” (Milene Molina, mayo 2015).

Según Salgado (Op. Cit), durante el siglo XIX una gran parte de los/as negros/as libertos adquirieron terrenos en el valle de Azapa o en sectores como la Chimba y el barrio Lumbanga en Arica, ya sea juntando dinero o bien recibéndolos en forma de pago por ser empleados de hacendados. Los/as negros continuaron siendo parte significativa de la sociedad ariqueña, ya no sólo por ser esclavos sino que también como negros libres, destacaban principalmente por los trabajos que realizan; las mujeres como lavanderas, planchadoras, quehaceres del hogar, mientras que los hombres se dedicaron a ser jornaleros. La historia relata que:

“hacia finales del siglo XIX, el mayor porcentaje de la población total correspondía a la población negra peruana. En 1871 los negros y mulatos representaban un 58% de la población, siendo 1.602 en Arica de un total de 2.768 habitantes, entre blancos, indígenas y mestizos. En Azapa el porcentaje era aún mayor, 455 de un total de 590 habitantes, mientras que los blancos solo representaban el 23,9%” (A. Wormald en M. P. Espinosa, 2013 180).

¹⁰ Espacios como Lumbanga, la Chimba, entre otros, que describiré en el **capítulo II**.

Podemos ver la importancia que tenía esta población al comienzo de un nuevo momento que marcaría sus vidas, su libertad, su dignidad, colonizándolos nuevamente ahora bajo los mandatos de Estados-naciones como Perú y posteriormente Chile.

Chilenización y blanqueamiento

Las tierras de Arica y Tacna pertenecieron al Perú hasta la Guerra del Pacífico (1879-1883), momento en que estos territorios fueron anexados a Chile. No obstante no estaba del todo resuelta la cuestión de quién se quedaría finalmente con estas ciudades. Es en este contexto que tuvo lugar el período de socialización y asimilación, conocido como **chilenización** o **determinación** (M. P. Espinosa, 2013). Esta etapa se caracteriza por la imposición de una nueva identidad nacional a los habitantes de la zona, donde se inicia, se busca y se persigue una homogeneización de la población a fin de conseguir el ideal del Estado-Nación chileno; minimizar (o erradicar) las diferencias culturales internas, fomentar una ideología de unidad nacional, es decir, lograr poseer una misma lengua, una misma religión y una misma cultura sobre el territorio en disputa.

Durante la fase de 1884 a 1929, la mayoría de la población “peruana” bajo órbita del Estado chileno -entre ellos los indígenas y afrodescendientes- sufrió maltratos y asesinatos con la convicción de desarraigar el nacionalismo peruano e imponer lo chileno. Ello, para hacer frente a un plebiscito que consultaría a los mismos habitantes sobre la nación a la que quisieran pertenecer, pero este proceso jamás se realizó en las zonas de conflicto. Como resultado el ambiente se volvió violento, complejo y contradictorio, con imposiciones decretadas desde el mismo Estado y desde la élite. C. Zapata expresa el accionar del Estado de esta manera:

“(…) señalando su naturaleza autoritaria, pues obedeció a los lineamientos de la élite que se instaló en el poder político, la cual concebía a la nación chilena a partir de parámetros modernos clásicos que imponían los criterios de unidad, homogeneidad e integridad del territorio, a partir de los cuales se auto asignaron la misión de definir, excluir y establecer sus límites tanto simbólicos como territoriales” (2004: 171).

Entre los años 1910 y 1929 e intensificándose en los años 30, el periodo de chilenización se enfocó principalmente en “*el fortalecimiento de la educación y obras públicas, además de*

instituciones como la iglesia, sindicatos, partidos, clubes sociales, entre otros” (González en M. P. Espinosa, 2013: 176). Finalmente, en el año 1929, Chile se queda con Arica y Perú con Tacna. Lo cierto es que la zona de Arica se convirtió en *“un espacio liminal que alberga tanto los impactos de su contorno político-territorial como un cúmulo de marcas de violencia que se leen como cicatrices y que se inscriben en el cuerpo social de sus habitantes”* (P. Barrenechea, Op. Cit: 16) comenzando un largo y azaroso período junto a un Estado de bienestar que fortalece su presencia en el norte del país, consolidando su soberanía en la ciudad y asegurando sus diferentes sistemas de control. El aparato estatal comenzó a forjar una identidad chilena a través de diferentes maniobras de control y aparatajes simbólicos, entre los que destacan el ejército, la escuela, intendencias, entre otros. Estos nuevos mecanismos van fomentando el nacionalismo y una xenofobia exacerbada, quebrantando a la cultura peruana y homologándolos a una chilena. Por otra parte, trasladaron a muchos ciudadanos chilenos a vivir a aquel territorio para aumentar la población del país y generar una mayor conexión con lo patriótico nacional chileno (M. Salgado, Op. Cit). Las experiencias de los/as entrevistados/as están marcadas por la violencia que se vivió en este período en el norte del país.

“Acá hubo una chilenización, donde botaron a los peruanos y se iba a hacer ese famoso plebiscito que nunca se hizo, entonces trajeron reos de la cárcel de Santiago, de Valparaíso, trajeron a los más malandras y crearon la “liga de la patria”. Esos salían a caballo, recorrían todo y pescaban a los negros, buscaban al peruano, pero ¿quién era peruano en esta zona? Todos los negros. Entonces, o se iban o los mataban. Muchos se arrancaron por los cerros y a muchos los mataron, la verdad es que mataron a muchos. A mi abuelo lo pescaron en las salitreras y se lo llevaron preso a Iquique, y ahí lo tuvieron preso... por lo menos eso y no lo mataron, acá los mataban. Acá había un señor, que no recuerdo el apellido, que cada negro que mataba iba haciendo unas marcas en su casa” (Arturo Carrasco, septiembre 2014).

Según M. P. Espinosa (2013), y como lo ratifica nuestro entrevistado, la labor de chilenización fue sobre todo más cruenta en manos de las llamadas *“ligas patrióticas”* que surgieron de la sociedad civil para combatir desde la violencia racista a los/as peruanos. Su trabajo se extendía tanto en la ciudad como en el valle, pero fue más intenso en Arica. Podemos ver que aquellos momentos están en la memoria colectiva de los/as entrevistados/as, muchos recuerdan como venían las ligas patrióticas a matar a los hombres mientras que las mujeres debían ocultarse junto a los niños/as y esperar entre los matorrales, en los entretechos o en baúles, a que pasara

la redada. Aquellas que eran encontradas, sufrieron muchas veces de violaciones y golpes. También señalan que muchas casas eran marcadas con una cruz negra de alquitrán para indicar que en esos hogares vivían peruanos/as que no querían ser chilenos/as. Ellos/as fueron señalados como opositores a la identidad chilena, por lo que eran asesinados, desaparecidos, como también fustigados reiteradamente. Estas acciones desembocaron en que muchos/as peruanos se fuesen por miedo a Perú, específicamente a Sama, Tacna, Lima y Puerto del Callao, o a Bolivia a la Yunga, generándose un éxodo de afrodescendientes. Mientras que aquellos/as que resistieron la guerra y sobrevivieron a este proceso tuvieron que identificarse (de manera impuesta, en la mayoría de los casos) con la nacionalidad chilena para poder habitar este territorio. Estas persecuciones, violencias, malos tratos, despojos y desplazamientos forzados, generaron traumas en la población. Fue un *“proceso violento, de miedo, amedrentamiento, muerte e imposición de costumbres ajenas, de intolerancia y falta de visión de las autoridades chilenas de la época”* (C. Zapata, Op. Cit: 181). Además se creó una marca que se extendió sobre el territorio ariqueño y sobre un nuevo Chile sin negros.

“El tema de la chilenización es un tema que afectó a las familias no solamente negras y afro, sino que fue un proceso que vino junto con la guerra, lo que quería era borrar todo lo que tuviera que ver con los peruanos, que era por ejemplo: la música, pero eso igual quedó hasta ahora, nosotros todavía escuchamos el vals peruano, o sea no se logró erradicar como ellos querían el tema de la historia y hasta hoy día, las familias quedaron partidas, por sus afectos y todo eso porque mucha gente vive en Arica y tienen familia en el Perú.

Yo tengo un tío en el Cusco, mi abuelo paterno -Salgado- murió en el Callao, mi tía murió en Lima. La familia Corvacho por ejemplo tiene familia en Locumba, en Sama, en Tacna, entonces las familias quedaron divididas, se repartieron” (Marta Salgado, septiembre 2014).

La abuela Lucía narra que de este período ella no tiene recuerdos, pero su madre le contaba que debían esconderse de la gente que venía a matarlos y que muchos afros cambiaban de nacionalidad, otros tantos se escapaban, dejando muchas tierras botadas en el Valle de Azapa.

Lucía relata:

“A mi tío Juan lo pillaron y a mi tío Agapo también, los pillaron y los encadenaron, y les dijeron los matamos o se van de acá, y se los llevaron a Copiapó en un barco a hacer el servicio militar, a chilenizarlos. Y mi abuelo no

sabía dónde estaban y los soltaron allá. Y mi mamá pagaba su extranjería de peruana porque no quería ser chilena”.

La cultura afrodescendiente vio un quiebre en su devenir y debieron camuflarse dentro de una identidad mayor blanca, con nuevos símbolos patrios, un nuevo sistema político y jurídico, otro aparataje de burocracia y militar. Su manera de vivir se transformó completamente al pasar a ser parte -de manera forzosa- de un nuevo Estado y de una nueva “comunidad imaginada” chilena. Siguiendo esta línea, B. Anderson señala que debemos entender que la nación o el nacionalismo son artefactos culturales de una clase particular, creaciones que se volvieron modulares y con profundos apegos, donde la nación es:

“Una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas (...) pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (1983: 23).

Es así mismo que por esta noción de comunidad se olvidan y obvian ciertas desigualdades y explotaciones, para lograr que se siga concibiendo a la nación dentro de un compañerismo y una horizontalidad, “*esta fraternidad que ha permitido, durante los últimos siglos, que tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas*” (B. Anderson, 1983: 25). Ello lo vemos en el caso de la chilenización de la zona estudiada, aglutinando dentro de este imaginario a los/as afrodescendientes, al impulsarse un nacionalismo muy emparentado a una ideología racista, patriarcal, segregacionista y clasista (O. Curiel, 2007). Cabe destacar que durante esta etapa, muchas de las familias afrodescendientes, sean de la ciudad como de lo rural, vieron cómo se dispersaban sus vínculos familiares y la constitución de sus familias. Tal como explican los/as entrevistados, los hombres debieron esconderse, refugiarse, arrancarse ante las ligas que los perseguían o incluso muchos fueron reclutados por el servicio militar, en consecuencia, el componente masculino se ausentó o en definitiva desapareció debido también a las muertes de los mismos, quedando ellas como encargadas de la jefatura del hogar (P. Barrenechea, 2015). Las mujeres adquirieron un rol fundamental como sustentadoras dentro del engranaje económico, como comerciantes de sus productos cosechados en el valle y vendidos en la ciudad.

Es importante señalar que con este acto no sólo fueron silenciados los pueblos indígenas, sino que también la cultura negra existente en Perú, desestructurando sus mundos tradicionales, sus creencias y costumbres, bajo la prohibición y castigo de toda manifestación cultural diferente a la nacional chilena. A pesar de esto, la comunidad afro desarrolló una resistencia que les permitió continuar habitando este espacio, mientras que otros/as decidieron integrarse al Estado mayor para ocultarse de las discriminaciones y superar su condición, sea de “indio/a” o de “negro/a” (C. Zapata, 2004). Lo cierto es que este período hace que el negro esconda su identidad queriendo camuflarse para no ser discriminado, al mismo tiempo que muchos de ellos perdieron sus tierras por no tener títulos validados por el sistema chileno. Como consecuencia de este proceso de represión, violencia, muertes, persecuciones y exilios, comenzó una nueva etapa que se conoce como “periodo de blanqueamiento”. Un período:

“(…) durante el cual las familias negras con el fin de disminuir el sufrimiento y la discriminación a las futuras generaciones, se empeñaron en negar una identidad negra que se hacía evidente en los rasgos físicos y el color de la piel, procurando aclararse y mejorar la raza” (M. P. Espinosa, 2013: 176).

Esta fase trae consigo el comienzo de la invisibilización y negación de la identidad afrodescendiente en territorios chilenos. Además, hay que señalar que esto no viene solamente del Estado y sus instituciones sino que también desde los/as mismos/as afros al auto-negarse. Como consecuencia hay una pérdida de ciertos rasgos fenotípicos como culturales, al mismo tiempo que se expande la idea de que debían “mejorar la raza¹¹” mezclándose con los/as blancos. Se habla de una negación de la identidad afro atribuida al hecho de no querer ser identificado como tal, por lo que se rechaza debido a los efectos negativos que conlleva la discriminación. Ello deriva en que los/as afros piensen que el esconderse y/o camuflarse, era la mejor alternativa para poder adaptarse. Asimismo, para esta población se generaba una doble discriminación y ocultamiento: ser peruanos/as y ser negros/as. Esta idea de “mejorar la raza” se replica en el discurso de los/as participantes, quienes indican:

11 Se debe dejar en claro que se entiende raza como una construcción cultural. Un concepto que existe porque se ha teorizado y se le estudia pero que debido al mestizaje no hay “razas” pues la herencia física genética no es clara (Eriksen, 1993). Además cabe distinguir “raza” como una categoría de racismo en contraposición a la identificación del grupo como un “nosotros”, desde adentro.

“Las abuelas y las mamás siempre decían: tienen que casarse con un blanco para mejorar la raza. Si te veían con un pololo moreno, las mamás se enojaban, porque ellas decían que había que cambiar la raza. Era fuerte eso porque incluso uno mismo como siempre las abuelas decían así, si algún joven negro te cortejaba a mí no me gustaba, porque me lo tenían metido en la cabeza” (Marta Salgado, septiembre 2014).

“A mí me decían que había que buscarse un hombre blanco para casarse, por supuesto. A todas nos dijeron lo mismo. Mis dos hermanas están casadas con unos rubios, blancos, mis sobrinos son blancos. Y yo, con un negro. Esto tiene que ver con toda una conciencia de no reconocerse también” (Camila Rivera, septiembre 2014).

“A mí me decían que había que mejorar la raza, que cómo te va a salir el hijo negro, como tu papá, como tu abuelo. Tiene que ver con eso, de no reconocerse, yo por ejemplo recién me reconocí afro como a los 18 años que estaba en la U y por cosas de la vida conocí al Cristian y él me dijo que yo era negro, que me metiera a la organización y ahí empezó todo” (Samuel Pozo, septiembre 2014).

“Mi abuela me decía que había que mejorar la raza, que tenía que casarme con un blanco y lo hice [risas]. Pero no en ese sentido, me enamoré no más. Pero yo entiendo esto como producto de toda una historia de discriminación y de brutalidades. Ahora personalmente cuando era chica a mí me gustaban los negros, pero uno no elige de quien enamorarse” (Carolina Letelier, septiembre 2014).

“A mí me gustaban los blancos, quizá debí estar con un negro, pero mi mamá siempre me dijo que buscara a un blanco para mejorar la raza y yo le digo lo mismo a mis hijas, no sé por qué” (Lucía Huanca, mayo 2014).

A través de estos relatos se confirma la idea de un querer ocultarse, no reconocerse y llevar adelante un “blanqueamiento” de su etnia, junto a la selección sexual y afectiva con la población blanca del lugar como estrategia de la comunidad afro para ir cambiando los fenotipos que los/as identificaban como tales y así poder incrustarse en la realidad de la sociedad chilena. Ello con el fin de dejar atrás las discriminaciones que soportaban por ser catalogados como “negros/as” y su consecuente categorización como seres inferiores, por esto, utilizan esta estrategia de esconder su propia identidad para escapar del racismo. En total, hablamos de una auto-negación de la identidad, en conjunto con aquella que el Estado realiza hacia los mismos, por lo que esta población aspira a dejar eso atrás y salir de aquella condición, validando el proceso de blanqueamiento con el fin de ocultarse (N. Artal, 2011). La persecución, la

reprensión, el ocultamiento y el querer blanquear la “raza” hacen que la historiografía chilena no relate esta parte de la historia, confirmándose la racialización que viene desde el periodo colonial y que se sostiene hasta nuestros días, desde lo interno hasta lo externo. Es este mismo proceso de discriminación, racismo y xenofobia el que gatilla el querer desaparecer como categoría propicia a ser maltratada, sufrir vejámenes y una constante negación de derechos; dejando huellas que los mismos/as afros pensaron que sanarían si las tapaban y enmascaraban con la idea de “blanquearse”. Aunado a esto, podemos ver que:

“Las familias afrodescendientes en Arica son sobrevivientes de una persecución cruel, que a principios del siglo XX les censura no sólo por la sospecha de alguna filiación peruana sino, también, por poseer una cultura anclada en tradiciones heredadas de los primeros africanos llegados a esta zona (...) Estas huidas y abandonos, precisamente, intensifican toda una idea presente -aún hoy- sobre los afrochilenos como predominantemente migrantes” (P. Barrenechea, 2005:19).

Esto debido a que el Estado los ha ocultado y renegado a tal punto que se ha hecho creer que la sociedad chilena es blanca y que por ende, los/as negros son ajenos a esta cultura. No obstante la comunidad afro no se dejó abatir y logró reinventarse hasta la actualidad;

“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” (P. Barrenechea, 2005: 16).

Hoy en día aquello que fue negación, vergüenza y ocultamiento se ha convertido en un motivo de orgullo y de posicionamiento. Según el INE (2013) la principal característica que hace que esta población se autodefina como tal, es su apariencia física, la cual representa un 60% de los casos por sobre cualquier otro motivo, lo que nos demuestra la importancia que tiene lo físico, aquello que antes avergonzaba y trataban de ocultar, actualmente es lo que los autodefine.

Antecedentes locales

Desde principios del presente siglo, en la ciudad de Arica y el Valle de Azapa, comenzó el despertar público de la comunidad afrodescendiente respecto a su identidad. Estamos frente a un proceso de **etnogénesis o “reetnificación”** (J. Bengoa, 2004), donde vemos la reconstrucción

de una identidad y su constitución como grupo étnico en nuestro país. Ellos/as comenzaron a identificarse como descendientes de africanos, reivindicando el concepto¹², así esta comunidad se autoreconoce como un grupo étnico que se define por un *etnónimo* (J. L. Martínez, 1994) despectivo impuesto; “negros”, pero también por aquellos elaborados por sí mismos, siendo ellos quienes se autodefinen, construyen y aceptan desde un “nosotros”, en pro de la pugna por sus derechos. Son los/as líderes de la comunidad afrodescendiente quienes han empujado a los gobiernos regionales a hacer frente a sus demandas, anhelando lo mismo para/con el gobierno central.

Este despertar devenido movimiento ha surgido pese al desconocimiento popular del fenómeno afro y para asombro de todos/as aquellos que desconocían su existencia. Esta ignorancia puede provenir de diferentes ámbitos, ya sea desde la historiografía local que poco se ha ocupado del tema, o desde la educación en Chile. Lo cierto es que persiste al día de hoy escasa información, cuando no distorsionada, respecto a la cultura afro de nuestro país. En consecuencia y en contraposición con ese desconocimiento, esta investigación intenta dar cuenta de al menos parte de las manifestaciones culturales típicamente afros y de los aspectos identitarios más relevantes que hacen a la comunidad, con el fin de poder adentrarnos en el tema y conocer mejor a los/as afrodescendientes que habitan el norte grande del país.

La población afrochilena considerada en la presente tesis, se ubica mayormente en la comuna de Arica, perteneciente a la XV Región. Dicha región lleva el nombre de “Arica y Parinacota” fue creada bajo la Ley N° 20.175¹³, el 11 de abril de 2007¹⁴, está ubicada en el extremo norte del país¹⁵. Posee una superficie¹⁶ de 16.898,6 km², correspondiente a un 1,24% de la totalidad

¹² Los/as afrodescendientes del norte del país, se autoreconocen con varios términos, entre ellos destacan: “negros/as”, “afrodescendientes chilenos/as”, “afrochilenos/as”, “afroariqueños/as”, “afrozapeños/as”, “azapeños/as netos”, “morenos/as”, “chimberos/as”.

¹³ Biblioteca del Congreso Nacional de Chile [En línea]

http://transparencia.bcn.cl/obtienearchivo?id=repositorio/10221/11245/1/89870_GRID_20110430_Perfil-geopolitico-de-Arica.doc.

¹⁴ Instituto Nacional de Estadística [En línea]

http://www.ine.cl/filenews/files/2007/octubre/pdf/nuevas_regiones.pdf

¹⁵ entre los 17° 30' hasta los 21° 28' de latitud sur aproximadamente, limitando en el norte con la República del Perú, al sur con la región de Tarapacá, en su lado este con la República de Bolivia y al oeste con el Océano Pacífico

¹⁶ Superficie calculada por el Instituto Geográfico Militar.

del territorio nacional. Su división político administrativa consta de 2 provincias, Arica y Parinacota, a su vez la región posee cuatro comunas: la provincia de Arica se encuentra dividida en las comunas de Arica y Camarones; y en la provincia de Parinacota encontramos las comunas de Putre y General Lagos. Como ya se ha expuesto, la comunidad afrochilena se localiza en la comuna de Arica y en el Valle de Azapa (**Ver Figura 1**). Según el censo preliminar del año 2013¹⁷ del Instituto Nacional de Estadística, existe un 4,7% de la población regional que se autodefine como “afrodescendiente”, estimando una población de 8.415 afros. El INE señala:

“En términos de hogares se observa que existen 3.317 hogares con al menos un miembro que se reconoce como afrodescendiente, lo que corresponde a un 6,2% de los hogares de Arica y Parinacota. Por su parte, la composición sociodemográfica indica que la población afrodescendiente corresponde a 3.719 hombres y 4.696 mujeres equivalentes a un 44,2% y 55,8%, respectivamente. Respecto a su distribución según estrato, los resultados indican que la población afrodescendiente se ubica en un 89,2% en las zonas urbanas, equivalente a 7.503 personas y un 10,8% en zonas rurales correspondiente a 912 afrodescendientes” (2013: 14).

Estos datos demuestran una real existencia de los/as afrochilenos, considerando que el censo preliminar sólo tuvo un carácter exploratorio ya que abarcó algunas localidades y barrios que los mismos afros señalaron. A pesar de esto, podemos advertir que existe una importante cantidad de hogares que se constituyen por ellos/as, los cuales están ubicados mayormente en la ciudad. Sin embargo, resulta interesante destacar que si bien la población afro-rural es menor que la afro-urbana, muchas veces la primera resulta ser más representativa considerando la cantidad total de habitantes de diferentes poblados o localidades del Valle de Azapa. Otro dato relevante es la mayor existencia de población femenina que masculina, recalcándolo y haciendo especial énfasis en ello como un insumo de peso para la presente tesis enfocada en las afroriqueñas y afroazapeñas.

¹⁷ Este pre-censo fue relevante pues logró hacer una caracterización de la población afro de Arica y el Valle de Azapa. Además, se convierte en el primer intento oficial de reconocimiento de esta comunidad por parte del Estado de Chile, impulsado por organizaciones afro, INE, gobierno local, entre otros organismos.

donde se plantea la idea de llevar el tema de la negritud chilena (M. P. Espinosa, 2013). Esto sirvió como plataforma para la “Conferencia de las Naciones Unidas Contra el Racismo, la Discriminación y la Xenofobia” realizada en Durban, Sudáfrica, el año 2001. Son justamente dos mujeres, la alcaldesa de Camarones en el cargo en aquella época doña Sonia Salgado y su hermana Marta, quienes lideran este evento y quienes posteriormente promueven la organización de los/as afrodescendientes en Arica. En este contexto se crea la ONG “Oro Negro”, una organización pionera dentro de este movimiento emergente, de los primeros en atreverse a decir de manera pública: *“¡Existimos los negros, nosotros somos negros!”* (M. Salgado, 2013:4).

“Y entonces de allí empezamos a trabajar, en el año 2001, formamos la ONG. Participamos en la conferencia de Durban y vimos todo los temas de los afros... y también se acuña el término “Afrodescendiente” como una forma de también decir que somos los que descendemos de los esclavizados... “los negros” es un término que lo puso el esclavista” (Marta Salgado, 2014).

Podemos ver que el rótulo de “negros/as” comienza a ser visto y utilizado de nuevos modos, propiciando la coexistencia con el término “afrodescendiente”, el cual agruparía a todos aquellos descendientes de esclavos negros provenientes del África que llegaron a nuestro continente. De este modo se puede apreciar el surgimiento de un nuevo concepto político y jurídico que daría pie a la lucha reivindicativa de la diáspora africana en estas tierras. Asimismo, podría decirse que con la creación de la ONG “Oro Negro” -junto con la aparición de nuevas y más organizaciones afrochilenas- se da el puntapié inicial de una ardua labor colectivo en pos de lograr el reconocimiento social, cultural y legal pleno de las raíces africanas existentes en Chile por parte de las autoridades del Estado, con el fin de rescatar y reconstruir una identidad hasta el momento invisibilizada. Y esta tarea resulta dificultosa ya que las autoridades estatales rara vez responden a las nuevas demandas -como la “problemática negra”- que escapan a lo urgente o lo provechoso a nivel mediático o electoral. Es entonces que instalar el tema afro, cuanto menos, significó años de trabajo mancomunado con avances y retrocesos.

W. Kymlicka (1996) sostiene que el vínculo entre el Estado democrático liberal y las minorías étnicas se centra en el reconocimiento de los derechos civiles y políticos de éstos dentro de la nación, para el cumplimiento de sus necesidades colectivas como sujetos sociales y fuerza política. El autor señala que existen diferentes formas de pluralismo cultural: a) “*Estados*

multinacionales” que nacen por la incorporación de culturas autóctonas del lugar a Estados mayores, y b) “*Estados poliétnicos*” que surgen por procesos de inmigración individual y familiar que desean formar parte integral de la sociedad mayor, siendo aceptados con plenos derechos a través de la modificación de leyes e instituciones y además conservando sus herencias étnicas para la expresión de su particularidad. Es en esta última donde se integrarían los/afrodescendientes. Sin embargo, para el caso de América Latina preferimos usar el concepto de “*interculturalidad*”, pues lo multicultural¹⁹ pasa a ser una categoría anglosajona y oculta la permanencia de inequidades y desigualdades sociales. Respecto a esto, K. Walsh señala que lo multicultural ve culturas singulares sin relación entre ellos, por lo que no se puede aplicar a la nuestra realidad donde vemos la existencia de indígenas, negros, blancos y mestizos, por lo que debemos ver la interrelación entre los pueblos. La autora sostiene que:

“La interculturalidad, en cambio, aún no existe. Es algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas” (K. Walsh, 2008:140).

Transformando las estructuras, instituciones y relaciones en la sociedad, logrando una interculturalidad crítica decolonial²⁰ del Estado.

Durante el siglo XX, el Estado se ha debatido entre las políticas indigenistas-desarrollistas y la apelación de la movilización indígena que ha buscado el reconocimiento y la reivindicación de sus demandas, las que posiblemente se podrían lograr con una participación política activa y efectiva dentro del sistema y como respuesta crítica a la cuestión étnico-nacional. Hoy en día reparamos esta misma situación con el levantamiento de los movimientos afros, la lucha que están llevando para ser reconocidos y la lenta respuesta del Estado que finalmente mantiene una tensión en su relación.

“En Chile, el movimiento afrodescendiente con visibilidad nacional es relativamente reciente, pero ha ido avanzando de manera significativa. Hace poco

¹⁹ A. Bello (2004) también cuestiona la eficacia de la teoría multicultural en nuestras latitudes.

²⁰ Esta visión promueve la construcción de una sociedad diferente, mediante el pensamiento de la diferencia sobre pueblos- etnias y la descolonización de relaciones de poder que ejerce el Estado mediante propuestas de tipo multicultural.

las tres organizaciones más representativas de estos pueblos —Oro Negro, Lumbanga y Arica Negro— conformaron la Alianza de Organizaciones Afrodescendientes de Chile, cuyo objetivo es tener un solo discurso y diálogo ante el Estado y los organismos de la sociedad civil, para la concreción de diversas políticas públicas afirmativas que beneficien a este segmento poblacional, y también actuar para que el movimiento pueda extenderse, despertando a otros afrodescendientes del resto de Chile que aún no se reconocen como tales” (J. Antón et al, 2009:101).

Si bien es cierto que en Chile la descendencia africana no es tan fuerte como en otros países latinoamericanos, como por ejemplo en Brasil, es imposible negar su existencia e influencia cultural. Basta recorrer atentos ciudades como Arica y el Valle de Azapa, para apreciar la contribución que los/as afrochilenos realizan en diversos niveles a esta nación.

De esta manera, las consecuencias de estas movilizaciones étnicas como afrodescendientes traen un re-significado del ser indígena y ser afrodescendiente junto a un renacer de la identidad de etnia y de clase, es decir, una nueva condición étnica basada en la acción política de estos/as nuevos sujetos sociales e históricos para lograr sus propios derechos, abocándose al logro que pueden desembocar (dependiendo de largos y diferentes procesos de cada país latinoamericano) en ciudadanía pluricultural e intercultural reconocidas con una igualdad de dignidad y trato. En definitiva se habla de la política y lo étnico entrelazados y constituyendo la “*politización de la etnicidad y la etnitización de la política*” (W. Assies y H. Gundermann, 2007:12).

“Nosotros queremos que nos reconozcan, que sepan de nosotros, lo más importante para mí es que gracias a la independencia de Chile la mayoría fueron negros a pelear esa guerra y ¿no somos reconocidos? ¡Y por su libertad! ¿Cuántos negros murieron? A los negros le ofrecieron la libertad con tal que pelearan por Chile y ni somos reconocidos” (Gina Ríos, mayo 2014).

“Nosotros no vinimos a buscar nuevas rutas, ni algo para el beneficio mío, al negro se le trajo esclavizado, encadenado. El negro no vino a buscar nuevas expectativas, no vino a hacerse la américa, el negro fue esclavo, mano de obra gratis, golpeado, muerto. No vinimos por venir aquí, a nosotros nos trajo la diáspora africana, entonces no puede ser que no nos traten como un pueblo más. Nosotros somos una comunidad negra, por lo tanto, es una etnia negra. Hay que usar todas las tribunas para que a uno lo reconozcan y lo consideren” (Arturo Carrasco, septiembre 2014).

Para lograr este reconocimiento legal de su cultura, se debería comenzar a apelar y estudiar en profundidad los marcos jurídicos internacionales que han acompañado a los pueblos étnicos en el camino de transformación, como lo han sido: la Declaración de los Derechos humanos de

1947, firmada y ratificado en 1948 en Chile, o el Convenio sobre Poblaciones Indígenas y Tribales n° 107 (de corte integracionista) el cual fue reemplazado por el Convenio n° 169 de la OIT, firmado y ratificado en 2009, en el que se instala el tema de la auto-identificación o auto-reconocimiento de los pueblos indígenas, o la Ley n°19.253 de 1993 en la cual el Estado reconoce el “pluralismo cultural” del país. Convenios e instrumentos legales que no se han planteado la temática afrodescendiente, continuando con la reproducción de la invisibilización y aislamiento de esta comunidad, no considerando sus derechos y sus reivindicaciones. Lo cierto es que esta comunidad debe usar las múltiples instituciones internacionales como los convenios señalados, además de solicitar informes a los/as investigadores y académicos que apoyan y se encuentran analizando estos temas, para lograr que las políticas de identidad sean a la vez, políticas de reconocimiento en el país.

Por otra parte, es importante destacar que la movilización política comienza en Arica pero la raíz de la población negra se encuentra en el valle de Azapa. Este lugar se convierte en un territorio, que muchos sujetos identifican como “lugar propio” y que podría ser reconocido de esta manera, por lo que también han surgido organizaciones en San Miguel de Azapa y sus alrededores que luchan por reivindicar sus derechos. Ellos apelan a diferentes situaciones, por ejemplo: los/as entrevistados/as de lo rural, recuerdan que fue en este valle donde sus antepasados se dedicaban a la caña de azúcar y el algodón. Esto generará conflictos dentro de los/as afrodescendientes debido a la diferencia de lo urbano y lo rural, ya que los/as Azapeños dirán que ellos son los que viven en un supuesto “lugar propio de origen”, apelando a una identidad territorial, mientras que los ciudadanos se aferran a los datos del censo que sostiene que la mayoría de los afros viven en la ciudad de Arica.

Lo cierto es que tanto las organizaciones de la ciudad como las del valle, han tenido un rol importante en el movimiento afrodescendiente chileno, destacando que el trabajo de ambos frentes van hacia un mismo objetivo; el reconocimiento. Cabe destacar que estos procesos no son iniciativas del gobierno local sino que nacen desde los/as afrodescendientes, haciéndose escuchar y logrando participación política a través de cambios constitucionales en los países y consolidando su movimiento social. Actualmente vemos que su presencia se comienza a visibilizar en los medios de comunicación, especialmente en la televisión. En Arica se ve

continuamente las referencias en diarios como “La Estrella” y en radios como “Puerta Norte²¹” la presencia de la comunidad afro, en esta ciudad conviven cotidianamente con los personas que tienen rasgos afros, se encuentran con ellos en los pasacalles, los distinguen por sus bailes y comidas, además en su participación en el carnaval “Con la Fuerza del Sol”, por lo que resulta un tema ya visible en la ciudad. Lo que llama la atención es que últimamente medios nacionales han comenzado a hacer reportajes en programas como “Tierra Adentro”, “Recomiendo Chile”, entre otros. Incluso los espacios de noticias de T13 y Mega, han estado reportando sobre el tema y han entrevistado a importantes dirigentes como Marta Salgado y Cristián Báez.

CAPITULO II: IDENTIDAD Y MEMORIA DE LOS/AS AFRODESCENDIENTES

En el presente capítulo se debatirá sobre la reconstrucción de una identidad por medio de la resignificación de la memoria histórica de los/as afrodescendientes, considerando diversos aportes teóricos. En tal sentido, se abordará el estudio de la memoria colectiva y su relación con los procesos de identificación étnica, tratando de reconocer el poder de las identidades construidas e impuestas desde dentro y/o desde afuera. Así también se expondrán los usos políticos que dicha comunidad experimenta para con la memoria. Por otra parte, se señalarán los diferentes papeles que tienen las afros en esta construcción memorística de la identidad, aspecto no menor, ya que ellas se convierten en portadoras de cultura pues inculcan las tradiciones y costumbres de un pueblo que no pudo ser borrado ni olvidado. Un pueblo que, no obstante, siempre continuó replicando su identidad y cultura.

Reconstrucción de una identidad étnica

La **identidad** es un concepto amplio, complejo, que varía en tiempo y espacio. Se construye en base al enfrentamiento con un “otro” que deviene uno mismo (N. Wachtel, 1997). El “uno” y el “otro” son definidos en interrelación, es decir, siempre teniendo en cuenta la noción de “ellos/as” frente a los “otros/as”. Donde las construcciones vienen desde la invención de un “otro/a” dominado, al mismo tiempo que este dominado toma elementos de esa construcción para re-elaborarse y viceversa, dándose distintos juegos de identidad. En el presente caso, el

²¹ Incluso en esta radio hay un programa llamado “sentimiento afro” donde continuamente exponen conocedores del tema y se realizan entrevistas, esto va ayudando a la difusión de la cultura en la ciudad.

grupo de afrodescendientes se va definiendo a sí mismo, a la vez que se definen en base a un contrario, construyendo su identidad.

En este proceso de construcción identitaria las relaciones sociales se ponen en movimiento a través de un juego de determinaciones mutuas de sistemas diferenciales y de representación, que expresarían la **identidad étnica** (J. L. Martínez, 2002). La identidad étnica, podemos entenderla como un proceso subjetivo e intersubjetivo de una persona, grupo o comunidad, que finalmente se auto-identifican con un ser, como un “uno en plural”. Como diría R. Cohen, la adscripción a una identidad étnica por parte de un grupo de individuos depende de la existencia de un conjunto de intereses comunes basados en conocimientos y valores compartidos, tal como existe en la comunidad afro. A su vez, la **etnicidad** (entendiéndola como un fenómeno relacional y situacional) es la manera en que se expresa la identidad étnica de manera ideológica, es la puesta en acción con fines políticos (Cohen, 1978), es decir, que es el órgano que permite actuar en base a discursos para la reivindicación. Esto lo vemos por ejemplo, en la lucha por parte de los/as afrodescendientes para ser reconocidos por parte del Estado chileno, donde ellos manifiestan su identidad étnica cotidianamente, y con su etnicidad llevan a cabo la demanda de sus derechos políticos. Tal como sostiene una autora afrochilena:

“La identidad supone un sentimiento de pertenencia que subyace al auto reconocimiento del grupo y expresa la valorización de los elementos que conforman la propia cultura. Pero por otra parte, la identidad implica la contrastación con lo ajeno, con lo foráneo, con lo extraño, con lo diferente, y desde ese punto de vista es un sentimiento y una percepción de reconocimiento frente a la otra” (M. Salgado, Op. Cit: 23).

Aunado a esto, se establece que la identidad se construye en espacios de fronteras porosas y liminales que mutan a causa de la interacción, provocando -muchas veces- un cambio identitario radical (F. Barth, 1976), debido a lo cual, se sostiene que la identidad está siempre en un continuo devenir. Esto lo podemos notar desde el principio de la construcción de la identidad afrochilena por ser una comunidad descendiente de negros traídos como esclavos a este territorio, que posteriormente pasaron a formar parte del Estado de Perú y por último, del Estado de Chile. Exhibiéndose en la diversidad de vivencias y adscripciones culturales que se fueron sucediendo, las fronteras liminales y las constantes mutaciones identitarias. En síntesis observamos este proceso por medio de la emergencia de los/as afrodescendientes, teniendo en

cuenta los aspectos históricos de esta cultura que llevan a la transformación, ya sea de su religión o de su territorio, y tomando en consideración la existencia del contacto con “otros” desde la colonización hasta el Estado-Nación. Resulta innegable que en los/as afrodescendientes ha existido, y aún persiste en el tiempo, una cultura y prácticas propias, generando además una autoconciencia de pertenencia al grupo y es así como la identidad sigue viviendo y (re) inventándose.

Ahora bien, la etnicidad se encuentra dentro de la vida social y en la interacción y no como una propiedad específica del grupo, sino *entre* los grupos. Siguiendo esta línea T. Eriksen (1993) sostiene que la etnicidad es una clasificación de la gente y de las relaciones grupales dentro de procesos más dinámicos que estáticos, ya que relativizan las fronteras entre “nosotros” y los “otros”. Por lo tanto, la etnicidad se desarrolla en una mutua relación y contacto entre grupos (más que individualmente), se transforma en un aspecto de las relaciones sociales entre seres que se consideran a sí mismos y también por otros como culturalmente distintivos, con quienes tienen una mínima o regular interacción. Es una identidad social con una organización política y simbólica que da identidad, y lo cierto es que -como se irá viendo en el presente análisis- en la comunidad afro de Arica y el Valle de Azapa se encuentran presente estas cualidades y distinciones. También destacaremos el concepto de “**etnización**” que sostiene E. Restrepo, respecto a la población afrodescendiente colombiana:

“con etnización quiero indicar la idea de proceso. En tanto proceso se pueden rastrear unos momentos en los cuales emerge, así como una serie de despliegues y dispersiones. No considero, sin embargo, que sea un proceso homogéneo ni que suponga que todo lo que existía antes desaparezca (...) Además, no todos los individuos o ámbitos son interpelados de la misma manera, con análogos efectos e idéntica densidad. La especificidad del proceso que indico con etnización radica en la formación de un sujeto político (un ‘nosotros’/‘ellos’) y unas subjetividades (unas identificaciones) en nombre de la existencia (supuesta o efectiva) de un ‘grupo étnico’. Por tanto, entiendo etnización como el proceso en el cual unas poblaciones son constituidas y se constituyen como <grupo étnico>” (2013: 19-20).

Proceso de etnización que se ve en la población afrodescendiente chilena pues éstos aparecen en cierto contexto y tiempo, con discursos propios y prácticas, como una comunidad culturalmente diferenciada a las otras y territorializadas a pesar de no ser originarios de las tierras que ocupan hoy en día. Es por ello que se sostiene que los/as afroarriqueños y

afrozapeños se constituyen como un grupo étnico, aunque no posean diferencias lingüísticas - atenuante considerado por algunos teóricos- en esta tesis se les considera como una comunidad etnitizada o, en palabras de E. Restrepo, una “*comunalidad étnica*”, la cual ha ido tomando conciencia de su identidad, se han apropiado y empoderado de un discurso afro, además de que han recuperado sus raíces negras. Ello colabora para el logro de un reconocimiento público y de la inclusión.

Construcciones identitarias coloniales

Cabe destacar que “*las identidades colectivas observadas hoy en día son el resultado de creaciones coloniales*” (N. Wachtel, Op. Cit: 680) pues el mundo indígena como el del negro/a esclavo se transformaron bajo la dominación española, incluso adoptando elementos que los conquistadores traían consigo y (re) constituyéndose en otras identidades, que desembocaron en identidades mestizas. Además, se dieron transposiciones simbólicas de “unos” sobre “otros”, confirmándose una identidad étnica a través del reconocimiento de la dominación hispánica y una afirmación de lo mestizo para/con relación a lo étnico y lo español, dentro de un sistema de relaciones asimétricas y de creaciones arbitrarias. Según S. Hall & P. Du Gay, la identidad se fragmenta y se fractura, nunca es singular sino que se construye por medio de discursos, diferentes prácticas y posiciones dentro de un constante devenir y transformación. La **identificación** sería la rearticulación de la relación entre sujetos y prácticas discursivas que se da por medio de discursos y narrativas, que los otros hacen de uno y viceversa (2003). Proceso que la comunidad afrodescendiente ha ido viviendo desde la conquista, colonia hasta los Estados modernos, donde su identidad muchas veces se vio quebrada, oculta e incluso negada, pero que hoy en día ha tomado una transformación positiva y reivindicativa.

Al mismo tiempo, hay que diferenciar entre identidad étnica e identidad colectiva que dependen de las fronteras y las lógicas que componen un grupo étnico. En esta tesis se sostiene que hay una identidad étnica en los/as afrodescendientes chilenos, ya que como hemos visto esta cultura ha pasado por diferentes pruebas y rupturas pero finalmente han conseguido preservar su carácter étnico, sobrevive y perdura un componente distintivo y esencial propio de su comunidad, siendo mucho más que una identidad colectiva. A modo de ejemplo está el caso que sostiene J. L. Martínez (2002) sobre la cultura andina que resistió cambios y transformaciones,

pero que se creó una nueva identidad étnica y un nuevo sujeto, al igual que los/as afrodescendientes de Arica y el Valle de Azapa las identidades se van redefiniendo mediante la resistencia y la adaptación de los poderes coloniales y nacionales.

En definitiva, la identidad es heterogénea, es transformación, cambio y reinenciones, que se van transmitiendo gracias a la memoria y lazos de parentesco, las comunidades la van reconstruyendo a partir de la vida, de la experiencia misma. En el caso que se estudia en esta tesis, lo importante es que los/as afros quieren alcanzar una revitalización y una reivindicación de su propia cultura afrodescendiente, una reivindicación que se debe entender desde la transformación ya que es inevitable que la identidad no cambie como tampoco se puede ignorar el hecho de que muchas veces también se manipula para fines políticos. La identidad es dinámica, es esencial, se construye y se instrumentaliza, posee elementos que desaparecen y otros que se transforman, incluso algunos que se crean e inventan (G. Abarca, 2002). Para entender la identidad étnica de estos grupos es que debemos estudiar lo que ellos/as mismos/as sostienen como válido dentro de su cosmovisión y distinción del resto. Escuchar y analizar la percepción que tienen de sí en tanto comunidad con cultura propia, que estaría plasmado en sus prácticas, costumbres, tradiciones, encuentros, ceremonias, entre otros, aquellas instancias que los distinguen y posicionan como únicos, a la vez que posee diferencias que los establecen como iguales entre ellos y que los constituyen como una cultura histórica que aún vive. Este caso se podría extrapolar al de los Mapuche urbanos que analiza J. Ancán, al señalar que una solución positiva al nudo identitario está en:

“La posibilidad de la activación interna de una identidad étnica entendida como el sentido de pertenencia a un colectivo social, a un nosotros y al potenciamiento de muchos de aquellos mecanismos que la propia sociedad Mapuche contemporánea sutilmente ha elaborado para mantener un mínimo grado de cohesión interna” (1997: 311).

Es decir, una red de lazos que mantiene ciertos vínculos y reproduce elementos tanto de la cultura inmaterial como material, de lo simbólico o concreto, valores y/o costumbres en una memoria colectiva que ha sido re-elaborada por un conjunto. Históricamente los negros y algunos de sus descendientes se han relacionado con diferentes tipos de población, españoles como también indígenas, especialmente Aymara. En América Latina, desde la llegada de los invasores y de su dominación, los pueblos indígenas y las culturas traídas por los españoles han

construido un continente diverso con múltiples colores y tintes, es por esto, que tanto afros como indígenas conviven en la pluralidad con variadas identidades y encontrándose en diferentes espacios sociales y culturales.

Espacios afrodescendientes en la ciudad y valles

“Nuestra forma de comprender la comunidad hace alusión al espacio construido por los propios actores, como lugar de referencia y de auto-afirmación, con independencia de su localización geógrafa (rural/urbana)” (A. Aravena, 2000: 376)

Hoy en día la población afrodescendiente chilena vive en la XV región de Arica y Parinacota. La ciudad de Arica se transforma en cosmopolita dado su carácter de espacio fronterizo pues alberga en su población gran cantidad de migrantes peruanos y bolivianos, como también una alta población de indígenas Aymara, Quechua y afrodescendientes. La ciudad se convierte en un lugar intercultural, donde el otro y la alteridad es constitutivo de la formación de la misma, y por ende, debe ser entendida en su contexto y en su particularidad. Para esto veremos la forma en que los sujetos que conforman estas alteridades y dinámicas, depositan su identidad en los espacios que habitan.

“En este escenario, la identidad y el movimiento afrodescendiente se construyen a partir de una multiplicidad de territorialidades que convergen en la carencia de un territorio mítico e imaginario que los envuelve a todos como descendientes de esclavos africanos” (M. P. Espinosa, Op. Cit: 189).

Estos espacios son elementos principales para explicar la realidad y complejidad social de este grupo humano ya que contiene una serie de relaciones históricas, simbólicas, distancias y movimientos que se manifiestan en lo territorial y que transforman el espacio urbano (D. Massey, 2012). Hablamos de lugares en los que los/as afrodescendientes pudieron reproducirse social y económicamente, configuraron redes sociales, familiares y culturales, convirtiéndose en un recurso para poder sobrevivir y mantenerse vigentes en los mismos. Aquí se afianzaron vínculos de parentesco, amistad y/o comunidad, basados en la (re) construcción de la memoria y de un espacio en común de reunión o asociación, que devienen en una nueva territorialidad dentro del espacio urbano. Lugares que adquieren vida por medio de distintas configuraciones, dinámicas y prácticas de ocupación que van caracterizando la identidad e interacciones sociales de la comunidad móvil afrodescendiente.

“[Los afros] se establecieron en Arica, en lo urbano y en Azapa, porque fueron traídos al valle a trabajar en el algodón, en la caña de azúcar y muy poco en el tema del café. En la ciudad, en los censos antiguos se ratifica que aquí vivían más de 2.000 negros. Por otra parte, también está el cultivo de la aceituna, el olivo es más nuevo, no es del tiempo de la esclavitud el olivo²², pero la caña y el algodón sí eran la industria” (Marta Salgado, 2014).

a) Lumbanga

Según escritores afros como C. Báez, M. Salgado y otros, actualmente existen barrios y territorios afrodescendientes en la ciudad, uno de ellos es el barrio “Lumbanga”, el que se ubicaba entre las actuales calles de Maipú, P.Lynch, General Lagos y O’Higgins, llamadas anteriormente Atahualpa, Bidaubique, Zapata y La Pampa, respectivamente. Diferentes autores han establecido que la palabra “Lumbanga” significaba caserío en un dialecto congolés (C. Báez, Op. Cit). En este espacio habitaban pequeños comerciantes, lavanderas, costureras y empleados domésticos afrodescendientes, se trataba de familias trabajadoras que se hicieron de estos lugares para habitarlos, donde conservaron algunas de sus tradiciones y costumbres, al mismo tiempo que se mezclaron con otras, por ende, se re-significaron y se transformaron, dando pie a que surgieran otras nuevas. Este espacio fue un lugar de reunión para la comunidad afro tanto de la ciudad como del valle, se juntaban a celebrar ritos y tocar música (V. Briones, Op. Cit), los/as abuelos afros recuerdan con mucho cariño y con una valoración positiva el tiempo en que vivieron en Lumbanga. Cabe señalar que este barrio tuvo un:

“Origen racial y costumbres distintas, que hicieron que la etnia negra tuviera un hábitat propio en la ciudad (...) este barrio tuvo su apogeo en la Colonia, con el pasar de los años declinó, para luego dejar de ser el fiel representante del hábitat urbano negro” (M. Salgado, Op. Cit: 109).

Este espacio se fue construyendo como una zona liminal y segregada pues ocurrían ciertos acontecimientos “poco respetables” según los relatos, debido a lugares como los billares y casas de remolienda, donde se daba lugar al alcoholismo, las apuestas y la prostitución, representando

²² De esta cita hay que destacar la importancia del olivo y de la aceituna. Estos elementos se configuran como esenciales en la identidad afro. Existe una construcción simbólica en torno al olivo y sus frutos. Ellos/as están muy apegados a este árbol pues les recuerda su pasado y presente, esclavista y “extra- esclavista”, ya que la aceituna se convirtió en una de las principales cosechas del Valle de Azapa, por lo que su producción y venta tiene relación con los/as afros. Los olivos fueron parte importante de la economía y subsistencia local y familiar.

un sitio “peligroso” dentro de la ciudad. Esto fue creando un ambiente hostil y discriminado por el resto de los ciudadanos, que estigmatizó el barrio.

“Yo viví en una de esas en el barrio Lumbanga, en San Martín 590 y la casa donde nosotros vivíamos de niños era de adobe, caña, las cortinas separaban los ambientes, no habían puertas, era casi todo de tierra. Las familias éramos extendidas, muchos hermanos. Nosotros somos 9. Lo otro es que las familias en sus casas criaban patos, gallinas, era otro tipo de vida, una vida como que fuera el campo. Si bien, no teníamos tantos cultivos pero algunas huertas chiquitas con ají, cilantro, como un huerto familiar, eso era una costumbre de las familias negras. Vivíamos con mi abuela materna Luisa Paviche Corvacho, que era una negra preciosa” (Marta Salgado, septiembre 2014).

Sim embargo, aquellas personas que vivieron en el barrio desmienten en parte lo señalado y expresan que a pesar de encontrarse en el sector urbano, este lugar poseía características de lo que hoy entendemos como rural, donde muchos/as se dedicaban a la agricultura y ganadería, vivían en familias y tenían una vida normal campestre. Esta dinámica se repite en los otros barrios afrodescendientes de Arica.

b) La Chimba

Por otra parte nos encontramos con “*La Chimba*”, un sector urbano pero más rural donde habitaron los/as afrodescendientes. Actualmente corresponde a los barrios ubicados entre el campus Velásquez y el hotel “El paso”, a su vez, los testimonios refieren que anteriormente estaba ubicado desde el norte de la playa Chinchorro hasta el sur, entre el muelle y el río San José, mientras que otros/as indican que se encontraba en donde hoy se localiza el casino hasta 18 de Septiembre, cerca de la Universidad de Tarapacá. Según los/as entrevistados, en este lugar vivían negros libres que no legalizaron la propiedad de sus terrenos, por lo que durante el tiempo de la chilenización todos fueron expropiados por un solo dueño que se le desconoce el nombre (C. Báez, Op. Cit), en consecuencia muchas familias tuvieron que migrar del lugar a diferentes sectores, separándose del núcleo y perdiendo lazos. Estos grupos tuvieron que radicarse en nuevos barrios y dejaron de lado ciertas costumbres y tradiciones propias de la Chimba. Se dice que en esta dispersión, la comunidad afrodescendiente comenzó a instalarse en sectores como el barrio Esmeralda, la Pacifico y Chinchorro, espacios en donde actualmente continúan viviendo familias afrodescendientes chimberas. Los/as afrodescendientes que habitaban este sector, hoy en día se agrupan en la organización “Arica Negro”, en el que buscan reivindicar

una identificación a partir del barrio del que provenían. Ellos/as se autoreconocen a sí mismos como afro-chimberos de Arica. Una joven chimbera relata:

“Mi bisabuelo y mi abuelo habitaron un lugar que se llamaba La Chimba aquí en Arica donde habían negros esclavos y negros libres, ellos tenían cultivos porque acá habían aguas subterráneas. A pesar de que no nací ahí, yo me siento chimbera” (Ivania Herrera Lara, mayo 2015).

Los/as afrodescendientes que habitaban este espacio se dedicaban a varios rubros, entre ellos destacan los estibadores, pero la actividad primordial era la pesca ya que los dotaba de alimentos y servía para la venta. Los hombres realizaban esta labor con redes denominadas “chinchorros”, con lanzas o esperaban a que bajara la marea para atraparlos con sus manos (M. P. Espinosa, Op. Cit), también utilizaban explosivos que les ayudaba a atrapar los peces. Por otro lado, la lavandería continuaba siendo una destacada labor femenina pues las afros lavaban sus ropas, la de su familia y también de aquellos/as de la aristocracia que les recompensaban por su tarea.

“Las mujeres llegaban al manantial por la mañana y estaban casi todo el día lavando y a su vez esperando que se secase la ropa, produciéndose en ese lugar un espacio social de conversaciones y encuentros de mujeres afro del barrio” (C. Báez, Op. Cit: 31).

Las afros-chimberas hoy recuerdan esa labor, la representan en sus danzas y en actuaciones como una actividad principal realizada por ellas y conmemorar, de esta manera, sus tradiciones. Otra labor en la que se destacan era en la tarea de artesanía de totora, además realizaban agricultura de verduras, hortalizas y ganadería de burros.

Los/as afrodescendientes de Arica, tienen una fuerte conexión con la ciudad pues han habitado en ella, apropiándose material y simbólicamente de estos espacios²³, ya que ellos fueron despojados de sus tierras originales y debieron apegarse a una nueva, he ahí la importancia de poder conservar este lazo con un territorio pues les hace sentir parte de algo concreto y les ayuda a forjar su identidad afroarriqueña y afrochimbera. Es por tanto, la ciudad un espacio de alteridad y territorialidad cuya refracción se constituye de pequeños espacio barriales con límites

²³ Por último se señala que existían otros barrios como el sector de las “escandilejas”, un teatro que había detrás del cementerio donde los/as consultados señalan que ahí vivían muchas familias afros, pero se carece de mayor información al respecto.

imaginarios, que a partir de sus usos y sentidos de las redes sociales dota a Arica de una pluralidad de discursos interconectados entre sí.

c) Valle de Lluta

Según M. Salgado (Op. Cit) en el **Valle de Lluta**, durante el siglo XVIII hubo un negocio muy fructífero de “*criaderos de esclavos*”, los que se establecieron en el km. 21, en un sector conocido como “Muelle Pampa” camino a Poconchile. En este lugar había mujeres dedicadas a la procreación de futuros cautivos, a los patrones les convenía tener esclavas por el hecho de que podían abusar de ellas y además por los hijos/as que éstas podían brindarles para su haber de encadenados. Desdichadamente las cédulas reales y lo que dictaba la corona española beneficiaba a los amos, incluso después de que se dictara la “ley de vientres”, por lo que las esclavas quedaban a la merced de sus dueños. Tal como señala C. Báez hubo un:

“(…) comercio dedicado a la crianza y compraventa de negros en Arica entre los años 1690 y 1740 (...) también servía de reproducción de esclavos, esto consistía en elegir a la mujer esclava más saludable y al esclavo más fuerte, en la cual los encerraban para que tuvieran relaciones sexuales y así puedan procrear, teniendo como resultado un hijo (esclavizado) fuerte para la venta, el cual, al crecer, era despojado de los brazos de su madre. Cada cierto tiempo se hacían bautizar en la Iglesia de Poconchile, una cierta cantidad de niños negros todos hijos de esclavos, recibiendo el apellido de los propietarios a título de dominio” (Op. Cit: 21).

Estos criaderos consistían en tener a una negra y un negro encerrados en una pieza con el objetivo de que tuvieran relaciones sexuales y concibieran hijos/as. F. Tannembaum en R. Soto sostiene que crianza de esclavos tenía como objetivo la venta, tal como si se tratara de ganado de animales (2011). Esta práctica fue reconocida por los dueños de esclavos, si bien el autor se refiere a la realidad de EE.UU, vemos cómo se convirtió en una práctica común de todos aquellos/as dueños de africanos/as, replicándose en distintos lugares. Por otra parte, llama la atención que los amos se preocupaban de bautizar a los/as niños que nacían de este comercio, ellos los inscribían como hijos/as de madre esclava y de padres desconocidos. Esto nos muestra la alianza existente entre esclavistas y religión, además del querer conservar un cierto prestigio y “humanidad” dentro de todo, sin olvidar que la verdadera razón por la que realizaban este acto era para validar su título de dominio sobre aquella persona ante las leyes. Entre los esclavizadores peruanos, la historia oral menciona a Francisco Yáñez, Luis Carrasco, Ambrosio

Sánchez y Pedro Sabarburu. Hoy en día sigue existiendo una alta población de afrodescendientes que mantienen estos apellidos. Respecto a ello, los/as participantes narran:

“Mi bisabuela era del criadero de negros de Lluta. El criadero era de Luis Carrasco. Por lo menos yo tengo registrado 4 criaderos, todos en Lluta, deben haber habido más. El de Sánchez, Yáñez, Sabarburu y Carrasco. ¿Sabe Ud. como se cría una gallina? ¿No sabe? Su única tarea es procrear. Ud. es una mujer reproductora en edad fértil, entonces la metían en un cuarto y le echaban un negro semental, más o menos de la misma edad, fornido, eran negros grandes porque querían raza grande. Principalmente Congo. Entonces el negro estaba ahí adentro 3 o 4 días, violándosela. Y después al tiempo andaban puros negritos chicos. Y el dueño del criadero, pescaba a todos esos niñitos, iba a la iglesia san Gerónimo que está en Poconchile y ahí los inscribía pero con el nombre y apellido de él. Los y las negras antes eran plata, era un negocio tenerlos” (Arturo Carrasco, septiembre 2014).

“Los negros antes eran mercadería, para comprar azúcar u otras cosas. En el código indiano del 1500, el negro era una cosa, no era un animal, no era una persona, era una cosa. Y en el derecho indiano de la misma época, de la corona del Papa, del rey de Roma, el negro tenía la misma categoría. Entonces toda la gente que salía del criadero de negros, los negros chiquititos, después los criaban y les enseñaban a trabajar y los vendían jóvenes al norte de Perú y de Ecuador y muchos quedaban acá” (Sandra Castilla, septiembre 2014).

“Se empezó a cobrar impuestos por traer a los negros, entonces era mejor hacerlos aquí mismo, y ahí salieron los criaderos de la misma casa de los patrones porque les salía más conveniente hacerlos acá, porque ellos tenían vientres que podían generar esclavos y eran suyos. También los esclavos ya morían en el camino y era más complicado la importación de personas. Yo creo que cada hacendado en sus tierras tenía sus propios criaderos, donde había muchas mujeres y venía un semental que tenía que violarlas a todas durante cuatro días. Más encima las habitaciones eran chiquititas, entonces el negocio los asemejó como a los animales, como los perros de razas que los juntan a aparearse” (Milene Molina, mayo 2014).

Tal como señalan los relatos el costo era más elevado si es que deseaban traer esclavos de afuera por lo que el “engendrarlos” en sus propios dominios era menos costoso. Todo esto, en desmedro de las vejaciones y violaciones a los derechos humanos de aquellas mujeres que sufrieron de abusos y de los hombres sementales que debían violentar a sus compañeras.

d) Valle de Azapa

El **Valle de Azapa** está ubicado a unos cinco kilómetros de la ciudad de Arica. Esta zona es altamente fértil y existe gran variedad de producción agrícola, especialmente frutas tropicales, hortalizas como también la famosa aceituna y el tomate. El valle de Azapa²⁴ es un oasis en medio de dos cadenas de cerros de baja altura, surcados por el río San José. En el río corre agua sólo durante el verano ya que corresponde al invierno altiplánico, siendo muy importante para sus habitantes (la mayoría afrodescendiente) el momento en que el “río baja”. En el km 12-13 se encuentra la localidad de San Miguel de Azapa, donde existe una alta población afrodescendiente, al igual que en otras entidades pobladas como: Pago de Albarracín, Alto Ramírez, Las Maytas, Pago de Gómez, Azapa Grande, La Rivera, entre otros (C. Báez, Op. Cit).

San Miguel de Azapa, según el CENSO 2002, es una aldea que cuenta con una población de 832 personas, entre las cuales 414 son hombres y 418 son mujeres. Según los testimonios, este lugar es muy importante como punto de origen de población afro, pues aquí proliferaron las plantaciones de caña de azúcar, algodón, entre otros productos que se generaban a partir de quehaceres realizados por la mano de obra esclava. M. Narváez (Op. Cit) señala que el Valle se separaba en dos grandes sectores: del inicio hasta el km. 11 estaban las plantaciones de algodón, y desde ahí hasta el km. 17 se encontraban las cosechas de caña de azúcar. La población negra se instaló desde el km 21 hacia abajo de este valle desde los inicios;

“Azapa se caracterizó por organizarse en pequeñas unidades de producción. La plantación y producción de olivos, y una economía básicamente de autoabastecimiento (...) recogemos y rescatamos la presencia de esclavos desde documentos tales como testamentos y cartas de compraventa realizados en el valle” (V. Briones, 2004: 816).

Hoy en día muchos sectores como “Los Albarracines” y “La Corvachada” reciben el nombre de los apellidos que tienen los afros ya que está asociado al lugar donde siempre trabajaron, el que anteriormente pertenecía a un esclavista y que hoy está en mano de ellos, actualmente habitan personas de aquellos apellido, son lugares que representan familias afrodescendientes. Es importante destacar que no está muy claro el proceso en que los/as afros pasan a ser propietarios

24 Ver [En línea]: <http://chilesorprendente.blogspot.com/2009/06/valle-de-azapa-arica.html> 19

de sus terrenos ni cuáles son los mecanismos jurídicos y los procesos políticos detrás²⁵, no obstante, se estima que los afros adquirieron estos espacios al ser negros libres o les fueron heredados por sus patrones (M. P. Espinosa, Op. Cit). Otra hipótesis es que estas porciones de tierra fueron obtenidas en forma de pago por sus trabajos. Lo cierto es que estos terrenos se han dedicado a la agricultura de subsistencia y quedan manifestados en sectores conocidos como “Corvachada” (Familia Corvacho) o los “Albarracines” (Familia Albarracín), apellidos afrodescendientes que se mantienen y que son reconocidos como propio de ellos. Hoy en día los afros se extienden hasta otros sectores del valle. M. P. Espinosa sostiene que es muy importante ver cómo:

“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” (Op. Cit: 164).

Es sobresaliente el “Barrio negro” del pueblo de San Miguel, en el que habitan principalmente miembros de la familia Baluarte y Huanca, entre otros. Son aproximadamente dos manzanas, en las que hay unas 6 a 8 casas, este conjunto habitacional ha sido denominado “Barrio Negro”, el que según los relatos era una hacienda de la señora Buenaventura Soto (mujer afro) que heredó este territorio a sus hijos/as. Este sector se destaca por la celebración de la “Cruz de Mayo del Barrio Negro”, a la cual se asistió en mayo de 2015. Esta cruz posee parecidas dinámicas a las otras cruces afros, una característica propia es la forma tradicional en que adornan el altar, éste muestra los recursos que distinguen al valle de otros lugares y que brinda el sustento a las familias, razón por la cual se le agradece. Tiene ramas de sauce, olivos y frutos como la guayaba, mangos, maracuyás, aceitunas, morrón, plátanos y pacay. Además se pone una foto de la matriarca de este barrio; doña Tomasa Baluarte.

En este espacio los/as afros pudieron reproducir sus vidas y desarrollar prácticas culturales, continuar con sus tradiciones y mantenerse en el tiempo, esto se denota en que los habitantes

²⁵ Es un pedazo de historia que aún falta por investigar en futuras indagaciones.

reconocen a este pueblo como netamente afrodescendiente, sean estos de la comunidad afro o no. Al hablar de territorio entendemos que el Valle de Azapa “*define a su habitante en tanto imprime una memoria que fisura la vivencia del espacio practicado. En efecto, ser azapeño significa ser negro [aunque no todos los habitantes de Azapa sean afrodescendientes]*” (P. Barnechea, Op. Cit: 18). En terreno constatamos que el ser “azapeño”, “moreno de Azapa” o “azapeño neto”, son sinónimos para muchos/as de ser afros, estas calificaciones se mantienen, a pesar de las huellas que dejó el tiempo de chilenización, la discriminación sufrida y el blanqueamiento buscado. El Valle de Azapa representa un lugar de origen para muchos de los/as entrevistados, es un contenedor de elementos culturales asumidos como propios, que en la actualidad marcan un estampe y un significado único para sus habitantes, y que además visibiliza su identidad. Estos contenedores se ven expresados en:

*“El índole **comercial** como las aceitunas; **ritual** como las festividades religiosas; **cultural** como las peleas de gallos, la celebración de carnavales, las comidas definidas como tradicionales; **simbólicas** como el apego al árbol pacay y a los olivos, así como a la caña de azúcar y el algodón”* (M. P. Espinosa, 2015: 182).

También destacan sus danzas. Si bien la caña de azúcar y el algodón ya no se encuentran en la misma cantidad que antes, siguen marcando un punto de comunión para los/as afro. En síntesis, este Valle se convierte en su territorio ancestral que construye su “ethos”, pues aquí realizan sus actividades, se conectan con la tierra, con su economía, con sus tradiciones y costumbres culturales, al igual que con sus conexiones espirituales, simbólicas y religiosas. Los contenedores religiosos como la celebración de la “Cruz de Mayo”, marcan una organización activa de los núcleos familiares y de quehacer en comunidad, heredado por sus ancestros/as. Tal como sostiene P. Barnechea (2015) vemos sus manifestaciones orales y la conexión con el espacio-territorio que se inserta dentro de un anclaje identitario, manifestada concretamente en proyectos como la “Ruta del Esclavo²⁶”. La relación que los/as afrodescendientes tienen con la tierra es muy fuerte, es una territorialidad que está muy arraigada, por lo mismo algunos/as

26 A pesar de que Chile no reconoce a los /as afros como parte de una comunidad o etnia, el Ministerio de Bienes Nacionales declaró como ruta patrimonial a un trayecto de 30km que va desde Arica a San Miguel de Azapa, en septiembre del 2006. M. Narváez señala que: “la “Ruta del esclavo” es un proyecto etnoturístico, social, educativo, histórico y cultural, que busca rescatar las costumbres e identidad de la población afrodescendiente en esta parte del país, además darlo a conocer como una alternativa diferente, entre los distintos circuitos que hay en el norte de Chile” (Op. Cit: 133).

entrevistados/as de este lugar relatan que tuvieron que irse a vivir a Arica un tiempo pero que prontamente volvieron a su valle y no desean dejar el lugar.

“No, no me quiero ir de acá. Para nada. He tenido la oportunidad de que me salga casa en Arica pero no quiero. Porque aunque me regalen una casa en Arica, yo no me voy a ir. Por mi trabajo, a mí me gusta la tierra, me gusta todo acá. Es que es como agradecerle a la Pachamama todo lo que Dios te da. Tú, acá, plantas cualquier cosa y te da frutos. En Arica, no. Es que el ambiente es diferente, porque acá los niños se crían más saludables. Usted va en Arica, y ¡el vivo vive! Y si soy tonto, te discriminan. A Azapa yo no la cambio, porque acá hay tranquilidad”. (Gina Ríos, mayo 2014).

“Para mí es todo, yo puedo estar en cualquier parte del mundo por muy lindo que sea, que he viajado tanto y veo que todo es una maravilla, pero yo me quedo con mi Azapa. La tranquilidad hija, la tranquilidad y el que tú puedes dejar tus puertas abiertas. Acá hay una confianza única, porque vivimos puras familias, acá hay seguridad enorme. Y es otro ritmo de vida” (Betzabé López Baluarte, mayo 2014).

Ahora bien, estos espacios descritos de concentración de los/as afrodescendientes no se convierten en lugares cerrados sobre sí mismos, reducidos por el conjunto de relaciones y funciones actualizadas al interior de sus fronteras, sino que estos sitios provocan y son parte de una territorialidad que adquiere vida en el conjunto urbano y rural, por medio de distintas configuraciones, dinámicas y prácticas de ocupación. Estas van caracterizando la identidad e interacciones sociales de la comunidad afro, que los enlazan a un territorio imaginario y a una cohesión grupal dentro de distintos tiempos, vinculando los lugares de orígenes con el lugar de destino. Además notamos que el referirse al Valle está asociado a la tierra, la pachamama, esto nos habla de una feminización del espacio, asociado a la fertilidad y la prosperidad.

La memoria del origen y la ancestralidad

La memoria en este proceso de construcción de una identidad contemporánea es fundamental, pues es a través de ésta cómo se recuerda y se recupera la identidad cultural y ancestral de los/as afrodescendientes. El poder reconstruir la memoria afro es crucial para el desarrollo de esta comunidad ya que esto les ayuda a salir del ocultamiento e invisibilización, en la memoria vemos sus nociones y conexiones con el pasado donde se manifiesta constantemente una manera de traer estos recuerdos al presente, mediante diferentes formas de expresión y maneras de descubrir los significados y contenidos de los mismos. Una memoria que ha sido fracturada, una

memoria a la que la comunidad afro debió enfrentarse y negarse, al mismo tiempo que debieron cambiarla por una impuesta, cegándose y no pudiendo recordar ni recrear su identidad, a pesar de esto, la comunidad afro pudo transmitir los conocimientos a sus descendientes. J. Bengoa (2009) sostiene que para entender nuestro presente debemos estudiar el origen de la memoria que está en el pasado, para esto se debe investigar los olvidos como los silencios que son a la vez parte de los recuerdos y de las evocaciones. Es así, como la memoria forma parte de la identidad colectiva y étnica de un grupo, y es donde además reside el sostén de su cultura. Si nos preguntamos ¿Para qué (re) construir la memoria? la respuesta la encontraremos en la siguiente cita:

“[Para] hacer plausible el relato y, con ello la identidad étnica a la cual adscriben, constituyendo una versión propia en la medida que les permita imaginarse y autorreconocerse como colectivos culturales e históricos (...) más allá de acusar verdad o ficción (todo relato histórico tiene su cuota de cada una por cierto) se coloca énfasis en el concepto de autenticidad, que hace viable para estos grupos una autorrepresentación histórica, como un intento más de diferenciación” (C. Zapata, 2004: 177).

En el presente caso, los/as afros al haber pasado por una pérdida o ausencia (involuntaria y/o voluntaria) de su memoria colectiva como comunidad, pudo haber traído consecuencias en su identidad colectiva. Sin embargo, gracias a la (re) construcción de su memoria han podido hacer real un relato que sobrevivió, reconstituyendo su identidad étnica y auto-reconociéndose en su proceso. Tal como destaca J. Le Goff:

“Apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas. Los olvidos, los silencios de la historia son reveladores de estos mecanismos de manipulación de la memoria colectiva” (1991: 134).

En esta tesis se intenta mostrar, que si bien puede haber una existencia de recuerdos fugaces debido a la historia que debieron ocultar y por tanto, auto-negar su memoria como descendientes de esclavos/as, hoy en día, continúa existiendo una memoria latente de un pasado y presente en común, lo cual se comprueba al explorar sus experiencias de vida y sus significados, que permite que estas personas se identifiquen como parte de una colectividad. Adentrándonos en el tema, el mismo autor señala que el concepto de memoria es crucial, sobre todo al comprender la memoria colectiva más que la individual, la cual debemos entenderla como la capacidad de

conservar algunas informaciones que adquirimos por medio del lenguaje -sobre todo por transmisión oral pero también por lo escrito- y del conocimiento, al igual que por las prácticas culturales y sociales, formando parte de la vida cotidiana (Ibíd.). La memoria evoca cosas pasadas, abarca las presentes y contempla las futuras, por lo que se convierte en un elemento esencial a la hora de entender a una identidad colectiva como la de los/as afros. En consecuencia, *“la memoria colectiva, no es solo una conquista: es un instrumento y una mira de poder (...) una lucha por el dominio del recuerdo y de la tradición”* (J. Le Goff, Op. Cit: 182), debido a esto, la memoria sirve para la recuperación y conservación de estas culturas y no para silenciarlas y/o eliminarlas.

Las culturas de África ancestral dan real importancia a la tradición oral como parte de la formación integral de sus vidas, donde los más antiguos poseen y transmiten el saber, convirtiéndose en hombres y mujeres sabios de memoria y prestigio (Fanon, 1963). Sin embargo, estos lazos se vieron rotos al comenzar el comercio de la esclavitud, esto trajo como consecuencia el quiebre de redes y despojó a los/as jóvenes de saberes ancestrales, arrancándolos de sus raíces y arrojándolos a un nuevo mundo sin sus conocimientos. Por ello, muchos olvidaron su historia y comenzaron a construir una nueva, basados en un relato mítico que conservaron en algún recoveco de sus memorias. Lo concreto es que existen diferentes maneras de ir re-construyendo la memoria ya sea apelando a monumentos, cultos de héroes, territorios, historias, entre otros, los que marcan un eje aglutinador de la concepción de enlazar el pasado, el presente y el futuro. En definitiva, los/as esclavos como también aquellos que alcanzaron su libertad, debieron asimilar y transformar su cultura en relación a los saberes que iban adquiriendo con sus patrones, los/as negros estaban obligados a aprehenderlas ya que se les negaba reproducir sus antiguos saberes, esta situación los enajenó y les quitó parte de su cultura. A pesar de esto, la cultura negra:

“recurre al legado de sus ancestros y, con lo que retiene y lo impuesto, forja una cultura de resistencia. Una cultura esclava, en parte africana, en parte europea, en parte indígena. La fuerte tradición oral permite, después de todo, conserva un lazo (...) En ese sentido no hay ausencia de cultura negra sino que supervivencia de ella” (P. Barrenechea, Op. Cit: 200).

Resistencia y supervivencia revelan la obstinación por no morir, por continuar vivos a través de la memoria, si bien la memoria es frágil y sufre de constantes borraduras también es fuerte y

difícil de ser aniquilada por completo. Ahora bien, es importante señalar que la memoria sólo se puede recuperar mediante la transmisión de estas narrativas y no buscándolas en la historia oficial dominante, pues como señala J. Bengoa dentro de la sociedad chilena “*el carácter étnico ha quedado escondido entre los secretos de la memoria*” (Op. Cit: 90) al igual que lo negro. Por ejemplo, una importante organización afro que hoy en día se ha convertido en ONG, llamada “**Lumbanga**” busca rescatar las vivencias de los/as afrodescendientes en Azapa, desde las propios voces de los abuelos y abuelas para reconstruir una memoria colectiva y fortalecer su identidad, para cumplir este objetivo la primera actividad que realizan es crear una “*mesa redonda*” donde se reúnen a recordar, contar sus vivencias y revivir épocas pasadas, lo cual les ayuda a rescatar su comunidad y tener una herencia aún más profunda sobre sí mismos. El presidente de esta organización relata:

“La historia oral ha sido, y pretende seguir siendo, producto de un movimiento de cambio progresista centrado en el rescate de la memoria colectiva, social e individual (...) es fundamental la reconstrucción de esta, con los adultos mayores, hombres y mujeres. En la mesa redonda se reúnen para recordar y revivir épocas hermosas y tristes, y nos ayudan a volver a ser una comunidad” (Cristián Báez, mayo 2014).

Una abuela de esta mesa cuenta:

“Hace como 4 años que participo en Lumbanga, antes no había nada de esto, éramos discriminados y segregados, no había apoyo de nada. Nosotros vamos a tomar tecitos, voy a las reuniones, nos reunimos los abuelos. También hemos viajado a Sama, Perú. Fuimos a conocer a los afros de allá. Yo participo en el club de abuelos, es súper bonito porque nos vamos acordando de muchas cosas” (Lucía Huanca, mayo 2014).

Existe otra una agrupación llamada “**Club Adulto Mayor Julia Corvacho²⁷**”, en el que también se reúnen abuelos y abuelas de la comunidad, esta agrupación también aspira a rescatar los relatos y memorias de los más longevos. El presidente contaba que él mismo ha sido declarado como “tesoro humano vivo”:

“Todo tesoro humano vivo, es toda persona que transmite sus costumbres, su cultura a los hijos e hijas, nietos y nietas y a los niños y niñas de la comunidad,

²⁷ Julia Corvacho fue una importante mujer afrodescendiente. Una abuela del Valle de Azapa que se ha convertido en un ícono para la cultura afro, considerada la matriarca del valle, quien murió a los 104 años de edad.

porque lo más importante es el relato del abuelo/a, más todavía si es de corazón es como de boca a boca, no hay engaño, no hay mentira” (Arturo Carrasco, septiembre 2014).

Así vemos cómo los/as afrodescendientes realizan una reconstrucción memorística, a través de este recuerdo en “común” de un estilo de vida y la manera en que van formando y reconstituyendo su identidad (J. Ancán, 2008), donde la figura de los antepasados surge como una necesidad para la construcción de la misma desde el presente (dentro de una autoconciencia y una conciencia generalizada) que sienten como propias, manifestándola, haciéndola latente y dando cuenta de una versión colectiva de la historia oral (M. Gutiérrez, 1992). J. Bengoa sostiene que *“la memoria de una sociedad se va construyendo de múltiples historias, relatos, momentos que van acumulándose en el inconsciente colectivo”* (Op. Cit: 91). La memoria es parte de una narrativa -un construir construyendo- de un lenguaje que fluye en las relaciones sociales. En conclusión, es importante señalar que la memoria es fundamental en los procesos de identidad étnica, por esto, se convierte en un elemento constitutivo dentro de la creación de una conciencia de identidad individual, que se expresa en lo colectivo, a través de diferentes membretes o distintivos étnicos.

Ahora bien, en esta investigación quisiéramos destacar que las mujeres cumplen un rol fundamental ya que, según los testimonios de los/as entrevistados, son las abuelas y madres quienes han logrado y siguen transmitiendo a sus hijos/as la memoria que llevan en forma de recuerdos. Ellas adquieren una real importancia en la reconstrucción de la identidad que se explicita en enseñanzas de tradiciones y costumbres de la cultura afrodescendiente. Las afros fueron replicando desde sus hogares -como madres y dueñas de casa- las tradiciones más importantes, que van desde lo histórico, lo gastronómico, ritos religiosos, tipos de danzas, etc. Tal como señala una entrevistada:

“Creo que el rol femenino ha sido fundamental en la cultura afro, porque ella es la que logra mantener el círculo más íntimo, la cultura, y pa’ callado, para que no se supiera, porque si no iban a ser discriminados. Las mujeres como somos las que criamos, traspasamos ideas, creencias, vamos reproduciendo la identidad. Yo creo que se ha dado en el caso de los afroarriqueños” (Carolina Salgado, septiembre 2014).

Respecto a este tema, B. Orten (1979) señala que la mujer está en medio de la naturaleza y la cultura ya que tiene el deber de sociabilizar a los/as recién nacidos (que están más cercanos a la naturaleza) pero que al recibir enseñanzas sociales, físicas y psicológicas por parte de su madre se van acercando a la cultura, así ellas poseerían la función y el rol de sociabilizar a los/as hijos en esta sociedad pues la madre transmite la cultura a través de la crianza. Esto lo corroboramos al estudiar el ejemplo de las afrochilenas del norte del país, donde los/as colaboradores recuerdan cómo sus madres y abuelas los llevaban a ciertos lugares de reunión, tocaban distintivos estilos de música y cocinaban alimentos como el *mondongo*²⁸. También se acuerdan de la realización de fiestas religiosas como: las “Cruces de Mayo”, “San Miguelito”, “Virgen de las Peñas”, “Pascua de Negros”, entre otros. A través de la manifestación de estas tradiciones -que eran inculcadas mayormente por las mujeres- intentamos dar cuenta de construcciones sociales, culturales y simbólicas de menor o mayor profundidad espacial-temporal, que incluyen diversidad y pluralidad de expresiones, traspasan la escritura y se convierten en representaciones orales, inmateriales (o materiales) y performáticas, estableciéndose como soportes significantes. Para demostrar esto, describiremos brevemente algunas ceremonias que realizan los/as afros:

a) “Fiesta de San Miguel”

Esta fiesta se llevaba a cabo en la localidad de San Miguel de Azapa y es conocida como “San Miguelito”, nombre de un santo que es conmemorado por la comunidad. Los/as entrevistados más adultos relatan que esta fiesta es muy antigua y que poseía una gran importancia, siendo celebrada generación tras generación. Es una celebración recordada por la mayoría de los pueblerinos por lo significativa y singular que era, esta se realizaba el día 29 de septiembre, fecha en que se daba una misa, bautizaban a los pequeños/as y posteriormente se hacía una procesión en la que trasladaban al patrono del valle por las calles del pueblo. La abuela Lucía Huanca revela que sus padres se conocieron y enamoraron en esta fiesta, a la que debían asistir de gala, ella rememora que su madre sagradamente les compraba trajes para la ocasión, inculcándoles la creencia por el santo y la devoción de asistir a esta ceremonia.

²⁸ Comida que los/as afros señalan como típica de ellos. El plato consiste en un picante de los interiores del animal, de “guatita”. Los/as afros recalcan que antiguamente los/as esclavos debían comer lo que le sobraba a los amos y con esos restos realizaban los “mondongos”.

Lo cierto es que pasado los años esta veneración fue mutando, en primer lugar, porque el pueblo fue creciendo y hoy en día se ha convertido en una “ramada chica” -pues coincide con las fiestas patrias- donde predominan los bailes, música y comida. Los/as abuelas señalan la diferencia de esta fiesta y con nostalgia dicen que la “Fiesta de San Miguel” ha ido conservando más el carácter de “18 chico” que el rito religioso de otrora. Sin embargo aún se conservan tradiciones antiguas: a mediados de octubre las cofradías de los bailes religiosos despiden al santo y lo regresan a su lugar en la iglesia, este proceso se denomina “*subida de altar*”.

b) “Fiesta de la Raima” y la “Fiesta de la Primavera”

Ambas se dejaron de celebrar actualmente, debido a que la directiva de la junta de vecinos de San Miguel sostiene que estas celebraciones traían problemas en la población y generaban accidentes. Sin embargo, la mayoría de los/as participantes las recuerdan como parte de una tradición, eventos que marcaban la idiosincrasia de los/as azapeños. Sobre todo, la “Fiesta de la Raima²⁹”, pues sus relatos sostienen que la aceituna está intrínsecamente relacionado con lo afro, debido a la conexión con el pasado esclavo y extra-esclavista en el que debían dedicarse a trabajar en la aceituna, por esto la raima y la aceituna se convierten en elementos culturales de la comunidad afro que habita en el valle y desde ahí entendemos su importancia como fiesta tradicional.

Mientras que la “Fiesta de la Primavera”, era una celebración que se alargaba durante tres días. Se señala que esta fiesta comenzó durante el proceso de chilenización y que fue una más de las estrategias del Estado para fortalecer su soberanía en estas tierras. En esta los/as afros organizaban pasacalles con sus comparsas, ponían stands de comida, venían grupos de música, entre otros actividades como los concursos para elegir a la reina vecinal. Actualmente se está tratando de recuperar esta festividad.

c) “Virgen de las Peñas”

Esta es la celebración más importante de la región de Arica y Parinacota, y anteriormente también lo era para las personas del Perú (las cuales continúan asistiendo a este rito). Los/as

²⁹ Esta fiesta alude al concepto de “Raimar”; proceso de la cosecha de la aceituna.

entrevistados comentan que el santuario está alejado, situado en Livilcar, las personas que asisten sólo pueden acceder caminando y/o en animales al lugar donde se apareció la Virgen y quedó inmortalizada su figura en una roca del lugar. Algunos/as sostienen que su aparición se debe a que quería ayudar a una niña, mientras otros cuentan que se asomó en forma de paloma ante un curandero sentenciado a la hoguera, para que éste fuese perdonado.

Hoy en día son dos fechas las relevantes; la fiesta grande que es el primer domingo de octubre, y la fiesta chica que es el 8 de diciembre (M. Salgado, 2013). La mayoría de los testimonios recogidos cuentan que desde pequeños/as fueron a ver a la “chinita”, ellos/as hacen una peregrinación que comienza temprano desde la madrugada para escapar al calor del desierto, ciertamente el trayecto es arduo pero este debe ser realizado con el fin de demostrar su fe y de que la virgen les conceda sus demandas. La virgen es conocida como “cumplidora”, por esto hay un alto nivel de participación, ya sea pidiendo o agradeciéndole. Las familias se quedan acampando cerca del río, se reúnen en familia y comparten de manera fraterna entre los peregrinos. Un punto importante a mencionar son los bailes o compañías, que danzan durante toda la fiesta, de día y de noche, como símbolo de respeto y devoción religiosa. Uno de los bailes más importantes y representativos de la comunidad afro son “**Los Morenos**”, ellos/as establecen que provienen de su cultura y por eso reciben aquel nombre. Esta danza representa a los/as africanos esclavos que fueron traídos a estas tierras, el ritmo de tambores y matracas simula el sonido del arrastrar las cadenas, y el baile elegante y pausado representa el cansancio que llevaban aquellos hombres y mujeres esclavizados.

d) “Pascua de los Negros”

Es una fiesta tradicional que se está recuperando actualmente. La historia relata que entre los tres reyes magos que ofrendaron regalos a Jesús, había uno negro proveniente de África. Esta leyenda se trajo a América y se comenzó a conmemorar el día 6 de enero.

“Los conquistadores españoles acostumbraron a celebrar esta festividad, dándoles un día de fiesta a los esclavizados africanos, el cual éstos aprovecharon para festejar a su manera, rindiendo culto al rey mago negro, llamado Baltasar” (M. Salgado, Op. Cit: 135).

En el tiempo de la colonia, se conformaron “Cofradías de Morenos” para celebrar la pascua y continuaron haciéndolo durante la colonia hasta la actualidad. Hoy en día, los/as afros se reúnen en familia y hacen “chocolate” para los/as niños, disfrutan y juegan entre los mismos. También realizan “pasa-calles” con las comparsas en Arica y pequeñas representaciones teatrales. Son las mujeres quienes están encargadas de llevar a cabo las actividades para la celebración de esta fecha. Según la autora, “Oro Negro” -con el apoyo del resto de las organizaciones- se han encargado de revivir esta tradición y han comenzado a celebrarla desde el 2003 hasta el presente. En contraposición, C. Báez sostiene:

“A mí parecer, esta tradición fue tomada por la identificación que se le daba por relacionarse con los negros y no necesariamente originada por los afrodescendientes. Eso sí, podemos aceptar que muchas familias afro fueron poco a poco identificándose con dicha tradición y que hasta hoy se sigue realizando, sumándose más personas a celebrarla” (Op. Cit.: 42).

El INE respalda esta información al distinguir estas manifestaciones culturales en su estudio preliminar del Censo Afro, estableciendo que:

“Entre las manifestaciones culturales reconocidas por los afrodescendientes como parte de su cultura, están principalmente la Pascua de los Negros con un 94,5% y San Miguel de Azapa reconocido por 83,1% de la población. Luego se encuentra la Celebración de la Cruz de Mayo con un 62,1% de reconocimiento; la Fiesta de San Juan con un 52,5% y la Virgen Rosario de las Peñas con un reconocimiento del 50%” (2013: 55)

Esta información nos indica que las fiestas religiosas se presentan mayormente en las zonas rurales, mientras que la “**Pascua de los Negros**” se celebra por igual en ambos sectores, alcanzando un nivel de reconocimiento mayor al 80%. En todo caso, la “**Cruz de Mayo**” se implanta como la celebración en la que más participan los/as afrodescendientes, esto la posiciona como una práctica sistemática dentro de sus costumbres. También se celebran otras fiestas como el “Carnaval” con el recordado Ño Carnavalón. En este sentido, se deben tomar en cuenta las ceremonias, tradiciones, celebraciones antiguas como fiestas rituales más recientes y reinventadas, que finalmente van desarrollando y conteniendo espacios para que se desplieguen diferentes iconos y símbolos, que logran denotar la cultura e identidad afrodescendiente. En definitiva, son memorias compartidas que se han verbalizado mediante una historia oral basada

en distintos hitos de la comunidad, que van uniendo a los miembros dentro de un mutuo respeto y se convierte finalmente en el lenguaje del grupo.

Por otra parte, rescatamos que las narraciones sobre los “antepasados” (en especial sobre las antepasadas) han sido estratégicamente seleccionados por los/as afros para representarlos imaginariamente. Estas historias que van conformando la cultura afro tienen carácter de verosímiles aunque no son necesariamente “verdaderas”. A pesar de esto, advertimos la importancia de los/as antepasados en la reconstrucción de la identidad de los/as afros ya que, por medio de esto, reconstruyen su propia historia del pasado para entender su historia del presente y le conceden a la memoria un papel fundamental en este proceso constructivo. En consecuencia, se señala que la memoria permite la historización del pasado vivo y así resignifica la identidad, y rescata la memoria colectiva, social e individual de los mismos. La comunidad afro recuerda por medio del mismo olvido, vislumbrando aquellos recuerdos que han querido ser borrados intencionalmente pero que persisten. Finalmente, se puede establecer que la memoria construye y reconstruye estas construcciones ideológicas todo el tiempo, estando en un constante devenir. La misma palabra “re-cordar”, viene del latín y significa volver a pasar por el corazón, en alegoría al proceso que están llevando a cabo como comunidad, por esto, retoman antiguas tradiciones, rememoran diferentes eventos, se despojan de miedos, aceptan su realidad y su identidad dentro de un país racializado que ha intentado sistemáticamente silenciarlos³⁰.

Poder e identidades construidas

Los/as africanos traídos a América, fueron esclavizados y vendidos como fuerza de trabajo bajo condiciones paupérrimas, desde ese momento se dieron transposiciones simbólicas de “unos” sobre “otros”. En este caso, la identidad afro se ha construido por medio de la subordinación y la dominación, y se ha dado un ocultamiento y negación de la misma. Para J. L Martínez et al., (2002) existe una homogeneización y diferenciación a través de construcciones históricas y prácticas discursivas, tanto en el pasado colonial donde se generalizan las

³⁰ Hay que entender que Chile ha realizado esto para poder constituirse como un país libre de alteridades, sin etnias ni presencia negra, y lograr así una supuesta unificación dentro de un ideal de modernidad.

“exodenominaciones”, como en el presente de los Estados republicanos en el que se implanta la noción de “identidades nacionales” que establecen fronteras entre la civilización y lo que es culturalmente aceptable. A su vez, J. Rappaport (1992) nos dice que la “*subalternidad étnica*” en América latina [y aquí, incluimos a los/as afrodescendientes] está supeditada a los procesos recién señalados, donde se crearían ficciones fundacionales sobre ideologías y conciencias nacionales (con evidentes influencias políticas). El autor sostiene que estos discursos fueron absorbidos por los grupos étnicos [y negros/as] colonizados, que se mantuvieron bajo coerción nacional. La memoria histórica de los pueblos indígenas como de la población afrodescendiente, ha estado en relación con las políticas coloniales como asimismo con la formación del Estado moderno. La situación se complica aún más, cuando vemos que las poblaciones indígenas y negras estuvieron e incluso algunos siguen estando bajo el alero de dos Estados-nacionales, enfrentándose a distintos contextos, a diferentes modalidades de inclusión y/o exclusión. También cambian sus derechos y deberes según la dominación en la que se encuentren (H. González y H. Gundermann, 2009). De esta manera, se logra perturbar las identidades colectivas de los/as indígenas como de los/as afrodescendientes, haciendo mutar sus identidades étnicas. Proceso que se ve en la práctica de la identidad afro de Arica y el Valle de Azapa, respecto a la subordinación constante a la que se han visto sometidos como también a la transformación rizomática de sus costumbres y cultura. Respecto a las categorizaciones, T. Abercrombie (1991) señala que es posible que estas provengan de las culturas hegemónicas colonizadoras que subordinan a los “otros”, dentro de un sistema de relaciones asimétricas y de creaciones arbitrarias, según las diferencias culturales que se derivan del contexto. Aquí adquiere relevancia el concepto de “**conciencia étnica**”:

“como una clasificación subjetiva ligada a ser un diacrítico cultural, que está muy relacionado a la política y a la lucha contra formaciones administrativas impuestas, para lograr así la reproducción de un grupo y de sus miembros. Esto es el “sistema de articulación doble, esencial para la auto-definición del otro” (Ibíd.: 203).

Esto se suma a la resistencia contra la hegemonía estatal, exaltando un tipo de hegemonía local que es lo que logra el carácter étnico de los/as afrodescendientes y la conciencia e identidad de este grupo hoy en día. Como diría C. Sanhueza (2008) las identidades se redefinieron a través de la resistencia y la adaptación a los poderes coloniales y nacionales, resistencia que han

logrado los/as afroarriqueños y afroazapeños y que reivindican en su lucha por el reconocimiento, adquiriendo una conciencia étnica. Es el *“asociar el rescate de su cultura con la lucha política”* (C. Sánchez, 1999: 85). Así vemos que la “conciencia étnica” es una forma ideológica de las representaciones sociales colectivas, donde las relaciones intergrupales se construyen en la vida cotidiana, en un territorio, con diferentes políticas, etc. De la misma forma, existe una *“autoconciencia étnica”*, que nos habla de la toma de acción por parte de los/as sujetos y su uso político. Mediante esto, podemos sostener la existencia de una conciencia étnica de los/as afros quienes han llevado adelante una “autoconciencia étnica” por medio de una lucha política.

Los usos políticos de la memoria

Actualmente los/as afrodescendientes viven un proceso de etnogénesis. A partir de eso, podemos hablar sobre los usos de la memoria en una dimensión política de la identidad, dentro de este mundo globalizado y moderno, donde han comenzado a movilizarse por medio de su *“memoria histórica para construir identidades alternativas (...) para luchar contra la opresión (...) construyendo contrahegemonías (...) para legitimar su historicidad y su participación política”* (S. Aquino, 2003: 71). Es así, como las historias locales y la reconstrucción de la memoria, cobran importancia reivindicando los derechos de los/as afrodescendientes, maniobrando a través del pasado por medio de selectivas tradiciones elegidas intencional y estratégicamente, para poder fortalecer sus luchas cotidianas en contra de la cultura homogeneizadora del Estado-Nación, y ocupar el lugar que merecen como identidad diferenciada. En definitiva es:

“Un esfuerzo de relectura de las memorias compactadas o fracturadas, de historias contadas desde un solo lado y que suprimieron otras memorias invisibilizadas por siglos de dominación” (R. Segato en G. Duconge y M. Guizardi, Op. Cit: 148).

Por medio de esta memoria histórica, esta comunidad puede ir reafirmando en su pertenencia y a la vez adquiriendo poder, el que podrían utilizar para negociar su autonomía, sus recursos económicos, entre otros. La memoria se convierte en una herramienta para encarar y negociar con el sistema, donde las identidades según J. L. Martínez *“son herramientas sociales que permiten desarrollar estrategias para lograr un fin”* (2002: 109). Sin duda, esto se ve reflejado

en los/as afrodescendientes y en el rescate de diversas tradiciones descritas, que son (re) apropiadas para darle un sustento a su identidad. Tal como establece G. Abarca:

“La configuración conceptual de la identidad étnica debería también contemplar lo que los mismos grupos étnicos sostienen como válido para definir aquello que los hace singulares y los distingue de los otros (...) plasmada en las prácticas cotidianas y extraordinarias, de los encuentros rutinarios y convocados” (2001: 110).

A partir de la búsqueda del reconocimiento de la identidad afrodescendiente por el Estado -junto con la creación de movimientos y organizaciones políticas, sociales y culturales- ha surgido la necesidad de recuperar ciertos ritos, costumbres y tradiciones, aprehendiéndolas desde un origen negro. Desde este despertar de la conciencia afrodescendiente, muchas cruces volvieron a ser festejadas como la de la familia “Chamorro”, por ejemplo. Esto logra instalar en el consciente colectivo la importancia de estos ritos y la relevancia simbólica de establecerlas y nominarlas como tradiciones propias de su comunidad, también se busca que los más jóvenes vayan aprendiendo y recreando las creencias y costumbres religiosas. Lo importante es que cada vez va creciendo la toma de conciencia, al igual que el potencial de sus organizaciones y aquellos/as que participan en los mismos, como también el peso y articulación por sus reivindicaciones y derechos.

Parentesco

“En ciertas sociedades africanas, se tenía a la mujer en alta estima, porque por ellas se adquirían posiciones y relaciones familiares. Los grupos de África Occidental se caracterizaban precisamente por su organización social matrilineal y matrilocal. Incluso esclavizadas, las mujeres creaban vínculos de parentesco y tenían, por tanto, importancia social” (Herber S. Klein en Soto, 2011: 21).

Así comprendemos la importancia y el rol de las africanas desde sus orígenes, el cual se fue multiplicando en la diáspora a pesar de las discriminaciones y vejaciones que acontecieron sobre ellas. Para entender la memoria y la identidad, también debemos hablar sobre el parentesco, entendido como *“un sistema de categorías y posiciones que a menudo contradicen las relaciones genéticas reales (...) es una imposición de la organización cultural sobre los hechos de la procreación biológica”* (G. Rubin, 1986: 106-107). Y para abordarlo, hay que destacar en primer lugar, que existe muy poca información etnográfica disponible acerca del tema de los/as

afrodescendientes del norte chileno³¹. No obstante, podemos sostener que existe una configuración familiar importante, relevándose la valoración del parentesco en la pertenencia étnica. Debemos entender que ésta no es voluntaria sino que se adquiere fundamentalmente por nacimiento y por la inserción en una familia, es decir, por un sistema de parentesco (G. Giménez, 2000). Las redes y lazos de parentesco en la comunidad afro se fueron haciendo cada vez más complejos, pues vemos la existencia de grupos parentales que están relacionados pese a tener una distancia genealógica como también geográfica (debido al éxodo durante la chilenización). Además muchos de ellos, aunque no posean un vínculo sanguíneo próximo se consideran parientes, por temas de afinidad, amistad o compadrazgo. Lo cierto es que gran parte de las familias de Arica o del Valle de Azapa son unidas y extensas (M. P. Espinosa, Op. Cit). Las mujeres se hacen cargo de la circulación como de la mantención de redes y alianzas extensas de relaciones sociales, que permiten que el pueblo afro se constituya como tal y se desenvuelva en el medio social.

Según la información recopilada, la residencia de la tierra en el Valle no tiene características propias patrilocales ni patrilineales sino que más bien se rigen por quien sea la cabeza de familia, que en el presente caso, puede ser tanto un hombre o una mujer. De los/as entrevistados afroazapeños, la mayoría dice haber heredado sus tierras por línea materna, esto nos revela un importante aporte de lazos de parentesco de carácter “**matrilineal**”. El 90% de las mujeres rurales³² continuaron habitando los lugares de habitación de sus padres y finalmente heredaron sus terrenos, sin existir mayor movilidad. Una entrevistada confirma:

“Dentro de todo su carácter, mi mami fue una buena madre, que nos dio en vida, imagínate que estamos todos juntos, otra mamá no le hubiese interesado donde se iban a vivir los hijos, si tenía o no tenía terreno, ella no fue egoísta, ella nos repartió a todos, a medida que nos íbamos casando, ella decía ya aquí hacete tu casa” (Betzabé López Baluarte, mayo 2014).

Se estima que en el Valle existe un revés de lo “patrilocal” pues como vemos los/as afros entrevistados apuntan a una línea “**matrilocal**”, es decir que la residencia del hombre es en la tierra de la esposa (S. Montecino, 1995), siendo ellos quienes se debían cambiar de localidad.

³¹ Aún queda una tarea por delante respecto a genealogías y lugares de origen de la comunidad afro.

³² Cifra estimada según los testimonios de las participantes de este estudio.

El lugar de procedencia del cónyuge suele tener dos posibilidades; a) del valle y ser indígena o afro, o b) fuera del valle y ser blanco. Este sistema de parentesco funciona empero las adecuaciones en las estructuras sociales de la comunidad -sobre todo en el período de chilenización-, entendiéndose que se han dado acomodos y ajustes en la manera en que vivían, dónde vivían y cómo se heredaba o conservaban sus tierras, lo cual refleja que existieron cambios y dinámicas económicas como demográficas que cambiaron los orígenes y sistemas de localidad en el Valle de Azapa. A su vez, es difícil establecer estos datos en la ciudad de Arica pues la mayoría habita una casa que fue adquirida por méritos propios, es decir, comprando una vivienda con capitales privados o con subsidios, mientras que otros arriendan un espacio donde vivir. Ahora bien, todas las mujeres entrevistadas –tanto afroazapeñas como afroarriqueñas– señalan haber tenido dos o más parejas, algunas se casaron más de una vez, otras solamente convivieron y actualmente están casi todas separadas, divorciadas y/o son viudas, por lo que son ellas quienes se harían cargo del pago de sus lugares de residencia.

La mujer afro, como ya se ha señalado, cumple un rol esencial en la configuración social de la comunidad, sobre todo las más antiguas pues son las abuelas quienes heredaron las tierras a sus descendientes. El sistema matrilineal se sostiene por la idea de que la adscripción del sujeto con su linaje queda sobre todo determinada por vía materna y sus principales familiares son parientes de su madre, asimismo, las propiedades familiares y las herencias de tierra provienen de la familia de la madre o de la abuela, esta realidad coloca a la mujer en una posición importante de poder y las sitúa como productoras de la cultura material e inmaterial. Además, estos argumentos van cuestionando la patrilinealidad como un único sistema de transmisión de un cierto poder histórico asignado al hombre. Lo cierto es que esto sólo se puede sostener por las entrevistas realizadas para esta investigación pero no se podría extrapolar a toda la comunidad afrodescendiente de Arica y el Valle de Azapa, para esto se debe realizar un análisis más exhaustivo y profundo en el área en cuestión pues este tema es complejo y posee múltiples variantes que podrían ser estudiadas posteriormente.

CAPITULO III. GÉNERO E IDENTIDAD DE LAS AFRODESCENDIENTES

Revisión general al concepto de “Género”

Desde el comienzo las diversas comunidades humanas se han preguntado acerca del significado de ser mujer y ser hombre. Al principio la definición estaba basada en una diferencia biológica-sexual, pero posteriormente esta categoría se fue complejizando y se comenzó a cuestionar las posiciones y roles que ocupaban los hombres como las mujeres, sus actividades y posibilidades dentro de un grupo humano. Es así como los parámetros occidentales basados en la “evolución” construyeron y sostuvieron que la figura de la mujer era un sexo débil, por lo que fue silenciada y subordinada a la hegemonía masculina, dando inicio a un sistema patriarcal. Se habla de una “domesticación de la mujer” (G. Rubin, 1986) donde ellas son modeladas y oprimidas bajo un “sistema de sexo/género”, entendido como *“el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen necesidades humanas transformadas”* (Ibíd.: 97), esto cuestiona las relaciones de género y su implicancia en la visión biologicista al respecto.

Las determinaciones físicas poco a poco fueron sustituidas por caracteres culturales, esto se refleja en el rechazo al determinismo biológico y el nacimiento del “género”, el cual introdujo una idea relacional, utilizada para designar las relaciones sociales entre lo masculino y femenino, los cuales están determinados por construcciones históricas y culturales (J. Scott, 1996). Lo cierto es que cada sociedad en particular define de manera singular las categorías de lo femenino y lo masculino dentro del espacio social y simbólico de la comunidad. En resumen, cada cultura asigna y dota diferentes contenidos, a la vez que va construyendo los géneros a partir de lo cultural, económico, social y político (S. Montecino, 1995), de ahí derivan un conjunto de ideas, prácticas y expresiones culturales. El “*género*” establece que existe un aprendizaje sociocultural acerca de lo que entendemos como mujer y hombre, donde cada uno posee atributos socioculturales específicos a sus categorías, según contexto y cultura, y su interacción. Además –como se ha sostenido– el concepto señala que no hay relación con las características biológicas ya que los rasgos fisiológicos responden al concepto de “**sexo**”. Tal como sostiene M. Lamas, *“el género es una construcción social, cultural e histórica”* (1986: 194).

El concepto de “**género**” surge en la década del 50, a manos de psicólogos clínicos³³. Pero los estudios -como hemos visto- han tenido una mayor repercusión desde las ciencias sociales durante los 70’s. Frente a esta invisibilización femenina, algunos/as estudiosos y activistas comenzaron a discutir sobre la ausencia de las mujeres en la historia y los estereotipos que acaecían sobre ellas³⁴. Es así como el género se construye en referencia a la relación entre población masculina y femenina, sea está de desigualdad, igualdad o complementariedad. Estos cuestionamientos hacen surgir los “estudios de la mujer” a mediados del siglo XX, en EEUU y Europa, ahí se expone su “invisibilidad analítica” debidos a problemas teóricos, de interpretación y modelos de comprensión (S. Montecino, 1995), en consecuencia se les empieza a analizar como sujetos de estudio y se les reconoce su participación activa en la sociedad. Estos estudios dieron cuenta de la discriminación que sufre la población femenina, debido al “**androcentrismo**³⁵” y “**etnocentrismo**³⁶”. H. Moore (2004) nos habla sobre la existencia de una opresión femenina por parte de la dominación masculina patriarcal o también llamado “*nivel de androcentrismo*”, dentro de una sociedad diseñada y naturalizada. Esto se convierte en una manera de conocimiento sexista ya que se explica la realidad bajo estos cánones.

Los “**estudios de género**” permitieron visibilizar distintas realidades, tales como: las diferentes posiciones sociales que ocupan hombres y mujeres, o los múltiples problemas que enfrentan las mujeres, independiente de su edad, condición social, etnia y/o nacionalidad. Siempre tomando en cuenta las particularidades de cada situación en relación a su contexto. Debido a esto, ellas se transformaron en una categoría de análisis dentro del desarrollo del “género”, con el paso del tiempo estos estudios se enfocaron exclusivamente en lo femenino pero también deben abarcar lo masculino y recientemente, la diversidad sexual, entre otros. En la Antropología, este debate se ha llevado a cuevas desde ámbitos como la sexualidad, estudiados por Margaret Mead o sobre la división del trabajo, entre otros. Estas investigaciones intentan describir las diferencias de las construcciones socio-culturales de género, que llevan a que las mujeres sean

³³ Tales como John Money (1955), Robert Stoller (Sex and Gender, 1963), entre otros.

³⁴ Estos datos han sido extraídos de las clases de “género y etnicidad” dictados por la Universidad de Chile durante el segundo semestre del 2015, al cual asistí.

³⁵ Visión centrada en lo masculino.

³⁶ El etnocentrismo es una forma de racismo, pues una cultura se siente superior a otra y los observa desde su perspectiva. Además contribuye a la creación de parámetros universales, negando las particularidades y pluralidades

históricamente excluidas, generando una desigualdad social debido a ciertas ideas sobre la posición que cada género ocupa en la sociedad. Si bien han pasado varias décadas, aún hay escasez de estudios de este tipo, sin embargo, ha cobrado mayor fuerza en la última década.

a) **Feminismo**

En esta historia la figura del hombre ha sido relevada por sobre la de la mujer, lo que la posiciona como una alteridad subordinada y oprimida socialmente. Si bien no se puede establecer con claridad el origen de esta opresión, podemos entender que esto depende de la cultura, contexto y vida social, donde la opresión es parte del sistema sexo/género y es producto de las relaciones sociales que lo organizan. Lo cierto es que la opresión de la población femenina, se ubica en sistemas sociales antes que en la biología, uno de las posibles causas más estudiadas en la antropología, es el “intercambio de mujeres”, que sustentaría el inicio del sometimiento de la mujer ante el hombre y la pérdida de derechos (G. Rubin, 1986). A causa de estas investigaciones podemos entender que la subordinación es mutable, pues es un ámbito cultural que crea un sistema de relaciones sociales y posiciones, lo cual abre las posibilidades de transformación y nos hace cuestionar los roles femeninos construidos socialmente por cada cultura en particular. En esta línea, H. Moore establece:

“La antropología feminista franquea la frontera del estudio de la mujer y se adentra en el estudio del género, de la relación entre la mujer y el varón, y del papel del género en la estructuración de las sociedades humanas, de su historia, ideología, sistema económico y organización política” (2004: 18).

A raíz del cuestionamiento sobre el “género” y la opresión de las mujeres, muchas de ellas se reunieron contra la diferencia vuelta desigualdad, levantando el feminismo, el que muestra un claro bagaje ideológico, una militancia política y se convierte en materia de interpretación y análisis simbólico (H. Moore, 2004). En primer lugar, hay que entender que el **feminismo**³⁷ es una filosofía teórica y política que busca transformar una realidad: la posición subordinada del género femenino a causa del patriarcado. La ideología que subyace a la misma, está en relación con un conjunto de creencias e ideas que pertenecen al amplio movimiento social y político que

³⁷Hay que señalar que el feminismo no es una postura única pues tiene múltiples y divergentes movimientos, cada uno con sus demandas, propuestas y nociones, por lo que se habla de feminismos, en plural.

pretende alcanzar una mayor igualdad para las mujeres. En este sentido, el feminismo se erige como una teoría crítica de múltiples paradigmas, de allí que no extrañe su vasta influencia en diversos ámbitos.

Después del logro del voto, parecían estar satisfechas las demandas de igualdad, al tener derechos civiles. Sin embargo, muy pronto se evidenció que la igualdad legal encubría desigualdad y opresión en la división del trabajo en la familia, en el goce de los derechos sexuales, en la discriminación laboral, la pobreza femenina, entre otros. A partir de los años 70's, se va desarrollando un nuevo enfoque del feminismo, centrado en la autoafirmación radical determinada en la lucha contra el patriarcado como sistema de dominación (M. Lamas, Op. Cit). Aquellos años fueron de grandes movilizaciones y revoluciones, quedando al descubierto las contradicciones de un sistema que tiene su legitimación en la universalidad de sus principios: sexista, racista, clasista, colonialista e imperialista. El feminismo aparece entonces, como un movimiento social de carácter internacional, con una identificación teórica y organizativa explícita.

Desde los comienzos el “feminismo” ha establecido que el “**patriarcado**” es un concepto político de análisis de un sistema, el cual afecta principalmente a las mujeres. Donde “Pater” significa “paternidad” (concepto posterior al de maternidad”) y “Arché” habla sobre el “comienzo del universo” o “el primer elemento” o “sustancia” (J. Paredes, 2010). Esto posiciona al hombre como el creador, que da vida, y pone en segundo lugar e incluso le resta importancia al papel de las mujeres de dar a luz, en definitiva, de gestoras de la vida. El “patriarcado” es un sistema donde los hombres oprimen a las mujeres, el cual se sustenta en instituciones que lo garantizan, como por ejemplo: el Estado por medio de la economía, la política y las leyes, afirma la sujeción de ellas ante los hombres. De ahí deriva el concepto de “**Machismo**” que es, por sobre todo, un fenómeno cultural que se transmite por las enseñanzas que reciben los seres humanos, en las cuales se le da mayor importancia o se le cataloga con mejor reconocimiento a un género por sobre el otro (O. Giraldo, 1972). En este caso, significa que el género masculino es superior al femenino, donde ellas quedan subyugadas a los hombres. Asimismo, las feministas comunitarias sostienen que el patriarcado es:

“El sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad y la naturaleza, o sea un sistema de muerte (...) Está compuesto de usos, costumbres, tradiciones, normas familiares y hábitos sociales, ideas, prejuicios, símbolos, leyes, educación. Define los roles de género y por mecanismos de la ideología, los hace aparecer como naturales y universales” (J. Paredes, 2010: 5).

Así vemos que el patriarcado se ha presentado desde siempre y en diferentes formas, se recicla continuamente y se convierte en la primera y más duradera estructura de dominación, de la cual sufren tanto hombres como mujeres, pero mayormente el género femenino. Además, este sistema es el que contiene y ha sostenido la colonización como también al capitalismo. Los colectivos feministas surgen como organizaciones autónomas donde algunos de sus objetivos son: difundir y proyectar una problemática específica al interior de la sociedad, sobre todo ante la imagen de la mujer. Dentro de los planteamientos generales se distinguen; la crítica hacia el patriarcado, reclamándolo como un sistema obsoleto en nuestros tiempos y rechazado por el conjunto de población femenina que toman conciencia de la dominación masculina en la que se encuentran, liberándose así de los tabúes y estimulando la conciencia de género. Desde aquel entonces estos colectivos se han ido masificando a medida que transcurrieron los años.

En la presente tesis entendemos que, en primer lugar, ha existido una desigualdad con la figura de la mujer en general, y con las afros en particular, al ser invisibilizadas. Las mujeres aparecen excepcionalmente en los relatos, pero carecen de una voz que sea escuchada, son un relato ausente y se les ha otorgado un papel secundario en la historia. Adicional a esto, ser una mujer indígena o afrodescendiente tiene consigo otra carga de diferencia, se pone en evidencia las racializaciones jerárquicas dentro del mismo movimiento feminista, pues las particularidades de “raza y etnia” han sido sistemáticamente ocultas desde el feminismo occidental blanco.

b) Feminismo Negro

La identidad de género en la cultura afrodescendiente ha sido investigada por el “**Feminismo Negro o Black Feminism**” que nació en EEUU. Este movimiento ha llevado adelante una lucha política a nivel internacional, frente al racismo y el sexismo que existe sobre las afrodescendientes. Este grupo asumió que ser de “color” es más que una definición biológica, sino que más bien es una categoría política. Según diferentes autoras, tales como O. Curiel, A. Davis, Y. Espinoza, entre otras, las afrodescendientes han sido silenciadas dentro de la historia,

lo que las ha llevado a acercarse y construir -desde el mismo movimiento feminista- un nuevo feminismo, con un renovado discurso, en la que estén incluidas. El “Feminismo Negro” se convierte en un feminismo no occidental que cuestionan radicalmente los ideales feministas occidentales, blancos, hegemónicos y primermundista. Estos tipos de feminismos van más allá de la lucha sobre la economía, política y educación para las mujeres, pues ponen en evidencia el cruce de otras temáticas como el racismo, el colonialismo, y por consecuencia, procesos de discriminación y represión. Además consideran variables como raza, sexo, clase y sexualidad. Tal como sostiene una feminista negra, éstas buscan:

“Una transformación social a partir de las experiencias históricas de las mujeres. Las autoras sostienen que “La “raza”, igual que la clase y el sexo ha sido concebida como categoría social de poder basada sobre la ideología de la diferencia fenotípica. Las estructuras de clase, racismo, género y sexualidad son concebidas como “variables dependientes” porque cada una de estas inscribe en las otras y es constitutiva de y por las otras” (A. Brah en O. Curiel, 2007:4).

Las afros reprochan desde las entrañas mismas al feminismo occidental y universal, pues éste se olvida de cuestionar y analizar los diferentes contextos y situaciones particulares de cada mujer. Ello desemboca en un tipo de racismo, que viene desde las propias feministas para/con aquellas que viven otras realidades y que están atravesadas por la etnia y “raza”. Además este grupo, critica que el concepto de feminismo este desarrollado desde Europa, desde occidente y desde la academia, el cual instala a una mujer blanca como categoría universal y donde todas sufrirían las mismas discriminaciones, sin hacer una distinción con las afros. O. Curiel establece que:

“El concepto de patriarcado, fundamental para la teoría feminista, fue puesto en tela de juicio por haber sido considerado como una dominación masculina indiferenciada, sin examinar cómo éste se hacía concreto en las experiencias particulares donde la raza, la clase, la sexualidad y jugaban papeles fundamentales en la reproducción social” (2007: 1).

Las feministas negras racializadas producen una teorización que remite a las prácticas y creencias propias de su cultura, así crean una mayor vinculación en los discursos desde el género, la etnia y la clase. Para esto debieron entender que todas las mujeres eran distintas, y que no bastaba sólo con ser mujeres pues cada una tiene sus objetivos, necesidades y demandas.

A raíz de estos planteamientos, este grupo han generado políticas antisexistas y antirracistas, al mismo tiempo que lograron visibilizar el tema y tomaron cartas en el asunto, lo que las constituye como sujetas activas con una lucha política dentro de;

“Un proyecto político de resistencia y transformación, reconceptualizando y resimbolizando su contenido y cambiando su significado negativo en positivo, y aunque se considere lo “negro” como una categoría construida por los procesos históricos de colonización y esclavitud, sigue siendo una representación que evidencia cómo ha sido imaginado “lo negro” en las sociedades racistas y postcoloniales. Referirse a “lo negro” como algo auténtico, significa asumir que las experiencias vividas están vacías de representación” (O. Curiel, 2007: 6).

Las exigencias de este grupo de mujeres es denunciar las segregaciones de etnia y sexuales que hacen que ellas deban trabajar por menos dinero. También denuncian el hecho de que no se haga nada al respecto para que esta situación deje de ocurrir, en especial por parte de políticas públicas del Estado y de la misma ciudadanía que continúan replicando modelos esclavistas dentro de la sociedad. Tanto en lo privado como en lo público, existió y existe la *“explotación económica, construcción de estereotipos y roles sexualizado y racializados”* (O. Curiel, 2007: 2). Sin dejar de lado, la violencia histórica y estructural a la que las afros se han visto sometidas, pues sufren de violencia intrafamiliar como cualquier otra mujer y además una violencia racista que viene desde las instituciones, debido a la aceptación y promoción de estereotipos como también por la condición social ligada a la pobreza de este grupo y las consecuencias de esto. Asimismo ha surgido en América Latina un feminismo negro que apunta a estudiar las temáticas de los países de este hemisferio. Este movimiento posee un alto nivel de derechos colectivos en contraposición a la noción moderna de derechos individuales. Hay que destacar que la visibilidad de las afrochilenas está vinculada a una reivindicación del reconocimiento y lucha para lograr este cometido frente al Estado chileno. Ahora bien, los diferentes roles de las afros han estado subsumidos por la lucha general del colectivo afro mayoritario; buscar aquel anhelado reconocimiento por parte del país. Sin embargo, en los últimos años esta reivindicación femenina ha empezado a tomar mayor peso, consolidándose en incipientes organizaciones de mujeres afrochilenas³⁸.

³⁸ Tema que analizaremos en el **capítulo IV**.

Discriminación y racismo

“Me niego rotundamente a negar mi voz, mi sangre y mi piel. Y me niego rotundamente a dejar de ser yo, a dejar de sentirme bien cuando miro mi rostro en el espejo, con mi boca, rotundamente grande, y mi nariz rotundamente hermosa, y mis dientes rotundamente blancos, y mi piel valientemente negra. Y me niego categóricamente a dejar de hablar mi lengua, mi acento y mi historia. Y me niego absolutamente a ser parte de los que callan, de los que temen, de los que lloran, porque me acepto rotundamente libre, rotundamente negra, rotundamente hermosa” (Poema de Shirley Campbell).

O. Curiel rescata la existencia de dos conceptos que atraviesan la realidad de las afrodescendientes, *“racismo de género y sexismo racializado, significando que estos conceptos no permiten la separación de los sistemas de dominación racismo y sexismo cuando se trata de la experiencia de las mujeres negras”* (2007.:8). A raíz de esta segregación, abordaremos el tema de la discriminación y racismo. En Latinoamérica los pueblos indígenas, los/as afrodescendientes como los/as migrantes, comparten *“el riesgo de que semillas de desigualdad, exclusión, xenofobia y racismo nutran diferencias culturales, les estigmatice, margine y discrimine”* (M. Castro, 2004: 117). Estas identidades se han visto racializadas desde el proceso colonial, el cual estableció a los sujetos en una posición determinada dentro de un canon binario basado en los términos blanco y no-blanco, donde los blancos poseían un estatuto superior a los negros y comenzaron a segregar a todos aquellos que no pertenecieran a su categoría.

“A nadie sorprenderá aceptar que no sólo en la historia, sino también en el presente de América latina, están vigentes tanto los prejuicios raciales como el menosprecio lingüístico, étnico y cultural. A lo largo del proceso colonial de dominación extranjera, continuado con el neocolonialismo de los Estados nacionales, una constante histórica ha sido el menosprecio del colonizado (...) un estigma social (...) una estigmatización de la identidad” (M. Bartolomé, 2004:94).

Las formas de estigmatizar y los diferentes sistemas de subordinación viven dentro de nosotros/as, a pesar de que muchos/as piensen que no somos racistas, xenófobos ni discriminadores, al estar dentro de este sistema continuamos y replicamos las segregaciones. Esto se refleja en algunas acciones que se han naturalizado como decir que la paz es blanca y la guerra, la muerte y el luto son negras, o denominar “color piel” a un color que se asemeja al de los/as blancos, o ciertos dichos como “estar negro” o “ver todo negro” relacionado con algo

negativo. Es en definitiva, asociar lo malo, pobre e ilegal a lo negro. Tal como sostiene Y. Espinoza:

“Se conservan vivos a través de nuestras miradas, nuestras lógicas y nuestras acciones cotidianas. De las maneras menos reconocibles se ocultan en nuestra respiración, se cuelean como diminutas esporas a través del aire en nuestra piel, las aspiramos y exhalamos a cada segundo” (2009: 1).

La población afrodescendiente ha sufrido golpes físicos como sociales, una de las principales consecuencias del esclavismo durante la colonia y la chilenización del siglo pasado, es el racismo y sus diferentes discriminaciones. El primer acto racista y discriminador que cometemos como chilenos contra los/as afros es sostener que en este país no hay negros/as, es invisibilizarlos, es creer, replicar y sostener aquel convencimiento generalizado. El racismo tiene una base política, ideológica y cultural, aunque su soporte principal se basa en lo biológico: cuerpo humano, color de piel, rasgos y evidencias físicas (J. Antón et al, Op. Cit: 42). Como ya se ha establecido, el concepto de “negro/a” ha estado asociado a un sujeto histórico que traía consigo una carga de inferioridad, de menoscabamiento y negatividad bajo una relación de poder, esto se convirtió en la base del sometimiento y marginalización de esta población. Ciertamente, la mayoría de los grupos humanos se han ido construyendo en esta lógica de prestigios, con un sector dominante frente a otro dominado, que predetermina la suerte de aquellos/as subordinados. Ser negro/a se convierte en una categoría racial biológicamente construida, como un hecho estático que además tiene relación con lo social, lo político e incluso con las construcciones historiográficas que forman parte de una representación e imaginación sobre esta comunidad, que fomentan estereotipos.

De acuerdo a estudios hechos por organismos tanto académicos como internacionales, se considera que la población afrodescendiente está en una situación de desventaja en comparación con otros grupos sociales (J. Antón et al, Op. Cit). La principal problemática versa en el racismo que sufren como comunidad, la cual se denota en las diferencias sociales y en las desigualdades tanto económicas, políticas como culturales. El color negro y la condición de esclavitud *“son elementos para la incomunicación por los prejuicios raciales de una sociedad que segrega y generaliza a partir de cualquier comportamiento que dañan las estructuras de dominación”* (R. Soto, 2001: 1). De esta manera, el racismo y el nacionalismo se van entrecruzando en esta

construcción de discriminación frente al pueblo afro, un proceso que viene desde la colonia, pasa por la construcción de los Estados-Nación, la invisibilización/negación durante la chilenización y al ser parte de un país que fue ocultando la negrura, con el ideal de convertirse en una entidad política sin negros. En este sentido una manera de estrategia de identificación utilizada por la comunidad afro fue el ocultar la identidad propia, para huir de la discriminación y sus consecuencias, ellos/as negaban tanto la negrura como la esclavitud y sus raíces. Algunas entrevistadas afirman que sus madres escondían el tema de ser descendientes de esclavos/as, pese a tener conocimiento del tema, pues la discriminación que sufrieron las hizo ocultar su verdad para que sus hijos/as no vivieran lo que ellos tuvieron que vivir. A propósito de esto, M. P. Espinosa señala:

“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” (2013: 47).

Respecto a esto, las afros relatan que:

“Era como algo prohibido hablar de los negros, estaba prohibido, ellos no hablaban que eran familia de negros o por qué eran negros, e incluso uno lo hizo. Yo tengo experiencias de que me encuentro con una persona negra y me dicen: “qué bonito lo que tú haces, pero yo no tengo familia de negros” y ¡son negros! entonces yo les digo pero revisa para atrás, tu abuela, tu abuelo pero no, ellos como que los estuviera insultando. Todavía hay gente en Arica que tiene descendencia afro pero que no se reconoce y es por un tema cultural, un tema de que se negó tanto y todavía se niega, entonces nosotros hemos estado haciendo en el diario, en la televisión tanta cosa, pero falta más” (Marta Salgado, septiembre 2014).

“Yo sabía que teníamos sangre negra, aunque mi abuelo evadía bastante el tema. Él era negro, afro mota, pero no hablaba del tema. Sin embargo culturalmente él demostraba que era negro, él cocinaba y escuchaba la música peruana, las percuteaba en la mesa, pero no lo verbalizaba. Yo creo que fue por el miedo y por eso no pescaba mucho” (Carolina Letelier, septiembre 2014).

“Mi mamá escondió mucho el tema de que nosotros, ella sabía que nosotros éramos descendientes de esclavos pero ella lo escondió, y ya cuando estaba más de edad recién nos dijo” (Marta Salgado, septiembre 2014).

“Mi mamá lo negaba, ella era muy orgullosa, ella era ella y ella no más, nada que ver con los afro. Ella decía que los Corvacho eran africanos pero que ella no, mi

mamá hasta lo último, ella no se dejaba sacar fotos” (Betzabé López Baluarte, mayo 2014).

A pesar de esta negación, sus ancestras/os se seguían transmitiendo las tradiciones netamente negras, como el asistir a las Virgen de las Peñas, realizar las cruces de mayo, cocinar alimentos como el picante de mondongo, entre otras prácticas culturales propias. Como sostiene J. Ancán se trata de un:

“Rostro que se fuga y se enmascara, que se contradice a sí mismo, pero que al mirarse en el espejo finalmente se reconoce por su “otredad”, y el otro, oficial, alimentado por certezas y vivencias propias, pero también constructor de estereotipos de ajena raigambre” (1997: 309).

El racismo y la discriminación, es un tema hasta el día de hoy, real y común. Esto conllevó a que las personas maltrataran y degradaran a los/as afros, sin sentir culpa ya que ésta práctica fue naturalizada, incluso en la actualidad se sigue pensando que la “raza” es una verdad y que hay fenotipos que son mejores que otros, basados supuestamente en características biológicas y validadas a través de lo social y cultural. Hablamos de la existencia de una “*pulsión fundamental de la biopolítica, es decir, el racismo entendido como la condición de aceptación de una atmósfera de muerte alrededor de aquellos que están pactadamente sentenciados a desaparecer*” (M. Foucault en P. Barrenechea, Op. Cit: 25). Un pueblo que se intentó borrar de la historia dentro de un ejercicio de biopoder que cometió el Estado contra esta comunidad. Una muerte que busca sostener un país blanco, con aires de superioridad y modernidad; sin descendencia africana. Por su parte, P. Barrenechea refina lo anterior al exponer:

“Que esa muerte siempre amenazante se materializa en una sistemática precariedad laboral, un alto nivel de violencia, un complejo de inferioridad y la ausencia de esperanza por el futuro, producto – precisamente - del racismo” (Op. Cit: 25)

A raíz de las vivencias de discriminaciones que todos los/as entrevistados/as dijeron haber sufrido, sobre todo en la época de niñez en el colegio, se creó un estigma sobre sus personas. E. Goffman en su obra analiza la identidad social de los/as estigmatizados y las dificultades por las que deben pasar en tanto se enfrentan a la vida. Según el autor el “*estigma, es aquella situación del individuo inhabilitado para una plena aceptación social*” (2003: 7), él indica que el concepto “estigma” viene de los griegos para hacer referencia a signos corporales en los que

se exhibía algo fuera de lo normal dentro de un status moral de representación, donde los signos eran marcas asociadas a determinados atributos impuestos desde afuera, que finalmente categorizaban a los individuos. Así, el estigma es una marca diferencial que hace al sujeto distinto a un “nosotros/as”, este distintivo lleva a la segregación del sujeto del grupo social, ya que se encuentra fuera de la norma y donde ellos/as se deben adaptar forzosamente para lograr ser parte de lo normalizado. Todas aquellas personas que tienen un “estigma” particular pasan generalmente por experiencias similares de aprendizaje (dependiendo de su situación), mientras que van viviendo las mismas transformaciones de su concepción del yo, tal como lo vemos en el caso de las mujeres afrodescendientes³⁹:

“Mira...pena me da porque hasta el día de hoy seguimos siendo discriminados. Como te digo, yo igual fui discriminada, me trataron de negra tal por cual, entonces es por eso que a los negros a veces los llaman peleadores pero ¿debido a qué?, a que se defienden poh, porque es la única manera. A uno le llega hervir que te traten de negro sea cual sea la forma en que lo hagan. Entonces, que hallai tú poh. ¿Qué se creen? ¿Qué por ser blancos tienen el derecho a discriminarte?” (Gina Ríos, mayo 2014).

“Yo de niña, mis amigas era blancas, pero rubias, entonces a mi gracias a Dios nunca sentí tanta discriminación con amigas, pero si me miraban en la calle y en el colegio. Ahí sí que sufrí discriminación y ahí la que me defendía era mi profesora jefe, incluso ella me quería llevar, le pidió a mi papá y mi papá no quiso que me dieran más educación. Yo hubiese podido ser hasta una profesional pero yo no me arrepiento de lo que soy porque he luchado hartito en mi vida, pero gracias a mis esfuerzos mis hijas también son luchadoras. Al lado mío, ellas siempre luchando” (Betzabé López Baluarte, mayo 2014).

“Bueno, lo que pasó es que siempre me decían negrita pero no era como un negrita de color sino que yo era diferente al resto de los morenos, mis rasgos eran de otro lado, no eran como indígenas, eran como exóticos. Me decían que tenía cara de brasileña, y efectivamente cuando yo llegué a Arica, yo llegué al liceo artístico a los 9 años, ahí mi abuelita me dio todo el confort, me sostuvo, me ayudó para yo saliera adelante. Ahí en el liceo también me decían negra pero ponte tú que me decían que parecía negra africana, había un reclame y

³⁹ Cabe destacar que esto no sólo les ocurrió a las mujeres ya que los hombres también manifiestan haber sufrido discriminación: *“Siempre nos discriminaban, en el colegio me decían el negro, el zambo, y todo po. Pero igual nosotros, a mí mi abuelo me decía: no se enoje, siéntase orgulloso cuando le dicen negro porque soy negro, somos una raza especial decía”* (Arturo Carrasco, septiembre 2014). A continuación se narrarán experiencias sólo de población femenina pues fueron quienes más brindaron información. Esta situación –como vemos- se puede extrapolar a hombres, pero en esta tesis nos enfocaremos en ellas.

todo. Un reclame que era de una galleta, que se llamaba choca choca y salían como africanos y ahí todos me decían choca” (Camila Rivera, septiembre 2014).

“Yo de niña supe que era negra, pero el tema era que en la escuela a uno le hacían bullying que se llama ahora, pero yo le pegaba a los niños y a las niñas, y no tan niños porque eso me pasó hasta cuando estaba en la enseñanza media. Y yo era señorita pero les pegaba, me discriminaron mucho y era fuerte eso. Además si uno se portaba mal las monjas te ponían mirando a la pared, con orejas de burros y da la casualidad que siempre era yo y mi hermana a las que nos castigaban. Era un colegio mixto y siempre había peleas y me decían negra y me tiraban de mis rulos, me decían negra tal por cual. Entonces al final como que yo saqué una personalidad muy agresiva por ese tema, por tener que defenderme, yo me defendía y a mis hermanos” (Marta Salgado, mayo 2015).

“Sí en el colegio me discriminaban, pero mi mamá tuvo el cuidado de siempre hacerme sentir bien. Mi mamá cuando yo llegaba triste a la casa yo le decía mamá sabí que me dijeron negra, y que los niños no quieren jugar conmigo porque soy negra o cosas así, ella siempre me decía que no, que yo era la más linda del mundo, que te dicen eso de envidia porque tú eres diferente a ellas. Siempre las mamás ahí, y de esa forma ella me trataba de dar a mí seguridad ante el tema, pero sí fui bastante discriminada hasta una profesora lo hizo, y como yo era negra, eso le hacía sentir que me podía tratar de esa forma. Qué terrible que es la discriminación” (Milene Molina, mayo 2014).

“Sufrí mucho de Bullying, en este tiempo no se llamaba Bullying antes era que te sacaban la cresta no más poh. Yo estudiaba en un colegio que era de profesores, era para hijos de profesores y me metieron ahí y eran como de mejor status social pero siempre trataban de hostigarme, yo era la única negrita, todo el día pegándome” (Sandra Castilla, septiembre 2014.).

Vemos que gran parte de las entrevistadas, sufrió algún tipo de discriminación o conoció la experiencia de alguna persona mayor que sí lo vivió, a pesar de esto domina el sentimiento de superación. Esto se refleja en el ejemplo de que ellas sostienen haber transformado su carácter en uno más aguerrido, como un mecanismo de defensa donde adoptan una actitud de “no-victimización” y una posición de no sentirse inferior a otro, es una posición de lucha. En consecuencia, debemos entender que el atribuir estas actitudes belicosas y aguerridas, están en intrínseca relación con un tipo de reacción de defensa, un mecanismo frente a la violencia estructural y social a la que se han visto enfrentadas, tanto desde la esclavitud hasta nuestros días, siempre ligado a la lucha y confrontación con el tema de discriminación y racismo.

En la mayoría de los casos el racismo se muestra principalmente por medio del lenguaje, con frases ofensivas que se repiten diariamente, en presencia o no de la persona afectada “*y muchas veces son repetidas en el común de las personas sin que se percate su significado*” (E. Castro, 2006: 56). Mientras que en otros casos, esta diferenciación se materializa en acciones concretas de violencia: golpes y abusos. Asimismo, casi todas ellas fueron víctimas de discriminación en un período importante de socialización –etapa del colegio- lo que trajo consecuencias en sus vidas, pese a ser un proceso personal de cada quien, la familia ocupa un lugar importante ya que se convierte en el espacio donde afirman y resisten al racismo, especialmente en la crianza de hijos/as, pues “*más allá de procesos de socialización ligados a roles de género es un proceso político, pues las mujeres desarrollan hacia las hijas y los hijos procesos de concientización que les da herramientas para enfrentar el racismo*” (O. Curiel, 2007: 10).

Aunado a esto, E. Goffman (Op. Cit) nos habla de la existencia de una “*carrera moral*” que posee fases; la primera consiste en entender que se posee un estigma y convivir con las consecuencias que trae, esto está ligado a la experiencia de las afros al ser estigmatizadas ya que está en relación con el punto de vista que tienen los demás sobre ellas. Una segunda fase proviene de la capacidad de una familia y/o de una comunidad local (a menor escala) de constituirse en “*cápsula*”, un tipo de burbuja para la persona estigmatizada⁴⁰ que depende del entorno en que se sitúe. Lo cierto es que se dará una experiencia moral por medio de una escisión -como es en el caso de la entrada a la escuela u otra situación de exposición- lugares en el que el resto pone en evidencia el estigma del que se ha protegido en el núcleo familiar a una persona. Esto lo vemos en el relato de los afros en general y de las mujeres en específico, y el proceso de llegada a Arica -para aquellos/as del Valle- a una escuela nueva, ello implicaba adaptarse a un nuevo entorno urbano, ciudadano, blanco y sancionador (M. P. Espinosa, Op. Cit). Por otra parte entendemos cómo sus familias las protegieron y a sí mismas – en su rol de madre- a sus hijos/as. Cabe destacar que entre individuos que poseen el mismo estigma tienden a apoyarse entre ellos, aceptándose como iguales, aunque esto pueda significar una auto-segregación para/con los “*otros/as*”, creándose una ambivalencia para el estigmatizado.

⁴⁰ Todo esto varía según el individuo, su clase social, su lugar de residencia y el estigma que posea.

Es así que dependiendo de los procesos de participación en nuevas comunidades y en el cambio de sus creencias, se irán configurando las fases posteriores de la carrera moral del individuo, que pueden culminar en un aislamiento e inhabilitación, en una total crisis o en una definitiva adaptación, en el que el individuo aprende a convivir con su estigma y termina aceptando la imagen de sí mismo. Hoy en día para los/as afrodescendientes, los rasgos físicos son una marca que los diferencia como un elemento importante y los (auto) define como tales, especialmente la negrura, sus cabellos, narices y bocas. Sin embargo, ellos/as tienen instalados en su mente que en ciertos momentos se intentó blanquear la raza, incluso algunos entrevistados/as valorizan positivamente el hecho de tener nietos rubios con ojos azules, lo que denota el miedo a que otros sufran lo que ellos/as vivieron. Este proceso de blanqueamiento social -que ya se ha comentado- representaba un proceso simbólico para obtener mayor prestigio al relacionarse con la población blanca. Actualmente, si bien se valora, no es una meta a seguir para la comunidad afro, de hecho cada día se valora más el tener rasgos negros.

De esta manera, damos cuenta de cómo se define una identidad a partir de la discriminación, la que algunos autores denominan “**discriminación étnica**”, de la que son objeto los indígenas como también los/as afrodescendientes, que como vemos, en ciertos casos se ve transformada en un mecanismo de identificación de los individuos para/con su comunidad. J. Ancán señala que:

“La discriminación étnica (...) del mismo modo como opera enmascarando identidades puede revertirse en contraposición, en la reformulación de un nuevo sujeto Mapuche [en este caso, afrodescendiente] posibilitado para dialogar dentro y fuera de su sociedad (...) aportarían a la necesaria reactivación cultural, social y política” (1997: 312).

El cuerpo afro femenino

Dentro de esta situación de racismo, discriminaciones y estigmas en los que están enmarcados la comunidad afro, surge como otro elemento el machismo existente sobre las mujeres afrodescendientes. Como hemos dicho, en esta sociedad se impone el hombre blanco y occidental, de ahí los demás están bajo el yugo de esta imagen. En el presente caso, las afros están en la escala más baja de la alteridad pues se aleja totalmente de la estructura social dominante. Un tipo de discriminación que es frecuente para estas mujeres tiene relación con el

cuerpo. En primer lugar, el cuerpo se entiende como una instancia de poder que percibimos sobre un sexo y una “raza”, el cual culmina en diferentes categorías sociales que se funden con lo físico y lo simbólico (E. Castro, 2006). Asimismo, M. Douglas (1996) sostiene la existencia de un “*cuerpo cultural o social*” que está en todas partes y en todos los momentos. El cuerpo físico a través de sus diferencias da pie al “cuerpo social”, el cual busca mantener un orden por medio de jerarquías de poder. Así, el cuerpo reproduciría las potencias y peligros que se le atribuyen a una estructura social, al mismo tiempo que simboliza la integridad del sistema.

La autora señala que “*el cuerpo es una estructura compleja*” (Íbid.:106) y que en su imagen, podemos ver un símbolo de la sociedad en su totalidad pues está relacionado a las estructuras sociales que se reproducen a pequeña escala en el cuerpo humano, y en el que existe la acción de simbolizar las relaciones y los procesos sociales. M. Douglas indica que no se puede explicar el cuerpo biológico (físico) sin lo cultural (social), pues no están disociados y devienen en uno solo. En definitiva, la experiencia corporal y emocional está en constante relación y devenir con la experiencia cultural y social. Aquí distinguimos que el cuerpo se convierte en una herramienta de dominación hacia los/as otros, en los ámbitos sociales, en sus valores, cosmologías y conocimientos, ya que el control sobre el cuerpo y lo social tendría intrínseca relación con la moral. Según la autora, existe una supuesta integridad en la estructura social que se ve cuestionada al quebrantarse las reglas y romper un orden, organizándose en torno a ellas y reglamentando sus comportamientos. Y es aquí donde vemos la relación entre “cuerpo físico” y “cuerpo social” pues son una sola, son indivisibles y funcionan al mismo tiempo (Íbid.).

a) El cuerpo de la mujer esclava

Respecto a este tema, V. Briones (2007) sostiene que la esclavitud distorsionó la vida sexual de las esclavas ya que se inventaron mitos lujuriosos sobre la negra y de esta forma, los amos se fueron apoderando de las mismas, justificando sus actos y culpando a las esclavas de su porvenir. El cuerpo de la mujer esclava se transformó en mercancía sexual y reproductora; primero eran utilizadas sexualmente para fines de placer, tanto por sus amos o por amigos de éstos. A veces sus amos obtenían beneficios monetarios, ejerciendo un tipo de prostitución. Y en segundo lugar, eran usadas como máquinas de reproducción ya que continuaban con la descendencia, esto significaba más esclavos en el haber de los amos y su patrimonio.

Las esclavas negras se convertían en “**vientres generadores**” (R. Soto en V. Briones, 2007). Ya se ha señalado que en la zona de estudio, los/as entrevistados sostienen la existencia de criaderos de negros ubicados en el valle de Lluta. Mediante este ejemplo, vemos que el ser humano negro/a era entendido como una mercancía y un producto para ser vendido. Este negocio nos muestra una real dominación sobre el cuerpo y la fecundidad femenina, pues le quitaban a la mujer negra la capacidad de autodeterminación sobre sus cuerpos y debían soportar el abuso físico y moral. Este control de la reproducción, desata un aparataje simbólico, jurídico y cultural que fue reproducido por las élites en desmedro de las esclavas negras. Esta dominación queda impuesta exclusivamente sobre las mujeres pues son ellas quienes tienen la capacidad de reproducirse. Si bien, había un “semental” que debía dejarlas preñadas, eran las afros quienes debían vivir el proceso de embarazo sabiendo que aquellos/as que habitaban su útero estarían condenados a nacer encadenados a un dueño que los explotaría y esclavizaría. Por otra parte, al momento de parir, sus cuerpos eran igualmente vejados ya que las condiciones de salubridad no eran las más adecuadas y la mayoría de las veces eran otras negras las que debían hacer de matronas para traer a los/as niños a la vida, a pesar de que desconocían aquella labor (R. Soto, Op. Cit). Posterior a esto, las madres debían desapegarse inmediatamente de los/as recién nacidos pues éstos eran bautizados por los dueños bajo sus apellidos, para después hacer y deshacer con los mismos.

Respecto a la dominación de los amos esclavizadores y al uso de la mujer como vientre en ciertos modos de producción, C. Meillassoux (1977) sostiene que en cierto tipo de sociedades el hombre es el controlador de la producción y reproducción social con el fin de hacer funcionar un sistema de parentesco, a base del intercambio de mujeres y articulado con el capitalismo colonial de la época. Esta situación se vio replicada durante la esclavitud en Arica y en el Valle de Azapa y Lluta, donde los dueños de las esclavas fueron controladores de esta situación para poder conservar ciertos estatus y poderío económico y social, entendiéndolo como un proceso de simbolización de control táctico que se replicó durante años en América Latina y que derivó finalmente en la estigmatización del cuerpo femenino de la mujer negra, pues fueron catalogadas como seres inferiores y como un recurso de reproducción para la continuación de la esclavitud.

En estas mujeres negras percibimos la existencia de una violencia simbólica -pues en su condición de esclavas- fueron reducidas a objetos. Al mismo tiempo que se evidencia una violencia directa, debido a los maltratos físicos, verbales, psicológicos y sexuales que sufrieron (E. Castro, 2006). Asimismo, R. Soto (2001) sostiene que a las negras se les impusieron prejuicios de una sociedad diferente, ellas fueron exotizadas y erotizadas por los blancos europeos que veían en sus prácticas, en sus comportamientos, en sus bailes y ceremonias, lo sucio e impuro. Las mujeres esclavas, como hemos visto, fueron mistificadas respecto a su sexualidad, exacerbando la connotación de la misma.

b) El cuerpo de la mujer afrodescendiente actual

En esta tesis analizamos como el cuerpo de las mujeres en general, y de las afros en particular, se convierte en una carga debido a la imposición de ciertos prejuicios, categorías y clasificaciones. Es así, como en estos cuerpos se vive un tipo de opresión y control que se encuentra subordinado al cuerpo masculino en la sociedad actual, tal como sostiene J. Paredes (2010) en nuestros cuerpos podemos sentir, vivir, tocar, palpar y experimentar la discriminación por el simple hecho de ser mujeres. A través de esto vemos una justificación de la desigualdad entre hombres y mujeres que se traduce en la violencia hacia el cuerpo. Para las afros esta violencia se percibe de manera simbólica como directa en los diferentes relatos de discriminación, esto fue generando marcas que se incrustaron en su piel, un legado que viene desde la esclavitud y que dejó huellas en sus cuerpos. En primer lugar, lo notamos en el control directo que existió sobre ellas al ser consideradas como reproductoras de descendencia y dotación esclava, minimizándolas a un vientre, “el “cuerpo” pasó de considerarse además de un bien mueble o mercancía a un bien sexual y reproductor” (V. Briones, Op. Cit: 16). O al hecho de estar relacionadas al hogar, a la limpieza, a asumir tareas y someterse al servicio de otro (E. Castro, 2006), esto se refleja en el querer mantenerlas en el ámbito privado y continuar con esta especie de confinamiento de las esclavas. Tal como establece la autora:

“De cualquiera forma en que se presenten es inevitable hacer una relación de las representaciones sociales contemporáneas según sexo y raza, con el sistema esclavista implantado en América siglos atrás, permitiendo entender su origen y cómo se representa según la realidad de cada momento socioeconómico al entender el momento actual. Por ende, se consideran formas contemporáneas

de esclavitud como prácticas que se reproducen para mantener el poder formal y su correspondiente respuesta” (Ibíd.: 42).

Las mujeres afrodescendientes deben convivir con este hecho cotidianamente ya que poseen estigmas que se gestaron desde la llegada de sus ancestras africanas a estas latitudes, son marcas que la sociedad ha categorizado e interiorizado, en una tendencia social de patologización y que invalida al sujeto en su condición íntegra de ser humano. En el presente caso, las afros de Arica y el Valle de Azapa están ligadas a los estigmas que refieren a su origen y cultura (E. Goffman, Op. Cit), que se ven reflejados en la discriminación que sufren⁴¹. Como se ha señalado, hoy en día muchas afros son relacionadas a ser esclavas, por referido a realizar los quehaceres del hogar. También son asociadas a ciertos erotismos, y por consecuencia de una imagen erótica y sexualizada de la mujer afro, son relacionadas con prostitutas. Sus cuerpos son estereotipados –tanto para hombres como mujeres- por sus formas y acciones, es común oír las asociaciones al trasero de la mujer y al pene del hombre, diciendo que “la tienen grande”, “que les gusta el sexo”, como también referencias a que los/as negros son delincuentes y/o traficantes. Lo cierto es que estos pensamientos, estereotipos y segregaciones aún circundan en el sistema patriarcal imperante y en una discriminación macrosocial por parte del Estado y por la sociedad en su conjunto. La activista afrodominicana, Yuderkys Espinosa señala la discriminación que sufrió como mujer afro en Argentina y el imaginario de ser prostituta:

“El problema, por supuesto, no está en serlo, sino en la imputación que pretende ser peyorativa, pero aún más, en esa condena a la repetición, como si la alteridad y el devenir sólo competiera a determinado grupo de sujetos, al cual, te hacen saber, no formas parte. La operación es terrible por el a priori, el pre-juicio, la sentencia (...) son las formas en que el racismo opera cotidianamente y que, aunque no lo crean, tiene repercusiones importantes en nuestras vidas” (2009: 2).

Esto se constata en los testimonios de las afros ariqueñas y azapeñas:

⁴¹ Aquellas que tienen un color de piel más oscuro o fenotipos que las distinguen, han sido y son estigmatizadas más fácilmente debido a lo notorio de sus rasgos. Igualmente existen casos de discriminación al revés, contra las afros que no tienen un color de piel o algún fenotipo que las distinga como tales: “A mí no me han discriminado por ser afro, me han discriminado porque me dicen: ¿pero qué vas a ser negra tú? ¡Mírate tu color de piel! Yo sueño con tener mi piel color negra. Yo les digo mi sangre es negra, sólo véanme bailar. En todo caso, creo que cualquier tipo de discriminación nos hizo y nos hará aún más fuertes” (Ivania Herrera Lara, mayo 2015).

“Yo creo que existe un estereotipo sobre la mujer afro, porque se cree que las mujeres negras aún se siguen dedicando a las labores domésticas, aseo, cocinar, criar a los hijos, o que tú sirves para bailar en un club nocturno. Entonces nos ven como para trabajar en un prostíbulo, porque así nos ven, para eso viniste al mundo en el fondo, entonces aunque algunas traten de decir que no es así, sigue siéndolo. Si tú pones una mujer negra con un oficio o título profesional, desempeño notable, y la pones con una mujer blanca, de ojos claros y pelo claro, aunque el curriculum de la mujer negra sea superior a la de la blanca, van a contratar a la blanca. Porque acá existe el racismo y estamos estereotipadas” (Milene Molina, mayo 2014).

Las afrodescendientes son discriminadas porque son mujeres, afros y porque generalmente son vistas como objetos. Hay un estereotipo muy definido que viene desde que existe un inconsciente de que las negras eran fáciles de poseer porque eran “cosas”. Así, se inventaron mitos lujuriosos que distorsionaron su vida sexual y que se han mantenido en el tiempo, tales como la “inmoralidad de la mulata o la lujuria de la negra” (V. Briones, Op. Cit). La mayoría de ellas en sus testimonios de discriminación enfatiza en hechos del pasado o que le ocurrieron a terceros (especialmente a las más adultas), a partir de esto, se interpreta que las afros han intentado no enfatizar en este discurso para demostrar la superación del hecho y de no permitir que repercuta en sus vidas. Es un deseo de minimizar lo sucedido, aun cuando esto las afectó personalmente.

Como hemos visto, en términos generales, las mujeres coinciden en que existe discriminación hacia su etnia en el norte chileno. Si bien muchas afros pasaron por un momento de negación de su identidad debido al racismo sufrido, esto finalmente les ayudó a tener una personalidad más segura que al momento de auto-identificarse las llevó a luchar firmemente por su cultura. Hablamos de una definitiva adaptación en el que aprendieron a convivir con su estigma y terminaron aceptando su imagen, donde han ido creando una conciencia de sí mismas, de ser una “otra” diferente a los parámetros y paradigmas occidentales, de re-simbolizar el racismo negativo en uno positivo, en asumirse como negras y afros para ir forjando una feminidad reafirmada a pesar del racismo y las consecuencias que pudo traer sobre este grupo de personas, tal como sostiene O. Curiel esta situación *“ha sido una de las prioridades políticas del movimiento (...) La negritud por tanto fue y sigue siendo el punto de partida para una articulación política”* (Op. Cit.: 15). Debido a esto nacen necesidades como crear solidaridad en la lucha política que llevan las mujeres afros, de encontrarse entre las mismas, compartir las

experiencias que las marcaron y usarlas como bandera de lucha. Asimismo, las afrochilenas han ido tomando conciencia de las discriminaciones que les aquejan y las más jóvenes han comenzado a darles un sentido positivo, como una manera de resistencia:

“Hoy en día, me han discriminado pero yo lo sé utilizar porque tengo un poco más de consciencia, o sea lo uso a mi favor y cuando yo quiero, porque también he tratado de estudiar y he tratado de empoderarme dentro de mi calidad de mujer afro, porque también las mujeres afro somos bastante aguerridas. Entonces ese proceso de saberse negra a afrodescendiente fue bonito, muy bonito porque ahí yo entendí el por qué, porque mis rasgos no eran rasgos más indígenas, ahí supe por qué nosotros bailábamos salsa desde chicas, supe por qué yo tenía mi cuerpo así... porque yo desde chica tuve un cuerpo formado, entonces ahí yo supe porque tenía mis piernas, mi trasero, mis bracitos. Fue encontrar mi identidad y ahí me fui auto-reconociendo” (Camila Rivera, septiembre 2014).

“Si nos reconocen vamos a poder entrar con la frente bien en alto a cualquier lado, porque antiguamente te miraban como bicho raro. Así me pasaba a mí, antes incluso me daba vergüenza ir a algún lado porque por ejemplo me miraban de pie a cabeza, pero ahora no poh, nosotros caminamos con la frente bien en alto. Y así, donde vamos ahora yo ya no me avergüenzo, no tengo que ocultarlo, si yo soy negra, ¿cómo voy a ocultar algo que no yo no soy? No puedo decir: ay no, a mí no me gustan los negros, si yo soy negra” (Betzabé López Baluarte, mayo 2014).

Estas mujeres han logrado controlarlo, usándolo como una herramienta a su favor; han podido apropiarse de la categoría de lo erótico para su defensa, le dan un nuevo significado a lo negro y resaltan su color de piel, como representación de sí mismas. Por medio de este acto entendemos que el cuerpo se convierte *“en un acto político de rebeldía (...) en el cual se plasma el discurso escritural y la acción política”* (C. Arellano, 2015: 59). Además observamos que:

“A partir de la resignificación de lo negro surge una resignificación de lo femenino al diferenciarse como mujeres negras del resto de mujeres, ser mujer negra significa ser una mujer diferente positivamente, según el modelo de feminidad tradicional, en la medida que buscan precisamente derrocar modelos de opresión” (E. Castro, 2006: 105).

Estas diferentes situaciones han desembocado en que se organicen y resistan, esto nos habla de la posibilidad de un cambio social ya que este grupo de mujeres afros -desde procesos internos como construcciones colectivas- continúan superando formas de discriminación. Y esta nueva manera de hacer prevalecer sus intereses y luchar por sus derechos, se debe a la insatisfacción

vivida por sus ancestros y ancestras. Por esto vemos actualmente a mujeres empoderadas que desean hacer cambios personales y sociales, deconstruyendo la idea de una mujer subordinada. Ellas han ido desarrollando diferentes maneras de resistencia tanto individuales como colectivas, que trascienden su clase social, y se han unido para combatir los embates que dejaron la esclavitud y la chilenización. Sobre todo, aquellas ideas racistas que se han perpetuado en el tiempo, contrariamente a la supuesta “modernidad” en la que vivimos, donde todos deberían respetar a un “otro/a”.

Por último, cabe destacar el nacimiento de otro tipo de discriminación hacia los/as afros, el cual apunta al aparentar que se ha superado el racismo basado en una inferioridad biológica, naciendo una nueva manera de discriminar en el que se halaga y admira a las mujeres afros por su color de piel, su pelo y su forma de danzar. Una complacencia que Y. Espinosa, B. Hooks y otras autoras, establecen como “*racismo actual*”, donde no se intenta apartar al “otro” sino que más bien se basa en un consumo del “otro” como mercancía del sistema capitalista. Aquel sistema capitalista que desde el inicio usufructuó del negro y la negra al sobreexplotarlos y que hoy en día continúa con su cometido de otra manera.

“A lxs afrodescendientes ahora se lxs desea, se lxs busca, se lxs imita, al tiempo que se los condena a repetir la imagen construida por occidente. Ella [Hooks] llama a esta operación “devorar al otro”” (B. Hooks citada en Y. Espinosa, 2009:3).

Roles y espacios de las mujeres afrodescendientes ariqueñas y azapeñas

“Es la historia del tumba que mi me abuela me habló, estas son mis costumbres y así las cuento yo. Es el baile de mi ancestro, es el África olvidada, es mi orgullo que demuestro a mi cultura rescatada” (C. Báez, Op.Cit:12).

Según M. De la Cadena (1992), las mujeres sean mestizas, indias o afrodescendientes, conservaban más la identidad que los hombres, aun cuando la población femenina siempre ha resultado tácitamente más subordinadas que el resto de la población al incorporar las diferencias de género en la etnicidad. A pesar de esto, se sostiene que las africanas que trajeron a América fueron las que conservaron la cultura; tradiciones, creencias y costumbres de sus pueblos de origen y las transmitieron a sus descendientes.

“La noción de identidad de las mujeres se asemeja al tejido (...) teje la trama de la interculturalidad a través de sus prácticas. Como productora, comerciante, tejedora, ritualista, creadora de lenguajes y de símbolos capaces de seducir al “otro” y establecer pactos de reciprocidad y convivencia entre diferentes” (S. Rivera, 2010: 12).

Ellas tienen un papel primordial como transmisoras de valores, pues educan a futuras generaciones, aportan conocimientos de su historia, rescatan su cultura y enseñan a socializar, entre otros. Esto se demuestra, como ya se ha dicho, en la importancia que las entrevistadas les otorgan a sus ancestros pues sostienen que fueron éstas quienes conservaron las costumbres y tradiciones. P. Gajardo (2015) nos habla sobre las mujeres de isla Alao, Chiloé -otro caso que podemos extrapolar y ver cómo se repite en diferentes culturas- ya que igualmente, las afrochilenas están involucradas con la vida comunitaria, la reproducción del orden social, la socialización de sus hijos/as, han mantenido las redes familiares, de apoyo mutuo, y como hemos visto, transmiten su patrimonio cultural. Además no han estado solamente replegadas a lo doméstico, quehaceres maternos y lo íntimo, sino que han logrado inmiscuirse en el ámbito público. Las afrochilenas han adquirido un rol importante en el trabajo, en la agricultura, en la artesanía, en la construcción de la identidad y la memoria, tanto en lo cotidiano, en lo público y lo político. Ellas se han incorporado en el espacio productivo y profesional lo que les otorga un mayor reconocimiento social, *“lo que implica un cambio social y cultural trascendental, en tanto se produce una ruptura con la concepción tradicional de la mujer ligada únicamente al ámbito de lo reproductivo y lo doméstico”* (Ídem: 180). Esto se refleja en los testimonios:

“Mi mamá siempre recordaba cosas y nos contaba. Las mujeres tuvieron un rol importante en la chilenización, por ejemplo, porque fueron los hombres quienes tuvieron que irse y las mujeres se quedaban con los hijos, porque los hombres eran hombres muertos. Mi mamá siempre me contaba todo. Mi mamá fue perseverante y trabajadora, ella me dejó enseñanzas de vida, un ejemplo, de cómo comportarse, cómo enfrentar las cosas, de entender de dónde vengo y a dónde tenía que ir” (Azeneth Báez, mayo 2014).

“Fue mi mamá, María Lara Paz, la que me dijo que éramos afrodescendientes y yo no cachaba qué era eso (risas). Ella me ha enseñado mucho. Yo creo que lo principal fue que me enseñó a bailar porque ella lo hace muy bien. También algunas cosas religiosas, por ejemplo: celebramos la “Pascua de los negros” y “la Virgen de las peñas”, también me cuentan de tiempos anteriores, siempre” (Ivania Herrera Lara, mayo 2015).

“Mi mamá fue perseverante, esforzada, trabajadora y eso se va replicando en uno. De seguir también no con el esfuerzo de ella, porque ella tenía que lavar y echaba en una olla grande que tenía la ropa y era una ceremonia de horas y horas; y más encima cantaba, porque lavaba cantando. Entonces ella te va dejando enseñanzas de vida; va dejándote ejemplos de cómo comportarse, de cómo salir adelante, de cómo salir de los momentos difíciles, cómo enfrentar las cosas... Y esas son las enseñanzas que te deja ella. Y me gustaría escribir sobre eso” (Marta Salgado, mayo 2014).

“Las mujeres somos más luchadoras. La mujer siempre pide y da la cara. Somos el pilar de la casa. Las mujeres tenemos la sangre, mi mamá me transmitió esa energía, ella era hiperactiva y peleadora, en pedir no hay engaño, decía. Somos peleadoras y hablamos fuerte, yo creo que eso viene de nosotras. Y yo se los transmito a mis hijos” (Ivannia Olivares, mayo 2015)

“Mi abuela y mi mamá nos encaminaron en este despertar, en la agrupación, eso nos abrió nuestra mente y corazón, de ver toda la riqueza que tenemos nosotros. Eso uno lo va aprendiendo y uno lo va reconociendo. Yo les he enseñado también a mis hijos. Yo vengo de los negros, <todos los azapeños somos negros, venimos de allá de África, así me decía mi abuela>” (Vanessa Vargas, mayo 2015).

“Yo no sé si tengo ascendencia indígena, pero yo me reconozco como afro, era directo de la abuela Chela. Ella era gigante, era negrita, motudita, entonces yo me crié con eso, me crié con mi abuela, con esas manifestaciones culturales entonces ahí me reconozco más” (Camila Rivera, septiembre 2014).

“Mi abuela me enseñó muchas cosas, entre las cuales estaba el sentirse orgullosa de ser afrodescendiente y Aymara. Yo me siento orgullosa de serlo, ya que mi abuela me enseñó a valorar el serlo, porque somos una cultura muy linda y que ha sabido seguir adelante a pesar de todos los problemas, maltratos, azotes y todo cual nos han dado, somos fuertes de voluntad y corazón, me decía ella” (Stefany Ayca Barría, mayo 2015).

Según los relatos, podemos ver la importancia de estas mujeres, los diferentes roles que han cumplido y la manera en qué han ido transmitiendo sus valores y enseñanzas, sobre todo, de una cultura afro. Además estos datos subjetivos se demuestran con los datos recopilados por el INE, el cual establece que en Arica y el Valle de Azapa, la estructura por sexo de la población afro se distribuye de la siguiente manera: un 55,8% de las personas que se reconocen corresponden a mujeres, mientras que el 44,2% son hombres. Esto se expresa en una cantidad de 3.719 varones y 4.696 damas, de un total de 8.415 afrodescendientes (2013).

Estos datos nos hablan de una mayor población femenina que se auto-reconoce como pertenecientes a esta comunidad. Y son ellas, las que día a día en el hogar y en la vida les inculcaron a sus hijos e hijas lo que se les había comunicado sobre su cultura, conformando una identidad afro. Nos encontramos frente a mujeres que luchan, que se han preocupado y siguen preocupándose por la familia, por los/as hijos. Son quienes quieren transmitir un mensaje y conocimiento de su identidad, pese a las injusticias, de la falta de valoración del dolor y del momento de negación porque el que pasaron, pues han sido discriminadas, despojadas de dignidad y de su identidad pero que se reconstituyeron y se recuperaron a sí mismas y a su comunidad. Es por esto que el proceso de auto-reconocimiento es tan importante. Aunque muchos/as sabían de la herencia de la negrura peruana, incluso tenían conocimiento de su pasado esclavo, con el pasar del tiempo y de todos los procesos que se han mencionado, muchos/as prefirieron callar y ocultar su identidad, pasaron a identificarse como ciudadanos chilenos sin ningún matiz que los diferenciara. Las prácticas y costumbres fueron invisibilizadas desde adentro y desde afuera, aunque en lo más íntimo se continuaban replicando. Los/as de la ciudad lo hicieron con mayor fuerza ya que los/as del valle camuflaron algunas de éstas bajo el sello de pertenecer a lo rural, considerándose “azapeños/as” (M. P. Espinoza, 2014). El testimonio de las entrevistadas es clave:

“Cuando me reconocí afro era igual que cuando uno se enamora, porque cuando tú te enamoras se lo quieres gritar a todo el mundo, decirles a todos, y yo en ese momento quería gritarle al mundo que yo era afro, entonces es un proceso muy especial, mi descubrimiento de mi afrodescendencia o de mi aceptación, era como enamorarme, y quería que todo el mundo compartiera mi felicidad. Y era como chuta ahí está poh, soy afro por eso yo soy de este color, porque eso me gusta esta música, por eso yo reaccionó a algunas cosas, por eso me gusta ciertas comidas” (Milene Molina, mayo 2015).

“Mi proceso de auto reconocimiento fue importante, uno de los más importantes de mi vida, y hoy en día estoy súper orgullosa de ser afro. A pesar de todas las cosas que han pasado y de las negativas que puedan pasar, yo estoy orgullosa y reconozco las personas que me llevaron, y estoy consciente. Es que cuándo tú encontras tu identidad entendí muchas cosas. Sabes quién eres tú y es algo tan básico pero aún hay gente que no logra entender su identidad” (Camila Rivera, septiembre 2014).

“Yo me siento muy orgullosa de serlo, de ser una mujer afro, porque es representar una cultura que vino desde lejos y pudo resistir y vivir en una época muy difícil por ser negros y negras, obvio que estoy muy orgullosa. El proceso

en el cual me reconocí afrodescendiente fue cuando ingresé a bailar tumbé, ahí pude conocer más sobre la cultura a través de la música y danza, lo que sentí fue admiración por la gente que fue reconstruyendo el proceso y también felicidad por ser parte de esta hermosa cultura” (Rosario Flores García, mayo 2015).

“Yo siempre asumí que era negra pero lo que no me gustaba era que me insultaran por eso, porque yo ya sabía mi condición de negra ¿pero qué pasaba? Que a los papás no les gustaba hablar el tema de porque uno era negra, ellos no hablaban de esos temas, entonces cuando uno ya fue más grande, uno se preguntaba y al saber, te sientes orgullosa” (Marta Salgado, septiembre 2014).

“Me sentí orgullosa cuando supe que era afro, porque a pesar de todo lo que se sufrió y lo que le pasó a los antepasados, hoy día podemos volver a rescatar lo más bonito que hay de ellos, su danza y su historia, es bacán. Yo me reconozco afro y estoy súper orgullosa” (Vanessa Vargas, mayo 2015).

“Yo cuando era niña, viví un proceso de discriminación, yo no tenía conciencia, ahora si tengo conciencia de quien soy y lo que transmitimos, pero en ese tiempo no, entonces lo único que tenía era vergüenza. Pero fue pasando. Y ahora recién uno se reconoce. Pero uno tiene que sentirse primero, es como bailar, cualquiera puede hacerlo, pero sentir la música es diferente. Uno lo lleva en la sangre. Estoy orgullosa ahora de serlo, mi mamá nos enseñó” (Ivannia Olivares, mayo 2015).

“Un amigo me dijo que veníamos de una familia de afros, que veníamos de los esclavos. A mí, cuando estaba en el colegio, los niños me gritaban cosas, me decían: te falta las puras cadenas, y la verdad me dolía mucho. Pero como ahora ha cambiado el tiempo, cuando me dicen negra, me siento feliz y orgullosa. Es algo muy bonito, me siento bien orgullosa de mis raíces, es muy especial” (Lidia del Carmen Barría, mayo 2015).

El proceso fue complicado pero al reconocerse finalmente, el orgullo se convierte en el sentimiento que prevalece en todas. Así se corrobora que las mujeres afros –al igual que los hombres- ratifican su identidad no sólo por el reconocimiento fenotípico, sino que también por la existencia de una identidad propia del grupo. Una herencia que hoy en día, es más evidente que nunca, esto lo vemos especialmente al escuchar a las jóvenes quienes están ansiosas por mostrar sus rasgos y su cultura, las nuevas generaciones ya no tienen miedo ni necesidad de ocultarse sino que más bien reivindican con orgullo su identidad. Actualmente, el auto-reconocerse como afros y asumir esta categoría identitaria, política y jurídica ha comenzado a ser aceptada por la gran mayoría de ellos/as, esto motivado por las organizaciones, la participación en las mismas y el anhelo de obtener el reconocimiento. Para entender las

diferentes formas en que se expresan las políticas de identidad de las afrodescendientes de Arica y el Valle de Azapa, veremos algunos espacios femeninos donde se recrean elementos de la cultura afro que se van transmitiendo al resto de la comunidad.

“(…) desarrollar espacios de reflexión donde esa identidad “negra” sea reforzada y valorada positivamente con el propósito de lograr una buena autoestima en las mujeres negras” (O. Curiel, Op. Cit: 97).

Algunas de estas acciones se reflejan en la herencia de la música, danza, vestimentas, festividades religiosas, lo culinario, lo artesanal, entre otros. Hay que entender que ellas poseen una identidad marcada por su etnia, raza y género (E. Campbell, 2002), que van impulsando el desarrollo de su cultura y de la autoidentificación de las mismas.

A) Espacios culturales

a.1) Comparsas

Existen varias organizaciones que realizan bailes, danzando al ritmo del tambor y otros instrumentos africanos. Según el INE (2013) una de las principales características que definen a la población afrodescendiente del norte de Chile son los bailes que practican, esto se ha conformado como un distintivo de la comunidad, una forma de expresión asociado a lo cultural, que es parte de los movimientos afrodescendientes de la ciudad y del valle. Ello se representa en espacios de participación como las comparsas y/o en la fabricación de instrumentos, entre otros.

Esta característica se posiciona *“como un potente elemento en el fortalecimiento identitario para la manifestación de un pasado negado. Pero además este recurso es utilizado como estrategia política en cuanto a su función visibilizadora”* (M. P. Espinosa, 2013: 179), el cual sirve para una visibilización pública y un fortalecimiento interno del grupo. La mayoría de los/as afros que participan en las comparsas, se sienten muy ligados a la música, incluso en su discurso señalan que es algo “natural” o un “intenso sentimiento” de ellos/as, donde los sonidos y lo festivo transforman su expresión corporal y les hace bailar o tocar, en continuo movimiento. En el caso de las mujeres afros, el danzar motiva sus vidas y les hace sentir que tienen presentes a sus ancestros y sus tradiciones culturales, así lo expresan:

“El baile es una expresión de nuestro cuerpo, a veces cuentan la historia que vivimos, que vivieron nuestros antepasados y otras veces cuentan la alegría de uno, de cómo ser, como también las tristezas o la pasión por ello. Bueno, alguno de estos bailes son: el “Vals de Cajón”, que muestra la sensualidad de la mujer y del hombre, como también la elegancia. El “Tumba”, que en ocasiones muestra la historia de cómo realizaban ciertos movimientos las mujeres negras y como el hombre negro coqueteaba. El “Pallande”, que muestra el sufrimiento de las negras y negros al ser esclavizados y tratados muy mal, entre otros bailes” (Stefany Ayca Barría, abril 2015).

Tal como señala la participante, entre los bailes reconocidos por los/as afros como pertenecientes de su cultura encontramos mayormente: el “Tumbe o Tumba”, el “Baile de Morenos”, el “Vals Peruano o de Cajón”, el “Caporal” y el “Pallande”. Por su parte, el INE (2013) afirma esta información pues indican que un 87,2% de la población afro se identifica con el primero de los bailes señalados, siendo reconocido ampliamente por la población afro femenina pues son ellas quienes la danzan. Mientras que en el Valle, el baile que tiene más adeptos es el “Caporal” y el “Vals Peruano” con un 60% de reconocimiento (Ibíd.). Además vemos la presencia de los bailes religiosos de “Morenos” para la devoción de la Virgen de las Peñas, los cuales son muy antiguos y se remontan a los tiempos donde estas tierras eran peruanas. Los relatos sostienen que en aquella época sólo participaban familias de negros/as las que conformaban “Compañías”, que se han transmitido de generación en generación y se constituyen en una importante manera de comprobar la presencia de los/as negros en este sector y en consecuencia, como elemento identitario.

Según la directora de baile⁴² de la comparsa “Tumba Carnaval”, el baile y la música se transforman en un mecanismo para ser reconocido y diferenciarse de los “otros”, al mismo tiempo, que construye un sentido de pertenencia colectivo. El principal punto es la visibilización de la existencia de afrodescendientes ante la sociedad civil chilena, para lograr sensibilizar a la comunidad ariqueña sobre el tema. Existe un baile que ha sido rescatado por esta comparsa, mediante la recolección de testimonios de abuelos y abuelas del valle como también de la ciudad, es el “**Tumbe**”. Esta danza se ha constituido como aquella que representa la música afrochilena. La historia recuerda que durante las fiestas que se realizaban en el valle,

⁴² Carolina Letelier Salgado.

las mujeres se ponían a bailar y tumbaban de un “caderazo” al hombre, en el marco de un juego carnavalero. Carolina Letelier nos cuenta:

“Nosotros recreamos el baile que nos contaron, todo asociado a la cadera. También hay otros movimientos que son representaciones de la raima de la aceituna, de cortar la caña de azúcar y esas son recreaciones pero básicamente el tema del Tumbe está asociado con la cadera. A nosotros nos contaban que la abuela Julia, por ejemplo, cuando tocaban lo que tuvieran, se tiraban caderazos y la idea era botarlos al suelo, iban tocando coplas y se tenían que botar porque había competencias entre familias. Y algunos tenían rivalidades por las tierras, pero era entendido más bien como un juego, que se realizaba en tiempo de carnaval” (mayo 2015).

Aunque que las comparsas afros no son consideradas “tradicionales”, las danzas afros han ido representando simbólicamente hechos del pasado esclavista como el recoger el algodón y otras actividades propias de este tiempo, que personifican a través de un baile. Cabe señalar que en las algodonerías generalmente trabajaban las mujeres en su producción, es decir, en su cosecha, extracción y posterior traslado a la ciudad de Arica desde el Valle, ellas se hacían cargo de esta labor debido a su meticulosidad y motricidad fina.

Es importante que para replicar las expresiones culturales y contenedores sociales se considere el relato de los más antiguos/as. El “Tumbe” antiguamente era danzado en carnavales pero hoy en día, las generaciones más jóvenes bajo la idea de recobrarlo, lo han llevado a otros contextos sociales. Estas nuevas descendencias tienen mayor orgullo, se reconocen por manifestaciones culturales como la danza y la música y quieren participar. Debido a esto, advertimos una mayor cantidad de adolescentes en la agrupación.

“Acá en Arica existe el tumbe, que es una recreación de lo que era antes la tumba carnaval, en el cual interpretamos los pasos en las labores que se hacían antes. El baile para mí significa una expresión de nuestra cultura. A mí me encanta bailar y tocar tambor. Actualmente pertenezco a dos agrupaciones, una es la comparsa “Tumba Carnaval” de rescate cultural en el cual soy bailarina. También pertenezco al grupo femenino “Aluna Tambo” de danza y percusión afro, donde nosotras como mujeres queremos romper las barreras de que las mujeres no tocan tambor” (Rosario García Flores, mayo 2015).

Cada organización afrodescendiente posee su propia comparsa, las cuales han ido rescatando y re-significando estas nuevas maneras de mostrar y representar su cultura, ya sea por medio del baile como también de la música. Ellos/as se han dedicado a estudiar las raíces de las danzas y

de las melodías, que sólo se les ha sido transmitido desde el conocimiento de sus ancestros y como ellos/as señalan “desde lo que sienten en sus venas”. El fin de esto, es lograr visibilizarse ante la ciudadanía y también el conquistar su propio espacio de reivindicación. El problema es que las comparsas han representado también una cierta competencia y rivalidad entre ellos/as mismas y con otras agrupaciones de corte indígena, esto ha quebrantado, a veces, la fuerza y unión del movimiento afro en su totalidad, lo que hace que se debilite el tema principal sobre la búsqueda de la identidad cultural y el posicionamiento como afros en la comunidad. Además se ligan mayormente al tema artístico y dejan de lado la finalidad política del reconocimiento.

A su vez, la mujer afrodescendiente se caracteriza principalmente por ser las bailarinas mientras que los hombres son músicos o tocan los instrumentos, aunque estos papeles no son estáticos ni privativos, por lo que pueden cambiar los roles.

“Para mí el baile es como mi ser, como que uno está ahí y disfruta, o sea yo escucho tambores y me encanta, es mí ser bailar. Ahora yo bailo caporal y voy al carnaval de la fuerza del sol. Caporal es afro indígena que viene de los “Yungas” de Bolivia, y esa es una zona negra pero es afro indígena” (Camila Rivera, septiembre 2014).

“Cuando empezaba a bailar, yo sentía que mi corazón latía fuerte, ¡quizás para ti eso sonara raro! Pero me encantaba la música, bueno, todavía. Yo sentía que me volvía loca al bailar. El baile para mí significa muchísimo, para mí es un arte. Es mi forma de manifestar mi identidad. A veces me dicen que bailo lindo pero yo les digo que es mi identidad, yo me identifico como Ivania, mujer, afrodescendiente. Tú ves bailar a una mujer que no es afro y ves a una que sí lo es, y notarás la diferencia” (Ivania Herrera Lara, mayo 2015).

“El baile es todo para mí, yo creo que mis hijos sienten lo mismo. El danzar eleva tu espíritu, irradias felicidad, son gestos, es el sentir. Mi mamá nos decía bailen, demuestren que están acá porque son afros” (Ivannia Olivares, mayo 2015).

“Me gustaba la música, me sentía identificada. Me llamaba la atención, yo quería ser parte de eso, quería bailar, me atraía mucho. Es que es una cosa muy especial cuando tú escuchas los tambores se mueve algo de adentro, quizá ahora ya no me pasa como antes pero igual no dejé de sentir los tambores, tambores africanos. Alguna vez baile como en dos o tres pasacalles con Lumbanga, tengo mi traje en la casa” (Milene Molina, 47 años, mayo 2014).

Actualmente existen mujeres percusionistas las que han comenzado a integrarse y a empoderarse de este ámbito, incluso hay un grupo exclusivo de jóvenes en su mayoría afros, llamado “Aluna Tambó” donde son ellas quienes se hacen cargo del baile y la música.

“Yo soy música percusionista, esa es mi área, percusión y canta autora, entonces yo hago mis propios temas. Y acá no había tantas mujeres que tocaran, ahora hay buenas porque se está empezando a potenciar. Antes la percusión no era algo que sea de mujeres, ahora sí” (Sandra Castilla, septiembre 2014).

Por otra parte, históricamente el baile ha estado asociado a darle placer a un “otro”. Esto apunta a una interpretación sexista,

“donde los movimientos, gestos y expresiones corporales son controlados según ideales de moral y decencia que corresponde de igual manera a un modelo de feminidad tradicional afectando directamente a las mujeres y a las mujeres negras con mayor énfasis. De ahí que cuando hoy en día reproducen sus bailes son de nuevo estereotipadas según la ideología occidental y patriarcal como una forma para la ubicación social y de justificación para otros abusos” (E. Castro, 2006: 59).

Sim embargo, para las afros la danza y movimiento de sus cuerpos deviene en auto-satisfacción y en una conexión con sus raíces y ancestras.

La labor de las “comparsas” y de los bailes de esta comunidad puede verse sólo como parte de una identidad cultural folclórica, desarrollada por las organizaciones del movimiento para representarlos en los carnavales o “pasa-calles”, que apunta a una exposición de elementos culturales materializados en el ámbito artístico. Pero quienes participan en los mismos, sostienen que el fin de las comparsas es visibilizar una parte importante de su cultura, pues irrumpen en el ámbito público frente a la sociedad ariqueña, marcando una diferencia y una auto-identificación con bailes ancestrales. Podemos ver que existe un sentimiento de querer mostrar su cultura, de liberar su espíritu y de organizarse, es una estrategia que utilizan estas mujeres y hombres para mostrar su orgullo y reivindicación. Es por esto, que no se defiende la idea de una posición de la identidad esencialista pues las referencias hacen contrarrestarla, ya que finalmente observamos una construcción y re-apropiación de contenedores culturales que se forjan en medio de relaciones y conflictos sociales. En la necesidad que las/os entrevistados/as sostienen del revelar su invisibilización y la necesidad de autoafirmarse ante la autoridad de la sociedad mayor blanca para que estos sepan de su existencia, se cuestionen

su proveniencia e incluso su posible ascendencia. Como vemos en el movimiento afro, se han ido creando diferentes comparsas que intentan rescatar la cultura desde distintas visiones. Algunas organizaciones son igualmente más críticas que otras, algunas reprochan el hecho de que son vistos finalmente solo como “los que bailan” sin tener un mayor peso político, que lucha por un reconocimiento y reparación histórica. Mientras que otros sostienen la visibilización como el principal trasfondo reivindicativo. Muchas comparsas, se han separado por conflictos, incluso como ya he señalado, compiten entre ellas mismas en el carnaval “Con la Fuerza del Sol⁴³”. Las entrevistadas comentan que cada comparsa posee su propia identidad, donde se distinguen sus bailarines, vestimentas y música. Por último, se puede señalar que las comparsas colaboran en la continuidad de prácticas culturales negras, que han sido históricamente ocultadas y que han debido adaptarse a diferentes 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*” (M. P. Espinosa, Op. Cit: 127).

b.2) Vestimentas

Las prendas textiles y la indumentaria de las mujeres son un factor importante como membrete identitario de los/as afrodescendientes. Veremos que existen diferentes vestimentas y atuendos, dependiendo de la comparsa a la cual adscriban. Por ejemplo, las bailarinas de la comparsa “Oro Negro” utilizan una vestimenta de color blanco con tirantes en la cintura de diversas tonalidades, los que coinciden con el que se ponen como cintillos o turbantes en la cabeza. Estas prendas de vestir y la danza, van marcando una valoración, un estatus que las distinguen y la validan como miembro de un grupo, y que utilizan como un signo que demuestra poder y dignidad. Es así, como la vestimenta se transforma en un mecanismo para ser reconocido y diferenciarse de los “otros”. Según R. Barragán (Op. Cit) la vestimenta es una elección consciente de marcar la diferencia, una auto-identificación como a la vez una exodenominación.

⁴³ Carnaval Andino que se realiza en Arica todos los años entre enero y febrero. Dentro de las categorías de competencia contempla a la cultura afrodescendiente.

Lo cierto es que hay diferentes vestuarios, existiendo distinciones. Los/as entrevistados señalan que hay dos teorías sobre el color de los atuendos, uno se basaría en un concepto histórico y el otro en un concepto de la urbanización. El histórico nos habla sobre la vestimenta que usaban las aldoneras, las cuales tenían una falda larga que no era específicamente del empleo sino que era lo que poseían en ese tiempo, y también están las que utilizan las organizaciones con las mixturas de culturas. Por ejemplo: las bailarinas de la comparsa “Arica Negro” sostienen que ellas/os utilizan trajes coloridos (fluorescentes) porque en “La Chimba” se vestían de esa manera, pues utilizaban los trajes que desechaban los patronos, arreglándolos ellos mismos para poder vestirse. De esta manera, mediante los colores se distinguen de otras comparsas afro, ya que como se ha dicho las otras utilizan ropas blancas.

B) Espacios económicos

b.1) Lo culinario

Otro espacio importante en el que sobresalen los afros es en lo culinario. El arte de los alimentos y la cocina es una de las principales características de autodefinición para la comunidad afrodescendiente chilena. Según INE (2013) un 10,1% de la población afro señala que las comidas que preparan se posicionan como categoría de identidad.

Los/as afros recalcan que antiguamente los/as esclavos sólo podían cocinar los alimentos que sobraba de la comida de los amos, y con esos restos realizaban los “mondongos”. Asimismo, la dieta de los/as africanos debió cambiar al llegar a nuevas tierras y bajo su condición de esclavos/as, debían ingeniárselas con la comida sobrante de sus dueños y aquí las mujeres tuvieron un rol importante pues mostraron sus habilidades culinarias, ellas inventaban con nuevos platos y mezclaban conocimientos de antaño. El autor confirma, *el arte culinario es una de las manifestaciones en las cuales (...) las mujeres afro, han marcado claramente, aspectos que describen nuestra identidad negra en esta zona*” (Op. Cit: 56). Como ya se ha señalado existen comidas y platos que los/as afros señalan como típica de ellos. Uno de los más reconocidos es el “**Picante de Mondongo**”, el cual contiene los interiores del animal, la “*guatita*” específicamente. Antiguamente los/as afros se reunían los domingos, a tocar música con cajones y guitarras y a comer picantes de guata y pata, los que eran cocinados por las mujeres

que usaban fogones. Hoy en día también los utilizan durante las celebraciones de las cruces, ya que con estos implementos pueden hacer una mayor producción y alimentar a todas las personas que asisten. Cabe destacar que las comidas del Valle de Azapa, son una mezcla entre alimentos del altiplano, valle y costa, lo cual enriquece la gastronomía del sector. Hay una agrupación que se dedica a esto, llamado “Sazón afro” quienes se destacan en la preparación de Mondongo, arroz moreno⁴⁴, papas a la huancaína, picarones, entre otros sabores.

Por otra parte en la ciudad, específicamente en “La Chimba” están las hermanas Lara, que se dedican a cocinar comidas típicas de la costa. Según los testimonios, ellas representan los sabores de este lugar y realizan platos como: ceviche de pescado, picante de pollo, picante de mariscos. También preparan mermelada de tomate y empanadas de mariscos, jaiba/queso y pulpo/queso. Este grupo de mujeres cocinan y venden los alimentos para reunir fondos, ya sea para la agrupación “Arica Negro” o bien, para el negocio familiar que tienen de muestra gastronómica y coctel de comida afro. Una hija y sobrina de ellas, refiere:

“Ellas aprendieron de mi bisabuela, que para mis tías viene siendo su abuela. Ella era Peruana, afroperuana. Entonces hacía hartas cosas de comida, hasta papa a la huancaína. Ella se llamaba Emilia Cornejo. Mi mamá y mis tías cocinan, pero no todas forman parte de la comparsa por la religión que eligieron. Mi tía Alba es la experta en todo tipo de mariscos, mi madre María es seca en los picantes, mi tía Aurora para las empanadas y mi tía Jaqueline para los dulces” (Ivania Herrera Lara, mayo 2015).

La manera de cocinar y preparar los alimentos fueron heredados de su bisabuela a su padre, y del padre a sus hijas. Ellas sostienen que sus ancestros/as son quienes obtuvieron este don y gracias a esto, pudieron heredar esta gracia, la que a su vez van transmitiendo a sus hijos e hijas. A través de esto advertimos otra tarea importante que realizan las mujeres afros, en su rol como cocineras y como transmisoras de una parte importante de su cultura, no sólo en la producción de alimentos sino que también en su distribución. Por último, cabe señalar que si bien esta cocina es reconocida como parte de la comida peruana -por la herencia que dejó este país en el norte chileno- la comunidad afro la reconoce como propia ya que sus abuelos y abuelas son recordados

⁴⁴ Arroz con aceituna y aceite de oliva, ingredientes importantes para el Valle de Azapa. Este plato habría sido rescatado por la ONG Lumbanga a través de la memoria oral de los/as abuelos.

como quienes preparaban estos alimentos, dándole un matiz negro a lo culinario. Esta realidad se da tanto en la ciudad, como en el valle y la costa.

b.2) Artesanía

En Chile, durante el siglo XVI y comienzos del siglo XVII los/as esclavos/as fueron muy importantes en el trabajo artesanal, destacándose en esta labor. A pesar de la subordinación existente, algunos/as lograron tener una clientela, establecieron relaciones económicas y de esta manera, pudieron generar recursos para sí mismos. Los/as negros al igual que mulatos/as libres se dedicaron de manera importante a los oficios manuales, desde la artesanía hasta las artes mecánicas, incluso algunos autores señalan que había una especie de monopolio de los africanos/as en estas labores, ellos se destacaban en la fabricación de ollas, sastrería, zapatería, trapiches de moler, entre otros (M. Narvárez, Op. Cit).

Las afrodescendientes heredaron estas habilidades, sobresaliendo hoy en día como artesanas, especialmente en el oficio de la totora. La totora es *“una planta acuática, un tipo de junco que puede alcanzar una altura de tres y hasta cuatro metros por encima del agua y que se utiliza para confeccionar artesanía”* (G. Duconge y M. Guizardi, Op. Cit: 145). Según C. Báez (2010) en el barrio de la Chimba (que ya hemos descrito) se trabajaba bastante la totora que traían desde el Valle de Lluta, para fabricar canastos, esteras, sopladores de fuego, entre otros utensilios y decoraciones. Según los testimonios, muchas casas eran forradas con este material para protegerlas del clima y de robos. La artesanía en totora es muy importante y se posiciona como un elemento cultural de la comunidad afro, el cual ha sido rescatado dentro de la reconstrucción de su identidad. Si bien, la artesanía en totora era utilizada principalmente para sobrevivir pero igual era comercializada (M. P. Espinosa, Op. Cit).

Existen abuelas -como la señora Rosa Guisa⁴⁵ (Q.E.P.D)- que trabajaron en esta labor y que se encargaron de transmitir su arte a generaciones posteriores, tal como ella aprendió mediante su padre, don Daniel. Los relatos recuerdan que esta función era sacrificada y refinada ya que

⁴⁵ Ver [En Línea]: <http://www.sigpa.cl/ficha-cultorindividual:rosa-elcira-guisa-lanchipa.html>

debían ir a cortar la totora, seleccionar los tallos para obtener mayor calidad, después las humedecían y machaban, para recién comenzar el paciente quehacer del tejido. Actualmente es más difícil conseguir la materia prima, pues los totorales se han ido secando a causa de la urbanización, pero en el Valle de Lluta y Azapa continúan existiendo. Esta tarea significó y significa un ingreso extra para las mujeres afrodescendientes. Las ventas las realizan por encargo a terceros, a hoteles, como también venden en exposiciones y ferias.

Actualmente existe otro tipo de artesanía que han ido desarrollando las afros como parte de la reconstrucción cultural. Esta práctica si bien no es tradicional, incorpora elementos afros que reflejan una conexión con África ancestral. Hace un tiempo, ellas hicieron cursos en los que aprendieron a confeccionar “muñecas negras”, mientras que otras comenzaron a trabajar con arcilla y *“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”* (M. P. Espinosa, Op. Cit: 104). Según los testimonios, este arte se ha hecho muy popular hoy en día y las mujeres que lo realizan sienten que están aportando a su comunidad, además de transmitirlo a sus herederos/as. Por esto, se han posicionado como figuras importantes y reconocidas que están colaborando con las –nuevas-tradiciones afros.

b.3) Comerciantas

Las afroazapeñas han ocupado un importante lugar dentro del espacio y el tiempo de su cultura, encarnando diferentes papeles sociales y culturales. En este apartado, destacaremos su presencia en el comercio de Arica durante el siglo XX, para esto señalaremos su papel activo como trabajadoras campesinas y emprendedoras. Ellas eran madres de familias numerosas, laboraron la tierra y vendieron sus productos, aquí *“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”* (M. P. Espinosa, Op. Cit: 143). Hubo un grupo de mujeres afros que realizaban transacciones comerciales y económicas de productos agropecuarios desde el valle a la ciudad, las afros se trasladaban a lomo de burro desde Azapa hasta Arica para vender frutas y verduras: lechugas, pepinos, cebollas, porotos verdes, pacay, chirimoyas, naranjas, ciruelas,

guayabas, entre otros. Estas fueron conocidas como las “comerciantas”, ello nos muestra su habilidad en lo comercial que las convierte en administradoras de lo monetario. Dentro del recuerdo, los/as participantes revelan que sus madres y abuelas eran importantes no sólo en el rol materno de cuidarlos sino que también por encargarse del sustento económico.

“Mi mamá era comercianta, salía a vender a burro, iba a vender hasta Arica. Varias mujeres antiguamente se iban con burros y en “angarillas⁴⁶” grandes llevaban naranjas, todo lo que se cultivaba, iban pasando parcela por parcela y ahí se encontraban con las que iban pa’ Arica. No había camiones antes. Ellas se levantaban temprano y llegaban allá. Mi mamá se embarcaba y se iba solita, ella vendía todo, le iba bien. Con ella nos subíamos a los árboles y sacábamos pacay⁴⁷ y los echábamos en un saco, todo eso vendía mi mamá. De 1930 a 1952 mi mamá hizo esto más o menos, después ya vendía en camión ella. Y vendía en el mercado San Marcos, con sus canastos en la puerta se ponía a vender”. (Lucía Huanca, mayo 2014).

“Cuando era más chica, yo le iba a ayudar a mi mamá, la acompañaba a vender. Vendíamos lo que teníamos en la casa, de nuestros cultivos, y aparte ella compraba una malla de cebollas, de cualquier cosa, de papas, limones, lo que sea. Pero ella vendía principalmente verduras y aceitunas” (Betzabé López Baluarte, mayo 2014).

“Mi abuelita era unas de las mujeres que traía las verduras y la leche de chivatas a la ciudad de Arica, no eran muchas mujeres que bajaban del valle hacia Arica. Ella era súper entusiasta, las mujeres somos así hasta el día de hoy. Mi abuelita me enseñó a ser una mujer digna con valores y a entender y respetar que por mis venas corre sangre negra” (Liliana Espinoza, mayo 2015).

“Mi mamá nos contaba que traían la leche y vendían verduras en burros, las afros desde Azapa. Con unos canastos, que traían las cosas. Ella vivía en la chimba y también era comercianta” (Ivannia Olivares, mayo 2015).

La madre de la señora Lucía realizó esta labor hasta 1952, después el viaje ya se realizaba en un camión fletero al que llamaban el “Chato Terraza”, para ir a la feria de Arica e instalarse en la puerta del mercado San Marcos a vender. Dependiendo de la carga su madre decidía si viajaba en burro o en camión, doña Lucía recuerda que una vez su madre la llevó y la escuchaba gritar: “¡Naranjas, naranjas, cómpreme caseritas!”. Ella destaca que su madre era muy esforzada, pues debía ocuparse de las labores del hogar, ser madre, esposa y además comerciante.

46 Tipo de receptáculo.

47 Fruto que los/as afrodescendientes reclaman como propio.

A través de estos relatos distinguimos como las mujeres fueron –y continúan siendo– importantes en su habilidad para administrar un espacio tan significativo como el abastecimiento de alimentos (H. Rodríguez, 2010). En definitiva, la producción económica.

C) Espacios religiosos

c.1) Feminización de la religión afroazapeña

También existen otros espacios femeninos que se denotan en las ceremonias, festividades, ritos, entre otros. Para la comunidad afrodescendiente del Valle de Azapa, estos espacios son de suma importancia pues marcan también el parentesco y los lazos sociales. Sobre todo, los reencuentros familiares en las actividades religiosas, *“pues estas en sí mismas representan un elemento cultural esencial en el fortalecimiento identitario. Con el objeto de afiatar lazos y mantener las relaciones parentales y comunitarias”* (M. P. Espinosa, Op. Cit: 181). Así, destaca la reciprocidad y solidaridad existentes en las ceremonias, donde se realizan distintas reuniones y viajes de parentelas desde el Perú -que debieron migrar en el período de chilenización-. Este período trajo como consecuencia una disgregación familiar, sin embargo, los espacios sociales actuales los han vuelto a unir, dando pie al reencuentro y a una comunión.

En la comunidad afrodescendiente vemos una religiosidad mestiza, con sincretismos paganos y cristianos que van haciendo visible y dotan a las devociones religiosas de significados, posicionándose como un membrete identitario de este grupo. Lo religioso, adquiere un rol importante en lo social y lo político ya que se convierte en un espacio donde se organizan las relaciones sociales de los/as afrodescendientes. Además, los conecta con su pasado y les da sentido a su presente, afirmando creencias y simbolismos que muchas veces debieron ser silenciadas y negadas. Los/as afrodescendientes del norte de Chile, no tienen mayor conocimiento de los dioses y diosas o seres sobrenaturales de las creencias africanas ya que al ser trasladados de manera violenta como esclavos/as, ellos/as ocultaron y camuflaron sus adoraciones y las mezclaron con creencias en dioses católicos, que les fueron impuestos por los españoles. A pesar de esto, no se puede establecer en qué pudieron haber resistido y cómo pudieron haber disfrazado a sus dioses, pues la realidad de hoy en día es que la mayoría de los/as afros se reconocen como católicos. Por lo tanto, adoran a un solo Dios y alaban la imagen

de Jesús, la Virgen y los santos correspondientes a esta religión. La “**Cruz de Mayo**” se convierte en el rito religioso más importante de la comunidad afroazapeña. Según M. Salgado:

“Esta celebración es indudablemente un sincretismo de la cultura de los colonizadores, a través de las creencias de la Iglesia Católica, con las costumbres ancestrales tanto de los pueblos originarios, como de los afros esclavizados y sus descendientes” (Ibíd.: 121).

Es una práctica que se ha ido reproduciendo por generaciones, con cambios y toques propios que les ha dado la población afro. Es un espacio de construcción de sentido en constante transformación dentro del ámbito de lo sagrado. Además la asociatividad y lo religioso se convierten en espacios de reconstrucción y afirmación de la identidad, y como hemos señalado, en un mecanismo que moviliza las relaciones sociales (A. Aravena, Op. Cit). Esto se ve reflejado en la participación activa en las “Cruces de Mayo”; una mezcla de liturgias católicas y ritos autóctonos de la cosmovisión africana e interétnicos Aymara, que se celebra durante todo el mes de Mayo y parte de Junio en el Valle de Azapa y Lluta. Esta fiesta cobra relevancia como actividad social, espacio donde se comparte y se (re) encuentran con sus pares, sentando las bases para la construcción de una identidad cultural grupal, de un compromiso familiar y de amistad entre los participantes.

Cabe destacar que las celebraciones religiosas demuestran un fuerte arraigo con el Valle de Azapa, que se constituye como base de la construcción de la identidad afroazapeña pues ellos/as reclaman que estas prácticas son netamente negras. Los/as entrevistados relatan que cada familia tiene una cruz, la cual los cuida y protege durante el año, desde un cerro que forma parte de sus parcelas. Ahora bien, esta fiesta es reclamada por los afros como propia, pero lo cierto es que es una tradición de muchos pueblos de América Latina, especialmente para los Aymara e incluso de personas no indígenas del centro-sur de Chile. Sin embargo, esta tradición es muy importante para la comunidad negra. Esta confusión se revela en que algunos/as entrevistados expresaban que no sabían muy bien de dónde provenía, si es que era católica, indígena o afro, pero que ellos/as siempre la han celebrado por lo que se convierte en una de sus más potentes tradiciones.

Generalmente la cruz pertenece a un núcleo familiar y son ellos/as quienes se hacen cargo de la veneración y posterior celebración de la misma. La cruz es puesta en el cerro, por lo que

algunos/as entrevistados mencionaban que el cerro también se convertía en un lugar sagrado para ellos/as. Al mismo tiempo se realiza un tributo a la tierra ya que se bendice para las futuras plantaciones, cosechas y cultivos de cada parcela. El proceso consiste en bajar la cruz los primeros días de mayo para llevarla a que sea bendecida por un cura. Esto se realiza generalmente en la iglesia de la localidad, durante los primeros días de mayo y luego cada familia la lleva a su espacio sagrado para velarla y honrarla en un altar hasta la fecha estipulada por ellos/as, para posteriormente subirla de nuevo a su lugar de origen y renovar el ciclo. Esta peregrinación se realiza junto a cánticos y orquestas y culmina con una gran fiesta.

Cada paso más detallado de la ceremonia y rito, depende de cada familia y sus especificidades. Pero en general hay un despliegue donde la corporalidad posee una gran expresividad dentro de una espacialidad con su propia atmósfera, sonidos y ritmos. Las representaciones y modos de acción devienen en prácticas y creencias religiosas que culminan en el ídolo sagrado que se les otorga (E. Durkheim, 1965). Entendiendo la significancia religiosa y simbólica de estas celebraciones, procederemos a dar cuenta de la importancia que tiene la mujer en esta festividad. En esta tesis, se sostiene que la “**Cruz de Mayo**” se ha feminizado pues posee elementos que la asocian a ellas. En primer lugar llama la atención que los nombres de las cruces sean de mujeres, esto puede deberse a un linaje femenino o a que son ellas quienes se encargan de organizar la celebración. También encontramos una asociación al culto de la cruz, de la virgen y de los cerros que se asocian a la “pachamama”, es decir, con una figura femenina. A continuación se dará cuenta en detalle de estos postulados.

La mujer afrodescendiente desde antaño se ha dedicado a preparar estas celebraciones organizando los detalles de la comida, de las bebidas como de la festividad misma, también se encargan de la decoración, entre las que está el “vestir a la virgen”, con un traje especial que las mismas elaboran cada año para que acompañe a las cruces. Es una manera de poner su imagen estética en cuestión de su poderío económico y político pues está en juego su prestigio y status. Lo cierto es que son ellas quienes han dirigido y organizado las fiestas históricamente, lo que deja entrever el poderío femenino. Una señora de la familia Baluarte que celebra su cruz en el “barrio negro”, cruz que celebran hace más de 100 años, ella relata:

“Mi mamá nos enseñó desde niños que a la fiesta de las cruces no se le cierra las puertas a nadie, sea quien sea, es porque a veces puede ser el señor que viene en esa forma. Mi mamá decía: ni un vaso de agua ni un poco de sal se le niega a nadie, nos enseñó mi mamá, nos inculcó de esa manera, y nosotros toda la vida hemos hecho lo que ella nos ha dicho, nos ha enseñado. Cuando mi mamá ya no estaba en su posibilidad de ella hacer la fiesta, nosotros empezamos a hacernos cargo, haciendo cosas, actividades, juntando fondos, ayudando a mi mamá. Nosotros teníamos que hacer cosas pa poder juntar el dinero, y hacer la fiesta como tiene que ser. Nosotros teníamos que hacer lo que ellas nos decía, su dicho era quien madruga dios lo ayuda,” (Betzabé López Baluarte, mayo 2014).

Recalcando la importancia que tienen las mujeres en la preparación y celebración de esta fiesta, como ya se ha mencionado. Tal como sostiene E. Castro para el caso de las afrocostarricenses:

“Ellas identifican claramente cómo esa vivencia espiritual (...) es un legado cultural que han recibido por sus abuelas y madres y estas por sus antecesoras, siendo una actividad y creencia transmitida por las mujeres negras, implicando la variable genérica y racial” (2006: 82).

También llama la atención que las cruces reciben en su mayoría el nombre de una mujer, específicamente de las abuelas, de una matriarca ya fallecida de las familias afrodescendientes. Según los/as entrevistados/as esto se debe a que eran las mujeres quienes se encargaban de la cruz de cada familia y organizaban el festejo de esta celebración religiosa y social. Por ejemplo, está la Cruz de mayo Elogia Baluarte, Cruz de mayo Flora Cardoso, Cruz de mayo Ventura Baluarte, Cruz de mayo Tomasa Baluarte, Cruz de mayo Julia García, entre otras. Al igual que la Cruz de mayo “Julia Corvacho” a la que se asistió durante el primer terreno (Ver en **Anexos**). Esta cruz es muy importante pues pertenece a una de las familias más grandes del valle, incluso se conformaron como una organización con personalidad jurídica, lo que es de gran importancia debido a que legaliza el ritual. Es una mezcla de tradición y de usos políticos para poder incidir en la toma de decisiones respecto a la cruz, esto se asocia directamente al anhelo de que esta ceremonia sea considerada como un patrimonio de la localidad y que sea resguardado como tal. La presidenta es Liliana Espinoza, una líder innata que hoy en día se hace cargo del comité de “Cruces de mayo del Valle de Azapa”, ella comenta:

“Por supuesto que las mujeres somos importantes en lo de la identidad, la mujer es la que lidera, tenemos un rol primordial. Tú ves que la mayoría en los movimientos afro somos mujeres, somos líderes, tú ya estás hablando con una. Además las cruces son tarea de nosotras” (Liliana Espinoza, mayo 2014).

Esta celebración recibe el nombre de una matriarca ya fallecida de las familias afro, la señora Julia Corvacho, quien es reconocida por toda la comunidad afrodescendiente sea de Arica o de Azapa, no hay quien no mencionó su nombre o quien no haya escuchado alguna vez hablar de ella. Se ha convertido en un icono, en una leyenda. Ella representa el tronco familiar de “La Corvachada”, sus descendientes se encargan todos los años de preparar la festividad que ella misma les inculcó hasta el momento de fallecer. Aquí advertimos nuevamente la importancia del linaje femenino. Los/as afrodescendientes relatan:

“Ella era una señora que vivió 115 años, falleció el año 82 y ella transmitió todas sus costumbres en su parcela en el km 8. Era una señora que mantuvo la cultura y es la matriarca de Azapa. Le hacen honor a la vida que llevó ella” (Arturo Carrasco, septiembre 2014).

“Ella no se casa, ella tiene 13 hijos como de 5 varones. La historia cuenta, no sé si será mito o no, dice que a la abuela le gustaba llevarse a los mozos al río y bueno ella formaba una convivencia y después cuando se cabreaba del hombre, porque le salía flojo, ella los corría de la casa” (Marta Salgado, mayo 2014).

Las cruces generalmente adoptan nombres de antepasados y además ponen fotografías de los mismos, destacando que la mayoría son abuelas. Así vemos que los lazos de parentesco se ven reflejados en este linaje femenino cobran real importancia durante estas fiestas.

c.2) Brujería

También se señala la existencia de un ámbito secreto y oculto; la brujería. Las mujeres históricamente han sido señaladas como brujas y el valle de Azapa no es la excepción. Algunos/as entrevistados sostienen que antiguamente existían brujos/as y curanderos/as, pero que hoy en día –supuestamente- ya no habrían más. Actualmente, esta práctica se ha asociado a la magia negra de África, a través de lo cual, se intenta encontrar una conexión y explicación con sus ancestros/as. En los testimonios se evidencia la presencia de muchas brujas que realizaban males y asustaban a la gente, las que habrían tenido el poder de volar ya que se transformaban en pájaros y en otros animales. Las narraciones sostienen que para hacerlas caer del cielo había que enterrar la punta de una tijera en la tierra, dando forma a una cruz. Los/as entrevistado revelan:

“En el valle existían muchas brujas y todavía las hay. Ella hacían brujerías, depende de qué tipo, de qué daño tenía que hacer. También volaban, era como un pájaro y los viejos dale con un palo pegándoles al pájaro y al otro día veías a las señoras cojeando, así sabían que eran ellas las que andaban volando” (Arturo Carrasco, septiembre 2014).

“La transformación, o sea es que dicen que usan a los animales porque son almas puras, ¿cachai? Se pueden meter y pueden hacer una transformación. A varios de mi familia les han hecho daño, igual a mí, entonces como que igual es complicado ese tema, es denso. Pero existe hasta ahora, porque las viejas se los van traspasando a otras, y comúnmente lo hacen las mujeres. Pero también existen hombres. La brujería empieza con las cuestiones medicinales, y ahí empieza un poco la maldad, no es que estén destinadas a ser malas o ser buenas, alguien puede ser muy bueno pero cuando le viene una oferta entre oferta y demanda, plata manda” (Sandra Castilla, septiembre 2014).

Los males y maldiciones que las brujas realizaban eran varios, pero el más conocido era el “mal de ojo”. Estos maleficios los podían realizar por cuenta propia o porque terceros se los demandaban a cambio de un pago. Por otra parte, para remediar estos males estaban los/as curanderos, quienes realizaban ritos con animales como los cuyes, las gallinas y sus huevos. Un afrodescendiente del Valle nos mostraba su criadero de cuyes, los cuales después vendía ya sea como mascota o como alimento. Él recordaba que en otrora, los curanderos/as usaban a este pequeño animal para absorber el mal o la enfermedad que aquejaba a sus pacientes. Tal como sostiene M. Narváez:

“Una práctica es la sanación con el Cuye (animal parecido al conejo), en donde envuelven al animal y se lo colocan a la persona en el pecho, mientras le van rezando durante más de tres horas y que al final el curandero abre el cuerpo del animal y le busca lo malo que tenía la persona y que supuestamente el Cuye lo había absorbido” (Op. Cit: 122).

Hoy en día esta práctica se han replegado a lo íntimo, pero los relatos señalan que su presencia no está extinta. Algunas afros sostienen que poseen ciertos “dones” pero son pocas las que se animan a conversar sobre el tema en profundidad, debido a la carga negativa y profana de estos conocimientos, sobre todo, al considerar que la mayoría de los/as afros son católicos. Lo cierto es que este aspecto no ha sido considerado a la hora de reivindicar la identidad afrochilena, pero se integra a esta investigación ya que los testimonios señalan la importancia de la mujer afro en este tema, desde la antigüedad hasta tiempos actuales.

Condición actual de las afrochilenas

a) Economía y situación laboral

Respecto al ámbito económico, se puede señalar que la mujer afrochilena tiene un papel sustancial en relación al sustento de la familia. Un 80% de las participantes son jefas de hogar⁴⁸, ellas tienen independencia económica respecto a una figura masculina, es decir, que no dependen de un hombre proveedor para mantenerse. Según el censo preliminar del INE (2013) un 47% de las mujeres tiene un empleo con ingresos, mientras que los hombres representan un 53%. Si bien la cifra es mayor para la población masculina, observamos una paridad entre ambos, por lo que se entiende que las afros se posicionan en el ámbito laboral, donde la mayor parte posee un empleo asalariado y en segundo lugar, destaca el trabajo por cuenta propia o independiente. En la ciudad se insertan en todos los tipos de quehaceres que ésta ofrece, principalmente servicios. Mientras que en el Valle de Azapa la actividad principal es la agricultura, que actualmente está bajo el poder de las semilleras, de empresas de aceitunas y de tomates. Tal como sostiene M. P. Espinosa:

“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” (Op. Cit: 168).

Además de esto, las afros poseen una gran iniciativa comercial (como el caso de las “comerciantas” en tiempos antiguos). En el presente, un 50% de las entrevistadas trabajaban de manera independiente, una de ellas se dedica a la venta de ropa exportada, otra se ha convertido en una importante emprendedora de negocios basados en el turismo, mientras que algunas se dedican a la venta de comida como el caso de las “Hermanas Lara”, si bien poseen empleos temporales incluso algunas estables, el comercio de alimentos es un importante ingreso extra para su hogar. Esto muestra un fuerte activismo en tanto al trabajo productivo, *“de esta manera destacan su toma de decisiones en el hogar y el aporte en cuando a actividades realizadas y a*

⁴⁸ Estas cifras se establecen según el porcentaje de mujeres afros que señala ser jefa de hogar. No existen datos oficiales estadísticos sobre jefaturas de hogar de familias afrodescendientes de Arica y el Valle de Azapa.

nivel económico como fundamental para su autonomía femenina” (E. Castro, 2006: 89). También hay algunas jubiladas y otras que trabajaban en el sector público como en el sector privado. Una de las más jóvenes trabajaba en las semilleras, realizando una ardua tarea considerada como pesada y peligrosa, mientras que otras dos están estudiando. Las afros ariqueñas y azapeñas, no son quisquillosas y si deben trabajar lo harán en lo que puedan, valorándose así su potencial como fuerza de trabajo en diferentes esferas laborales, convirtiéndose en mujeres autónomas, independientes y autosuficientes.

b) Familia y Desarrollo personal

Por otra parte, entre las participantes existe casi un 60% de madres solteras⁴⁹, generalmente dan su apellido a sus hijos/as y es frecuente que no quieran contraer matrimonio con el hombre con el que se juntan en pareja, esto puede deberse a que ellas no desean que sus hijos/as nacidos/as fuera de un futuro matrimonio queden fuera del patrimonio que les pertenece; como ser propietarias de sus casas y/o terrenos, o bien pueden ser otros motivos. Muchas de las entrevistadas señalaron que no tienen mayor interés en el matrimonio, prefieren ser solteras o tener una unión libre. Lo claro es que a partir de ahí, deriva un mayor rol matriarcal para criar a los/as hijos, pues son ellas quienes quedan a cargo de su progenie.

Advertimos un desarrollo personal donde las afros destacan por poseer un carácter potente, consideración que no viene solo de las mismas mujeres ya que los hombres de la comunidad sean del valle o de la ciudad tienen opiniones similares respecto a las mismas. La imagen que se tiene de las afro es transversal:

“Las mujeres son muchos más responsables con lo que significa la historia y el desarrollo de sus propias familias. La mujer tiene mucho carácter, formación de identidad, de lo que significa ser mujer, y en ese espacio yo creo que tiene que ver mucho el tema de cómo se han empoderado las mujeres en ese sentido. Ellas son un referente súper importante del proceso del movimiento social de las negras y de los afros en general” (Samuel Pozo, septiembre 2014).

⁴⁹ Esta cifra ha sido calculada según el número de madres solteras participantes de este estudio. Además, las mismas sostienen que ésta es una variable común entre las afros tanto de la ciudad como del valle, considerándolo como un tema importante que continúa aumentando entre las afros más jóvenes.

“La mujer afro es una mujer muy esforzada, no se calla ante nadie, siempre es sobresaliente y en su mayoría tienen un gran carácter, son líderes” (Alejandro Barría Huanca, mayo 2014).

S. Carneiro nos ayuda a entender el porqué de que estas mujeres tengan un temperamento fuerte y aguerrido;

“Cuando hablamos del mito de la fragilidad femenina que justificó históricamente la protección paternalista de los hombres sobre las mujeres, ¿de qué mujeres se está hablando? <nosotras> -las mujeres-negras- formamos parte de un contingente de mujeres, probablemente mayoritario, que nunca reconocieron en sí mismas este mito, porque nunca fueron tratadas como frágiles. Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas labrando la tierra o en las calles como vendedoras o prostitutas. Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar. Somos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto” (2001:1).

c) Educación

Si hablamos de sus condiciones educativas podemos señalar que entre los/as afros que asisten o asistieron a:

“Tramos superiores de educación se ubican en torno al 22,2% de la población. Al distinguir por sexo se observa que el porcentaje de hombres es de 16,4% sobre el total de hombres afrodescendientes, mientras que para las mujeres es de un 26,9%. Luego, al considerar la proporción de hombres y mujeres que asisten o asistieron a la educación superior entre la población afrodescendiente se observa que las mujeres representan un 67,5% mientras los hombres representan un 32,5%” (INE, 2013: 37).

A través de estos datos vemos que las mujeres tienen un mayor nivel educacional pues son ellas quienes más asisten a la educación superior por sobre los hombres. Las afrochilenas han logrado su desarrollo educacional, lo cual les ha traído consecuencias positivas a la hora de buscar empleo, que facilita su independencia económica.

CAPITULO IV. MUJERES AFRODESCENDIENTES CHILENAS Y POLÍTICA

En el presente capítulo se dará cuenta del nacimiento, desarrollo y demandas del movimiento afrodescendiente ariqueño y azapeño. Para esto, se abordará la relación con el Estado-Nación que los aglutina, dentro del presente escenario sociopolítico de Chile y el actual marco de globalización, modernidad y del sistema económico neoliberal. Posteriormente se hablará sobre el movimiento afro femenino que se ha dado a nivel continental, recalcando la conformación de la “*Red de mujeres afrolatinas, afrocaribeñas y de la diáspora*” y el nacimiento de nuevas actrices políticas. A continuación, se abordará la organización de las afrochilenas de Arica y el Valle de Azapa – tanto el general como particular femenino- donde se destaca su importancia en el empoderamiento del espacio de lucha política, que se evidencia en que son ellas las principales lideresas del actual movimiento afrodescendiente. Finalmente se describirán algunas ONG’s, organizaciones y agrupaciones afros del norte de Chile, dando cuenta de su surgimiento, constitución, desarrollo y coexistencia. Veremos que todas estas organizaciones tienen a la cabeza a mujeres afros.

Movimiento etnopolítico afrodescendiente

Desde hace solo una década las comunidades afrodescendientes del norte de Chile han retomado sus tradiciones. Para ello, han debido reconstruir su identidad afrodescendiente a la par con la vida actual, la modernidad y la globalización. La búsqueda y (re) construcción de esta identidad ha estado sujeta a una constante lucha para ser reconocidos/as como parte de una población diferenciada de Chile, tal como sostiene C. Zapata (2004) los/as afrochilenos buscan un “*reconocimiento étnico*”, lo que da pie al surgimiento de un nuevo/a sujeto dispuesto a encarar y negociar con el Estado chileno. Si bien, la comunidad afro en algún momento negó y quiso ocultar su identidad, hoy en día estamos frente a una re-significación de su cultura para usarla y obtener reconocimiento tanto de la sociedad civil como estatal. A pesar de que los/as afros no posean una lengua propia ni un territorio definido, esto no niega la existencia de una diferencia cultural como ellos/as establecen.

El derecho básico que históricamente se les ha pretendido negar tanto a las sociedades indígenas como a la comunidad afrodescendiente, es el derecho a la existencia cultural alterna. Dicho de

otro modo y como señala M. Bartolomé es “**el derecho a la diferencia**” (2004). El problema es que esto se encuentra sometido a la hegemonía de los Estados, a la globalización imperante occidental y a la tendencia de la homogeneización, procesos que denotan una diferencia entre la realidad y los discursos retóricos que inhiben finalmente el pluralismo que las naciones proclaman. Según el autor, existe una compleja relación entre los Estados y las minorías étnicas en América Latina, como el caso que exponemos en este trabajo. Finalmente, M. Bartolomé argumenta que agrediendo la etnicidad se violan también los derechos humanos como políticos, y que reprimir una cultura es violar el derecho a existir. Por esto, ante todo, debe estar el respeto. Sin embargo, este ideal no se cumple y lo vemos en la realidad de la comunidad afroarriqueña y afroazapeña.

Ahora bien, R. Segato señala que se puede y se debe defender la realidad tanto indígena como afrodescendiente en América Latina, sin embargo, ella apela no sólo al “derecho a la diferencia” sino que más bien, un derecho a la autonomía de las comunidades, donde los tejidos comunitarios se restauren y puedan apelar a proyectos propios ya que la dependencia con el Estado se transforma en otra manera de estar colonizados económica, política como culturalmente. La autora señala que “*es contradictorio afirmar el derecho a la autonomía, y simultáneamente afirmar que el Estado produce las leyes que defenderán a los que se ven perjudicados dentro de esas propias autonomías*” (2010:5). Lo cierto es que ser reconocidos por parte del Estado, tiene como objetivo el poder acceder a beneficios y a políticas públicas que les convengan, la comunidad afro espera acceder a becas como las que poseen los pueblos indígenas, principalmente para poder estudiar, entre otras ayudas. Sin embargo, esto los ataría más al sistema y los hace dependientes del mismo, por esto, la autora apela a una autonomía que no mantenga la dependencia de los actores con un Estado benefactor.

A pesar de esto, el Estado chileno ha aletargado las políticas y legislaciones que pudiesen reconocer como comunidad, pueblo o etnia a los/as afrodescendientes. Debido a esto, deciden ellos/as mismos llevar estos temas a la palestra, visibilizándolos al resto de la población y exigiendo ser escuchados para llevar a cabo sus demandas. A raíz de esto, surgen diferentes ONG’s, organizaciones, colectivos y agrupaciones, algunos de éstos poseen apoyo de organismos internacionales como CEPAL, PNUD, Mundo afro, entre otros.

“La cultura afrodescendiente en Chile no es aceptada ni vista por el Estado, sin embargo está constituida por una red de símbolos compartidos que permiten la conducta y la dación de sentido en los diferentes contextos sociales e históricos. La cultura puede ser vista como un sistema de símbolos orientados a través de los cuales la comunidad acepta, valora y se sensibiliza, como es en este caso en que el rescate cultural de las tradiciones afro nos permite visibilizarnos e incidir en la búsqueda del reconocimiento” (M. Salgado, Op. Cit: 22-23).

a) Actores y actrices etnopolíticos/as

M. Bartolomé realiza un análisis de los discursos de estos nacientes actores sociales de movimientos etnopolíticos que conforman *“nuevas representaciones colectivas de la identidad”* (Ibíd.: 92) en América Latina. El autor estudia las dinámicas identitarias de las movilizaciones étnicas contestatarias, que chocan en principio con las ideas civilizadas y modernas de la lógica occidental, y que se caracterizan por poseer una identidad colectiva construida por la confrontación/oposición interétnica con los “otros”. Es así, como se forja un discurso político de la etnicidad con referentes culturales propios, como un sistema reivindicativo, que culmina en la reconfiguración de la identidad, para lograr el reconocimiento y la recuperación de una dignidad. Finalmente, comprendemos como el conglomerado de afrodescendientes chilenos/as se insertan en las luchas sociales para llegar a una transformación a escala nacional, refiriendo a una lucha política contra una *“crítica de estilo civilizatorio”* (Op. cit: 100).

Para el mismo autor los movimientos etnopolíticos son similares a los nuevos movimiento sociales pues poseen una acción colectiva en la lucha de una meta, pero los primeros se distinguen por la característica de la *“etnia y la membrecía grupal”*, que existieron y seguirán estando aún después de satisfechas las demandas, mientras que los movimientos sociales tienden a desaparecer al lograr sus fines. M. Bartolomé (2004) sostiene que la constitución de identidades étnicas debe entenderse como una acción política, que se forjan a través de una tradición cultural para reforzar su identidad, por eso se organizan como grupos, afirmando su etnicidad bajo parámetros de toma de decisiones que les ayuda en un proyecto propio. Finalmente argumenta que agrediendo la etnicidad se violan los derechos humanos y políticos y que reprimir una cultura es violar el derecho a existir, por esto ante todo, debe estar el respeto. Cabe enfatizar que este proceso los constituye en sujetos y fuerzas motoras de un fortalecimiento indígena y en este caso, afrodescendiente. C. Gros define al *“movimiento indígena actual como*

una forma de movilización colectiva que se inscribe en la modernidad y trabaja en la integración de sus miembros en la sociedad que los engloba” (2000:14), tanto indígenas como afros viven en un sistema contra el cual reclaman pero que al mismo tiempo define su condición de existencia material, política, cultural, etc. La identidad de los movimientos étnicos está ligada al despertar de las conciencias, a la articulación por la lucha de sus tierras y la búsqueda de un proyecto propio, basados en una diferencia identitaria. Ello los convierte en sujetos/as históricos y políticos de su propia realidad, donde:

“Las movilizaciones no solo pretenden recuperar los recursos que les expropiaron los “otros”, sino también, y esto es lo más importante para su comprensión, construir un “nuevo nosotros” o, expresado con mayor precisión, desarrollar una representación colectiva del “nosotros” nueva y más positiva” (M. Bartolomé, 2004:88).

N. Gundermann (1997) aborda el tema de la conformación de los pueblos indígenas como actores políticos dentro de los procesos de emergencia étnica de Atacameños y Aymaras. El autor analiza la fuerza de estas movilizaciones, su surgimiento, constitución, organización y coexistencia con los Estados nación. Estos pueblos están a favor de una reivindicación social, política y cultural, que demanda tanto la diferencia -etnicidad e identidad- como la inclusión social -ciudadanía-, tal como lo vemos en los movimientos afrodescendientes del norte del país. Finalmente, se plantea que estos actores políticos están impulsados por el principio de igualdad, en el sentido de la importancia de sus derechos en la misma condición a los de cualquier otro ciudadano, sin embargo, se debe entender la diversidad para impulsar la creación de nuevas ciudadanías activas o de ciudadanías diferenciadas. Lo claro es que los movimientos afro han puesto en debate la falta de difusión y reconocimiento de esta comunidad en la vida político-social de América Latina y en específico de Chile. A pesar de esto, han logrado establecerse como colectividades y/o como organizaciones afros. Estas agrupaciones -tanto a nivel local como continental- luchan contra las principales injusticias de las que vienen siendo víctimas desde la llegada de los primeros esclavos a América, como lo son: la exclusión social, el racismo, entre otros. Estamos en presencia de un fuerte movimiento etnopolítico de identidad a nivel regional, es un movimiento sistemático que quiere instalarse por la lucha de sus demandas dentro de la contingencia nacional.

Hoy en día, en el norte chileno existen varias organizaciones afros. Por una lado, nos encontramos con la “Alianza”, que incluye a la ONG Oro Negro, Luanda y Arica Negro, y por el otro está la “Confraternidad de Familias y Organizaciones afrodescendientes de Chile”, a cargo de Arturo Carrasco y conformada por: “Club Adulto Mayor Julia Corvacho”, “Familias Afrodescendientes” de Sergio Gallardo, “Sabor moreno”, “Tumba Carnaval”, “Mixtura Negra”, “Mujeres Afro Yamanya” y una nueva agrupación que se hizo del valle de Azapa de agricultores. Hoy en día Arica Negro se cambió a este conglomerado. Por otra parte, en el año 2012 nació un tercer bloque promovido por “ONG Lumbanga” -que se desvinculó de la Alianza- y donde su objetivo es impulsar lo rural, por lo que crean la “Asociación de organizaciones y comunidades Afro, Territorio Ancestral Azapa”. M. P. Espinosa señala los grupos que la integran:

“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” (Op. Cit: 72).

Podemos ver que los afroazapeños se están comenzando a organizar paralelamente y con una noción nueva que es acogerse bajo la idea de un “territorio ancestral”, percibido como étnico pues el mayor número de quienes habitan el lugar se autoreconocen como descendientes de negros. Además sienten un gran apego a su tierra pues viven de ella y se han visto perjudicados por las amenazas de grandes empresas que han comenzado a invadir el Valle de Azapa. Ellos/as buscan ser reconocidos desde lo rural y por eso, luchan desde un bloque afroazapeño. Tal como observamos, los tres bloques trabajan por separado y sólo unen fuerzas para poder realizar labores en conjunto en actividades como: la “Semana Afro”, “Día de la Mujer Afro”, entre otros. Sin embargo, estas tres partes – “Alianza”, “Confraternidad” y “Asociaciones rurales”, como también entendiendo las diferencias entre quienes habitan en “Arica” y en el “Valle de Azapa”- deben confluir en su trabajo para tener un mayor peso político y lograr la concretización de sus demandas. Las agrupaciones afrodescendientes chilenas necesitan unir fuerzas para alcanzar un

objetivo común, ya que las organizaciones tienen varias fracturas y divisiones y lo único que logran con esto es evidenciar que la lucha de la diferencia identitaria no es sólo con el Estado de Chile, sino que también entre ellos mismos/as. Tal como establecen las entrevistadas:

“Yo les digo a los demás grupos unámonos, unámonos porque si siguen peleando quién baila más bonito, quién tiene el traje más lindo, que ese grupo acá, que yo bailo por acá porque el otro grupo está allá, ¡qué terrible! ¡No van a llegar a nada! Tenemos que trabajar juntos, así trabajan los Aymaras, por eso tienen tantos beneficios. Pero acá nunca van a conseguir nada. ¿Por qué? Porque se dedican a pelear, ¡nunca van a conseguir nada! Nunca, si no se unen” (Gina Ríos, mayo 2014).

“Yo personalmente, lo que he hecho es para lograr objetivos. Entonces cuando veo que pasa esto en el movimiento, siento una desazón muy grande, porque yo sé que para conseguir lo que queremos tenemos que estar unidos. Porque si hacemos cosas, podemos lograr cosas. Pero no es lo mismo que estar todos juntos y hacerlas, y sentir y disfrutar ese logro. Yo fui presidenta de la Alianza pero yo renuncié por esos mismos temas, porque la gente llevaba temas personales, de peleas” (Marta Salgado, septiembre 2014).

Por otro lado, hay voces que ven positivamente la existencia y propagación de una diversidad de agrupaciones ya que significa que el movimiento va aumentando y se van diversificando los grupos e ideologías. Además de que cada día hay más afrodescendientes están tomando consciencia de su pertenencia étnica y su actividad política. Tal como sostiene una entrevistada, *“aunque haya muchas separaciones, yo creo que eso igual nos ha servido porque cumple un objetivo que es el de masificar los movimientos, de tener más agrupaciones”* (Carolina Salgado, mayo 2015).

Movimiento femenino afrodescendiente latino

O. Curiel señala⁵⁰ que en una primera instancia la estrategia del movimiento de mujeres negras u afros a nivel de América Latina, fue el realizar una *“política de identidad”*, con el propósito de reafirmar la identidad tanto del ser mujeres como del ser negras, entendiéndolas como *“individuas”* que forman parte de un grupo social. En este primer momento, las acciones

50 Conferencia dictada para el curso “Género y Etnicidad” de la Universidad de Chile y el CIEG, cursado durante julio 2015.

constaron en rescatar la cultura y costumbres negras, destacando el rol que tuvieron las mujeres en este quehacer. Ello reivindica y demanda un reconocimiento social y cultural.

Un segundo momento estuvo marcado por el carácter político que adquirió el movimiento desenvolviéndose “hacia afuera”, es decir, que se comenzó a propagar por otros países. Esto sumó a otras afros del continente, y llegó a comunidades marginadas como también a la sociedad en general. Este fue el período en que se intentó visibilizar los temas del racismo y sexismo que ellas enfrentan, al mismo tiempo, que se buscaba entender y recalcar los efectos que tienen sobre las mismas. Es así como se da inicio a la denuncia y al combate, enmarcados en un contexto de lucha por los derechos humanos, junto a una formación educativa y de comunicación respecto al tópico. Un último momento estaría marcado, según la autora, por la articulación nacional, regional y mundial, en referencia al movimiento global que empezó a hacerlas participes. Por ejemplo, se realizó el “Primer encuentro de mujeres negras” donde se constituyó la “Red de Mujeres afrolatinas” como tal, a partir de esto, comienzan a participar en diversas actividades, tales como conferencias mundiales; Durban, Beijing, entre otros.

Si bien, el movimiento de mujeres afros fue avanzando, este no está exento de críticas y autocríticas que vienen desde dentro y desde afuera. Por una parte, podemos ver que la confianza y autoestima de las mujeres fue creciendo cada vez más; de sí mismas como individuos y de sentirse parte de un colectivo, esto fomentó el autoreconocimiento como negras u afrodescendientes. Esto dio pie a la realización de encuentros donde ellas pudieran compartir experiencias, hablar sobre sus situaciones de vida y buscar apoyo. Al mismo tiempo, intentaban recuperar algunas tradiciones y ancestralidades que habían ocultado, debido al racismo y sexismo al que se han enfrentado desde tiempos pasados. Las mujeres, al ser todas diferentes, vivieron de distinta manera este proceso pues dependía de sus propias experiencias, algunas pasaron por crisis, otras se volcaron al orgullo y hubo otras más radicales. Lo cierto es que todas buscaban el reconocimiento social y el respeto por sus derechos, para así suprimir las vulnerabilidades a las que se han visto expuesta desde la esclavitud hasta nuestros días. La crítica de este período alude al tema de la homogeneización (O. Curiel, 2015), pues al igual que en la lucha feminista se consideraba a toda las afros como iguales, sin considerar las propias vivencias de cada quien. Esto las hizo caer en esencialismos que las convertían a todas en

iguales, las que compartían una historia y una vida en común. A partir de esto, se creó una expectativa sobre el “deber ser” de la mujer negra, y se comenzó a cuestionar la estética e imagen que generaba aquella tensión. Claramente el asumir este pensamiento se convertía en el mismo error político que criticaban del movimiento feminista blanco, en el cual no se consideraba se consideraba las categorías de clase, sexo, etnia, etc.

Por otro lado, el racismo y sexismo se puso en escena pública pero fue visto sólo como un fenómeno en el que actuaban sobre las consecuencias, ellas no poseían herramientas para analizarlo como parte de una episteme del mundo actual, y poder indagar en las causas y lograr erradicar el problema. Por último, la autora critica que las luchas se transnacionalizaron y se institucionalizaron formando parte de ONG's, agendas de políticas públicas o de organismos como la ONU. En vez de lograr una pelea autónoma fueron inmiscuyéndose cada vez más en instituciones de los diferentes Estados, lo que sólo genera mayor dependencia económica, política y social, junto a jerarquizaciones y burocracias útiles a intereses neocoloniales. A pesar de estas críticas, el movimiento afrodescendiente femenino ha aportado bastante en la constitución de la figura de mujeres afros, sus historias particulares y políticas. Además de su contribución al feminismo, a la transformación social activa y al cuestionamiento a la institucionalización neoliberal y occidental.

En los últimos años, han colaborado con la teoría “*decolonial o proyecto decolonial*”, el que consiste en una nueva manera de comprender las experiencias mediante una epistemología de acción política para transformar y descolonizar la realidad moderna occidental. Es el superar la condición que impuso la colonia sobre indígenas y afrodescendientes que justificó su esclavitud y la opresión. Para esto, estudian cómo se expresa la colonialidad -desde el colonialismo hasta lo contemporáneo- sobre aquellas personas que no han tenido privilegios por su raza, clase, sexo y sexualidad. El feminismo decolonial está impulsado por figuras como Y. Espinoza y M. Lugones, donde estudian la imbricación de raza, género, clase y sexualidad, atravesado por la recuperación de un legado político y crítico de las afros feministas. Igualmente, se plantea el problema de la invisibilidad y se intenta resaltar la importancia de la resistencia de las comunidades afros, este grupo de mujeres busca dar voz a aquellas que han sido silenciadas para lograr una descolonización y despatriarcalización. Para este grupo es importante entender

que el sistema mundo se construye en base a un colonialismo moderno occidental que tiene bajo su poder a la raza y género. Por eso, hay que releer la historia y entenderla en la actualidad, para ver cómo afecta a las afros. Existe un cuestionamiento al Estado-Nación, el cual en vez de reivindicar una igualdad, solo mantiene y aumenta las diferencias, por esto, las feministas decoloniales buscan aunar fuerzas con otros grupos que sientan opresión (Y. Espinoza, Op. Cit).

a) **Red de mujeres afrolatinas, afrocaribeñas y de la diáspora**

Entre el 19 al 25 de Julio del año 1992, se realizó el primer encuentro latinoamericano y caribeño de mujeres negras en República Dominicana, donde se crea la “**Red de Mujeres Afrolatinas, Afrocaribeñas y de la diáspora**”. A esta reunión asistieron 350 mujeres de 32 países del continente (E. Castro, 2006) las que estaban organizadas en grupos, colectivos y agrupaciones. Este grupo se juntó con el fin de luchar, en primer lugar, contra la invisibilización, desvalorización, al igual que el racismo y sexismo que acaecía sobre ellas, así se convierten en promotoras y luchadoras por los derechos de la mujer negra y sus pueblos, en definitiva, buscaban mejorar las condiciones de vida de las afros. Este movimiento se conforma para llevar a adelante una acción política, que combate contra prejuicios y estereotipos, denuncia la discriminación y promueve la participación de las mismas en espacios públicos y de toma de decisiones. Las mujeres negras-afros van adquiriendo una progresiva conciencia sobre la importancia de su lucha política entre “hermanas”, trabajando una al lado de la otra, y creando redes de comunicación y de lazos de ayuda, frente al dominio patriarcal y sus derivados.

Otro hecho relevante de esta plataforma política es que instituyeron el día 25 de Julio como el “**Día Internacional de las mujeres afrodescendientes**” (Comunicado en el diario Morrocotudo, 25 julio de 2014⁵¹). Tal como señala una entrevistada:

“Eso se empieza a hacer a partir del año 1992, en la cual se reúne en República Dominicana, mira partió en realidad en el 86, en una reunión que hubo en el cual con otros organismos, y ahí empiezan a hablar de la necesidad de reunir a las mujeres afro para hacer una defensa de las mujeres negras, y después el 92 en República Dominicana, también participó Nicaragua, EEUU, Uruguay,

51 Ver [En Línea]: <http://www.elmorrocotudo.cl/noticia/sociedad/25-de-julio-recordando-las-mujeres-afrodescendientes-en-su-dia-internacional>

Chile no estaba. Bueno todo esto fue en base al feminismo, de las mujeres feministas y también lesbianas negras. Y ahí se decide crear este movimiento de mujeres negras que al principio se llamaba “Red de mujer afrolatinoamericanas y afrocaribeñas”, todavía no se unía la “diáspora”, el 92 se unió la parte de diáspora, que son todas aquellas que son por ejemplo las negras latinas que viven en EEUU. Y la red empezó a ver toda la discriminación que existía hacia las mujeres negras, lo que es el racismo y también la misma discriminación al interior de las organizaciones afrodescendientes, que es algo que vivimos hasta el día de hoy” (Milene Molina, mayo 2014).

En la “Red de mujeres” nos encontramos con mujeres lideresas y comunitarias. Esta organización se convierte en el referente principal de movilización y acción política de las afros de la región, y también les da presencia en el escenario global y regional. Esta red realiza varias actividades tales como encuentros nacionales e internacionales, redes de trabajos, seminarios.

E. Castro señala alguna de éstas:

“El Primer Seminario Mujer Negra y Derechos Humanos de las Comunidades Afroamericanas realizado en Perú durante 1994; El II Encuentro de Mujeres Negras y Derechos Humanos en Ecuador sobre el convenio 169 de la OIT y la creación de La Red Centroamericana de Mujeres Negras compuesta por las ONG´s de la región. Más reciente en el 2001 se dio el Simposio Sexismo y Racismo con la participación de estudiosas y activistas afrolatinas y afrocaribeñas de la Red en la ciudad de Morelos, México” (2006: 26).

Es así como se posiciona en un importante movimiento autónomo creado para la defensa de las afros, el cual posee incidencia política internacional. Ellas impulsan estrategias y compromisos para hacer frente a temas como el racismo, sexismo, identidad y cultura, derechos humanos, participación económica y política, entre otros. Este grupo de mujeres se conformó para poder reunirse entre las mismas y generar propuestas para el desarrollo de lo afro y sobre el tópico de género. Sus objetivos versan en luchar contra la discriminación, para transformar la situación en la que viven como población femenina afro latinoamericanas, una situación que ha estado marcada por la violencia, por el racismo, el desconocimiento y no reconocimiento de sus esfuerzos como mujeres racializadas. Estas mujeres se han propuesto llevar adelante una mayor reflexión dentro del movimiento feminista, analizando su realidad y generando propuestas de desarrollo.

Además su lucha versa sobre la visibilización de su situación, de su identidad, de las actividades que realizan y las demandas que exigen. Las integrantes de la red sostienen que los Estados tienen una deuda pendiente y grande con ellas, pues no han garantizado sus derechos humanos, como lo es: el vivir una vida libre, sin discriminación ni violencia, el derecho a poder ser protagonistas en los procesos de sus vidas y participar activamente en todos los espacios de tomas de decisiones y de poder. Las afrodescendientes latinas dicen estar orgullosas de su negritud, pero también desean que la sociedad las reconozca y estén orgullosos de su presencia, que sean respetadas y que el Estado asuma su responsabilidad para/con éstas.

El año 2015, hubo un encuentro de la red en Nicaragua, al cual asistieron dos afrodescendientes chilenas. Según las entrevistas, las mujeres quieren que se concreten datos más empíricos y cuantitativos que den cuenta de cifras respecto a la población femenina afrodescendiente y su situación en América Latina, con esto buscan la visibilización en censos y estadísticas. Pero la principal disputa continúa siendo contra la discriminación estructural y social. En su página web⁵² y en videos que circulan en internet, podemos escuchar diferentes opiniones de mujeres de distintos países del continente, que a pesar de sus contrastes, comparten una misma historia de lucha, trabajo y sacrificio, en la búsqueda de sus derechos individuales y colectivos. Si bien ha habido varias victorias y avances, aún quedan desafíos pendientes. Las mujeres necesitan cerrar brechas de desigualdad, no sólo entre mujeres y hombres (apelando a la lucha contra el patriarcado) sino que también entre las blancas y las afrodescendientes. Lo cierto es que la “Red” se ha convertido en la más importante plataforma política.

Las mujeres esperan que esta instancia ayude en su lucha, para obtener los objetivos en el cual se podrán mejorar la condición de los/as afros, para finalmente obtener un merecido reconocimiento, una reparación por los daños a los que se han visto sometidas desde la esclavitud y por ende, justicia y derechos. Además anhelan poder acabar con la discriminación y violencia, desarrollando propuestas de inclusión social y de total visibilización. Estas mujeres ansían la justicia racial y de género, y así saldar la deuda histórica que tienen los Estados-nación y los gobiernos para/con ellas, al igual que la sociedad en su totalidad, junto al reconocimiento

⁵² Ver [En Línea]: <http://www.mujeresafro.org/>

de su papel tanto en la lucha política como en su rol en la construcción de la cultura. Según las afros, esto se lograría con la aprobación y aplicación efectiva de marcos jurídicos nacionales e internacionales, con políticas y programas contra el racismo, discriminación, xenofobia y otras formas de intolerancia. La coordinadora general de la “Red” señala que:

“La discriminación racial es reconocida como causa principal de todos los problemas que afectan de manera específica a los afros. La vulnerabilidad económica, la marginación social, el escaso acceso a los beneficios del progreso social, el tratamiento desigual frente a la ley, la sub-representación política en todos los niveles son todas manifestaciones de una cultura de la discriminación que, aun siendo imperceptible muchas veces para el resto de la sociedad, marca las condiciones de vida y las posibilidades de las personas de ascendencia africana en las Américas” (Dorotea Wilson Tatham, Coordinadora general Red de mujeres afro, entrevista documental I cumbre afro 2015, realizado por la Red⁵³).

Por esto hay que realizar planes de trabajo frente al Estado y los gobiernos, mediante una planificación de actividades y de nuevas iniciativas. Igualmente se deben fortalecer los lazos de unión y capacitarlas para manejar de mejor manera la plataforma política. Se debería llevar a cabo una labor de incidencia que contribuya finalmente al desarrollo de las afros, a través de políticas y programas de etnia y género, que consigan cambios estructurales. Ellas son mujeres empoderadas de sus derechos, poseen resistencia, fuerza, disposición y están unidas en su lucha para conquistar.

Mujeres afrochilenas y política

“Ver y hacer ver lo que otros están haciendo invisible”
Julieta Kirkwood.

Las afrodescendientes de Arica y el Valle de Azapa -dentro de un activismo grupal- vieron e hicieron lo que otros/as estaban haciendo invisible. Ellas se empoderaron de la lucha política y se hicieron cargo de llevar la bandera del reconocimiento, para lograr ser reconocidos/as como etnia o comunidad por parte del Estado de Chile. Asimismo están buscando alternativas de organización y acción política para desafiar el poder del racismo y sexismo. De este modo,

53 Ver video-documental [En Línea]: <https://www.youtube.com/watch?v=LJWEMcy9EZ8>

vemos que la participación política y social de estas mujeres se orienta a ámbitos generales de la comunidad afro, como a particulares de sus propias situaciones en torno al género, estas luchas permitieron que las afros se reconocieran como sujetas políticas y como líderes, y que se interesaran en las problemáticas específicas que las aquejan. Así, se convierten en activistas políticas con un alto poder de convocatoria. Por esto, se sostiene que es necesario volver la mirada al papel que juegan dentro del despertar de este movimiento afro y del lugar que ocupa lo femenino en lo político.

La primera vez que realicé terreno en Arica y al Valle de Azapa, llamaba profundamente la atención que al entrevistar a los/as presidentes de las organizaciones, casi todas eran mujeres. Ellas son las lideresas de este quehacer y son quienes van forjando un discurso político de la etnicidad afro, como parte de un sistema reivindicativo con referentes culturales propios, las afros se transforman en sujetas importantes para lograr el reconocimiento y la recuperación de la dignidad, ya que se han ido incorporando como actrices sociales y políticas en el país. En definitiva, se convierten en sujetas políticas que toman conciencia de las condiciones desiguales y de la discriminación en la que se ven insertas, por lo que asumen la lucha contra estas injusticias, logran romper con las mismas e impiden su continuidad. Estas sujetas políticas se confrontan -desde un género propio- con el poder, con el patriarcado y con el Estado chileno. Y dan pie a una movilización política, con un discurso eficaz que se está haciendo cada día más masivo y reconocido por el resto de la sociedad civil.

Las afrodescendientes chilenas, como tantas otras mujeres, han iniciado un camino de politización desde sus roles tradicionales como el ser madre, esposa e hija, y ligan este perfil a su acción política, convirtiéndose en dirigentes. Dentro del debate entre lo privado y lo público, mostramos que las afrodescendientes poseen una mezcla de ambos mundos continuamente, debido a esto, amplían sus formas de participación en el campo de lo político. Cabe destacar que ellas se incluyen a un mundo del que históricamente se les ha apartado, donde este grupo de mujeres se hacen conscientes de su realidad y la entienden como algo dinámico que puede transformarse mediante su lucha y empoderamiento en la política. Todo esto enmarcado en un contexto que ha sido violento con ellos/as, como comunidad afrochilena, por esto mismo, es indispensable visibilizar el lugar que ocupan en la producción y legitimación de lo político. Las afrochilenas -como ya se ha señalado al revisar el rol de las negras esclavas- se han posicionado

dentro de las luchas políticas y sociales por la liberación de esta comunidad desde antaño. Esto las instala en un lugar importante ya que comúnmente han sido oprimidas y excluidas de las luchas sociales, tal como señala J. Kirkwood:

“Las mujeres hemos heredado una historia general y una historia de la política en particular, narrada y constituida por los hombres, lo que ha supuesto una cierta desviación que nos ha dejado en el silencio e invisibles frente a la historia” (1982: 14).

En este grupo de mujeres encontramos una alta participación política, a pesar de que las instituciones e ideales políticos están constituidos desde el poder masculino, así van rompiendo los cánones, se apropian de los espacios –gracias a redes como las expuestas- y construyen nuevas ideas, acciones, que les incitan a una toma de decisiones. Esto se refleja en la realización de reuniones a nivel nacional como internacional, la promoción de investigaciones en torno al tema, gestión de recursos, realizar marchas, coloquios, seminarios, la conmemoración del 25 de Julio, etc. V. Arias et al. (2009) sostienen que las afrodescendientes colombianas, fueron construyéndose como sujetas políticas [al igual que las afrochilenas], por medio de un proceso que se divide en: a) conocimiento de la realidad social, b) toma de posición y c) acción política. En esto influyen los caracteres personales, interpersonales, institucionales y socioculturales. En los relatos de vida de las afrodescendientes chilenas, encontramos que los procesos son muy similares pues se le otorga una gran importancia al reconocimiento por la diferencia y la inclusión. De esta manera se revela el liderazgo femenino en Chile, sus acciones políticas y los espacios de incidencia, tanto en la lucha general afrodescendiente como en los tópicos de género específicos. En resumen, esto muestra la presencia y visibilidad de su conciencia política dentro de las demandas.

“Hay algo de que en las organizaciones la mayor parte son mujeres, en Oro Negro, en la comparsa, la señora Azeneth, la señora de Luanda, y tú buscando hombres yo creo que el único es el Cristian y don Arturo. Pero no son como las mujeres que siempre están ahí, en las reuniones, participando, que van a entrevistarse con el intendente, con el alcalde. Yo creo que en Arica la mujer afro es la luchadora, porque yo incluso he hecho la broma de que las mujeres están peleando por los derechos y los hombres están jugando fútbol y tomando chela” (Bernardino Toledo, septiembre 2014).

“Yo creo que las mujeres afro son un valor fundamental para el desarrollo de las organizaciones, tiene que ver con que son como el alma mater del movimiento” (Samuel Pozo, septiembre 2014).

“Yo creo que existe un rol femenino en el proceso, porque hay más presencia femenina. Las mujeres son las que han dado la batalla y eso se puede ver por ejemplo en los registros fotográficos que tenemos nosotros de protestas y cosas que hemos hecho, las mujeres hemos estado ahí. El rol femenino ha sido como primordial y fíjate que sí tú lo exploras más, te vas a dar cuenta que en las organizaciones religiosas también está la mujer” (Marta Salgado, septiembre 2014).

“Sí que existe un rol femenino porque la mujer siempre ha sido importante en el papel de las afrodescendientes. Las que impulsaron este rescate fueron mujeres, tal como lo hicieron las hermanas Salgado, desde ahí empezó todo. Las afros tenemos un papel importante como impulsadoras del movimiento, que busca la igualdad en el género femenino y de la cultura afro para ser reconocidas como etnia” (Rosario Flores García, mayo 2015).

“Yo creo que hay un rol femenino, de hecho las mujeres somos las que más luchamos por el proceso de reconstrucción de la identidad afro. Por otro lado, creo que no se ve nada o casi nada, el poder masculino en este movimiento, por el reconocimiento y rescate de la identidad afro. Las mujeres afrodescendientes son lo esencial en el movimiento. Sin nosotras otra sería la historia, porque las mujeres negras somos luchadoras, mujeres de esfuerzo que sacan la voz por lo que quieren. Nosotras nos estamos empoderando en el tema de política. A mí me gustaría ser una mujer afro líder. Y así motivar a las mujeres jóvenes afro a que se empoderen” (Ivania Herrera Lara, mayo 2015).

“Las mujeres afros tenemos un papel importante ya que la mujer ha estado ahí apoyando en todo momento y tratando de seguir adelante, luchando por los derechos que un afrodescendiente debería tener para que puedan valorarnos. Han sabido dar palabra a lo que la mayoría quiere decir, se podría decir que somos la voz para que todos sean escuchados” (Stefany Ayca Barría, abril 2015).

A raíz de las experiencias referidas, recordamos la existencia de un concepto basado en el poder político femenino, conocido como *“Affidamento”*⁵⁴. Este nació desde la producción teórica y conceptual del feminismo de la diferencia, de la *“Escuela de Milán”* y de la conocida *“Librería de Mujeres de Milán”*⁵⁵. Es un término que nos habla acerca del reconocimiento de una mujer

⁵⁴Ver [En Línea]: http://www.larevuelta.com.ar/articulos/ST_2010_01_31.html

⁵⁵ Donde un grupo de mujeres comenzó a escribir y a promover conocimiento de esta índole entre los años 1966 y 1986. Feministas que intentaban crear una nueva sociedad donde las mujeres podían mantenerse y vivir por sí solas,

en otra mujer, donde se respetan las diferencias y las características propias de cada una, para que sientan el apoyo y la confianza de poder ayudarse entre las mismas, de ahí un “affidamento”, es decir, un vínculo entre las mismas en contra de un enemigo en común. Por eso, buscan “affidarse” a una par y comenzar la lucha política, dando inicio a un pacto en el que se reconocen y se admiran como únicas (E. Cervantes, 2000)⁵⁶. Affidamento se convierte en aquel pacto de confianza, protección, apoyo, solidaridad y dirección de lucha entre pares femeninos.

En algunos casos las mujeres van creando estas redes sin estar totalmente consciente de que lo están haciendo. En esta investigación se estima que las afrodescendientes, desde tiempos de antaño han buscado refugio y ayuda entre las mismas (sin menoscabar el papel que han tenido los hombres afros), generando espacios de poder para contrarrestar situaciones de opresión étnicos y de género. Esto se refleja en que hoy en día, la lucha política que llevan adelante las afros se ha ido exacerbando cada vez más, al punto de ver lideresas en la mayor parte de las organizaciones y de entender que son quienes se han ido apropiando diariamente de estos espacios, apoyándose mutuamente. Es por esto que se considera, la existencia de un “affidamento” entre las afros, que queda plasmado en la participación y acción política, como una forma de resistencia que las une con otra figura femenina y las mantiene en una posición activa y de compromiso (E. Castro, 2006). Destacando el punto de que ellas aún no se han dado cuenta del poder que han adquirido, y que se han ido uniendo entre las mismas espontáneamente, sin saber totalmente ni conscientemente la potencia de estos lazos.

Día de la mujer afro en Arica y en el Valle de Azapa

Como ya se ha dicho, el día de la mujer afro se instala a partir de la culminación exitosa del primer encuentro de la “Red de mujeres afrolatinas y caribeñas” en República Dominicana. Desde su instauración, esta fecha se comenzó a celebrar en diferentes países. En Chile, sólo se celebra en la ciudad de Arica y en San Miguel de Azapa, de a poco se ha ido interiorizando en la conciencia colectiva de la comunidad civil y se ha posicionado como una data de celebración

sin necesitar de la presencia de hombres. Su lucha principal consiste en destruir el patriarcado y terminar con la cultura machista existente, que no sólo afecta la relación entre hombres y mujeres sino que también entre sí mismas. Si bien las afrochilenas no están en este proceso, el vínculo de affidamento es usado para entender el poder en la política y el apoyo mutuo entre las mismas dentro del movimiento.

⁵⁶ Ver [En Línea] <http://www.cimac.org.mx/noticias/semanal00/s00030306.html>

en el calendario ciudadano, sin embargo esta fecha no está considerada dentro de las políticas a nivel nacional. Aunque hay mujeres y hombres afrodescendientes que desconocen la razón por la que se celebra esta fecha, la comunidad afro comprende las consecuencias políticas, culturales y sociales de la conmemoración de este día. En los últimos cinco años se ha ido aprendiendo más sobre el tema ya que se ha enseñado a los integrantes de esta comunidad acerca del motivo de la elección de aquella fecha. Ellas relataban:

“El año 1992 en América Latina se comenzó a celebrar esta fecha del día de la mujer. Yo espero que sea un día para valorar, destacar e incluir a las mujeres negras en los procesos sociales y en la construcción de las políticas públicas con enfoque étnico y de género. Se hacen pasacalles, seminario, congresos, gastronomía, etc.” (Liliana Espinoza, mayo 2015).

“El 25 de Julio se celebra la conmemoración de todas nuestras ancestas que han sido vulneradas, por la reunión de la Red. Aquí se celebra hace como 6 años ya. Nosotras hemos hecho actividades desde lo cultural hasta lo político. Hemos hecho convenciones, hicimos una pre-asamblea de mujeres afrodescendientes, participamos de ferias culturales, cenas, de todo. Lo conmemoramos como colectivo Luanda, en un ámbito político y un ámbito social, para también pasarlo bien. Este año se hizo una cena y participamos en un encuentro” (Camila Rivera, septiembre 2014).

Figura n° 2 y 3. Fotografías de diarios ariqueños sobre el “Día de la Mujer Afro”. 2004 y 2006, respectivamente⁵⁷.



Los primeros dos artículos señalan la alegría de tambores y danzas que se apoderaron del centro de la ciudad, debido a la celebración del día de la mujer afro organizada por la ONG Oro Negro.

“Nosotros lo conmemoramos desde que somos ONG, siempre lo hemos rescatado y valorado. Es el día 25 de Julio y se celebra en todos los países de Latinoamérica y el Caribe, bueno eso nació el año 1992, que se juntaron las mujeres en República dominicana y dijeron que iban a trabajar esos temas de mujeres y ahí empiezan. La ONG siempre ha formado parte de la “Red de mujeres afrolatinas y afrocaribeñas. La primera vez nosotros hicimos un acto en la Biblioteca pública, logramos dar estímulo a algunas mujeres antiguas negras de acá, y otro año hicimos una feria gastronómica en 21 de mayo, y también hacemos exposiciones” (Marta Salgado, septiembre 2014).

Se destaca la motivación de mostrar su cultura por medio de las comparsas, de ferias y exposiciones, como también de seminarios. Por otra parte existe una manifestación de molesta que se expresa en panfletos, debido a la discriminación que sienten al no ser considerados por parte del Estado. Igualmente se pone en relevancia el rol de la mujer como madre, como dueña de casa, como trabajadora, como profesional, como dirigente, etc.

⁵⁷ La ONG Oro Negro posee en su blog, artículos de diarios de Arica que dan cuenta de la celebración de este día. El primero es del año 2004, la segunda del 2006 y la tercera del 2010.

Figura n°4. Fotografía de diario sobre el “Día de la Mujer Afro”. Año 2010.



La tercera crónica, muestra la celebración del día de la mujer afro, esta vez gestionado y organizado por la Municipalidad de Arica, a través de la recién creada “Oficina Comunal de Afrodescendientes”⁵⁸ (2010). Se describe la premiación a 12 mujeres destacadas, entre las cuales están las entrevistadas de la presente tesis.

Hoy en día con el nacimiento de colectivos exclusivos de mujeres, las afros se han comprometido celebrar este día más allá de las danzas y música. Ellas han decidido a organizarse y

salir a las calles para luchar por sus derechos, que aún son vulnerados. El año 2015, el “Colectivo de mujeres Luanda” organizó un pasacalle con pancartas para dar a conocer la voz de las afrodescendientes y manifestarse. En esta ocasión se reunieron unas 80 afros de diferentes organizaciones, aquí señalaban que la gente que transitaba por la avenida, les preguntaban y les aplaudían, demostrando su apoyo. Con esto, esperan generar una propuesta y transformación social, en temas como el racismo y el sexismo. Hablamos de una reivindicación política.

Rol de la mujer como lideresas de los movimientos

Para analizar el rol participativo de las afros dentro del movimiento, daremos cuenta de algunas lideresas y en las organizaciones en que participan, entre estas hay: ONG, colectivos y agrupaciones⁵⁹, las que están compuestas tanto por hombres como por mujeres, mientras que tres de ellas son exclusivamente femeninas. Hay que destacar que son ellas las dirigentes que están a la cabeza de las organizaciones, ello las convierte en sus principales lideresas. Las

⁵⁸ La Oficina Comunal Afrodescendiente depende de DIDECO y fue creada en el año 2010. Está ubicada en Arica y también posee una sede rural en San Miguel de Azapa.

⁵⁹ Estableceremos que una organización, colectivo y/o agrupación se forma a través de la agrupación de una serie de personas que tienen intereses y objetivos compartidos, los que se reúnen a trabajar juntos dentro de un movimiento general para lograr un cambio en común. Las siguientes serán ordenadas por años de trayectoria.

afrochilenas tienen una gran responsabilidad y compromiso con su labor como dirigentes de organizaciones, son quienes se hacen cargo de administrar y ser funcionales a los intereses colectivos de su comunidad, ello se refleja en que han alcanzado grandes logros y se proyectan en los mismos (P. Gajardo, 2015). A su vez son las afros las que más colaboran y participan dentro del movimiento. Estas mujeres se deshacen de sus miedos, consiguen construir un discurso decisivo y se transforman en sujetas importantes tanto en lo político, en lo social como en lo cultural. Asimismo lo estiman los/as participantes:

“Somos las mujeres específicamente las que hemos llevado adelante el movimiento, pero lamentablemente son los hombres los que a veces se han llevado los logros, el reconocimiento de todo, de los sacrificios. Pero esto, está cambiando en este tiempo. Hay que entender que las mujeres son importantes, porque el movimiento comenzó con una mujer, con Sonia, y ahora eso lo estamos recuperando” (Camila Rivera, septiembre 2014).

“Los hombres son un poquito más reacios, más entusiasmo tenemos las mujeres. Las mujeres hemos tenido un rol más claro. A mí el diplomado de liderazgo y emprendimiento que hice, me dio el ímpetu y la confianza para estar adelante y no esconderme. Al comienzo estaba Oro Negro de Marta y Sonia Salgado, mujeres que estaban muy involucradas con los tiempos políticos que se vivían. Y ahí nos dimos cuenta que teníamos la capacidad de organizarnos y dejar de mimetizarnos para no ser discriminados, y sacamos la fuerza y el coraje” (Azeneth Báez, mayo 2014).

“El protagonismo en todo esto se lo llevan las mujeres, yo creo que la mujer negra está acostumbrada a asumir responsabilidades. Es como algo innato, es como sí ya, yo lo hago, no se preocupen yo voy. Yo tengo la certeza que todas tenemos una gran capacidad de liderazgo, y va unido quizá a la forma de ser. Como una personalidad, yo siento que todas somos lideresas por muy callada sacan la voz, puede ser algo genético, porque no nos asusta correr riesgos” (Milene Molina, mayo 2014).

“Las mujeres se empoderaron del tema, acá tu no ves muchos hombres trabajando en los temas políticos. Cuando hacíamos la reunión de la mesa de trabajo para hacer un estudio específico, con mucho iba Don Arturo y Don Sergio, dos personajes del ámbito Afro Ariqueños pero que son adultos. Entonces la mujer, aparte de que ella decide, eso nos empodera de chiquita a las que tenemos esa parte del liderazgo intrínseco. Como que uno lo tiene adentro y lo desarrolla, pero muy poco trabajan los hombres, lo que les toca, nada más, de ahí no sale la burbuja de su mano, ni les hables de política” (Sandra Castillo, septiembre 2014).

Todas las entrevistadas participan activamente en alguna organización, y mediante los relatos, advertimos que gran parte de la población afro tanto de la ciudad como del valle, atribuye los logros del movimiento afro a la figura de la mujer pues señalan que son ellas las que más se han involucrado en este proceso político. Desde el comienzo, se convirtieron en las líderes de las diferentes organizaciones que han surgido. A continuación describiremos algunas de éstas, pero cabe destacar que son solo algunas de las tantas organizaciones, colectivos y agrupaciones que están lideradas por mujeres, ya que hay muchas más tales como: Sabor Moreno, Mixtura Negra, Aluna Tambó, Comunidad Cruz de Mayo de la señora Julia Corvacho Ugarte, entre otras.

a) ONG Oro Negro

La ONG “Oro Negro” fue la primera organización afrodescendiente de Arica, la que surge posterior a la participación en las conferencias, al renacer de esta comunidad y los anhelos de ser reconocidos por parte del Estado (M. P. Espinosa, Op. Cit). La ONG fue fundada el 17 de abril del 2001, en torno a la familia Salgado; Salgado Henríquez y Ayca Henríquez. Al comienzo, todos sus participantes eran miembros de la familia directa, de un mismo núcleo, pero con el tiempo han ingresado y salido más personas afrodescendientes, alcanzando un importante número de adeptos. Lo cierto es que la mayoría de ellos/as participan activamente en la ONG.

Sonia Salgado, una importante mujer afro, fue quien comenzó con este proceso y hoy en día, su hermana Marta Salgado continuó sus pasos y se posiciona como la presidenta de la ONG. Así vemos que desde los inicios esta organización estuvo liderada por mujeres afros, quienes se encargaron de poder crearla y sostenerla en el tiempo, esto evidencia el poder político y el liderazgo de estas figuras femeninas. Al crearse Oro negro se da comienzo a un arduo trabajo para lograr la visibilización y el reconocimiento social, cultural y legal de las raíces africanas por parte del Estado de Chile. A la par que se trabaja en un proceso personal y colectivo de autoreconocimiento, de rescate y reconstrucción de su identidad, al mismo tiempo, que fomenta la organización entre los mismos. Esta lucha ha estado regida y mediada bajo la lógica de políticas públicas, por el rol de ONG que representa. La actual presidenta relata:

“Los objetivos centrales son el reconocimiento de los afros chilenos, la incorporación de la variable afrodescendiente en los censos nacionales, la lucha contra la discriminación, el racismo y la xenofobia. Esos son los temas más importantes y en eso hemos estado, y ahí todos los días hay que hacer algo. Ahora por ejemplo, está el tema también de la consulta indígena, hay dos patas en ese asunto porque se va a consultar por el convenio 169 para la creación del ministerio indígena y afrodescendiente, y la otra consulta es para el ministerio de cultura y patrimonio, entonces ahí hay dos cosas también que hay que abordar. Pero hasta ahora no hay capacitación, se dijo que iba a haber desde el Estado. Pero mi mayor preocupación es la falta de unión de nosotros mismos, está difícil el trabajo” (Marta Salgado, mayo 2015).

La ONG trabaja como un organismo técnico, diez personas son parte del directorio y de la organización, unas 60 familias aproximadamente forman parte de la misma. Además, la organización posee la “Comparsa de música y danza ONG Oro Negro” que fue fundada en el año 2002. La comparsa tiene el objetivo de difundir la música y la danza -concretamente el “Tumbe”- con el fin de sensibilizar a la comunidad ariqueña acerca de estos temas. Ellos/as tiene una directiva aparte y sus integrantes oscilan entre 70 a 100 individuos (en época del carnaval) y unas 30 a 50 personas se mantienen durante el resto del año. Como hemos señalado, sus actividades principales son la danza y el tocar instrumentos, al igual que la difusión de cultura y acompañamiento de las actividades de la ONG. En los últimos años, la comparsa le ha dado un matiz más político a su arte, para esto se fomentan los estudios, seminarios, debates, con el fin de lograr mayor conocimiento histórico y político de su comunidad.

El día 20 de abril del año 2015 celebraron su décimo cuarto aniversario. En la ceremonia la presidenta dio a conocer a la comunidad civil y afro, el esfuerzo que han realizado para el reconocimiento legal de su pueblo, así como la lucha por su inclusión en el próximo censo. En su exposición explicaba que esta tarea no ha sido fácil, puesto que desde el Estado y las leyes actuales es complicado lograr el reconocimiento como etnia, a pesar de que haya entrado en vigencia la ley 169 de la OIT, y es por este punto que proviene la crítica al Estado. Además contaron con la participación de un reconocido historiador y antropólogo, Alberto Díaz⁶⁰, quien desplegó sus conocimientos acerca el tema afro a los asistentes, específicamente de la

⁶⁰ Alberto Díaz, es historiador con magister y doctorado en antropología. Entre los temas que ha estudiado encontramos investigaciones sobre los afrodescendientes, incluso es uno de los autores del libro “Y llegaron con Cadenas...” (2014) el cual habla sobre el origen y vida de esta comunidad en la región de Arica y Parinacota.

chilenización y los imaginarios sobre los afroperuanos de Arica en el siglo XX, los que eran representados como esclavos negros. Por otra parte, la lideresa Azeneth Báez hizo una exposición sobre la importancia de las afrodescendientes, específicamente sobre aquellas que habitan en el rural y su papel en el desarrollo de la vida, ella realizaba una comparación entre la tierra y la mujer como dadoras de vida.

Hoy en día ha surgido la variante de género como un tema importante dentro del movimiento y de la ONG, en particular. Oro Negro ha postulado y ganado varios proyectos que las benefician como organización no gubernamental pero no por ser específicamente afrodescendiente, así pueden participar activamente de fondos y concursos que otorga el Estado, entre los cuales destaca “*una joven, una lideresa*” del SERNAM donde participaron muchas afros, esto es importante pues va ayudando a la aparición de nuevas lideresas. A propósito de esto, han dispuesto la próxima conformación de una agrupación de mujeres afrodescendientes que surge al alero de la ONG. La presidenta de esta nueva organización⁶¹, Marta Corvacho, señala que este grupo se enfocará en visibilizar a la afro, relevar la importancia que han tenido en la historia y en su comunidad. También han conformado un grupo de baile de mujeres adultas “Piel de Ébano”, en el cual la señora Corvacho participa y también se encarga de hacer los trajes de las presentaciones ya que es costurera.

a) Tumba Carnaval

Es una agrupación social y cultural de música y baile afrochileno. Nació el año 2000 de palabra y se formalizó el 17 de abril del 2001, bajo el alero de un FONDART que ganó la “ONG Oro Negro”. Sin embargo, transcurrido el tiempo se separaron e independizaron, surgiendo la comparsa “Tumba Carnaval” en el año 2009, momento en que adquieren personalidad jurídica y autonomía (M. P. Espinosa, Op. Cit). El principal objetivo de este grupo es el rescatar y difundir el baile tradicional de los/as afros y visibilizarse a través de la danza, primordialmente Tumba con batúque, de este modo, se dedican a trabajar lo artístico, ello con el fin de lograr el anhelado reconocimiento estatal y ciudadano.

⁶¹ Esta organización aún no constituyen la personalidad jurídica pero están trabajando en eso.

“Mi abuelita era negra, se llegaba a ver morada a veces. Ella bailaba en Tumba carnaval. El 2001 cuando salió lo de la comparsa afro, me dijo vamos a bailar. Ellos rescataron el baile del movimiento afro, inventaron pasos relacionados a la caña de azúcar. Gracias a mi abuela yo conocí toda esta cultura. Mi mamá también se fue integrando, mi hermano igual, mi hermana baila, toda mi familia. Mi hija también baila, ella tiene 4 años. Y a mi hijo le gusta tocar y bailar” (Vanessa Vargas, mayo 2015).

Esta agrupación, también luchan contra temas como la intolerancia y discriminación. Hoy en día su directora, Carolina Salgado, nos cuenta que se dedican a enseñar sus bailes, a todos quienes quieran aprenderlo, independiente de si son afros o no. Ella relata:

“El objetivo era el rescate y difusión y nosotros lo hicimos en contra de la intolerancia y discriminación, entonces considerábamos absurdo decir que si tú no eres negra no entras” (Carolina Salgado, septiembre 2014).

Debido a esto, poseen una gran cantidad de miembros que varían entre todas las edades. El grupo posee un número elevado de integrantes, el que se estima en unas 200 personas. Esta cifra aumenta en época de carnaval donde alcanza unos 250-260 miembros. Esta agrupación se prepara durante todo el año para su participación en la competencia del carnaval “Con la Fuerza del Sol”. Además de esto, actualmente se han dedicado a ofrecer charlas y seminarios para los mismos afros como para el público en general para que se vayan interiorizando en el tema y lograr que más personas simpaticen con su causa y su lucha por el reconocimiento.

b) Arica Negro

“Arica Negro recuerdos de La Chimba” es una organización que surge en el año 2005. Esta agrupación se propone como objetivo rescatar las tradiciones y las raíces costeras de los/as afrodescendientes, que se ubicaban en el espacio conocido como la “Chimba”, lugar que -como hemos señalado- era habitado por pescadores afros. Hoy en día, este sector representa un espacio simbólico pues las personas ya no lo habitan físicamente pero se sienten pertenecientes a aquel. Aurora Lara Paz es la presidenta de Arica Negro, ella es otra mujer afro que posee una gran personalidad y liderato, el resto de la comitiva lo conforman las “Hermanas Lara”, es una agrupación que se crea en torno a esta familia pero que se expandió a todos quienes se sintieran pertenecientes y comprometidos con este espacio. Una entrevistada sostiene que:

“Arica Negro se fundó el 05 de Octubre del 2005. Fueron cinco mujeres que lo formaron, las hermanas Lara. Arica negro es una agrupación social y cultural para rescatar las raíces de los afros de la Chimba, las raíces de nuestros antepasados. Mi mamá, María Lara Paz es del “comité de disciplina” y mi tía es la presidenta, es muy familiar y mi ascendencia viene de la parte materna. Yo llevo 12 años danzando, soy bailarina fundadora de la agrupación, imagínate qué empecé como a los 5-6 años a bailar” (Ivania Herrera Lara, mayo 2015).

En esta organización vemos a muchos/as jóvenes –afros y no afros- que participan de la comparsa, bailando o tocando música afro, específicamente Tumbé. Tienen pasos y coreografías que apelan a la Chimba, como las lavanderas en la “agüita” (sector donde corría una vertiente y realizaban esta labor) o alusiones a redes por su labor como pescadores. Su comparsa es bastante valorada y exitosa, tienen alrededor de 270 participantes. Y en la categoría “afrodescendiente” del carnaval “Con la Fuerza del Sol”, han ganado durante dos años consecutivos (2015-2016). Además su misión está muy ligada a la difusión de cultura, tanto en la ciudad como en el resto del país, esta agrupación participa en pasacalles en diferentes ciudades, el año 2015 fueron a los “Mil Tambores” en Valparaíso, donde causaron gran conmoción y curiosidad para el resto de los/as chilenos. Sin embargo, aún falta una mayor incidencia política por parte de Arica Negro, para lograr el reconocimiento de las autoridades del gobierno y de la sociedad. Tal como sostiene M. P. Espinosa:

“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” (Op. Cit: 70).

c) Red de mujeres rurales indígenas y afrodescendientes

María Elena Castillo es otra mujer afrodescendiente con un importante rol como líder de una organización. Ella es la presidenta de la “Red de Mujeres Rurales”, una sociedad civil creada en el año 2000 y que abarca toda la región de Arica y Parinacota. Esta organización está compuesta por 70 mujeres (aproximadamente) que son mayoritariamente campesinas, la que integra a indígenas y últimamente a afrodescendientes. Si bien esta red no es netamente afro, se estima que un 40% de sus participantes sí lo son (M. P. Espinosa, 2013). Esta organización busca ayudar y orientar a la mujer y a su familia, para lograr mejorar su calidad de vida. Por esto, se organizan entre ellas como mujeres rurales-campesinas y luchan por su territorio, se

capacitan y se empoderan para poder luchar por ejemplo, contra grandes empresas, sobre todo hoy en día; las semilleras⁶². Una lucha afroazapeña y del Valle, es que las semilleras y grandes empresas han hecho que vaya desapareciendo el “olivo”, árbol de gran importancia para esta comunidad, el que se desvanezcan estos árboles no sólo significa una pérdida de fuente laboral sino que también de su cultura e identidad ya que la comunidad afro se encuentra profundamente arraigada al olivo y a las prácticas que esto conlleva. Por eso hoy en día, reivindican y potencian este elemento como propio de ellos/as, para fortalecer su propia identidad. Una de las ideas por la que surge este espacio, es para impulsar el acceso a proyectos y políticas públicas para lo rural, que se encontraba en desmedro del sector urbano. Así han sido beneficiadas con diversos proyectos, tales como mejores implementos en sus lugares de trabajo (temporeras, semilleras, entre otros) o capacitaciones para emprendimientos propios, al igual que la formación de cooperativas y de un comité de allegados, gracias al cual se creó el primer villorrio en las Llosyas, donde 8 familias afros fueron beneficiadas (M. P. Espinosa, 2013). Asimismo podemos destacar que su presidenta es una mujer líder y de gran carácter. Ella misma expone su historia como dirigente y sus ansias de luchar activa y políticamente por el bien de sus compañeras.

“Yo siempre fui dirigente, partí como secretaria del centro de padres, de ahí pasé a ser secretaria de la Unión Comunal del valle de Azapa, y fui creciendo, fui presidenta del comité de allegados, de ahí salté a presidenta de la agrupación “Primavera”. De la “Red” soy presidenta hasta la fecha, del 8 de noviembre del 2000 que soy presidenta. Y también fui directora nacional de ANAMURI⁶³ con el tema de cultura, ahí pude ver la organización por dentro y a la fecha sigo participando. Yo siempre estuve ligada al tema de la mujer y la familia, para mejorar la calidad de vida” (María Elena Castillo Maldonado, mayo 2014).

⁶² Las semilleras han tenido un alto impacto dentro del Valle de Azapa, ya sea en lo económico como en las transformaciones de la tierra, la agricultura y de la vida de los/as azapeños/as (M. P. Espinosa, Op. Cit). Desde su llegada, la economía y la producción han cambiado radicalmente. Muchos lugareños están en contra como también hay otros a favor por la oferta laboral que éstas empresas ofrecen. Lo cierto es que las plagas y contaminación han hecho que el Valle tenga otro entorno, deteriorando la calidad de vida y de las relaciones sociales de los/as habitantes, entre ellos/as los afros.

⁶³ Asociación Nacional Mujeres Rurales e Indígenas.

d) Black zulú: sentimientos del valle

Este colectivo fue formado por Gina Ríos en el año 2011. Ella es una afro luchadora que vive en la “toma⁶⁴” de San Miguel de Azapa. Esta mujer quiso formar esta agrupación para poder mostrar su cultura, a través de enseñanzas musicales para niños y niñas afrodescendientes, les instruían para tocar instrumentos y sobre la historia de su pueblo. También integraba a los/as jóvenes para que tuviesen una actividad provechosa que hacer en el Valle y no se mal influenciaran con vicios. Por último se reunían todas las madres y padres para que compartieran entre los/as mismos y pudiesen ayudarse mediante redes de asistencia mutua y solidaridad. Hoy en día este colectivo ya no existe, sin embargo, ella destaca su carácter de líder junto a su continuo quehacer por su comunidad.

Colectivos y organizaciones de mujeres afrochilenas

a) Colectivo de mujeres afrodescendientes Luanda

Esta organización social y cultural nació el año 2008, pero fue fundada recién el año 2010 a manos de Azeneth Báez⁶⁵. Este grupo exclusivo de mujeres tenía como objetivo, en primera instancia, el crear un espacio para que ellas se reúnan, compartan y pudieran optar a capacitaciones para potenciar sus habilidades y tener mayor independencia. Pasado los años el grupo ha ido tomando conciencia del tema de género, y buscan romper con estigmas, discriminaciones y degradaciones que acaecen sobre la mujer con pertenencia étnica. Las afros han comenzado a participar en temas de incidencia política en el marco de la emancipación de la mujer y de sus opciones de decidir, decir y denunciar. Así visibilizan su situación y rol político. La primera presidenta del grupo señala:

“Una de las primeras tareas fue hacerles entender que su rol no era el solamente bailar y bailar sino que también participar en los temas que nos importa y tener un rol como mujeres, incidir en políticas públicas, por ejemplo. Hay que

⁶⁴ Ella y su familia son de los pocos afros que viven en el campamento y se posiciona como una de las principales dirigentes de la misma.

⁶⁵ Esta mujer afro también lideró la conformación de Lumbanga junto a su sobrino Cristián Báez, y a importantes abuelas como Rosa Guisa. Aquella organización nace desde lo rural y hoy en día se ha constituido como ONG. Ellos/as tienen como objetivo rescatar las tradiciones de los abuelos y abuelas afros del Valle de Azapa, y la cultura que deriva desde aquel lugar. Tienen una gran cantidad de miembros, bordean unas 130 personas.

entender que esto era necesario porque el movimiento afro en Chile tiene más mujeres que hombres. Y una de las primeras acciones que tiene el colectivo es traer mujeres de Uruguay, de la red de mujeres, para retroalimentarse entre nosotras mismas, desde la sociedad civil al género, a la no discriminación, etc.” (Azeneth Báez, mayo 2014).

El colectivo Luanda se genera a partir de la urgencia que existe en Chile sobre la situación actual de las afros. La organización tiene entre 25 a 30 integrantes activas, de edades que fluctúan entre los 18 a 75 años⁶⁶. Su labor es informar, sensibilizar y actuar en pos de su propio conocimiento, pues entienden que invisibilizar sus prácticas es también una forma de violencia. Por esto, de a poco, van dando cuenta de las acciones políticas que realizan para organizarse y reclamar contra el Estado chileno y la sociedad. A su vez, la actual presidenta narra:

“Nuestra primera lucha es visibilizarnos, porque este es un país donde todo trata de homogeneizarse. Siempre se negó la existencia de negritud en Chile, entonces nuestra lucha más fuerte y en la que llevamos años es la visibilización, ya nos estamos instaurando en diferentes espacios y en el gobierno local, regional y nacional. En Chile, por ejemplo, ya se celebra el día de la mujer afro y hace unos años atrás nadie sabía que existíamos” (Milene Molina, septiembre 2015).

Hoy en día, la presidenta es Milene Molina, quien se declara abiertamente feminista. También poseen lazos con la “Red chilena contra la violencia hacia las Mujeres⁶⁷”. Esta es la única organización feminista incipiente afro, en el que participan tanto mujeres de la ciudad como del valle de Azapa. Al igual que en el “Feminismo Mapuche”, no todas las que participan en este colectivo se consideran feministas⁶⁸, pero actualmente vienen apareciendo mujeres más jóvenes que sí comienzan a reivindicar el feminismo.

Milene relata que este grupo se reúne para trabajar el tema género y DD.HH, lo que las consolida como una agrupación de mujeres con capacidad de posicionar la temática género afro

⁶⁶ Sin embargo, esta cifra va en aumento pues se están haciendo más populares, incluso tienen una cuenta en Facebook que les permite comunicarse e informar a más mujeres sobre sus actividades. Esto las ha hecho crecer aún más como colectivo.

⁶⁷ “La Red Chilena contra la Violencia hacia las Mujeres, es una articulación de colectivos, organizaciones sociales, no gubernamentales y mujeres, que desde 1990, trabaja con el propósito de contribuir a erradicar la violencia hacia las mujeres y las niñas” Ver [En Línea]: <http://www.nomasviolenciacontramujeres.cl/presentacion/>

⁶⁸ Aún existe un cierto desconocimiento sobre ser “feminista” pero este paradigma va cambiando rápidamente. Algunas sostienen que no necesitan ser llamadas con una categoría para luchar por sus ideales.

en lo político, social y cultural. Estas mujeres afros poseen un discurso en el que plantean que por medio del conocimiento de su historia se podrán conocer a sí mismas, además demuestran un alto nivel de ideologías que practican en la cotidianidad de sus vidas. Entre otras prioridades, encontramos los temas de la salud reproductiva y sexual, el activísimo político y la reflexión propia. Así atienden a las transformaciones de las gestiones y acciones políticas, como también las “nuevas” demandas de estos agentes sociales. Este colectivo, a través de diferentes acciones y prácticas, busca tener una visibilidad política para concientizar su protesta y dar cuenta de la marginalización e invisibilización que sufren.

“Nosotras de partida estamos presentes en todos los espacios de Estado en los cuales se nos invite y podamos meternos. Es un lugar en el cual agradezco mucho estar y que me ha permitido tener una sensibilidad en relación a lo que es el tema de género, porque yo tampoco tenía mucho conocimiento del tema y de hecho estar en Luanda me ha llevado a darme cuenta y meterme en el feminismo. Yo me metí en el feminismo cuando empecé a recibir mucha violencia” (Milene Molina, mayo 2014).

“Nosotras tratamos de alimentarnos con todo lo que es el movimiento político afro, luchamos por el reconocimiento que es uno de nuestros principales objetivos. Pero también Luanda tiene la característica especial que todas las mujeres pertenecemos ahí, todas ellas participan en diferentes espacios, cubrimos los espacios de sindicatos, juveniles, de trabajadoras de amas de casa particular, de empresarios, estudiantes, en el ámbito político y cultural. Entonces Luanda trabaja por el reconocimiento pero también ocupa todos los espacios posibles. Somos mujeres que podemos ocupar perfectamente todos los espacios y que ponen la voz de la mujer afrodescendiente dentro de estos” (Camila Rivera, septiembre 2014).

Dentro de las lógicas de poder y las dinámicas del Estado advertimos como un colectivo de feministas que se organizan de manera no gubernamental, participan activamente en la política. Ahora bien, el problema es que generalmente se les considera sólo como una organización social sin tomar en cuenta las tácticas y las estrategias que utilizan para lograr un objetivo determinado. La presidenta relata:

“Creo que nuestro rol como mujeres no es posible enmarcarlo en una sola cosa, ya que algunas luchamos por políticas públicas y la recuperación del poder sobre nuestros cuerpos, y que no aceptamos que sea un hombre quien quiera hablar por nosotras. Otras compañeras nos tachan de locas y creen que la posición de la mujer es de sublevación y desarrollo sólo en lo cultural. Nosotras nos desarrollamos en lo político y lo social, tratando de visibilizar en todas las

áreas a la mujer afrodescendiente, cada cual en el área que le acomoda más”
(Milene Molina, mayo 2014).

Este grupo batalla día a día por el reconocimiento de sus derechos, por lo que participan en movimientos de emancipación política y social. Por lo mismo, llevan a cabo regularmente marchas y convocatorias para dar a conocer sus pensamientos. Lo cierto es que la mayoría de las mujeres que participan en este colectivo tienen muy claros sus principios y convicciones políticas e ideológicas. Asimismo, este grupo por medio de las acciones y prácticas buscan tener una visibilidad política para concientizar su protesta y dar cuenta de la marginalización e invisibilización que sufren día a día, como mujeres y aún más, como mujeres afros.

Este colectivo⁶⁹ se ha posicionado en su lucha, ha crecido con los años y se ha hecho cada vez más potente. Durante el año 2015, organizaron el “**Primer congreso internacional de mujeres afrodescendientes en Chile**”, el cual se realizó en diciembre en la ciudad de Arica, aquí generaron un espacio colectivo para ellas, integraron la dimensión política, debatieron sobre temáticas identitarias, de memoria, discriminación, derechos sexuales y reproductivos, incidencia política, entre otros temas. En marzo de 2016, lanzaron un libro de memoria sobre el congreso realizado con el apoyo de la Universidad Santo Tomás y del financiamiento de la “Fundación Heinrich Böll”.

b) Hijas de Azapa

Este grupo surge en el año 2012 y tiene como fin rescatar las costumbres, tradiciones y religiosidad de las afrodescendientes rurales chilenas. Además asisten a capacitaciones en áreas de emprendimiento, política y violencia contra las mujeres. Tal como establece G. Duconge y M. Guizardi:

“Ellas se han organizado con la intención de incidir políticamente frente al poco interés a nivel estatal y de las organizaciones regionales, por brindar respuestas acertadas a los problemas relacionados con la vida rural de la comunidad de mujeres y hombres afrodescendientes” (Op. Cit: 146).

⁶⁹ Hoy en día se autodenominan como “La Colectiva Luanda”

Hijas de Azapa se convierte en el primer grupo de mujeres afros que luchan desde lo rural y que poseen una identidad étnica que se entrecruza con el género y el espacio. Además alegan la relación existente con la tierra, y cómo esto les ha permitido sobrevivir y sostener a sus familias (Ídem). Azeneth Báez, su presidenta hoy en día, ha sido una dirigente activa desde los comienzos en Oro Negro, luego Lumbanga, posteriormente en Luanda y finalmente formó este grupo. Además, fue durante 14 años la representante para Chile de la “Red de mujeres afrolatinas y caribeñas”. Su relato señala que “Hijas de Azapa” es una organización que sirve para tener mujeres más empoderadas, donde hacen redes y construyen un discurso que motive a las más jóvenes a participar. También esperan incidir políticamente en la implementación de políticas públicas que beneficien su territorio, tanto en lo simbólico como en lo económico, *“emerge el discurso de la vinculación entre el territorio y la subsistencia y reproducción del grupo étnico; lo que dirige el discurso directamente a un sentido de permanencia histórica en el espacio”* (G. Duconge y M. Guizardi, 2014: 147). Este grupo siempre lleva la identidad afrodescendiente desde ellas mismas y desde su territorialidad. Por otra parte, la presidenta sostiene que son las mujeres quienes han tenido un rol principal en el movimiento, mucho más que los hombres, por esto se deben capacitar:

“La capacitación de mujeres, en tres aspectos: política, emprendimientos y la violencia contra nosotras. A nosotras nos interesa la capacitación política, necesitamos mujeres más empoderadas, en esto hay que hacer redes y tener un discurso, hay que interesar a la gente joven y que tomen conciencia, que participen y se liberen. Hartas nos sumamos a este proyecto, esto va a ser muy importante es un paso grande para nosotras, llevando siempre la identidad afro desde las mujeres, si no nos capacitamos nunca lo tendremos” (Azeneth Báez, mayo 2014).

De esta manera, vemos que ellas tienen acceso a los espacios de poder, lugar donde pueden reclamar por sus demandas y que éstas sean escuchadas, ya que poseen las capacidades y un discurso político.

c) Mujeres afro Yamanya

Esta agrupación forma parte de la “Confraternidad”. Este conjunto de mujeres no se reúnen seguidamente pero están a cargo de una fiesta que se ha empezado a celebrar en Arica desde hace unos pocos años: La ceremonia de Yemanya, la cual se había mantenido oculta durante

muchos años. Los testimonios señalan que este rito encuentra sus bases en la creencia en los “Orishas”, los dioses negros de la religión Yoruba, donde “Yemayá o Yamanya” es la madre máxima de todos ellos. Es la diosa de las aguas saladas y de la espuma blanca, en definitiva del mar. Ella habría sido escondida al momento de tomar contacto con la religión católica donde los/as negros debieron camuflar su creencia y representarla en íconos como la Virgen María. Actualmente se ha retomado este conocimiento y se reivindica la imagen de Yemanyá, la diosa del mar. El día 2 de febrero se celebra a esta deidad, según los testimonios los/as afros le piden a esta diosa que los cuide y los provea. Muchos/as afros hoy en día, se han hecho devotos y creen en ella, incluso le ruegan para cuando participan en el carnaval de la Fuerza del Sol. Un entrevistado relata:

“Por eso cuando uno lo celebra, todas las damas tienen que ir vestidas de blanco, todo tiene que ser blanco y las cintas son celestes o azul por el color del mar. Entonces se le hace en la fiesta, una veneración. Yo creo en los Orishas, hay muchos dioses, yo esto lo fui aprendiendo, tengo hartos libros. La cultura negra es así, todo por enseñanzas, transmisión oral” (Arturo Carrasco, 60 años, septiembre 2014).

Durante ese día todos los/as afros creyente de esta deidad se reúnen en la playa para realizar una ceremonia a la cual deben ir vestidos de blanco. En esta se hacen peticiones, agradecen al mar y realizan ofrendas, al son de los tambores que tocan hasta altas horas de la madrugada. Cabe destacar que son varias las organizaciones que participan de este proceso y que cada año van ganando más adeptos, por lo que se ha ido convirtiendo en una tradición popular debido a la masividad que está alcanzando entre los/afros, dentro del anhelo de reivindicación y como una manera de conectarse con su identidad y pasado esclavo/a-africano.

Estrategias y resistencias de las mujeres afrochilenas

Por medio del repaso de la incidencia de las mujeres afro en la política, distinguimos diferentes mecanismos de resistencia, en medio de una movilización social y de propuestas a favor de su etnia y género. Este grupo genera estrategias y tácticas basadas en los medios que controla por sí mismo y los que va adquiriendo, esto les permite nivelar su posición subordinada hacia una posición coordinada con el sistema mismo. Estas mujeres han tenido históricamente un importante rol, desde el tiempo de la colonia han utilizado diferentes estrategias para sobrevivir

y ayudar a su comunidad, además han enfrentado de manera directa e indirecta al sistema político, judicial y social. Tal como sostiene E. Castro:

“Las mujeres negras para sobrevivir a las agresiones y abusos de la esclavitud formal, sus representaciones a través del tiempo y secuelas, resalta la existencia de acciones desde lo más personal que permitieron la manipulación en algún grado del ambiente más cercano y que tuvieron repercusiones en sus propias vidas y en su grupo próximo, hasta movimientos más organizados, confrontativos y públicos que hicieron denotar su situación de vida, lograron el fortalecimiento del pueblo negro para continuar unidos, manteniendo sus sentires y tradiciones y propiciaron el cambio macrosocial de un sistema socioeconómico formal” (Op. Cit: 74).

Las negras esclavas lucharon por la libertad de su progeñe, sin importar las relaciones autoritarias y el abuso de poder. Ellas sobrellevaron el miedo y generaron un tipo *“de resistencia a esa autoridad y poder, que fue manifestándose en el uso paulatino de los tribunales coloniales, lo que se ve en Arica desde comienzos del siglo XVIII”* (V. Briones, Op. Cit: 23). Estos procesos judiciales llevados adelante por mujeres negras esclavas, transgredieron los discursos de esclavitud y también de patriarcado debido a la imagen de una mujer sumisa. Actualmente apreciamos diferentes resistencias que responden a discriminaciones y sexismos, donde distintas agrupaciones buscan reivindicar la figura femenina y sus aportes, ello enmarcado en una lucha individual como colectiva. Para llevar adelante esta tarea ha sido fundamental la existencia de una solidaridad en el grupo, de redes sociales de asistencia mutua y familiar.

Una de las principales características del presente grupo, es el énfasis en el orgullo que sienten de ser afros y más aún, de ser mujeres afros. Esto nos habla de una resignificación de su etnia y una manera de diferenciarse del resto de la población femenina, recalando la importancia de pertenencia histórica a un pueblo. Mediante esto, dan un nuevo significado a la feminidad y construyen nuevas maneras de ser *“mujeres”*, que poseen fuerza física y simbólica, son independientes, activas, madres y dirigentes. Así, rompen con los parámetros de la ideología patriarcal y la deconstruyen diariamente como descendientes de negras. La mayor parte de las entrevistadas sostienen haber heredado esta fortaleza de sus ancestras, al mismo tiempo, que ellas lo transmiten a futuras generaciones. E. Castro estudia el caso de las afrocostarricenses, el cual es muy parecido al de las afroarriqueñas y afroazapeñas:

“Ser negra en la actualidad implica ser una mujer diferente no solo por la raza, sino por ir más allá de un modelo de feminidad opresor a través de las tareas que se consideran desde la ideología patriarcal para mujeres y que ellas en su día a día deconstruyen como mujeres negras” (Ibíd.: 77).

Estas mujeres señalan que están “orgullosas” de pertenecer a este género y cultura, re-simbolizando las escalas de valores negativas y desvalorizadas, a una positiva y valorizada. Esto significa que van dejando atrás lo que la sociedad ha establecido sobre éstas conforme a una “condición racial”, en consecuencia, estas categorías se van deconstruyendo con la autoafirmación y el orgullo de su propia identidad: su identidad de mujer afrodescendiente. Lo cual apela a un acto político de resistencia y de transformación (O. Curiel, 2002). Las mujeres relatan:

“Para mí, ser mujer afro significa ser un ente de lucha, no te puedo explicar otra cosa más, soy un ente de lucha y de reivindicación. Un ente de lucha porque históricamente las mujeres afro hemos sido guerreras y ahora tal vez, en términos menos violentos físicos pero sigue la violencia emocional e institucional pero seguimos dando la pelea y seguimos estando ahí a pesar de todo (Camila Rivera, septiembre 2014).

“Para mi ser una mujer afro es libertad y derecho, y obvio que estoy muy demasiado orgullosa de serlo. ¡Hasta la muerte y más!” (Ivania Herrera Lara, mayo 2015).

“Para mi ser mujer afro significa: trayectoria y perseverancia. Porque como este mundo está hecho para hombres, imagínate ser negro y más encima mujer, complicado, porque tú vas a pedir trabajo y desconfían por tu color. Entonces la perseverancia es lo que no se puede perder, uno tiene que estar mentalizado en que necesita eso, en que tienes que lograrlo” (Sandra Castillo, septiembre 2014).

“Yo me siento súper orgullosa de ser mujer negra, afrodescendiente, creo que toda la vergüenza que sentí quizá durante varios años de mi vida, ahora se ha volcado en un tremendo orgullo” (Milene Molina, mayo 2015).

Por otra parte vemos que en las afroazapeñas una manera de resistencia ha sido la religión, la creencia en Dios y en los postulados de la religión que las han ayudado a sobrellevar ciertas situaciones, a mantenerse firme y positivas, en lo personal, y a mantener una organización social en lo colectivo. Ellas son las que más participan, así motivan a sus familias a asistir a este tipo de liturgias y fomentan la reunión social. Finalmente frente a la discriminación, las afrochilenas

han desarrollado formas de resistencia tales como el usar los prejuicios a su favor, ya explicado anteriormente, para alcanzar la búsqueda de un respeto social.

O. Curiel identifica seis áreas en las que las afrodescendientes latinas tienen incidencia política: *“las internas de las comunidades negras- lo individual, la familia y la comunidad- y las desarrolladas frente a los aparatos de poder local, nacional e internacional”* (Op. Cit.:9). Según la autora, las áreas internas tienen relación a la autoconfianza, independencia económica, la recuperación de su historia, la conciencia crítica y desarrollo personal, familiar y de comunidad. Mientras que las externas nos hablan sobre las relaciones con el poder estatal y el gobierno municipal, a través de subsidios, becas y ayudas para la comunidad y para la mujer afrodescendiente. Éstas están reflejadas en la realidad de las afrochilenas, por lo que comprendemos que las mujeres poseen poder económico, cultural, social, religioso, político, además de tener una importante tenencia de la tierra. Son mujeres fuertes con un legado ancestral, *“ser mujer negra significa para ellas no ser sumisa, ser autónoma, tener independencia económica y emocional respecto a una figura masculina, buscar superarse constantemente”* (E. Castro, 2006: 105).

Matriarcado

Lo anteriormente expuesto, nos lleva a preguntarnos sobre un posible sistema de matriarcado en esta comunidad. Al hablar de matriarcado, nos referimos a un tipo de organización que se puede estar dando en la sociedad afro de Arica y el valle de Azapa, donde las mujeres gozan de poder, poseen el carácter de jefas de hogar y son quienes se destacan tanto en los ámbitos sociales, culturales, políticos y económicos (R. Eisler, 1987), ellas se convierten en el tronco y la base de la familia afrodescendiente. Sin embargo, en términos estrictamente analíticos no se puede hablar de un matriarcado como tal, sino que más bien se sostiene este concepto debido a la fuerza del poder simbólico-material y a la posición de empoderamiento del género femenino afrochileno. De todas las mujeres que se entrevistaron hubo solo una que no creía en la existencia de un matriarcado en la comunidad afrodescendiente, lo cual nos habla sobre el uso de este concepto en el discurso de las mismas. El resto de los relatos asumía una postura e ideal de creencia en la resistencia y prevalencia de las afros como matriarcas, ellos/as sostienen que la población femenina y en especial las abuelas, cumplen un rol fundamental en la composición

de una determinada jerarquía familiar, incluso hay muchas abuelas que son denominadas “matriarcas”, como por ejemplo, la “matriarca” Julia Corvacho. Además, las afrochilenas se presentan como transmisoras de cultura por medio de la herencia a sus descendientes. Hay que recalcar que en esta investigación no se les entiende únicamente como madres sino que se les engloba dentro de una dialéctica de poder económico y político.

A través de los testimonios, podemos ver que las mujeres por medio del parentesco pueden llevar a cabo mecanismos de acción para cumplir objetivos, haciendo funcionar redes de tejidos sociales y políticos para concretar una unificación social, política y económica. Existe una memoria genealógica que viene desde la conexión con *“el ombligo nos conecta siempre con la otra, que es la madre, y desde esa relación inicial siempre estamos construyendo y creando el diálogo en comunidad”* (J. Paredes citada en C. Arellano, 2015: 60). Esto lo vemos tanto en su rol dentro de la transmisión de la cultura, como productora y reproductora, como en los quehaceres dentro y fuera del hogar. Como hemos examinado, en el espacio privado es importante su papel como madre y las relaciones de dependencia que se establecen, donde destaca la creciente predominancia de hogares con jefas femeninas (H. Rodríguez, 2010). Conjuntamente, advertimos su presencia en espacios públicos donde sobresale su importante papel en las organizaciones políticas y culturales afros. Además, la mujer afro posee una labor sindicalista, irrumpiendo como una mujer que lucha por sus derechos, pues son ellas las líderes de la mayoría de las agrupaciones, incluso se estima que no son presidentas de una o dos organizaciones, pues el resto están todas bajo su mando. Algunos/as entrevistados señalan:

“Para mí, en toda comunidad afro se produce matriarcados, es decir, que la mujer maneja las cosas. Yo siempre digo que ella es el ministro de economía, es la que da las políticas y las formas de trabajar. No es que sea matriarcado aperradamente, sino que el negro permite que sea el matriarcado porque el negro respeta a la mujer como madre, como esposa y como hija, entonces la respeta y le da ese protagonismo a la mujer. Y ellas asumen el matriarcado, está la señora Julia Corvacho o acá en Arica, tenemos otra matriarca, la Zulema Corvacho Almestica.” (Arturo Carrasco, septiembre 2014).

“Yo creo que dentro de los hogares afrodescendientes sí hay matriarcados, y yo lo veo, porque mi abuela es la que lleva todo, mi abuela es la que mantiene a los viejos comiendo, la que me mantiene a mí, la que mantiene todo, ella es la matriarca. Ahora no da un sustento económico porque está viejita, pero en su momento sí, pero también hay un subyugo respecto a su pareja, ¿cachai?”

Siempre las mujeres podemos llevar todo el control” (Camila Rivera, septiembre 2014).

“Yo creo que las mujeres negras han tenido como un rol matriarcal y eso uno lo ve. Ellas organizan su vida desde los tiempos antiguos, la mujer empieza a tener un rol. Por ejemplo la historia de la abuela Julia Corvacho, ahí ves tú una mujer con un rol matriarcal tremendo. Hay como un rol que es matriarcal, que puede ser también genético o que esté en la cultura” (Marta Salgado, septiembre 2014).

“Yo creo que en los afros hay un matriarcado importante. En términos de que la mujer la llevaba adentro de la familia, desde lo más doméstico hasta las decisiones importantes, esas las tomaban. Eran las jefas de hogar, se hacían cargo de los hijos, de la educación, de la salud, de todo” (Carolina Salgado, septiembre 2014).

Notamos en los testimonios, la relevancia del papel de la mujer pues es considerada como una persona esforzada y sacrificada, que quiere sacar adelante a su familia, en términos económicos, sociales, políticos y culturales -al traspasar identidad-, las mujeres han tomado un rol innegable. Por otra parte, advertimos la preponderancia del sistema patriarcal, instalado como sistema de dominación, redificado y naturalizado como el único, donde el sistema mismo no permite ver otras formas de organización, el cual se reafirma desde la voz del relato del entrevistado masculino. Se estima que existe un discurso aprendido sobre el predominio del hombre por sobre la mujer, y que las afrodescendientes aún no se han dado cuenta de la importancia que ellas mismas tienen dentro de su cultura, como tampoco se ha visibilizado el lugar que ocupan en la producción y legitimación del poder político.

CONCLUSIONES

En la presente tesis se ha logrado dar respuesta a nuestra pregunta de investigación. A través del estudio pudimos distinguir los múltiples roles que han adoptado las mujeres afrodescendientes en la reconstrucción y resistencia de la identidad afro en el valle de Azapa y en Arica durante la segunda mitad del siglo XX y en el siglo XXI. Además hemos descrito los diferentes papeles que asumen dentro de los movimientos afro políticos -en etnogénesis- en el norte del país, mediante el análisis de la manifestación de su identidad política durante los últimos 15 años. A nivel general se puede establecer que los objetivos del presente estudio fueron cumplidos, en la medida en que se logró analizar los diferentes roles que han adoptado las afrochilenas del norte del país, tanto en la reconstrucción como en la resistencia de la identidad y memoria de la población afro. Para lograr los objetivos de este estudio hay que destacar, en primer lugar, la colaboración de las mujeres y de los hombres participantes, quienes brindaron la información necesaria para realizar esta tesis.

El método cualitativo se transformó en la mejor manera de lograr este cometido. El poder compartir con esta comunidad, conversar, preguntar y escuchar sus respuestas dio pie a esta investigación, a la recolección de datos y posterior análisis étnico y de género. La etnografía se transforma en el método por excelencia de la antropología, así se comprueba que el participar, convivir y conocer a este grupo durante un tiempo extendido nos ayuda a comprender la realidad que nos hemos propuesto investigar. Las mujeres y hombres afros con los que se ha compartido fueron muy accesibles y abiertos a ayudar, ellos/as reflexionaron sobre su situación pasada como la actual y contextualizaron su historia y su presente. Las descripciones aquí expuestas han sido producto de ellos/as mismos y analizadas por la autora, quien se apoyó en datos secundarios para brindar cierta “validez científica” a este estudio. Sin embargo, en esta tesis primó el trabajo colaborativo-participativo entre investigados e investigadores pues fueron ambos quienes construyeron este conocimiento. Igualmente, se intentó dar lugar a una voz marginada, especialmente de aquellas afrodescendientes chilenas de Arica y el Valle de Azapa, quienes han sido silenciadas por su género y su etnia. En consecuencia, se intentó entender la historia desde las propias voces de los/as actores involucrados/as.

Desde los antecedentes históricos, esta exploración implicó una contextualización sobre la población negra en el espacio estudiado, para poder así comprender las condiciones actuales de mujeres y hombres de esta cultura. Este análisis histórico fue descrito a través de las revisiones bibliográficas, las que se contrastaron con el relato que los/as mismos afrodescendientes establecen sobre sus orígenes. De esta manera logramos entender cómo arribaron a estas tierras, el negocio y comercio esclavista, los trabajos que mujeres y hombres debían obligatoriamente realizar, los castigos y miserias que soportaban. Además de comprender el nacimiento de una mezcla cultural y biológica entre invasores, indígenas y un tercer grupo: africanos/as, donde los esclavos negros/as ocupaban el último escalafón de esta pirámide social y aquellos hijos/as nacidos de estas mezclas, perpetuaban la denigración y discriminación social. La historia de este grupo de personas llegadas por la diáspora africana fue borrada, se les quitaron sus raíces, les arrancaron sus lenguas, sus tradiciones, sus costumbres y creencias, en definitiva, su cultura e identidad. El racismo, la segregación y el silenciamiento de su existencia en la historia oficial se perpetúan hasta nuestros días, principalmente en el no-reconocimiento de esta comunidad como grupo étnico. Desafortunadamente, son prácticas esclavistas que se replican en el Chile actual pues continúan negando la cultura viva de esta comunidad.

Además se pudo caracterizar los diferentes roles históricos que tuvieron las mujeres durante este período, a pesar de que éstos han sido sistemáticamente negados. Este grupo de mujeres adquirieron papeles emblemáticos en la historia. Ellas formaron parte importante de la fuerza de trabajo, laborando codo a codo junto a los negros esclavos, se desempeñaban en múltiples gajes aunque en mayor número trabajaban como sirvientas del hogar, no obstante, esto no significó que estuvieran exentas de las amarguras del sometimiento, del recibir malos tratos, aprovechamientos, mentiras y abusos, pues las negras estuvieron reiteradamente sometidas a relaciones sexuales y sentimentales con sus amos, debido al exotismo y erotismo que imperaba, y al poder que tenían éstos para subordinarlas. Así, las negras comenzaron a tener hijos/as fruto de estos vínculos, lo que dio inicio a una de las grandes luchas que éstas llevarían adelante: la libertad de su prole. Aquí adquieren un importante rol dentro de la historia, tanto en la resistencia cotidiana de una transgresión social y cultural como también en la incidencia dentro del ámbito jurídico por las peticiones de libertad para su familia. Ellas mantuvieron la unidad familiar, trabajaron para reunir dinero y poder comprar la libertad de sus hijos/as, o le rogaban

a sus amos que los comprasen, sino luchaban por conseguir a una persona de confianza que lo hiciese y si nada resultaba, recurrían finalmente a la justicia. A la vez que batallaban por la libertad, eran vientres generadores de esclavos/as, una situación de la cual no podían escapar. Sin embargo, se despojaron de miedos, afianzaron sus discursos y se esforzaron en convertir a los/as negros en sujetos con derechos (V. Briones, 2007). Ellas debieron tomar decisiones fuertes a la hora de detener la esclavitud, algunas optaron por abortos y otras regalaron a sus bebés. Todo esto, es visto en la actualidad como ejemplo de figura de mujer luchadora y aguerrida, perfil que se mantiene vigente en las afrodescendientes chilenas de Arica y el Valle de Azapa, las que reivindican a las negras como una especie de heroína y se reflejan como espejo de sí mismas, lo cual favorece el desarrollo de continuidades en el discurso sobre la mujer afro actual y la negra esclava.

De ahí vemos su trabajo al ser ya seres humanos libres, donde ellas continuaron trabajando a la par que sus compañeros hombres, convirtiéndose en un aporte para la sociedad que se construía en aquella época. Desafortunadamente, la alegría poco les duró pues llegó el período de chilenización que vivió esta comunidad al formar parte de un nuevo Estado-Nación: Chile. Etapa de muertes, persecuciones, violencias que buscaba imponer una identidad única y chilena. Aquí, las mujeres cumplieron el papel de protectoras y sustentadoras del hogar ya que sus esposos fueron asesinados, exiliados o huían al Perú. Lo cierto es que este período hizo que los/as negras ocultaran su identidad, comenzaran un proceso de blanqueamiento para no sufrir de discriminación, el cual culminó en la negación e invisibilización de la cultura afro en Chile. Sin embargo, hoy en día aquello que fue vergüenza y ocultamiento, se ha convertido en un motivo de orgullo y de posicionamiento dentro del movimiento de etnogénesis que ha estado liderado por las afrochilenas. Ellas no se replegaron a lo íntimo, a lo doméstico sino que se siguieron apoderando de espacios públicos.

Desde la perspectiva identitaria, las historias locales, la reconstrucción de la memoria y el parentesco, cobran importancia reivindicando la autonomía y los derechos de los/as afros, maniobrando a través del pasado por medio de selectivas tradiciones -elegidas intencional y estratégicamente- para poder fortalecer sus luchas cotidianas que están ligadas, hoy en día, en contra de la cultura homogeneizadora del Estado-Nación chileno. La autoidentificación con su identidad nos muestra una manera de apropiarse de su cultura y de usarla a favor de sus intereses.

Es innegable que en los/as afrodescendientes ha existido, y aún persiste en el tiempo, una cultura y prácticas propias que generan una autoconciencia de pertenencia al grupo y así, la identidad sigue viviendo y (re) inventándose, permitiéndoles crear un discurso de pertenencia mediante la memoria. Con esta investigación, hemos dado cuenta de la reconstrucción de diferentes espacios que hacen alusión al territorio que han ocupado desde la antigüedad hasta el presente, como “Lumbanga”, “La Chimba”, el Valle de Azapa, lugares que simbolizan un espacio y que contienen elementos identitarios propios, que refuerzan el sentimiento de pertenencia. Aquí se afianzaron vínculos de parentesco, amistad y/o comunidad, basados en la (re) construcción de la memoria y de un espacio en común de reunión o asociación. Igualmente hemos descrito diferentes fiestas, celebraciones y tradiciones como las “Cruces de mayo”, la “Virgen de las Peñas”, “Pascua de Negros” entre otros. Ello con el fin de ver cómo se reafirma y autoafirma la identidad de esta comunidad. Son múltiples significados de mimbres de identidad que dependen también de lazos de parentesco, de ancestralidad y de la memoria que comparten como grupo étnico, sin dudas esto se ve reflejado en los espacios que habitan y sienten como propios, tanto en la ciudad como en el Valle, al igual que sus elementos tradicionales que conforman su identidad. Es importante entonces recalcar que las comunidades afros se autodefinen, hoy en día, según el territorio que habitan. Asimismo, comprobamos que la memoria se convierte en una herramienta para encarar y negociar con el sistema. Una memoria afro que ha sido construida social y culturalmente, con bases históricas y actuales, a través de una red de lazos que mantiene ciertos vínculos y reproduce elementos tanto de la cultura inmaterial como material, de lo simbólico o concreto, valores y/o costumbres colectivos que han reelaborado en conjunto. Ahora bien, la identidad puede ser reivindicada e incluso inventada pero es el “otro” (en este caso, la figura del Estado) quien decide si es aceptada o rechazada, por lo que vemos la generación de sistemas de instrumentalización y/o manipulación sobre la especificidad de los/as afrochilenos, desde el interior como desde el exterior.

Las mujeres cumplen un rol fundamental en el proceso de reconstrucción y resistencia de la identidad y la memoria de la población afro en el Valle de Azapa y en Arica, pues son ellas; abuelas y madres, quienes logran transmitir a sus hijos/as la memoria que llevan en forma de recuerdos, teniendo una real importancia en la reconstrucción de la identidad, de tradiciones y costumbres. Cabe destacar que el papel de las abuelas está en relación con el vínculo que

establecen con las posteriores generaciones, entendiendo su rol tanto en espacios domésticos como comerciales, donde logran transmitir el saber, la memoria local y también familiar desde un sistema matrilineal. Las afros se convierten en el sostén central para el buen funcionamiento de su cultura y de su sociedad, donde las identidades sociales toman peso y se definen. La transmisión de su herencia étnica se posiciona como una manera de resistencia, y son los propios descendientes quienes identifican el papel de las afros como uno fuerte y que conlleva una gran responsabilidad, el que han asumido debido a su mayor presencia en el hogar y por el reconocimiento que le dan a esta labor (E. Castro, 2006). Las mujeres afros fueron replicando desde sus hogares -como madres y dueñas de casa- las tradiciones más importantes, que van desde lo histórico, lo gastronómico, tipos de danzas, ceremonias, entre otros. Por último, comprendemos su importante rol dentro de la configuración de parentesco ya que la mayoría dice haber heredado sus tierras por línea materna, esto nos revela un importante aporte de carácter “**matrilineal**”, incluso se estima que en el Valle de Azapa existe un revés de lo “patrilocal” pues ellos/as mismos apuntan a una línea “**matrilocal**”. La mujer afro, cumple un rol esencial en la configuración social de la comunidad, sobre todo las más antiguas. Esta realidad coloca a la mujer en una posición importante de poder y las sitúa como productoras de la cultura material e inmaterial. En resumen, lo identitario y lo patrimonial se posicionan como un importante elemento dentro del proceso de (re) construcción de lo que entendemos por “afrochilenos/as”. Ello lo vemos en primer lugar, con el autoreconocimiento de su ascendencia, el rescate de la memoria histórica de abuelos y abuelas para rehacer su pasado, el indagar en sus memorias para redimir prácticas de antaño, tradiciones y costumbres, en su lucha por ser reconocidos como pueblo dentro del país.

Como hemos verificado, la comunidad afro ha sufrido golpes físicos como sociales, debido a esto una de las principales consecuencias del esclavismo durante la colonia y la chilenización del siglo pasado, es el racismo y sus diferentes discriminaciones. El concepto de “negro/a” ha estado asociado a un sujeto histórico que trae consigo una carga de inferioridad, de menoscabamiento y negatividad, esto se convirtió en la base del sometimiento y la marginalización de esta población. A raíz de las vivencias de discriminaciones que todos los/as entrevistados/as dijeron haber sufrido, se creó un estigma sobre sus personas. Dentro de esta situación de racismo, discriminaciones y estigmas en los que están enmarcados la comunidad afro, surge como otro

elemento el machismo existente sobre las afrodescendientes. Hoy en día, observamos diferentes vivencias cotidianas de discriminación y opresión de género y racial de las mujeres afrochilenas del Valle de Azapa y Arica.

En esta tesis el “cuerpo” (físico, como soporte cultural) fue estudiado para entender cómo se refleja esta condición histórica y prejuicios de antaño en las afrochilenas, así pudimos comprobar que esto sucede y se evidencia en casos de discriminación, sobre todo, en la manera en que muchas aún son vistas como objetos sexuales y como empleadas del hogar. Estos actos ellas lo viven en sus vidas, se refleja en sus pensamientos, en sus sentires, en sus formas de actuar, de desenvolverse en este mundo, y de autodefinición de sí y como grupo sobre sus cuerpos (E. Castro, 2006). Una manera de estrategia de identificación utilizada por la comunidad afro fue el ocultar la identidad propia, para huir de la discriminación y sus consecuencias, ellos/as negaban su negrura y sus raíces. Si bien muchas afros pasaron por un momento de negación de su identidad debido al racismo sufrido, esto finalmente les ayudó a tener una personalidad más segura que al momento de auto-identificarse las llevó a luchar firmemente por su cultura. Hablamos de una definitiva adaptación en el que estas mujeres aprendieron a convivir con su estigma y terminaron aceptando su imagen.

Ahora bien, con esta indagación se ha intentado romper la clásica representación de la mujer negra en la historia, la cual estaba en estrecha relación con el cuerpo, como objeto de deseo y como esclava. Esto debido a que el cuerpo de la mujer esclava se transformó en mercancía sexual y reproductora, pues eran utilizadas sexualmente para fines de placer y eran usadas como máquinas de reproducción ya que continuaban con la descendencia esclavizada. Este rol de vientres generadores ha sido ampliamente discutido pues muestra una verdad cruda de la realidad que vivieron las esclavas y que derivó finalmente en la estigmatización del cuerpo femenino de la mujer afro. Las esclavas, como hemos visto, fueron mistificadas, exotizadas y erotizadas, respecto a su sexualidad. Sin embargo, esta realidad cambia en las actuales afros, pues son ellas quienes se autodefinen y no permiten que sean “otros” quienes las definan. Por esto, sostienen haber transformado su carácter en uno más aguerrido, como un mecanismo de defensa donde adquieren una actitud de “no-victimización” y una posición de no sentirse inferior a otro. Además esto se lo transmiten a sus hijos/as procesos de concientización para brindarles herramientas con las cuales enfrentar el racismo. En consecuencia este grupo de afrochilenas ha

logrado superar y hacer frente a estos estigmas, incluso usándolos a su favor pues hemos visto cómo se enfrentan y viven a estas expresiones sociales, y la manera en qué resisten, compartiendo las experiencias que las marcaron para usarlas como bandera de lucha. Así advertimos que la discriminación ha ido en disminución, esto puede deberse a que muchos de ellos/as no tienen una tonalidad de piel como la de sus ancestros/as por lo que en sus cuerpos ya no se evidencia claramente la ascendencia negra. Y si es que poseen estas características, hoy en día para los/as afrodescendientes, los rasgos físicos se han convertido en una marca que los diferencia como un elemento importante y los (auto) define como tales, posicionándose como un motivo de orgullo y no de vergüenza, por esto, cada día se valora más el tener rasgos negros. Sin embargo, el racismo sigue existiendo en la actualidad, la esclavitud y el colonialismo se han transformado pero no han desaparecido, instalado como un imaginario social.

Por otra parte, hemos comprendido que tal como sostiene De la Cadena (1992) las mujeres sean afrodescendientes, mestizas o indias conservan más su identidad que los hombres, a pesar de que ellas han resultado tácitamente más subordinadas que el resto de la población al incorporar las diferencias de género en la etnicidad. Debido a esto, se sostiene que la identidad de las afrodescendientes es implícita y además pareciera convertirse en un patrimonio propio, ya que vemos un acervo femenino importante tanto en lo socio-cultural como en las organizaciones políticas. Las afros poseen un importante rol pues fueron –y son- las que llevaban el orden, la administración, tomaban decisiones tanto en la chacra como en el hogar y se convertían en sustentadoras de la economía familiar. Las afrodescendientes representan un grupo importante económico-político y socio-culturalmente mucho más allá de su rol como dueñas de casas. Ellas están presentes en varios espacios, los que son utilizados y (re) apropiados tanto en el Valle de Azapa como en Arica, ya sea en la música, danza, vestimentas, festividades religiosas, lo culinario y gastronómico, lo artesanal, entre otros, en relación con el rescate de prácticas culturales, celebraciones, costumbres y tradiciones. En esta investigación, se hizo revisión de su rol en espacios culturales como las comparsas, siendo bailarinas y músicos, espacios que buscan el fortalecimiento, manifestación y visibilización de su cultura, además del rescate de bailes como “el Tumbé”. De ahí mismo derivan las diferentes vestimentas que utilizan para realizar sus danzas que dependen de la comparsa a la cual adscriban, precisamente las prendas textiles y la

indumentaria de las mujeres son un factor importante como membrete identitario, donde la vestimenta se transforma en un mecanismo para ser reconocido y diferenciarse de los “otros”.

Del mismo modo describimos sus roles fundamentales en espacios económicos como la cocina y en la artesanía, donde las comidas que preparan se posicionan como categoría de identidad, pues los/as afros señalan poseer platos típicos de ellos/as. Las mujeres destacan en sus habilidades culinarias, de antaño hasta la actualidad. Hoy en día, hay afros que se dedican a la preparación y venta de comida típica como de artesanía en totora, la cual es muy importante y se posiciona como un elemento cultural de la comunidad afro que ha sido rescatado dentro de la reconstrucción de su identidad. Estas tareas significaron y significan un ingreso extra para las afrodescendientes. Sin embargo la más importante y recordada es la labor de “comerciantas” de las afrozapeñas. Así revelamos cómo las mujeres fueron –y continúan siendo- importantes en su habilidad para administrar un espacio tan significativo como la producción económica, encargándose del sustento junto a su rol materno. Y finalmente destacamos su papel en espacios religiosos, en su ayuda y preparación de celebraciones como la “Cruz de mayo” y en ámbitos más privados como la brujería. Ellas continúan hoy en día, siendo muy relevantes en el ámbito económico, donde un 80% de las entrevistadas son jefas de hogar y un 47% tiene un empleo con ingresos posicionándose en el ámbito laboral asalariado, cuenta propia o independiente. Las afros destacan por la toma de decisiones en el hogar y el aporte de actividades realizadas a nivel económico, lo que las convierte en mujeres autónomas, independientes y autosuficientes. Además, ellas tienen un mayor nivel educacional pues son quienes más asisten a la educación superior por sobre los hombres (INE, 2013).

Por otro lado, estamos frente a un despertar de la comunidad afrodescendiente, a través de una reificación reivindicativa o etnogénesis. Aquí destaca la emergencia del movimiento político afro en su coexistencia y relación con el Estados-nación que los aglutina. Estos grupos poseen un discurso eficaz que se está haciendo cada día más masivo y reconocido, donde estos sujetos/as se van incorporando como actores/actrices sociales y políticos. Sin embargo el renacer afrodescendiente aún está marcado por problemáticas para lograr su aceptación y reconocimiento. Lo cierto es que la demanda principal del movimiento es ser reconocidos por parte del Estado y de la sociedad civil, al mismo tiempo que se exige, dignidad de trato y no discriminación. N. Gundermann (1997) plantea que estos actores y actrices políticos están

impulsados por el principio de igualdad, en el sentido de lo importante que son sus derechos bajo la misma condición a los de cualquier otro ciudadano, entendiéndolos desde su diversidad e impulsando la creación de nuevas ciudadanía activas. Este movimiento se agrupa en torno a un autoreconocimiento, mediante el cual han concientizado y sensibilizado a la población ariqueña, al tiempo que han incidido ante el Estado chileno. Por esto, proliferaron las organizaciones que intentaban rescatar la memoria de sus ancestros/as, al mismo tiempo que se inmiscuyeron en espacios internacionales para poder incidir en lo político. Así comenzaron a tener argumentos históricos, técnicos, políticos y jurídicos, desde el bloque urbano como desde el rural, los que poseen roles importantes en el movimiento general. Sin embargo, ambos deben encontrar una convergencia, cruzar sus caminos para adquirir mayor peso en lo político y lograr el reconocimiento, los/as afroariqueños como afroazapeños deben concentrar fuerzas para enfrentar la batalla, dejando de lado sus intereses personales hacia un objetivo en común, convirtiéndose en un motor de lucha y resistencia para su comunidad. Una de las grandes peleas es el ser contabilizados, es decir, que hayan datos que revelen sus condiciones de existencia socioeconómicas. Esta comunidad apela a obtener evidencia cuantitativa mediante un estudio estadístico como encuesta del INE, para saber con claridad la población de afros. Esto está a la base del proceso de la conciencia y urgencia de reconocer a los/as afrodescendientes que habitan en Arica y en el Valle de Azapa. Este alzamiento reivindicativo se produce en medio de un contexto de capitalismo global que despliega de diferentes maneras sus mecanismos de control para integrarlos cultural y económicamente, reconociéndolos para su propio beneficio y manipulándolos con limosnas, para continuar reproduciendo una “*subalternización jurídica, política y económica*” (M. Castro, 2004: 134). Es por esto que distinguimos en el discurso de gran parte de los/as afrodescendientes la búsqueda del reconocimiento cultural junto a la solicitud de beneficios económicos basado en el clientelismo, muchos apelaban a frases como “obtener becas”, “tener ayudas del Estado”, etc. A pesar de esto, la identidad no puede ser vista solamente como una manipulación instrumental ya que detrás de esto hay también, una cosmovisión de su cultura.

Una peculiaridad de las organizaciones, agrupaciones y/o colectivos afros es que se encuentran predominantemente lideradas por mujeres, debido a ello reflexionamos sobre el papel fundamental que tienen en su comunidad, pues poseen un empoderamiento político fuerte en la

lucha por el reconocimiento de los/as afrodescendientes en Chile y América Latina en general. Hay un potente liderazgo femenino en las organizaciones de Arica y el Valle de Azapa, lo que ha dado pie a una identidad política de género de las afrochilenas. Ellas son las dirigentes que están a la cabeza de las organizaciones y las convierte en sus principales lideresas, las afrochilenas tienen una gran responsabilidad y compromiso con su labor como dirigentes, además son quienes se hacen cargo de administrar y ser funcionales a los intereses colectivos de su comunidad, lo que se refleja en los grandes logros que han alcanzado. La mayoría de la comunidad, atribuye los resultados del movimiento afro a la figura de la mujer pues señalan que son ellas las que más se han involucrado en este proceso político desde el inicio con la figura de la Sonia Salgado y la creación de “Oro Negro”. En esta tesis describimos solo unas pocas de las tantas organizaciones, colectivos y agrupaciones que están lideradas por mujeres, ya que hay muchas más tales como: Sabor Moreno, Mixtura Negra, Aluna Tambó, Comunidad Cruz de Mayo de la señora Julia Corvacho Ugarte, entre otras. Así vemos que ellas tienen acceso a los espacios de poder, lugar donde pueden reclamar por sus demandas y que éstas sean escuchadas, ya que poseen las capacidades y un discurso político.

A partir del estudio de esta tesis, nos damos cuenta que aún existen desafíos por realizar. A pesar de que existen algunas legislaciones en favor de esta comunidad, aún no se logra encontrar una legislación específica que se haga efectiva y que ampare la totalidad de sus derechos, si se valoraran estos puntos, se podría llegar a una pluralidad y al respeto de la “otredad”, para lograr un equilibrio y armonía entre los/as afrodescendientes y el Estado-Nación, estableciendo una interculturalidad que se constituyan como cambios estructurales necesarios para el respeto de los derechos humanos, como también del género y la etnicidad. No obstante de todo lo dicho, la comunidad afro fue excluida como categoría identitaria del censo 2017, lo que ha sido considerado como una discriminación de tipo estructural debido al no reconocimiento por parte del Estado de esta etnia. A raíz de lo mismo, esta tesis posee un carácter exploratorio pues continúa siendo un tema poco estudiado por las ciencias sociales. Incluso antes de realizar los terrenos y trabajo de campo, también desconocía la historia y realidad de esta comunidad. El compartir con ellos/as abrió un mundo nuevo y desconocido, adentrarse en sus realidades y en su grupo fue bastante enriquecedor para esta novata. Por ello, se intentó contribuir al tópico de las mujeres afros, al mismo tiempo que se espera motivar e instar a que otras investigaciones

continúen indagando por este camino pues es difícil trabajar académicamente sobre un tema deficiente de bibliografía y de estudios etnográficos. Quisiera destacar que la producción sobre investigaciones en torno a la mujer afro en Antropología continua siendo escasa, por lo que se debe rescatar, relatar y analizar sistemáticamente desde nuestra disciplina, en base a teorías de género y lo étnico, y así darle voz a estas mujeres y sus formas de resistencia, además de estudiar su historia y realidad actual.

Finalmente vemos que las mujeres poseen poder económico, cultural, social, religioso, político, además de tener una importante tenencia de la tierra. Debido a esto, una de las interrogantes que queda dando vuelta es la posible existencia de un matriarcado en esta comunidad. Si bien no podemos hablar de un matriarcado ya que continuamos habitando un mundo de instituciones patriarcales, donde la población femenina siguen estando en desventaja y bajo discriminaciones (H. Rodríguez, 2010). Lo cierto es que este grupo de mujeres afros hacen frente y van manipulando las fuerzas dominantes a su favor, para afrontar la hostilidad de un país machista y racista. Asimismo, ellos/as sostienen que las mujeres y en especial las abuelas, cumplen un rol fundamental en la composición de una determinada jerarquía familiar, incluso hay muchas abuelas que son denominadas “matriarcas”, como doña Julia Corvacho. Sin embargo habría que realizar un estudio profundo sobre el tema, ya que si bien la mayor parte de los/as participantes estimaban un cierto poderío femenino reflejado en lo que entendían como matriarcado, la muestra sigue siendo muy pequeña para extrapolarla al resto y a la totalidad de la comunidad afro. ¿Podría existir un matriarcado en la comunidad afro?

BIBLIOGRAFÍA

Metodología

Berdichevsky, B. (2002). *Antropología Social*. Santiago: Editorial LOM.

Cerri, C. (2010). *La importancia de la metodología etnográfica para la investigación antropológica*. Madrid, España.

Delgado, J. y Gutiérrez, J. (1995). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en las ciencias sociales*. España: Editorial Síntesis.

Del Olmo, M. (2003). La construcción de la confianza en el trabajo de campo. Los límites de la entrevista dirigida. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, (VIII), 191-220.

Greenwood, D. (2000). De la observación a la investigación-acción participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas. *Revista de Antropología Social*, (9), 27-49.

Guber, R. (1991). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Legasa.

Hammersley, M. y Atkinson, P. 1994. *Etnografía: Métodos de investigación*. España: Editorial Paidós.

Leal, E. (2009) La Investigación Acción Participación, un aporte al conocimiento y a la transformación de Latinoamérica, en permanente movimiento. *Revista de Investigación*, (33), 22-67.

Malinowski, B. (1975). *Los argonautas del pacífico occidental*. Barcelona: Península.

Pujadas, J. (2002). *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid, España: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Sampieri, R. (1998). *Metodología de la investigación*. Colombia: McGraw-Hill.

Taylor, S. y Bogdan, R. (1986) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. México: Paidós.

Velasco, H. y Díaz, Á. (1997). *La lógica de la Investigación Etnográfica*. Madrid: Ed. Trotta.

Identidad y Memoria

Abarca, G. (2002). Mapuches de Santiago. Rupturas y continuidades en la recreación de la cultura. *Revista de la Academia*, 7, 105-120.

Ancán, J. (1997). Rostros y voces tras las máscaras y los enmascaramientos: Los mapuches urbanos. *Actas del segundo congreso de antropología* (I), 307-314.

----- (2008). Los cántaros de la memoria. En *Un almuerzo desnudo*, F. Gallardo y D. Quiroz (Eds.), pp. 93-104. Santiago de Chile: UAHC.

Aquino, 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.

Aravena, A. (2000). Los Mapuches- Warriache procesos migratorios e identidad mapuche urbana en el siglo XX. En *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas*, G. Boccara (Ed.), pp.359-385. Quito: Editorial ABYA-YALA.

Barth, F. (1976). “*Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*”. México: F.C.E.

Bengoa, J. (2004). *La emergencia indígena en América Latina*. México: Editorial FCE.

----- (2009). *La comunidad perdida*. Santiago de Chile: Catalonia.

Bouysee-Cassagne, T. y Saignes, T. (1992). El cholo: actor olvidado de la historia. En *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, S. Arze, R. Barragán, L. Escobari, y X. Medinaceli (Eds.), pp. 129-144. Bolivia, La Paz: HISBOL/IFEA/SBH-ASUR.

Campos, L. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, (VII), 105-124.

Castro, M. (2004). La cuestión intercultural: de la exclusión a la regulación, en M. Castro Lucic (ed.), *Desafíos de la interculturalidad. Identidad, política y derecho*. Santiago: LOM Ediciones.

Cohen, R. (1978). Ethnicity: Problem and focus in Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, (7), 379-403.

Eriksen, T. (1993). *Ethnicity and nationalism: Anthropological perspectives*. Londres: Pluto.

Geertz, C. (2005). Religión como Sistema Cultural. En: *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona, Gedisa.

González, H. y Gundermann, H. (2009). Acceso a la propiedad de la tierra, comunidad e identidades colectivas entre los Aymaras del Norte de Chile (1821-1930). *Revista Chungará*, (41), 51-70.

Gutiérrez, M. (1992). Mayas y “mayeros”: Los antepasados como otros. En *De palabra y obra en el nuevo mundo*, M. León Portilla; M. Gutiérrez; M. H Gossen y J. Klor de Alva (Eds.), pp. 417-441. México: Editorial Siglo XXI.

Gundermann, N. (1997). Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y el norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación. *Estudios Atacameños*, (13), 9-26.

Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Hall, S. (2003). Introducción: ¿Quién necesita identidad? En *Cuestiones de identidad cultural*, S, Hall y P, Du Gay (Eds.), pp. 13-38. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

Le Goff, J. (1991) *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.

Martínez, G. (1994). Prólogo: Jalq'as y Yamparas: ¿Gente de arriba y gente de abajo? En *¿Indios de Arco y flecha? Entre la historia y la arqueología de las poblaciones del norte de Chuquisaca (siglos XV-XVI)*, R. Barragán (Ed.), pp. 11-39. Ediciones ASUR, Sucre.

Martínez, J. (2002). La construcción de identidades y de lo identitario en los estudios andinos. Ideas para un debate. En *Identidades y Sujetos. Para una Discusión Latinoamericana*, J. L. Martínez (ed.), pp. 89-112. Santiago: Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

Martínez, J. L. Gallardo, V. y Martínez, N. (2002). Construyendo identidades desde el poder: Los indios en los discursos republicanos de inicios del siglo XIX. En *Mestizaje, Identidades y Poder en las Américas*, G. Boccara (Ed.), pp. 27-46. Quito: Abya-Yala-IFEA.

Massey, D. (2012). *Un sentido global del lugar*. Barcelona: Editorial Icaria.

Rappaport, J. (1992). Fictive Foundations: National Romances and Subaltern Ethnicity. *History Workshop Latin America History*, (34), 119-131.

Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negridad: La invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.

Rivera, C., S. (2003). *Oprimidos pero no vencidos*. La Paz: Aruwiyiri.

----- (2010). *Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Sánchez, C. (1999). *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México: Editorial Siglo XXI.

Sanhueza, C. (2008). "Indios" de los oasis, "Indios" de la Puna. Procesos migratorios y rearticulaciones identitarias en Atacama (Susques, Siglos XVIII-XIX). *Revista Chungará*, (40), 203-217.

Wachtel, N. (1997). Notas sobre el problema de las identidades colectivas en los Andes Centrales. En *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*, R. Varón G. y J. Flores E. (Eds.), pp. 677-690. Perú: IEP/BCRP.

Walsh, K. (2008) Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, (9), 131-152.

Zapata, C. (2004). Atacameños y Aymaras. El desafío de la “verdad histórica”. *Estudios atacameños*, (27), 169-187.

Afrodescendientes

Antón, J. Bello, A. Del Popolo, F. Paixão, M. y Rangel, M. (2009). Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos. En *Serie población y desarrollo*. Santiago de Chile: Naciones Unidas, CEPAL.

Artal, N. (2011). *A(f)rica: relatos y memorias afrodescendientes en Arica tras la chilenización y el conflicto entre Perú y Chile (1883-1929)*. Santiago: Universidad Santiago de Chile.

Báez, C. (2010). *Lumbanga; memorias orales de la cultura Afrochilena*. Chile: Fondo Cultura Libro y Lectura.

Barrenechea, P. (2005). María Antonia, esclava y músico: la traza de un rostro borrado por/para la literatura chilena. *Atenea*, (491), 87-98.

----- (2007). *La figuración del negro en la literatura colonial chilena. María Antonia Palacios, esclava y músico: La traza de un rostro borrado por/para la literatura chilena*. Tesis para optar al grado del Doctor en Literatura Latinoamericana. Universidad de Concepción.

----- (2009). El rostro más negro. La travesía literaria de un bandido- cimarrón en Chile. *Revista chilena de literatura*, (74), 197-211.

----- (2015). Patrimonio, narrativas racializadas y políticas de la memoria. Abordaje a un manuscrito afrodescendiente en el Valle de Azapa. *Estudios Avanzados*, (23), 15-31.

Briones, V. (2004). Arica colonial: libertos y esclavos negros entre el Lumbanga y las Maytas. *Revista Chungará*, (36), 813-816.

Espinosa, M. P. (2013). *Reconstrucción identitaria de los Afrochilenos de Arica y el valle de Azapa*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile.

----- (2015). Afrochilenos en Arica: Identidad, organización y territorio. *Revista Antropologías del Sur*, (3), 175-190.

Instituto Nacional de Estadísticas (INE). (2014) Primera Encuesta de Caracterización de la Población Afrodescendiente de la Región de Arica y Parinacota. Chile.

Fanon, F. (1963). *Los Condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Narváez, M. (2008). *Rescate de la cultura afrodescendiente en el Valle de Azapa*. Tesis para optar al título de técnico en turismo. Centro de Formación Técnica Los Leones, Santiago.

Salgado, M. (2013). *Afrochilenos. Una historia oculta*. Arica: Herco Editores S.A.

Género y Mujeres Afrodescendientes

Arias, V. y González, L. y Hernández, N. (2009). Constitución de sujeto político: historias de vida política de mujeres líderes afrocolombianas. En *Universitas Psychologica*, (8), 639-652.

Barragán, R. (1992). Entre polleras, Lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la Tercera República. En *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, S. Arze, R. Barragán, L. Escobari, y X. Medinaceli (Eds.), pp. 85-128. La Paz, Bolivia.

Briones, V. (2007). Mujeres Afrodescendientes en el corregimiento de Arica, siglo XVIII. De un silencio negro a la batalla por la libertad. *Revista Ciencias Sociales*, (19), 7-25.

Campbell, E. (2002). *Sexismo y Racismo*. México: Programa Interdisciplinario de Estudios de Género.

Castro, E. (2006). *Representaciones contemporáneas de la esclavitud en las mujeres Afrocostarricenses, desde sus propias voces*. Tesis para optar el título de Magíster en estudios de Género y Cultura, mención ciencias sociales. Universidad de Chile

Carneiro, S. (2001). Ennegrecer al Feminismo; Brasil. Ponencia presentada en el seminario La situación de la Mujer negra en América Latina, desde una perspectiva de género, Brasil.

Curiel, O. (2007). Los Aportes de las Afrodescendientes. A la Teoría y la Práctica Feminista. Desuniversalizando el sujeto "Mujeres". *Perfiles del Feminismo Iberoamericano* (3), 1-17.

----- (2002). Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas negras. *Otras Miradas*, (2), 96-113.

Davis, A. (2004). *Mujeres, raza y clase*. España: Editorial AKAL

De la Cadena, M. (1992). Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco. *Revista Isis Internacional, Ediciones de las Mujeres*, (16), 25-45.

Espinosa, Y. (2009). Cabecitas negras. *Revista Baruyera*, (6), 1-3.

Gajardo, P. (2015). Construcción de género en la ruralidad insular de la Isla Alao. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales* (IV), 175-184.

- Giraldo, O. (1972). *El machismo como fenómeno psicocultural*. Bogotá: Fundación universitaria Konrad Lorenz.
- Kirkwood, J. (1982). Ser política en Chile: las feministas y los partidos. Documentos de trabajo FLACSO, Santiago.
- Lamas, M. (1986). La Antropología feminista y la categoría de género. *Nueva antropología*, (30), 173-198.
- Mead, M. (1997). *Sexo y temperamento*. Barcelona: Ediciones Altaya, S.A.
- Meillassoux, C. (1977). *Mujeres, Graneros y Capitales: Economía doméstica y capitalismo*. México, D. F: Ed. Siglo veintiuno editores.
- Montecino, S. (2014). Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno. Santiago de Chile: Catalonia.
- (1995). Sol viejo, sol vieja. Lo femenino en las representaciones Mapuche. Colección mujeres en la cultura chilena. SERNAM Servicio Nacional de la Mujer.
- Moore, H. (2004). *Antropología y feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Orten, B. (1979). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza a la cultura?. En *Antropología y Feminismo*. Harris, O. y Young, K. (Comp.). Barcelona: Ed. Anagrama.
- Paredes, J. (2010). *Hilando Fino, desde el feminismo comunitario*. Bolivia: Comunidad mujeres creando comunidad.
- Rodríguez, H. (2010) Género, mestizaje y estereotipos culturales: el caso de las cholas bolivianas. *Maguaré*, (24), 37-67.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo. *Nueva Antropología*, (30), 95-146.
- Scott, J. (1996). El género una categoría útil para el análisis histórico. En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Pp. 265-302. México: PUEG.
- Segato, R. (2010). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial (*) De Próxima aparición en Quijano, Aníbal y Julio Mejía Navarrete (eds.): *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.
- Soto, R. (1992). Negras esclavas, Las otras mujeres de la Colonia. En *Proposiciones*, (21), 21-31.

----- (2001). Mujeres negras: sexualidad, enfermedad y salud en el Chile colonial. *Revista Ciber Humanitatis* (19) Versión electrónica: <http://anakin.sisib.uchile.cl/facultades/filosofia/publicaciones/cyber/cyber19/rsoto.html>

----- (2011). Esclavas negras en Chile colonial. Santiago: Bravo y Allende editorial.

Discriminación y Cuerpo

Arellano, C. (2015). Despatriarcalizando: Julieta Paredes y su vinculación con el discurso político y poético de mujeres mapuche. *Revista Antropologías del Sur* (4), 53 – 65.

Douglas, M. (1996). *Pureza y Peligro*. Madrid: Editorial Siglo XXI.

Goffman, E. (2006). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Giménez, G. (2000). Identidades étnicas: estado de la cuestión. En *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, L. Reina (coordinadora), pp. 45-70. México: CIESAS, INI, Miguel Ángel Porrúa.

Movimientos y sujetos/as etnopolíticos

Abercrombie, T. (1991). Articulación doble y etnogénesis. En *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI-XX*, S. Moreno y F. Salomón (Eds.), pp. 197-212. Quito: Ediciones ABYA-YALA.

Anderson, B. (1983). *La comunidad imaginada. El origen de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.

Assies, W. y Gundermann, H. (2007). *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*. Chile: Línea editorial IIAM.

Bartolomé, M. (2004). Movilizaciones étnicas y crítica nacionalitaria: Un cuestionamiento a los proyectos estatales en América Latina. *Perfiles Latinoamericanos*, (12), 85-105. México: Facultad latinoamericana de ciencias sociales.

----- (2004). *Gente de costumbre y gente de razón*. México: Editorial Siglo XXI.

Bello, Á. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Chile: CEPAL, ONU.

ANEXOS

a) Etnografía Cruz de mayo Julia Corvacho⁷⁰



Foto: La cruz siendo velada en un altar.

El día 17 de mayo 2014 asistimos a la Cruz de Mayo “Julia Corvacho”. Durante las preparaciones previas a la subida de la cruz, pudimos ver a las personas que trabajaban en la capilla, las mujeres que cocinaban y los niños/as ayudando a hacer el aseo y que colgaban banderines. El altar estaba en el patio donde se instala momentáneamente un gran galpón, posteriormente el altar es llevado a la capilla. Este estaba adornado con flores junto a velas, en el medio está la cruz arreglada con algunas ramas de olivo y frutos que se cosechan en el valle, tales como la guayaba, mangos, maracuyás, aceitunas, morrón, plátanos, pacay, entre otros. En el centro del altar una fotografía de la abuela Julia Corvacho, junto a imágenes de la Virgen y Cristo. La santísima cruz es una madera pintada de verde y vestida con un especial manto celeste, a cada uno de sus costados había múltiples farolitos hechos de papel maché.

⁷⁰ Las fotos utilizadas en los anexos son de mi autoría, elaboradas durante trabajo de campo realizado en mayo 2014 y 2015.

El día de la ceremonia llegamos al km. 8 a las 21hrs aproximadamente, al sector conocido como la “Corvachada”. La cruz de los Corvacho fue la segunda cruz a la que asistimos, por lo que íbamos con la idea de ver algo muy similar a la “Cruz de los Baluarte” pero lo cierto es que se evidenciaron las diferencias⁷¹.



Foto izquierda: Misa de la Cruz, en la capilla de los Corvacho. Foto derecha: Cantor de la Cruz.

Al arribar ingresamos a la capilla “**Nuestra señora del Rosario de Livilcar**”, perteneciente a la familiar Corvacho, donde se estaba realizando la misa en honor a la cruz a cargo del padre Amador, en el interior había unas 30 personas y en el exterior unas 15 más. Adentro estaban dispuestas sillas para los feligreses, el altar de las cruces frente a ellos y posterior a éste, se encontraba el espacio donde el cura daba su liturgia. La misa siguió todos los pasos, es decir, cánticos, saludos, liturgias de la palabra de la biblia, evangelios, credo, oraciones, saludo de la paz, entre otros. Justo después de la comulgación, a las 21:25hrs ingresó un cantor a la capilla, quien cantó dos canciones de un libro en el que estaba la letra. Después de los cantos del joven cantor, Persy Sagardia Farfán (proveniente de Arica), ingresaron las “bandas de bronce” a la capilla misma, el estruendo era fuerte pero las personas parecían no estar incómodas.

Luego de que la banda de bronce tocará dos o tres temas salieron del lugar, dando paso a que la entrada de Liliana Espinoza, la presidenta de la agrupación de la “Cruz”, quien dio a cada persona (previamente asignada) un elemento del altar que trasladarían al “galpón”, situado en la parte trasera de la capilla. Al salir esta comitiva, a las 21:40hrs aproximadamente, también lo hicieron todas las personas que estaban en aquel lugar, rumbo al nuevo espacio donde estaría la cruz. La gente iba en silencio, siguiéndoles. Al estar todos ya instalados, Norma Sánchez, afrodescendiente miembro de la familia y de la agrupación, tomó el micrófono y empezó a dar

⁷¹ Ambas cruces son distintas, debido a que la segunda cruz hay que subirla literalmente “a la punta del cerro” mientras que la cruz de los Baluarte hay que bajarla.

un discurso relacionado con el rito de la cruz. Las cinco personas que tenían un elemento sagrado del altar estaban de pie frente al público, el que alcanzaba unas 50 personas. Las bandas de bronce estaban al lado izquierdo, tocando cada vez que se les requería. Luego de unos minutos, hicieron ingreso seis hombres que comenzaron a cantarle a la cruz, ellos provenían de Sama y la Yarada, Perú. Ellos son conocidos como los “cantores”, muy importantes para el culto de la cruz, repiten ciertos versos que en coro los asistentes deben cantar. Cada cantor iba vocalizando un verso, al finalizar su estrofa le daba el paso al compañero que tenía al lado y así seguía el siguiente cantor sucesivamente, mientras que el coro lo cantaban todos juntos.



Fotos: Cantores de la Cruz de Mayo.

*“Aquí estamos todos juntos
Celebrando con amor
En memoria de los abuelos
Que dejaron la tradición”⁷²*

En cierto momento del canto los cinco se pusieron de rodillas frente a la cruz, siendo el momento más álgido de devoción y fe. Durante un periodo de 20 minutos, las bandas de bronce estaban a la izquierda de los cantores sin tocar sus instrumentos, y las personas que sostenían los elementos del sagrado altar seguían de pie frente a los mismos, escuchando pacientes y sintiendo las letras de las canciones. Después de esto, volvió a cantar el cantor solitario que había estado en la capilla, acompañándose los seis juntos en un canto final. Cabe destacar que los cantos se dividen entre el saludo, la alabanza y la despedida, marcando tres etapas dentro de la ceremonia.

⁷² Extractos de los cantos a la “Cruz”.

Así se dio comienzo a la peregrinación hasta arriba del cerro con los feligreses que acompañan. Todos salimos del galpón, pasamos al lado de la capilla y tomamos rumbo por la carretera, una patrulla de carabineros había cortado el tránsito para hacer expedito el tránsito de los devotos. Después de unos 15 metros, ingresamos por una entrada a un sitio eriazo y oscuro, sólo nos iluminábamos por las velas y linternas de los celulares. En ese momento nos damos cuenta que Don Chilo⁷³, era quien subía al cerro cargando la cruz en sus hombros. La subida fue a las 22:20hrs aproximadamente, en medio de un grupo de 40-45 personas de diferentes edades y género. Nos encontramos con un camino demarcado que estaba iluminado por muchas velas y por una gran fogata de neumáticos.



Fotos: Peregrinación y subida al cerro con la cruz. Iluminados por neumáticos quemados y faroles de papel con velas al interior.

Cabe destacar que era una ardua tarea el subir, debido a la altura, la verticalidad del cerro, el olor de los neumáticos quemados y el calor que significaba pasar cerca de éstos, sacrificios que revelan la esperanza y fe de los asistentes, quienes en todo momento están acompañados y son motivados por la música de las “bandas de bronce”, quienes subían cargando sus instrumentos.

⁷³ Un abuelo afrodescendiente de más de 70 años y conocido de nosotras.

Es una solemne procesión junto con faroles, estrellas, antorchas y cuetes que estallaban de vez en cuando. A las 22:50hrs aproximadamente arribamos al lugar donde se dejaría la cruz.

Al llegar a la cima, don Chilo junto a una comitiva comenzaron a dejar la cruz en su altar, que adornaban con faroles alrededor de la misma y encendían las velas de unas luminarias que se encontraban a los pies del altar, las cuales marcarían a lo lejos la forma de una cruz. Los feligreses se acercaban, tocaban con respeto la cruz, se arrodillaban ante ella, se persignaban y le rendían homenaje, incluso se sacaban fotos en familia con la cruz⁷⁴. Luego de este momento, los asistentes se sentaban, comenzaban a conversar entre ellos y empezaban a ofrecer tragos⁷⁵. Mientras esto ocurría, nuevamente los cantores y una mujer del Perú, entonaron los cantos. Ellos/as estaban frente al altar, recitando rogativas de versos de la biblia junto con cánticos para alabar a la cruz. Las estrofas iban variando pero el coro quedó grabado en mis recuerdos:

*“Alabado sea el santísimo
Sacramento del altar
Y la virgen concebida
Sin pecado original”*

De pronto un asistente comienza a dar un discurso, en el que agradecía a la familia Corvacho por salvaguardar las tradiciones, valorando el ímpetu y fuerza que ponen año tras año para lograr que todo salga bien, además destacaba la labor que cumple la Corvachada al llevar a cabo la ceremonia de la “Cruz de Mayo”. Una de las cruces más importantes de la comunidad afro, que incluso se han constituido como agrupación con personalidad jurídica para lograr que este ritual sea considerado como un patrimonio de la comunidad ante la ciudadanía civil y sea resguardado de esta manera.

*“Buenas noches Cruz divina
Buenas noches cruz del cielo
Hoy vengo a saludarte
Con mi más profundo anhelo*

*Adiós santísima cruz
Adiós madre mía, adiós
Yo me voy con la esperanza
De volver si no me muero”.*

⁷⁴ Una de las cosas que me sorprendió fue ver a muchos niños y niñas, que desde pequeños van y comparten esta experiencia junto a sus familiares. Uno de ellos robaba mi atención, ya que estaba preocupado de encender velas y no permitía que éstas se apagaran.

⁷⁵ Estos tragos eran licor de anís, de maracuyá, de guayaba, de frutos del valle y de otros elaborados, eran servidos en un un pequeño vaso, en el que bebíamos de un sorbo y debíamos entregarlo, pues eran re-utilizables. Estos brebajes no podían ser negados pues es considerado una ofensa.

Es importante destacar la catarsis colectiva que se produce al momento de despedir a la cruz, muchas personas se emocionan y se arrodillan ante ella, les ruegan que les proteja en todos los ámbitos de la vida, incluso algunos feligreses derraman lágrimas por la conmoción. Es un sistema lleno de símbolos, que establece estados anímicos y motivaciones vigorosas y penetrantes que perduran en el tiempo, los que formulan un orden y efectividad que hacen parecer que estos estados y motivaciones son únicos y reales (Geertz, 2005). Si entendemos la “Cruz” de esta manera, nos damos cuenta que las personas comienzan a tomar un cierto estado anímico de devoción y fidelidad hacia la misma, ya que todos están concentrados cumpliendo las tradiciones que realizan de antaño debido a la creencia ciega en ella. Mientras descendíamos, algunos devotos nos iban contando la historia de la “Cruz”, nos hablaban de la importancia de que los/as nietos de esta familia sigan conservando las tradiciones y lo agradecidos que están de poder participar siempre de la misma. La bajada era incluso más difícil que la subida pues el camino era en picada y costaba afirmarse, muchos/as decían que si uno se caía era porque tenía que pagar por sus pecados⁷⁶.

Al ingresar nuevamente al “galpón”, a las 23:40hrs aproximadamente, un gran grupo de personas comienza a tomarse de las manos y hacen una ronda, la cual es muy similar a la “cacharpaya” que realizan los pueblos andinos y que simbolizan el fin de una fiesta religiosa. Además nos percatamos de que hay mesas y sillas dispuestas en el lugar, con mucha gente sentada comiendo y bebiendo. Cabe destacar que a esta fiesta asisten entre 200 a 300 personas, incluso más. Nosotras nos dirigimos al sector de la cocina, donde había dos ollas enormes que calentaba a fuego lento el “mondongo” con arroz para las personas que iban llegando y que todavía no comían, nosotras también nos disponemos a cenar. Las mujeres estaban al mando de preparar este alimento y de organizar toda la fiesta, además administraban una gran cantidad de gaseosas y bebidas alcohólicas que darían a los/as asistentes. Finalmente, a las 01:00 am, comienza la música de la orquesta que toca hasta el amanecer, mientras todos bailan, conversan, beben y disfrutan. Lo religioso pasa a segundo plano y comienza la fiesta, como otro tipo de celebración, esto se puede deber a que la “Cruz” ya está descansando en su lugar en el cerro, desde donde los cuidara el resto del año, cumplida esta tarea y el sacrificio de subir el cerro, los feligreses entran a un espacio profano en el que deben y se sienten libres de celebrar, un lugar donde lo comestible y lo bebestible se transforman en otra manera de ofrendar a la “Cruz”. Por otra parte, esta celebración va más allá de lo religioso y se convierte en un espacio de dispersión social y de re-encuentro, más de alguno nos dijo que cada año vuelve a Azapa para esta fecha en especial, se reencuentran con antiguas amistades e incluso con sus familiares, que vienen desde el Perú. Es una reunión de un núcleo importante donde se ven relaciones parentales,

⁷⁶ A modo de anécdota, puedo contar que me caí y me esguince un pie, así que debo haber pagado por todos mis pecados.

sociales, culturales, políticas y económicas. Es una instancia importante para la comunidad afro y que define en su identidad.

b) **Historia de vida de la abuela Lucía Huanca**⁷⁷



Nombre Completo: Lucía Ana Huanca Estoraica

Edad: 79 años

Fecha de nacimiento: 25 de Septiembre de 1936

Ocupación: Dueña de casa

Organización a la que pertenece: Lumbanga

Línea familiar de afrodescendencia: Materna

El primer día que llegué a su casa, me encontré con una abuela morena, amable y tierna, quien me dijo: “*justo llegaste para mi oración*”, así que la acompañé a un altar que estaba dentro de su casa, en un amplio espacio donde doña Lucía celebra su “**Cruz de mayo**”. Me abrazó y comenzó a rezar, mientras prendía velas. En sus rezos estaban presentes cada uno de los integrantes de su familia, ella imploraba por todos, incluso por mí. Al terminar, me invita a tomar desayuno y comenzamos a hablar. En un momento me dice que la acompañe a alimentar a sus gatos, los que se han convertido en compañeros de vida, tiene más de 10 felinos, cada uno con su nombre y su personalidad, pero su mayor compañero es su perro “Nico”. La señora Lucía posee una parcela enorme, la cual me invita a recorrer. Ella me muestra sus huertos, sus flores, los animales que la rodean, incluso me lleva a subir un cerro para mostrarme el lugar exacto dónde pondrá su “Cruz”, aquella tradición que ha estado en su familia desde que tiene memoria y que hace algún tiempo, ella ha vuelto a recuperar. La cruz que todo cuida, protege y brinda prosperidad a su chacra.

Historia

Lucía Huanca Estoraica es afrodescendiente por vía materna. Doña Antonia Estoraica Albarracín, una peruana morena de pelo crespo, “negra neta” como dicen ellos, era su madre, quien nació y vivió en el Valle de Azapa. Por el lado de su padre, don Mariano Huanca Beltrán,

⁷⁷ A continuación será relatada la vida de una mujer afrodescendiente que hoy en día se encuentra en la tercera edad y que después de cuatro sesiones con ella en su casa del valle de Azapa, se ha logrado esbozar esta historia.

viene la descendencia indígena, él se vino desde Bolivia a la edad de 10 años y se crio en el Valle de Lluta. Sus padres se conocieron durante la juventud, él era cuatro años mayor que ella y se venía a caballo desde allá, atravesando el cerro hasta llegar a Azapa. La señora Lucía relata que el amor entre ambos nació en la “Fiesta de San Miguel”, fiesta recordada por la mayoría de los pueblerinos por lo significativa y singular que era. Después el pueblo se fue poblando con mucha gente, sobre todo personas que venían del altiplano y fue creciendo el poblado de San Miguel en el Valle de Azapa. Dentro de su relato se siente su añoranza por las fiestas de antaño, desde pequeña doña Lucía participó en ellas y las disfrutaba totalmente, sin embargo, dice que ahora ya no es como antes, las fiestas han cambiado ya que el pueblo es diferente.

Finalmente sus padres se enamoran y comienzan una vida de pareja, se casaron en el año 1930 y vivieron un tiempo en el sector de las Maytas. Su padre se dedicaba a la crianza de animales, de caballos y vacas, también sembraban maíz y otras cosechas. Después él se comenzó a dedicar a la mediería, por lo que estuvieron viviendo por muchos sectores del valle desde Pago De Gómez hasta arriba. *“Él ganaba lo que ganaba cualquier obrero, no pagaban ni siquiera asignación familiar, nada. Por eso mi mamá salía a trabajar ella y llevaba sus cosas. Mi mamá era muy suave y mi papá era estricto así y gracias a eso mis hijos salieron todos bien derechitos, todos bien educados”*. Su mamá además de ocuparse de las labores del hogar, era comerciante. Fue una de las conocidas “Comerciantas”, que se iban en burro desde el Valle a la ciudad de Arica a vender, ella realizó esta labor hasta 1952, después el viaje ya se realizaba en un camión fletero al que llamaban el “Chato Terraza”, para ir a la feria de Arica, instalarse en la puerta del mercado San Marcos, a vender. Doña Lucía cuenta: *“Fue muy esforzada mi madre, si tenía que lavar, cocinar, vender a Arica, ser esposa, madre. Mi madre, a mi mamita yo la adoraba, la adoro”*. Sus abuelos maternos vivían unos kilómetros más abajo del km 21. Ella cuenta que su abuelo, don José María Estoraica Rosas, crio a su mamá y a todos sus hijos porque su abuela falleció en el parto del último hijo, partos que en aquella época eran realizados por parteras de la zona. Por lo tanto, ella no alcanzó a conocer a su abuela, de hecho su madre sólo alcanzó a ser criada por su abuela por dos años. Lo cierto es que de ahí viene la raíz negra, de la señora Jesusa Albarracín que vivía frente de los Corvacho.

Doña Lucía sostiene que su abuelo don José María también era moreno pero no negro, ella narra que era alto, narigón y muy cariñoso con sus nietos y nietas. Él era peruano, *“porque él festejaba sus fiestas, para el 28 de julio, la canción peruana, el himno de allá, la marinera. Él crio a sus hijos, sobrevivieron tres de los doce hijos, mi tío Juan y mi tío Agapo, y mi mamá”*. Él siempre estuvo al lado de ella, era un humilde trabajador por jornal y fue quien finalmente se compró el terreno donde en el presente vive la señora Lucía. De chica ella iba a verlo, incluso la familia compartía la mercadería, *“así que partíamos desde abajo, y le mandaba carne, verduras, mercadería, porque él sembraba una hectárea de puro zapallos acá”*. Ella recuerda que el rancho de su abuelo estaba hecho de caña y barro, la caña era tejida por él mismo y fue construyendo un dormitorio y una cocina. Todos dormían en ese espacio, en unas camas que

don José montaba con maíz de choclo, posteriormente pudieron acceder a colchones modernos. En cambio ellos tenían en su casa camas de fierro, porque su padre se preocupaba de tenerles algo más cómodo, a él no le gustaba que hablaran disparates, ni que robaran. El los crio a los tres hijos igual, aunque a veces -según Lucía- era demasiado estricto e inspiraba un poco de miedo. En su casa se cocinaba con leña que su padre tenía siempre picada, “*Y él se había encontrado en el río, un batan, que todavía lo tengo por ahí y molía el ají ¡porque le gustaba hacer el picante! Todos los domingos comíamos picante*”. También en su casa poseían corderos, burros y chivatos, tenían siempre leche, “*y a veces faltaba el té. Y la mamá me decía "¡vaya a buscar tecito de la acequia!" Y pasaba una acequia grande que traía de esas piedrecitas chicas, después con azúcar le echaban la piedra, la calentaban en el fogón, bien caliente la piedra y en una taza le echaba la piedra adentro y le da el color al te*”. Aquella preparación es conocida como “**cherere**”, que según los afros sería una costumbre de ellos. Lucía tiene hermosos recuerdos, aunque no tenían dinero pero la comida nunca les faltó. Ella podía ir a buscar huevos de gallinas todas las mañanas para el desayuno, además que: “*mi mamá sí que tenía una mano divina, el fideo, el estofado Rico, y el picante. No había quién le ganara en el picante. Todas las cazuelas, unas cazuelas de gallina pura, cazuela de ave*”.

La negritud viene definitivamente de su madre. Doña Lucía supone que a la llegada de los esclavos, sus antepasados recibieron el apellido de quienes se apropiaban de ellos como mercancías y sirvientes, de aquellos patrones que vivían en grandes fincas y quienes trabajaban sus tierras eran los esclavos africanos. El apellido sería español ya que los africanos perdieron sus reales apellidos, ella siente que le quitaron algo de su vida, una verdad que permanecerá oculta y que se ha perdido en el tiempo. Ella no sabe exactamente cómo llegaron sus ancestros al valle de Azapa, pero cree que se debió al trabajo en la caña de azúcar. Según lo que le han contado los africanos provenían de Nueva Guinea o de la República del Congo, pero de eso no se preocupa, a pesar de que le gustaría averiguar más sobre sus raíces se conforma con la información que obtiene de los más jóvenes que han estado averiguando sobre el tema. A doña Lucía le da mucha pena el pensar que sus ancestros fueron apresados y embarcados a tierras lejanas, traídos como esclavos para sufrir bajo el yugo de desconocidos en lugares tan diferentes a los suyos, a lo que ella imagina que es África, pues nunca ha tenido la oportunidad de ir a conocer ese “bello continente”. Lucía recuerda que cuando ella era pequeña, escuchaba los testimonios de que antes este territorio pertenecía a Perú y de las historias de cómo este terreno dejó de formar parte de aquel país, pasando por la “chilenización”. De lo que ella sabe en San Miguel siempre hubo negros, las personas que habitaban el pueblo eran los que habían traído los españoles y ahí los dejaban trabajando.

Niñez

La señora Lucía nació en Arica en el Hospital Juan Noé, en el viejo hospital que había en la calle 21 de Mayo; “*y ahí nacimos nosotros, pero fuimos criados acá en el valle de Azapa, el abuelo, todos. Mis abuelos eran peruanos, todo esto era antes del Perú*”, en medio de sus

recuerdos no puede distinguir si realmente nació en Arica o en Azapa con una partera, sostiene que nunca le preguntó a su madre. Sus recuerdos de niñez comienzan entre risas y juegos con su abuelo don José y con los burros que tenían, el “Roto y el Poroto”. El Poroto era su burro regalón, “y lo aparcábamos, igual que en las películas”. El abuelo y la mamá los mandaban, a ella y sus hermanos, en dos burros a la escuela. Doña Lucía recuerda haber jugado mucho con sus hermanos, el mayor de ellos se llama Siriaco Opazo Huanca Estoraica, después viene Silveria Elvira Huanca Estoraica y uno fallecido al nacer. Todos son morenos, con el pelo “motudito”. Ella cuenta que “esos fueron los recuerdos más lindos que yo recibí, con el cariño de mi mamá y mi papá. No teníamos plata, a pesar de eso para el San Miguel nos compraba desde zapatitos, calcetines, todo para arriba hasta abrigo”. La señora Lucía recuerda bastante la fiesta de San Miguel, a la que llegaban en burro. Su madre guardaba dinero para esa fecha y los arreglaba con ropa nueva, los invitaba a almorzar en las fondas, es el llamado “18 chico” hoy en día. Cuando doña Lucía habla de gente “netamente Azapeña” se refiere a los morenos, negros y afrodescendientes, que según su relato, fueron los primeros pobladores del Valle de Azapa, “si acá había pura gente morena. Y justo para esa época se juntaban todos, ¡puros negritos! Me acuerdo yo”. Su hermano Siriaco todavía vive, tiene cerca de 80 años y le dio la dicha de ser tía de cinco pequeños. Actualmente no tienen una buena relación, pero ella recuerda con cariño a su hermano y siente lástima de que él haya perdido sus piernas a causa de la diabetes que sufre. Mientras que su hermana Elvira vive en Arica, a ella nunca le gustó mucho el valle y su esposo compró el terreno que su mujer había heredado y lo vendieron a las semilleras, “dentro de su pobreza mi papa nos ha criado derechitos y yo gracias a dios, mis cinco hijos, todos, todos son así mismo”.

Cuando Lucía nació Arica ya era parte de Chile. Sus padres le contaban que en 1911, ellos se hicieron del terreno en el cual vivió su infancia, “mi familia tiene este terreno hace más de 100 años, anteriormente pertenecía a mi abuelo, él lo inscribió y fue el primer terreno y mi mamá fue la única que se casó por el civil y reconocida, porque todos los hijos eran así no más en ese tiempo, y por eso ella era la dueña absoluta de todo esto”, finalmente ellos heredaron aquella tierras en San Miguel. Su vida de niña fue de juegos, alegrías y risas. Según su relato, su vida ha tenido altos y bajos, pero en su niñez ella fue muy feliz, no obstante la pobreza de sus padres.

Migración a Arica y estudios

Para ir al colegio tuvo que irse del Valle y migrar a la ciudad. Fue en ese momento donde su vida cambiaría y ya no sería todo juegos, familia y amor, sino que comenzarían los problemas al migrar a estudiar a Arica. En esa ciudad extraña y ajena, la empezaron a molestar en primer lugar por venir del valle y en segundo, por su color de piel. Sus compañeros de cursos fueron los encargados de hacerla vivir del actual llamado “bullying”, Lucía dice “Yo soy negra donde sea, cuando llegué yo a Arica sufría porque los niños me decían: “Ahh llegó la negra curucha”, y yo me ponía a llorar en un rincón. Sufrí mucha discriminación”, pero hoy en día ella se siente orgullosa de ser afrodescendiente, toda su familia lo sabe y ella se los hace saber a sus nietos/as.

Lucía dice que sus hijos están muy orgullosos y que ninguno reniega ser afro. Cabe destacar que la discriminación la vivió en Arica, nunca en el Valle de Azapa, porque en el valle todos eran morenos y nadie se cuestionaba el color de piel. Fueron muchas las noches en que la pequeña Lucía lloraba por las discriminaciones sufridas, anhelando que llegasen los fines de semana para volver al valle y estar junto a su padre y madre, *“los sábados nos veníamos con mi hermana en el camión del Chato Terrazas. ¡El único camión que había! Ahí yo era feliz de nuevo”*. Cada vez que podía iba a su casa en el valle, lugar que ella describe como su felicidad. A ella le gusta mucho la tierra, le gusta sembrar, trabajar la chacra, ensuciarse, cocinar, en fin, vivir en el campo. En su campo, no tenían olivos pero sí tenían papas, zapallo, camote, choclos, lechuga, repollos. Lucía señala que sufrió tanto con los constantes abusos y burlas de sus compañeros que; *“yo pasé con un 7 acá en la escuela, y allá en Arica fui a la escuela modelo, ahí estudié hasta sexto, pero repetí el primer año porque me sentía muy mal”*. Su salvación fue su profesora jefe, Carmen Salazar, ella la ayudaba y retaba a los niños que la molestaban, le enseñaba con dedicación pero Lucía no pudo salvar el año y repitió. Su profesora se convirtió en su tutora y en una de las personas que más le ayudó en su infancia. Además del sufrimiento de ir al colegio y ser atacada por sus pares, su gran dolor continuaba en la casa donde alojaba. Su madre creyendo que quedaría en buenas manos, la encargó a su madrina de la primera comunión, a la que le pagaban una pensión para que cuidara de sus dos hijas, la casa quedaba en San Marcos y la escuela estaba casi a la vuelta. Lucía relata:

“Justo cuando tocaban la campana mi madrina me hacía trabajar a mí, me tenía peor que una nana, como una esclava. Entonces por eso yo fui asimilando tantas cosas que me pasaron cuando niña y ahí yo adelgazando, adelgazando. Me salían bichos en la cabeza y las rodillas todas marcadas porque justo cuando tenía que levantarme, ella me hacía barrer los gallineros. Una casa muy bonita tenía ella, de la puerta del San Marcos. Y en el techo ahí hizo una pieza, al lado, al frente de las aves, así que tenía que levantarme y lo primero que debía hacer era limpiar los gallineros, eso me tocaba a mí”.

Pero no era su única labor, Lucía debía trabajar a su corta edad en la mañana y después preparar el desayuno a la madrina, *“y recién cuando tocaban la campana me decía, ¡ya! Anda a comprar alpiste para los canarios y limpiar la pajarera también, tenía una pajarera grande”*, tenía que hacer todo a ella, mientras que su hermana mayor gozaba del cariño que Lucía no lograba recibir, a su hermana la llevaban al cine y la sacaban a pasear. Ella cree que esto era porque su color de piel era mucho más oscuro que el de su hermana, lo cierto es que el tiempo que vivió en esa casa fue una pesadilla y uno de los peores momentos de su vida. Esta parte de la historia la señora Lucía la describe entre llantos ya que tiene muy malos recuerdos y se nota que fue una etapa que la marcó profundamente, incluso recuerda sonidos y olores que la llevan al dolor:

“Tenía un platanal. Y sonaban en el techo y yo estaba solita. Ella llegaba y ¡pum! cerraba la puerta del patio. Y las hojas de los plátanos con el viento sonaban, ¡y yo llegaba a gritar! Yo estaba chiquita, tenía como nueve años diez,

once, quizás. Eso fue lo más terrible que he vivido hasta ahora, [emocionada, llorando, hace una pausa y con el llanto contenido continua] Mi hermana, ella tuvo más suerte con mi madrina porque a ella le hacía dormir con la niña esa a la que le cortó la mano, en su camita. Pero a mí me subía al techo, había una camita junto con las gallinas, y ¡los árboles esos en la noche y los gatos!”.

Por otra parte recuerda que su padrino era bueno, ella podía jugar pero debido a su trabajo él no estaba mucho tiempo en Arica, sólo pasaba las noches allá. Según Lucía él la quería y la cuidaba pero no era gran ayuda en los momentos que su madrina abusaba de ella, tratándola como una empleada. Esta etapa marcó la vida de Lucía, *“me pegaba a correazos cuando no hacía las cosas, cuando tocaban la campana recién me abría la puerta y yo llegaba a la puerta del colegio ya estaba cerrada y yo llegaba con las piernas ensangrentadas, a veces la señora me echaba, yo sufrí tanto el primer año y eso se me quedó grabado desde niña”.* Todo esto ocurrió a sus cortos 9 a 10 años, donde debió padecer de los insultos de sus compañeros y el abuso de su madrina, una gran tristeza que atesora en su corazón. Además sentía pena y culpa de haber repetido de curso por el trabajo y esfuerzo de sus padres. Lucía recuerda claramente el día que terminó ese año escolar y se fue rápidamente al valle, a su casa con sus padres para contarles de su proceso y la promesa de no repetir de nuevo. Sus notas subieron, logró pasar a cuarto básico y cumplió lo dicho a sus padres. El motivo de su repetición fue que para ella era un calvario estudiar y vivir en esa casa donde la maltrataban, por eso finalmente decidió decirles a sus padres. Les escribió una carta, ya que no se atrevía a expresarlo a la cara, ellos quedaron muy sorprendidos pero le creyeron, aun cuando la madrina negaba las acusaciones. Doña Lucía cuenta que su madre se conmovió *“mi mamá dijo: pero cómo cuando yo llegaba ella venía y me mostraba, me decía no si las hijas están bien, mi mamá aparte de que le pagaba por atendernos ahí y a mí me trataba mal”.* La señora Lucía se prometió a ella misma que estudiaría para poder algún día darles una buena educación a sus futuros hijos e hijas, y que no sufriesen lo que ella sufrió.

Después de esto, su madre y padre fueron a la ciudad. Su padre consiguió un pedazo de terreno en un rincón del patio de la casa del “señor Orellana” y le hizo una casa de caña, con una pieza y una cocina. Ella recuerda el esfuerzo de su padre y de su madre, quien incluso se venía caminando desde el km 13 para ir a verla y ayudarla en los quehaceres de la casa, *“yo adoro a mis padres, hicieron tanto por nosotros”.* Por otro lado, su hermana se quedó con la madrina ya que ella recibía un buen trato. Fueron tiempos duros en los que Lucía vivió sola, estaba muy delgada y lucía enferma. Pasado un tiempo, don Napoleón y su señora Melchora Bravo, una morena y pariente de la madre de Lucía, al ver esta situación decidieron llevársela a su hogar, *“tenían cinco hijos... ¡Seis conmigo! Y ahí ya después tuve que migrar de ahí, pero estuve dos años con ellos, me trataron como una hija más”.* Mientras tanto continuó yendo al mismo colegio hasta sexto básico. Al terminar ese curso, la señora Lucía cuenta que se ganó una beca para estudiar de profesora, pero su padre no quiso que se fuera, *“mi papá dijo no porque “yo no la voy a ver nunca más a mi hija”. Entonces, no”.* Luego comenzó sus estudios en el Instituto

Comercial, ella quería tener un título de secretaria porque no le gustaban los números como para ser contadora, a ella le gustaban las letras y especialmente el dibujo. Sus padres estaban muy orgullosos y Lucía estaba muy motivada con sus estudios hasta que conoció el amor.

Juventud

Ella tiene cinco hijos, el mayor se llama Eduardo Díaz, vive en Coquimbo y es profesor, él tiene 3 hijos. Una de sus nietas la más pequeña tiene los ojos azules como el cielo, entre risas la señora Lucía dice que *“allí se está perdiendo la raza, ella es blanquita por su mamá que es de Viña del Mar mi nuera”*. El segundo hijo se llama Carlos Díaz Huanca y vive en Azapa, en la casa donde vivía su madre, frente a donde vive la señora Lucía, él tiene dos hijos. Ella recalca: *“Todos, todos, hasta los más chiquititos son profesionales, todos están estudiando, estoy tan orgullosa”*. Lucía tiene 2 hijas mujeres: Viviana y la última, que a veces se va a vivir con ella a su casa, Macarena, hija de su segundo matrimonio. También tuvo una hija que murió a los 4 días de nacida, después nació Pablo y por último Macarena.

Su esposo fue don Eduardo Díaz Hernández, a él lo conoció en Arica cuando ella estudiaba en el Comercial y estuvieron juntos durante 5 años. Después de aquellos tiempos juntos, él se fue a Iquique de comerciante y ahí la abandonó por otra mujer. Sin embargo, ella establece que él era un hombre increíble, doña Lucía nunca había pololeado y él logró ser su primer y único amor. Empero, su primer marido siempre fue cariñoso, buen padre y muy preocupado. Ella lo conoció a los 16 años y después de discusiones respecto a que era menor de edad, finalmente se casaron, ella de 17 años y él de 21. Su padre aceptó el compromiso ya que Lucía estaba tan angustiada por el rechazo de su progenitor que, según ella, *“perdió el habla”* hasta que el papá le dio su bendición. El problema fue que al casarse tuvo que dejar sus estudios en el liceo comercial, sólo alcanzó a cursar primero medio, *“me casé con él tan chica porque yo siempre vivía de allegada en Arica y sufría mucho. Dije “yo voy a vivir en mi casa propia, yo voy a mandar, yo voy a hacer mi vida independiente”*. Durante su niñez y juventud, ella vivió en 3 o 4 casas diferentes, por eso pensó que ahora por fin tendría su hogar, pero no lo logró ya que Lucía al casarse se fue a vivir con la familia de su esposo. Uno de los motivos para contraer matrimonio, era que estaba embarazada, así el 15 de Mayo de 1954 se casaron y en Octubre nació su primer bebé. El matrimonio fue por el civil.

Ahí comenzó un nuevo tormento ya que su suegra la hacía sufrir bastante y su esposo se iba alejando cada vez más. Su suegro la quería bastante y la trataba muy bien, pero la relación con su suegra era muy diferente, se supone que sólo vivirían tres meses ahí hasta tener su casa propia pero el destino deparaba otras cosas. Ella sostiene que su suegra no la quería ni aceptaba por su color de piel, muchas veces la discriminó y maltrató. Durante un tiempo fue feliz junto a su marido pero la felicidad no duró mucho, *“sí, por eso nos separamos, porque siempre fuimos a vivir a la casa de él, luego él viajó a Iquique porque se compró una micro y ahí conoció a otra persona, allá tiene 2 hijos más. Él construyó otra familia”*. Para enfrentar este asunto, tuvo que

encararlas sola ya que durante su juventud doña Lucía no tuvo muchas amigas ni menos amigos, nunca fue a una fiesta ni quiso salir, no le interesaba porque aborrecía el alcohol y el cigarro. Al quedar sola, sufrió mucho ya que ella no tenía profesión ni nunca había trabajado. Tenía apenas 26 años, muchas veces lloró porque no tenía como alimentar a sus hijos. Fue en ese momento que tuvo que ingeniárselas, *“como sabía matemáticas, hice un almacén, primero puse un kiosco, una botonería chiquitita pero no vendía nada, en Arica y mi hermana me dio un espacio donde ponerme”*, vivió bastante tiempo en Arica, esperando a ver si volvía su amado. Transcurrido el tiempo y ya más firme en el negocio de los abarrotes, logró obtener una casa a través de Bienes Nacionales en Arica, quienes les dieron un sitio donde trató de construir su hogar, la anhelada casa propia. Lucía relata: *“era un sitio para hacer una casita. Siempre con la idea de hacer un almacén, si eso era lo que yo sabía hacer, vender. Bueno y lo perdimos, y no pude lograrlo porque mi suegra se apoderó de él”*. Así que volvió donde su hermana, quien le dio la mitad de su terreno y con un poco de dinero que su ex marido le dejó, logró sacar adelante el kiosco que le ayudaba a sostener la economía de su familia. Además recibía ayuda de su madre y de conocidos de Azapa quienes colaboraron para que el negocio prosperara, *“ahí ellos me abastecían y yo vendía todo, vendía pan también. En ese tiempo comencé a vender y tenía mucha suerte, gracias a Dios, puse a los niños en la escuela, pero qué manera de sufrir para criarlos”*. El ex marido durante 3 o 4 años le ayudó monetariamente, pero luego ella empezó a trabajar y nunca más recibió dinero de su ex pareja. Pasado el tiempo doña Lucía fue a pedir una casa al SERVIU y logró obtener una casa, *“tuve una casita ahí y estaba ahí sola, pero no pude poner un kiosco ahí así porque era un pasaje, me iba en el día y trabajaba allá donde mi hermana, me volvía en la noche a dormir con mis niños”*. Por mucho tiempo no supo de su esposo, hasta que muchos años después, se enteró de su muerte. Él falleció a los 55 años supuestamente de cirrosis.

Pero el amor no quedó atrás, y en esas idas y venidas de ir a dejar a sus hijos a la escuela, conoció a otro hombre quien sería su segunda pareja *“él era chofer de micro y una de mis niñas, mi hija, la Viviana, me decía siempre que el mismo me tocaba y hoy en día es el papá de mis dos otros hijos menores que tengo”*. Ella continuamente recalca lo inteligente que son sus hijos, lo esforzados en sus estudios, que lograron llegar al instituto y a la universidad pero la falta de dinero hizo que tuvieran que dejar esos estudios porque no les alcanzaban para vivir. Por desgracia su nueva pareja también se fue, se llevó todo y vendió muchas de sus cosas. La señora Lucía contaba: *“si pues, yo decía por qué me pasa esto a mí si yo no soy mala, decía porque si yo no he hecho nada malo, llevarse todo, si se llevó todo”*. Con este hombre volvió a casarse ya que había enviudado del otro, pero reconoce que nunca se enamoró sólo buscaba a alguien que la cuidara a ella y a sus hijos. Pero a él le gustaba beber y a veces se portaba muy mal, incluso una vez doña Lucía dice que le quiso incendiar la casa en uno de sus arrebatos. Cuando se casó por segunda vez empezó a fumar cigarro porque él fumaba y tomaba, pero a ella le empezó a molestar sobre todo por el olor y porque no le gusta la gente que bebe. Además señala que él era mentiroso, *“cuando yo me junté con él, él me dijo que era viudo y estaba separado”*.

Transcurrido el tiempo y con los hijos más crecidos, en el año 1971 doña Lucía volvió a vivir a Azapa y construyó su casa en la que habita actualmente. Cabe destacar que durante el gobierno de Allende con la reforma agraria sufrieron pérdida de terrenos que les fueron expropiados, ahí su mamá logró sacar una posesión efectiva rescatando un pedazo de su terreno y el pozo que había construido hace muchos años su abuelo. Doña Lucía cuenta que primero estuvieron viviendo en una carpa en aquel terreno y después construyeron una casa de madera con cholguan. Posteriormente hicieron un almacén con la ayuda de su padre. Ya van más de 15 años que ella volvió para quedarse pues nunca más quiso volver a vivir en la ciudad. Sus hijos emigraron hace tiempo, el instituto y la Universidad los hacía dejar el valle, una de sus hijas se casó y se fue a vivir a Arica. La señora Lucía, al tener también descendencia indígena pudo optar a becas de la CONADI, para que sus hijos tuviesen opción de financiar su educación superior, en repetidas ocasiones ella comenta que le gustaría que los hijos de afros netos tuvieran también esta opción ya que si ella no hubiese tenido un apellido indígena hubiese sido todo más difícil. Por otra parte, Lucía dice vivir feliz en su parcela, la cual compró a su madre antes de que muriese.

Autoidentificación

El proceso de reconocimiento como afrodescendiente fue silencioso pero sencillo. Como la mayoría de las familias antiguas, la piel morena no era tema ya que no se hablaba sobre el origen del color que habían heredado. Doña Lucía dice que nunca le preguntó a nadie por qué su piel era más morena que el resto, *“porque nadie antes hablaba del tema, esto era tabú. Todos éramos encerrados, nos mirábamos desde abajo y cada uno para su casa”*. Ella nunca se lo cuestionó hasta que llegó al colegio y sufrió la discriminación ya narrada. Sólo recuerda una vez *“nosotros le decíamos: ¿papá por qué nosotros somos así? Ay, hija, me decía, nada más. ¡Mi papá tenía el pelo liso! Y mi mamá era no mota, mota pero pelo ondulado, sí”*. Era un tema tabú y ella no se cuestionó más.

Pasado el tiempo y la emergencia del movimiento afrodescendiente, la señora Lucía comenzó a participar en las organizaciones, debido a que tenía una gran cercanía con la madre de Cristián Báez, de ONG Lumbanga. Doña Lucía sostiene que ella siempre sintió que era descendiente de esclavos pero que no hizo nada hasta que se enteró del tema por este joven y por Azeneth Báez. Ella empezó a asistir a las reuniones y actividades de Lumbanga en el llamado “Barrio Negro” de San Miguel. Doña Lucía relata que hace 4 años se metió a la organización, *“me parece que está bien que hagan cosas pues antes no había, así que éramos discriminados y segregados por la gente. No había apoyo de nada y ahora creo que 2 veces han venido del Censo para acá, me preguntaron sí yo era afro y yo dije que sí, porque yo me siento afro”*. Claramente, la señora Lucía a pesar de tener dos ascendencias se identifica y auto declara de esta comunidad. Al vivir en el Valle solo conoce Lumbanga, de Oro Negro y de su historia no tiene mayor conocimiento, menos aún de otras organizaciones afros. La actividad que disfruta plenamente es la “Mesa redonda de los abuelos”, donde se reúnen, comparten experiencias, recuerdan y reviven ciertos

momentos, tradiciones, costumbres de antaño, *“hemos ido a tomar tecito y cuando hay alguna reunión asisto. Hemos viajado también, una vez a Sama, a Perú, dimos un paseo. Fue hermoso porque yo nunca había salido para allá”*. Estas actividades la llena de vida, porque logran sacarla de su espacio y puede compartir con sus pares, reencontrándose con los abuelos que aún quedan en la zona. Cristian Báez, el presidente de Lumbanga escribió un libro en el que cuenta brevemente la historia de Lucía, ella muestra el libro con orgullo a todo aquel que la visite, además le dio uno a su hijo de Coquimbo que es profesor y que se ha dedicado a enseñar el tema de los afros a sus alumnos, y dejó el libro para que todos tuviesen acceso a leerlo y aprender de esta cultura. Todos sus hijos saben del tema y no reniegan su afrodescendencia, ella les inculcó el respeto y el orgullo ya que *“ellos tienen que defender a sus abuelos, gracias a sus abuelos están dónde están y nunca nos faltó nada”*, es el honrar a los ancestros. Ahora bien, ella sólo participa no es una activista dentro del movimiento, esto se puede deber a que no le interesa el tema político.

Religiosidad

Una de las tradiciones más importantes en su vida es la “Cruz de Mayo”, la que celebra el día 31 de mayo. Doña Lucía es católica, fue bautizada en la parroquia de la “Virgen de las Peñas”, cuando tenía tres meses la llevaron *“a burro para arriba y me bautizaron”*. La primera comunión la realizó en la iglesia de San Miguel, al igual que la confirmación. Ella practica esta costumbre porque lo ve reflejado en su tierra, su relato cuenta que anteriormente el lugar donde está su parcela era pedregal, no tenía árboles y hoy en día, tiene de todo, frutas, verduras, cosechas que comparte con la gente pues dice que esa bendición ella la tiene para cooperar con los demás. La ceremonia de la cruz y la festividad, conlleva una comida y una fiesta generalmente, pero la señora Lucía sólo hace una cena que financian junto a su familia, *“ahora me estoy preparando porque se acerca la cruz. A veces hay ayuda, antes no había, así que uno tenía que tener el dinero para financiarlo todo (...) esto no es una fiesta, la primera vez que yo dije se hace la cruz, dije que se hace sin fiesta ni parranda porque es religiosa, esta va a ser una fiesta religiosa”*. Sus hijas y amistades les ayudan a cocinar y hacer los preparativos, un grupo importante son sus colegas atletas del club al que pertenece, quienes le ayudan a mover los muebles, ordenar las cosas y a preparar el famoso “picante de guatita” hecho al fogón. Lucía cuenta que se cocina una olla grande ya que a su cruz asisten de 50 a 100 personas. La señora Lucía cree que esta costumbre viene de los negros que *“vinieron con los españoles y ellos tal vez no eran católicos, porque tendrían otra religión. Pero los españoles le inculcaron la creencia, entonces ellos quedaron con esto”*.

Doña Lucía trata de seguir la tradición al pie de la letra, por lo que el picante de guatita o Mondongo, debe ser con patas, charqui y arroz, además de las bebidas. Ella cree que el baile y la fiesta son costumbres más modernas que opacan la imagen real de la ceremonia religiosa de la Cruz. Posteriormente se realizan los cantos y se sube la cruz al cerro y vuelven con las tonadas de los cantores. Además del gasto de la comida, ella se ha preocupado de armar un lugar para

realizar la ceremonia, por eso hizo un galpón con techo y con piso de cemento, *“ahora ya está de fierro para que se haga la fiesta y aquí se reúnen mis hijos, familiares y amistades”*. Ella espera que sus descendientes continúen con sus tradiciones.

Lo cierto es que el lugar donde habita es sagrado y por eso no le gustaría que a su muerte sus hijos/as lo vendieran, ella les dijo que no quiere que lo vendan por nada, especialmente ahora que las semilleras se han empezado a adueñar del Valle. A ella nunca le han ido a preguntar si vendería su terreno porque saben que ella tiene apego, y también rabia, ya que sus olivos se han llenado de plaga a causa de las semilleras, las que están matando sus árboles sagrados. Debido a esto, ella dice estar en contra de las semilleras, *“justamente por eso y tienen un ruido que en la noche cuando están en proceso de secamiento, no sé qué cosa, el ruido no deja dormir. Y cuando echan veneno, yo lo siento siempre cuando voy a la chacra, acá en mis bigotes, siento que me arde, ¿Y a quién quejarse? A nadie, así son las empresas”*. Los pobladores sienten que la pelea contra estas grandes empresas, es una guerra perdida. A pesar de esto, ella vive feliz en las tres hectáreas que le corresponden. Y así pareciera que lo ha hecho durante estos años.

Vejez

En su vejez ella vive con una pensión que recibe por parte del Estado, son \$135.000 al mes, además de eso, arrienda terrenos para invernaderos y tener dinero extra. Además de participar en “Lumbanga”, la señora Lucía forma parte del “Centro de Madres” y del “Centro de adulto mayor en San Miguel”, asiste ocasionalmente a las reuniones y aprovecha de participar en todos los paseos que puede. Pero lo que llena el alma y le devuelve la vida a la señora Lucía, es el ser deportista, ella es una atleta sénior y forma parte del “Club de atletas sénior de Arica”, donde es lanzadora del disco, la bala y el martillo. Siempre fue atleta, desde pequeña iba al estadio a correr, pero a los cincuenta años retomó el deporte porque se aburría sola en su casa, además que no podía trabajar y sus hijos ya se cuidaban solos, ahí decidió empezar a practicar. Ella recuerda que a su primera competencia fue en Lima y trajo tres medallas en martillo, bala y disco, con orgullo relata que su mejor prueba es el martillo. Desde entonces ha ganado varios campeonatos a nivel local y nacional, incluso tiene un record desde 1991 en el lanzamiento de martillo de un campeonato sudamericano, ese es uno de sus más grandes logros personales. Hasta el día de hoy, sigue asistiendo a las competencias, se inscribe en los torneos, compite y también se reúne con sus compañeros y compañeras, además generalmente realizan una fiesta para cerrar el campeonato y según lo que cuenta “son lo mejor”.

Al ser una atleta activa goza de una buena salud física, pero su ánimo es el que decae con mayor facilidad, pues generalmente está sola en su casa y no le gusta salir a visitar a las personas ni a sus familiares que viven en el mismo valle. Lo cierto es que su casa y su parcela; *“son mi paraíso. De aquí nadie me mueve”*. Sin embargo, espera con ansías la visita de otros, aunque asume ser selectiva y que recibe de mejor o peor manera a algunos, ella se mofa de “ser una persona media especial”. A veces dice que prefiere la compañía de sus animales, las visitas de

sus hijos, y que con eso le basta y sobra. A la señora Lucía le gusta hacer sus cosas solas, ella sabe que puede cuidarse bien y no le gusta pedir ayuda al resto. Hoy en día, sus mejores visitas son sus nietas, las que van a verla y se quedan por el día, la alegran y juegan a su lado mientras que ella a cambio les da una rica comida.

Futuro

A pesar de todo esto, en el futuro se ve sola y eso a veces, le asusta. A ratos piensa en quedarse ahí en su parcela hasta que la muerte la lleve y en otras ocasiones cree que debe irse a Pica con su hija Macarena⁷⁸, quien le ha dicho en reiteradas ocasiones que se vaya a su lado. Ellas han estado muy unidas desde el terremoto que vivieron juntas en Pisagua el año 2014, ambas se vieron muy afectadas psicológicamente pero no les ocurrió nada físico ni tampoco al hogar de su hija. En cuanto le pregunto qué haría con esta casa, ella me responde: *“no sé qué voy a hacer con la casa, si es que me voy. Pero “La Cruz” la cuidaría, el Señor cuidaría mi casa”*. Finalmente dejaría todo en manos de su Dios. Ella se siente conforme de sus logros en la vida, su gran orgullo son sus hijos e hijas y que le han dado la dicha de ser abuela y bisabuela, con todo esto ella ya se da por cumplida. Además de tener una vejez feliz, entre sus árboles, animales, rosas, cocinando para ella o para quien la visite, recibéndolos con un abrazo y una sonrisa.

⁷⁸ Su hija más cercana en el presente es la menor, Macarena, ella se identifica más con la etnia indígena que con la afrodescendiente.