

ISSUE

ISSN 2697-3677

Quito - Ecuador

Vol 1 - Vol 1 - April 2020

PACHA



Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global

Journal of Contemporary Studies of the Global South

Revista de Estudos Contemporâneos do Sul Global



RELIGACIÓN

CICSHIAL

Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y
Humanidades desde América Latina

OPEN  ACCESS



Equipo Editorial

Carolina Díaz R.

Directora Editorial
CICSH-AL Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, Ecuador
revistapacha@religacion.com;
carolinadiaz@religacion.com

Roberto Simbaña Q.

Coordinador Editorial
CICSH-AL Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, Ecuador
robertosimbana@religacion.com

Editores Asociados

Paola Andrea Tovar. Universidad De Montreal, Colombia. Editora Asociada en Antropología

Mitchell Alberto Alarcón Díaz. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú. Editor Asociado en Educación

Marcela Cristina Quinteros. Universidade Estadual de Maringá, Brasil. Editora Asociada en Historia Latinoamericana

Aboutaleb Sedatee Shamir. Islamic Azad University, Iran. Editor Asociado en Educación y Medio Oriente

Mateus Gamba Torres. Universidade de Brasília – UNB, Brasil. Editor Asociado en Historia

Mirna Yazmin Estrella Vega. Universidad Nacional Autónoma de México, México. Editora Asociada en Sociología

Rodrigo Navarrete Saavedra. Universidad Austral de Chile, Chile. Editor Asociado en Ciencias Políticas

Aygul Zufarova Ibatova. Tyumen Industrial University, Rusia. Editora Asociada en Humanidades sobre Asia

Shokhrud Fayziev Farmanovich. Tadqiqot, Tashkent, Uzbekistan. Editor Asociado en Desarrollo sobre la Comunidad de Estados Independientes, Asia.

M^º Aránzazu Serantes López. Woolf University, España. Editora Asociada en Humanidades digitales

Fabrizio Espinosa Ortiz. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México. Editor Asociado en Geografía Humana

Marcelo Starcenbaum. Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Editor Asociado en Filosofía e Historiografía

Siti Mistima Maat. Universiti Kebangsaan Malaysia, Malaysia. Editora Asociada en Innovación de aprendizaje

Carla Vanessa Zapata Toapanta. Universidad de Salamanca, España. Editora Asociada en Latinoamericanismo

Consejo Editorial

Andrea Paola Cantarelli, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Federico Cabrera, Universidad Nacional de San Juan/CONICET, Argentina

Gamaniel David Suárez Cobix, Universidad Veracruzana, México

Gloria Concepción Tenorio Sepúlveda, Tecnológico de Estudios Superiores de Chalco, México

Héctor García Cornejo, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

Jorge Gilberto Bonilla Macas, Universidad Católica de Cuenca, Ecuador

José Alexander Rubiano Pedrosa, Universidad de Pamplona, Colombia

María Dolores Sancho, Universidad Nacional del Comahue, Argentina

Mauricio Sandoval Cordero, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Costa Rica

Rivera Varela Bertha Leticia, Universidad Abierta a Distancia, México

Tomás Sebastián Torres López, Universidad Alberto Hurtado, Chile

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Alejandro Mejía Tarazona
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador

Alexander Luna Nieto
Fundación Universitaria de Popayán, Colombia

Celeste De Marco
CONICET/Universidad Nacional de Quilmes-CEAR, Argentina

Christian Andres Quinteros Flores
Universidad de Chile, Chile

Daniel Orizaga Doguim
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias-UAQ, México

Francisco Javier Jover Martí
Universidad de Castilla-La Mancha, España

Gaya Makaran
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe CIALC, UNAM, México

Jaime Araujo Frías
Universidad Nacional de San Agustín, Perú

João Luis Binde
Universidade Federal De Pernambuco, Brasil

Luisina Castelli Rodríguez
Universidad de la República, Uruguay

Mariana Jesica Lerchundi
Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina

Marina Acosta
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Noelia Marina Cortinas
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Paulo Alves Pereira Júnior
Universidad Estatal Paulista, Brasil

Sergio Monroy Isaza
Universidad de Ibagué, Colombia

Suyai Malen Garcia Gualda
IPEHCS-CONICET-UNCo, Argentina

Territorio e identidad en “Lumbanga; memorias orales de la cultura afrochilena”, de Cristian Báez Lazcano*

Territory and identity in “Lumbanga; oral memories of Afro-Chilean culture”, by Cristian Báez Lazcano

 **Jean-Arsene Yao**
Félix Houphouët-Boigny University–Ivory Coast
jeanarsene.yao@yahoo.es

RESUMEN

La presencia negroafricana en Chile es un hecho indiscutible de la realidad nacional, que después de décadas de ocultamiento se está re-visibilizando gracias al esfuerzo continuo de activistas como Cristián Báez Lazcano. Mediante los testimonios de los ancianos que hoy se reconocen como afrochilenos, principalmente del Valle de Azapa, este trabajo analiza la construcción del discurso identitario desde un enfoque territorial. Asimismo, presenta un panorama de las distintas maneras en que los chilenos de origen africano reflejan la imagen que tienen de sí mismos y de los demás miembros de la sociedad.

Palabras clave: Chile; afrochileno; identidad; territorio

ABSTRACT

The black African presence in Chile is an indisputable fact of the national reality, which after decades of concealment is being re-visibilized thanks to the continuous effort of activists like Cristián Báez Lazcano. Through the testimonies of the elderly who today are recognized as Afro-Chileans, mainly from the Azapa Valley, this paper analyses the construction of the identity discourse from a territorial approach. It also presents an overview of the different ways in which Chileans of African origin reflect the image they have of themselves and of other members of society.

Keywords: Chile; Afro-Chilean; identity; territory

*Este trabajo es parte de la investigación realizada a cargo del proyecto “Representaciones colectivas cruzadas: Áfricas, Américas y Caribes. Siglos XIX-XXI”, bajo mi coordinación en la Universidad Félix Houphouët-Boigny (Costa de Marfil). Se inscribe en las actividades del Groupe de Recherche et d’Études Latino-américaines (www.grelat-ufhb.org), en colaboración con la Cátedra Unesco de Estudios Afroiberoamericanos (Universidad de Alcalá/España) y el Groupe de Recherche sur le Noir-e-s en Amérique Latine (Axe Langues et Identités/CRESEM/Université de Perpignan Via Domitia/Francia).

Introducción

La conquista y colonización de América por parte de España, no sólo se consolidó por el despliegue armado de las huestes y la administración indianas, sino también, por la introducción de esclavos africanos que participaron activamente en su conformación económica, social y cultural. En Chile, si bien estos esclavos aparecen ligados a la conquista (Barros Arana, 2000), existe un cierto consenso entre los investigadores que sitúan el ingreso masivo de negros en la segunda mitad del siglo XVI. Y corresponde a una petición del gobernador Pedro de Valdivia dirigida en 1550 al emperador Carlos V en la que:

Asimismo suplico a V. M. atento a los grandes gastos que en lo porvenir se me han de recrecer, porque no tengo hasta el día de hoy diez mil pesos de provecho y son más de cien mil, por lo menos, los que gastaré cada un año para me prevenir en algo para ellos, sea servido de me hacer merced y dar licencia para que pueda meter en esta gobernación hasta el número de dos mil negros, de España o de las islas del Cabo Verde, o de otras partes, libres de todos derechos; e que nadie pueda meter de dos esclavos arriba en esta gobernación sin mi licencia, hasta tanto que tenga cumplida la suma dicha (Mellafe, 1959, p. 57).

Las importaciones continuaron a lo largo de los siglos siguientes, tanto que, hubo asentamientos importantes de población africana en localidades como Santiago, Quillota, Valparaíso, Atacama y Arica. Aunque entre los historiadores se advierten opiniones encontradas a este respecto. Para Francisco Encina, estos representaban un colectivo numeroso, a tenor del censo de 1778 encargado por el gobernador Agustín de Jáuregui, que contabiliza a 21.582 negros. Mientras que, en el extremo opuesto, Diego Barros Arana minimiza esta presencia a la vez que asigna a la mayoría de los censados a la región argentina de Cuyo (Alfaro y Flores, 2011, p. 121).

Con todo, en los registros historiográficos del periodo colonial, es posible rastrear la aportación africana en distintos sectores de actividad como la minería, la agricultura, la ganadería, la pesca y el servicio doméstico (Villalobos, 2000). Consecuencia de lo anterior, se ha generalizado la idea de que los negros se desempeñaron únicamente como cautivos, y que abandonaron masivamente el país después de la abolición de la esclavitud en 1823. Esta creencia sirvió de base a la relativización de su presencia y cuando no, a su invisibilización (Oliva, 2016, p. 179).

De ahí que en Chile los afrodescendientes representen algo ajeno y/o distante a la historia y cultura. Contra esta negación, sin embargo, cabe destacar el libro *Lumbanga; Memorias Orales de la Cultura Afrochilena*, publicado en 2010 por el activista afrochileno Cristián Báez Lazcano, que reconstruye una parte de la historia local mediante los testimonios de los abuelos que hoy se reconocen como afrochilenos, principalmente del Valle de Azapa. En palabras de María Paz Espinosa Peña:

Se puede decir que la relación de los negros y/o afrodescendientes con el valle de Azapa se define en la reivindicación de este territorio como su lugar de origen y resistencia en el cual se han desarrollado históricamente producto de la ruralidad y de las prácticas tradicionales sociales y culturales presentes en esta población (Espinosa Peña, 2013, p. 163).

Entre los objetivos del libro, que da voz a los que en su época no la tuvieron y los rescata del olvido al que se los ha sometido, está “enseñar que nosotros, los afrodescendientes, tenemos una identidad propia que nos distingue de los otros” (Báez, 2010, p. 7). Sin embargo, “hablar de identidad, inevitablemente lleva a construir también la diferencia” (Hall, 1996, p. 5-6). Porque la noción de identidad conlleva la paradoja de la inclusión y la exclusión: quien intenta definirse a sí mismo define también al otro. La identidad y la otredad son, por lo tanto, inseparables.

¿Cómo se representan la mismidad y la otredad? ¿Cómo se articulan la etnicidad afrochilena y la territorialidad? El posicionamiento de este trabajo, basado en la obra de Báez, no es neutral.

Se asienta en el supuesto de que el uso de conceptos como negro y mulato para representarse aparece como una forma de etnocentrismo entre los afrochilenos. Lo cual facilita su unión en una comunidad imaginada vinculada a un territorio y envía a un exilio simbólico a los “otros”, que son los indios y blancos.

Enmarcado en la antropología histórica (Wulf, 2002), el objetivo de este estudio es describir y analizar la conformación de una identidad afrochilena en Arica y el valle de Azapa. Interpretar las representaciones, presentadas por Michel Foucault como formaciones discursivas o modos de reflexionar (Foucault, 1968), implica considerar que son utilizadas por la gente para pensar el mundo, sus propias existencias, así como la existencia del “Otro”. Tomando como base empírica lo anterior, identificaré los elementos del pasado y del presente que se reactualizan para reconstruir una identidad afrodescendiente. Asimismo, me interesa dar cuenta de las distintas percepciones del ser afrodescendiente en la actualidad.

Así, la primera parte del artículo se dedica a un breve repaso histórico de la presencia africana en Chile, con especial atención a las áreas históricamente ocupadas por esta población. La segunda habla de los aspectos culturales de la vida afrochilena desde una perspectiva más dinámica entre autenticidad y alienación; mientras que la tercera aborda las tensiones ligadas al sitio del pueblo afrochileno en la nueva configuración del Estado.

Arica, tierra de negros

Un fenómeno social no se puede analizar sin una dimensión histórica que permita entender mejor su evolución, así como los cuestionamientos que lo han acompañado a lo largo de su existencia. Y como bien señala Claudia Miranda:

La producción del conocimiento por parte de actores sociales –involucrados con reinscripciones históricas–, conduce a la exigencia de ampliación de las arenas discursivas, tornándolas más plurales y, a partir de allí, aportando conformaciones narrativas abiertas que desafían la colonialidad (Miranda, 2017, p. 177).

En este sentido, Santiago Arboleda Quiñónez, al recordar la necesidad de valorar los escamoteados aportes de los negros a la sociedad y cultura latinoamericana, insiste en la valoración de “la tradición oral, como la portadora de fuentes de emancipación despreciadas por las Ciencias Sociales y Humanas y la historia oficial” (Arboleda Quiñónez, 2016, p. 59). Esta compleja tarea es lo que intenta Cristian Báez Lazcano con su libro que se articula desde la experiencia, con un tono íntimo, testimonial y que recalca la discriminación experimentada por los afrodescendientes en un país que sigue negando su presencia.

Para saber de nosotros mismos, los afrodescendientes, de dónde venimos, para donde vamos y porqué estamos acá, es necesario poder investigar lo ya escrito, ser crítico y poder re-pensar para luego lograr reconstruir nuestra propia historia, pero ahora de la mano con nuestra historia viva (Báez, 2010, p. 4).

Admitiendo el protagonismo que la otredad ejerce en la construcción de las identidades, el autor tira de estudios realizados por investigadores de diversas áreas, principalmente historiadores que han trabajado la esclavitud africana en Chile. Según estos estudios, en el siglo XVI, había unos 7.000 negros, mulatos y zambos para una población total de 17.600 habitantes en Chile. En el siglo XVII, este colectivo de ascendencia africana se incrementó notoriamente a 22.000 (Mellafe, 1959).

Ya para 1871 los negros y sus descendientes representaban un 58% de la población del norte del país, siendo 1.602 en Arica de un total de 2.768 habitantes. En Azapa su número era aún

mayor, 455 de un total de 590 habitantes (Wormald, 1968). Por otra parte, una encuesta realizada por el Instituto Nacional de Estadísticas de Chile en 2013 indica una población estimada de 8.415 afrodescendientes equivalentes al 4,7% del total de la población de Arica (Rocafull López, 2016).

De este modo, Báez se esfuerza por reconstruir una historia integral a partir de múltiples piezas que permiten defender desde un conocimiento validado por el estudio académico-científico un proceso del que los afrochilenos se sienten parte y que la historia oficial minimiza.

Reconstruir la memoria para una comunidad africana es la clave del desarrollo actual y su futuro, donde, de acuerdo a su historia, las comunidades pueden mirar el porvenir con mayor esperanza. A su vez, es posible argumentar la gran discriminación racial en la estructura social en este país desde que es República, lo que se evidencia en el ocultamiento e invisibilización del pueblo afrochileno (Báez, 2010, p. 5).

Entre reflexiones introspectivas y recuerdos históricos, lo narrado por Báez vuelve a trazar el ciclo de un “Yo” afrochileno que se ha desarrollado en tres lugares principales de asentamientos negros en Arica: los barrios urbanos de Lumbanga¹ (Briones, 2004) y la Chimba² (Espinosa Peña, 2013, p. 28), así como el valle rural de Azapa.

Su [los afrochilenos] inmunidad a las enfermedades tropicales favoreció su desarrollo y lograron formar un grupo étnico considerable, a punto de que Arica semejava un poco a África, no sólo en la fonética sino en el colorido, hasta principios de este siglo XX (Urzúa, 1957, p. 41).

En tanto refugio de *africanía*, estos sectores sirvieron para el desarrollo de una identidad cultural afrochilena basada en una estrategia de supervivencia y un extenso repertorio de manifestaciones. De ahí que no sería aventurado afirmar que el apego al territorio desempeñó un papel importante en el proceso de etnización de los afrochilenos, pues su identidad negra conllevaba el ser campesino. Si bien este factor iba acompañado de otro que implicaba su representación con una cultura rural, base conceptual de la reivindicación desde este territorio del que se consideran como herederos primordiales.

Sabido es que, tradicionalmente, los individuos y grupos humanos ocupan el espacio para su vida cotidiana y sus actividades económicas. No obstante, más allá de porciones de tierras apropiadas o utilizadas según normas variadas y complejas, existe una valoración del espacio que rebasa la esfera de lo concreto y se basa en elementos inmateriales que le dan sentido, así como a la sociedad que ahí vive (Hoffmann, 2002, p. 280). Esto llevó a las antropólogas francesas Françoise Paul-Lévy y Marion Ségaud a considerar que “el vínculo con el espacio es universalmente garante de la particularidad de las identidades” (Paul-Lévy y Ségaud, 1983). Precisamente, esta imbricación que tiene el territorio con “la manera de ser y la autopercepción de un pueblo” (Cañedo-Argüelles, 2008, p. 17), se puede comprobar en la siguiente afirmación:

Los africanos y sus descendientes se ubicaron en diversos sectores de la ciudad [Arica] siendo unos de los más representativos en los siglos XVII hasta el XIX, el Barrio Lumbanga [...]. En estos sectores se pudieron mantener y algunas ocasiones, rescatar diversas costumbres ancestrales y a su vez nacieron otras formas y prácticas que en esta tierra se creaban en el pasar del tiempo (Báez, 2010, p. 18).

Esta reflexión muestra hasta qué punto para los pueblos afrodescendientes, la identidad étnica asociada al territorio representa el principal legado patrimonial heredado de sus ancestros. Y salvaguardarlo implica fortalecer los procesos de afirmación de las comunidades negras sobre

1 El apelativo Lumbanga, vocablo de origen africano que significaría caserío se debió a su ubicación lejana en la periferia, producto de la discriminación social que padecían los negros esclavizados.
2 En la Chimba, primero eran puros negros, después del plebiscito (posterior a la guerra del Pacífico) ya llegaron blancos a meterse ahí.

sus territorios con los que relacionan aspectos vitales del desarrollo de la identidad cultural (Díaz Quiñónez, 2003, p. 40).

Hoy día vivo en la ciudad de Arica. Muchas veces pienso en qué hubiera sido si mi padre no hubiera perdido todos los terrenos que teníamos. Es una pena, lamentablemente a veces por el color creen que uno es tonto. Porque somos negros, muchas veces teníamos que agachar la cabeza y eso no era bueno (Báez, 2010, p. 114).

La relación de la población afroazapeña con el entorno se ha desarrollado principalmente en función de los olivos, la caña de azúcar y el algodón, que refuerzan la continuidad de una tradición negra. Entre las prácticas culturales asociadas a estos cultivos, se puede mencionar el llamado “manteo”:

El manteo antiguamente se realizaba debajo del último olivo que se cosechaba. Ahí se colocaba en la poza del olivo una manta, para luego traer el chivato, el chanco o el cordero asado, junto con la guitarra que alguno de los raimadores, solían traer para amenizar el fin de cosecha, acompañado de los mismos cajones, que servían como percusión, y en algunas ocasiones, acompañados del guarapo, trago extraído del jugo de la caña de azúcar (Báez, 2010, p. 41).

Como se puede observar, la vida de los negros del valle de Azapa ha girado en torno al trabajo de la tierra, ocupando la caña de azúcar un lugar importante por haber sido parte esencial del sustento económico (Báez, 2010, p. 26), a la vez que simboliza la continuidad de una herencia familiar. Como cuenta Inocencia Tusnelde Baluarte Meléndez:

Mi padre se llamaba Manuel Baluarte Soto y mi madre Saturnina Meléndez Sontanera. Vivíamos en el valle de Azapa, en la Parcela San Francisco de Asís, ubicada en el Km. 13, en donde cosechaba de todo tipo de verduras y La caña de azúcar por supuesto. Mi padre tenía un cañaveral grande, ahí hacían Chancaca y el Guarapo (Báez, 2010, p. 93).

O, como relata Guillermina Flores Corbacho:

Yo no alcancé a trabajar en el algodón eso sí, pero sí trabajé en la aceituna. Sí porque después, poco a poco, se fue terminando eso, primero se terminó con la cosecha de algodón y después las cañas de azúcar (Báez, 2010, p. 141).

Estos cultivos, además de representar un elemento económico en este territorio, favorecieron la implementación de conceptos y palabras específicas que representan una identidad negra azapeña (Báez, 2010, pp. 172-176).

El valle de Azapa es uno de los territorios donde los afrodescendientes siguen manteniendo sus costumbres, tradiciones y sus raíces ancestrales, puesto que de una forma u otra mantienen familias en aquel territorio. El valle de Azapa y todos los otros territorios mencionados anteriormente, han sido nuestros espacios de resistencias después de haber logrado la libertad (Báez, 2010, p. 24).

Desde esta visión, el territorio se diferencia del terreno, el cual encierra el trozo de tierra que es apropiable por una persona física o jurídica, bajo el régimen de la propiedad para aprovechamiento productivo. Distinto a esta concepción mercantil del suelo, para los afrochilenos, el territorio es el espacio para la reproducción étnica, social y cultural (Antón, 2010, p. 220). Dicho territorio funciona como un área sociocultural, es decir una región con características ambientales, donde las comunidades poseen pautas de asentamiento, una dinámica funcional, comparten rasgos identitarios, prácticas productivas y lazos familiares. “Cuando uno llega a

Sama, se encuentra con muchas familias afrodescendientes con los mismos apellidos tales como: Baluarte, Ríos, Corvacho, Cornejo, Zavala, Siles [...], etc” (Báez, 2010, p. 53).

Atravesando todos los períodos de lucha anticolonial y antirracista, han estado las abuelas y los abuelos, que han preservado las tradiciones africanas y han fortalecido sus comunidades y liderazgos con el objetivo de alcanzar sentidos de ruta común. De este modo, conscientemente o no, África renacía en Arica a través de sus descendientes, que lo han convertido en su hogar, el “espacio de intimidad, el mundo de los afectos, el sentimiento de pertenencia a una comunidad, incluso, un secreto cómplice entre sus integrantes” (Waldman, 2009, p. 39). Gregorio Bravo Dávila, nacido en Arica en 1922 cuenta que:

Antiguamente, casi todas las familias que vivían en Azapa, tenían una relación que las ligaba familiarmente. Si te pones a investigar profundamente, te darás cuenta que algún Corvacho tiene un pariente con un Bravo, Albarracín, Zegarra, Quintana, Ríos, Baluarte, etc. Yo creo que casi todos venimos de un solo tronco familiar o tal vez de dos o tres, pero la mayoría antiguamente éramos familiares entre un sector y otro (Báez, 2010, p. 77).

Estas relaciones sociales se han definido a partir de su vínculo histórico con la tierra, considerado como el escenario en donde confluye su identidad. De este modo, la obra de Báez da espacio a las formas de resistencia que se encuentran en la experiencia de la lucha por el acceso a saberes subalternos que desestabilizan el discurso hegemónico. Además de ser un referente entre quiénes han re-existido y han garantizado procesos de reconstrucción de “memorias contra-hegemónicas”, se trata pues de una narrativa insurgente, del “otro” de la colonización.

Era un lugar de alegría en donde la gran mayoría de los afrodescendientes de Arica y de los valles de Azapa y Lluta se reunían en los Billares y en las típicas casas de remoliendas. Lamentablemente, producto de este racismo estructural que se daba, no solamente en estas zonas, sino en toda la colonia y luego República, el barrio Lumbanga fue tomando poco a poco un carácter negativo, donde la prostitución, el consumo de alcohol, los lugares de entretención, apuestas y la misma pobreza que ahí existía, fueron estigmatizando este barrio (Báez, 2010, p. 19).

Ahora bien, *Lumbanga*, como hogar de los negros chilenos, simboliza a la vez la realidad “de puerta adentro” y “de puerta afuera”. De este modo, separa al “nosotros” de lo ajeno que lleva al terreno de la “no pertenencia” (Waldman, 2009, p. 40). Pues la construcción de una identidad está necesariamente ligada a la construcción de un espacio común y a la distancia entre nosotros y los demás, es decir, al establecimiento de reglas de inclusión y exclusión. Y como bien señala Jean-François Tétu:

El reconocimiento del otro se hace en primer lugar en el espacio, porque es el espacio el que marca la separación, la distinción del otro. Pero este espacio físico sólo puede convertirse en un espacio de comunicación si también se convierte en un espacio simbólico. Esto es lo que significan las fronteras (Tétu, 2002).

Lo propio como alternativa

Reconstruir un espacio multicultural que haga justicia con la comunidad afrochilena significa evidenciar, siguiendo a Miguel Rojas Mix, la manera en la que el componente africano ligó estrechamente su identidad con la noción de cultura (Rojas Mix, 1997, p. 20). De hecho, la cultura fue uno de los elementos esenciales que utilizaron los descendientes de los esclavos en la búsqueda de caminos para la afirmación de su identidad propia. Por su parte, Émile Benveniste señala que “La autoconciencia sólo es posible si se experimenta en contraste. Sólo uso *Yo* cuando me dirijo a alguien, que será en mi discurso *Tu*” (Benveniste, 1976, p. 260). Así, el término identidad se refiere “unas veces a un sentido consciente de la especificidad individual, y otras a un esfuerzo

inconsciente por establecer la continuidad de la experiencia vivida y, por último, a la solidaridad del individuo con los ideales de un grupo” (Erikson, 1960, p. 209).

Ahora bien, interpretando a Miguel Rojas Gómez, podemos afirmar que esta identidad cultural, al ser una categoría omniabarcadora y compleja en la diferencia contiene en correlación la mismidad y la alteridad, el “yo” y el “otro” (Rojas Gómez, 2011, p. 57). En realidad, “somos, fuimos y seremos siempre el ‘otro’ de alguien” (Ahrweiler, 1985, p. 60). Como tal, en la construcción de una identidad propia, los afrochilenos adoptaron diversos elementos simbólicos y rituales. Componentes culturales básicos de la representación social que se contraponen a una cultura nacional mayoritaria de carácter occidental. Costumbres y tradiciones familiares, religiosas, sociales y agrícolas vinculadas a una identidad negra, que han atravesado los siglos.

En este proceso, el sistema de parentesco es fundamental al hablar de la identidad. Y como bien asegura Báez Lazcano, el valle de Azapa se dividía en dos grandes sectores y varios subsectores geográficos conocidos como territorios negros en donde permanecen habitantes con apellidos reconocidos como afrodescendientes (Báez, 2010, p. 50-55). Desde estos territorios, se han ido dando a conocer como grupo diferenciado mediante la participación de sus comparsas en el Carnaval. En este sentido, las danzas del *Tumba carnaval* y del *Chavarí* cumplen un papel de estrategias de visibilización.

Aunque se sabe que esta fiesta de carnaval no era algo netamente original de los afrodescendientes, existía una característica que lo diferenciaba con las otras celebraciones de carnaval de grupos indígenas. Esta diferencia era el baile propio que se llama “Tumba Carnaval”, que consistía en ir al son de un bombo, un redoble, una quijada y una guitarra. Bailando en una ronda compuesta por hombres y mujeres, en la cual el hombre va bailando detrás de la mujer coqueteándola, como tratando de conquistarla o seducirla. Mientras que la mujer se hacía la difícil, haciéndoles muchas veces desprecios, bailando y cantando unos versos. Algo así como suerte de payas o décimas, en la cual una persona cantaba dicho verso, y los bailarines más los músicos, al terminar la estrofa, repetían algo así como canto responsorial. Al finalizar, uno de ellos exclamaba fuerte como una forma de aviso; ¡“Tumba Carnavaaaaal”!, donde ese grito, era un llamado para que la mujer tumbara con sus caderas al hombre, como en señal de que la dejara de molestar con sus seducciones (Báez, 2010, p. 31).

Estas comparsas permitieron la valorización del negro como componente de la sociedad chilena, de ahí que los afrochilenos reivindicaran la *Tumba* como propia, ya que constituye al menos uno de los elementos que utilizan para construir una identidad diferencial respecto de otros grupos. En esta práctica, se contiene gran parte de su historia. Una danza que se habría fusionado con elementos afrolatinos para dar el ritmo conocido como Tumbe, el cual representa actualmente la música afrochilena.

Al igual que el carnaval, las festividades religiosas reflejan un fuerte arraigo tanto a la ciudad de Arica como al valle de Azapa, y un elemento esencial en la construcción de una identidad afrochilena. Algunas son parte de tradiciones heredadas que nunca han dejado de realizarse, como es el caso de la celebración de la Pascua de los negros en enero, la Cruz de Mayo, la fiesta de San Juan en junio, la fiesta de San Miguel de Azapa en septiembre y la peregrinación a la Virgen de las Peñas en octubre.

Más allá del carácter simbólico de estas fiestas en arreglo a un calendario establecido, huelga decir que estas desempeñaron un papel devocional protagónico en el sincretismo. De hecho, los afrochilenos son devotos de San Martín de Porres, el santo negro; de San José, al que suelen pedir la lluvia; y, sobre todo, del Cristo de Locumba:

Solo basta con entrar a cualquier hogar de familias afrodescendientes y nos daremos cuenta que en algún lugar de la casa está la imagen del “Cristo de Locumba”, pegada en la pared o en una mesita

preparada como altar, junto a otras imágenes como la virgen de las Peñas, san Martín de Porres, etc (Báez, 2010, p. 47).

A partir de esto, podemos ver que la identidad negra en gran parte gira en torno a las festividades religiosas, que representa un componente cultural esencial, pues “es la respuesta a la mezcla de expresiones religiosas africanas que nuestros antepasados han heredado” (Báez, 2010, p. 60). Cabe señalar que los africanos traídos a estos territorios como esclavos se propusieron la afirmación de su identidad propia a través de prácticas medicinales ancestrales. No en vano Nicolas Ngou-Mve declaró que:

...lo que se ha introducido en este continente –América– desde el siglo XV hasta el XIX, no fueron toneladas de ébano, sino hombres y mujeres cargados de cultura, de una cultura africana milenaria, que ellos no podían haber olvidado por el simple hecho de cruzar el Atlántico en condiciones inhumanas (2001, p. 61).

Del mismo modo, existen otros elementos incrustados en las creencias religiosas y rituales de los afrochilenos que aluden a la religión africana tradicional, mal calificada como “brujería” por estar cargada supuestamente de cosas negativas.

Un curandero le dijo a mi mamá que al niño le habían hecho la *macumba*, un mal y no tenía sanación. Así es que poco a poco se fue muriendo, saliéndose de a pedazos la carne de la piernita. [...] Antiguamente arriba se hacían muchas cosas de brujerías y males [...] (Báez, 2010, p. 104).

Esta percepción de la religión llevó a denostar un ámbito del conocimiento como es la medicina, a pesar de la existencia de saberes atesorados a lo largo de una historia. Aquellas prácticas de sanación a base de una variedad de plantas y yerbas medicinales eran realizadas por curanderos que conservaron sus ritos en una actitud que representó una resistencia cultural. Claudina Maldonado Sánchez, cuenta que:

Tuvimos doce hijos; cinco mujeres y siete hombres [...]. Así es que existía una partera por sector, ella se llamaba Juana Bravo, una morenita, ella asistía a muchas mujeres. Recuerdo que para el parto había que tener su gallina, negra en lo ideal, para darle a la mujer después de haber parido. De la misma gallina se sacaba la pluma y se quemaba y la ceniza de esa pluma se le echaba en el ombligo del bebé recién nacido. También de la gallina se sacaba la infundía que es la grasita bien aceitosa, esa grasita se le echaba en las heridas de la mujer. También de la ceniza, la más blanquita, esa ceniza que está encima que es bien suave, se ocupaba para hacer los agujeros en las orejas de las guaguas (Báez, 2010, p. 165).

Como ocurrió en otras partes de América, la medicina de sustrato africano se “ejerció a partir del aprendizaje y observación de la naturaleza y, normalmente la curación dependía de la utilización de elementos físicos acompañados de oraciones que remediaban los problemas espirituales” (Laviña, 1999, p. 201). La función del curandero era importante dado que además cumplía funciones de adivino o fabricante de remedios. Los recuerdos recogidos por Báez Lazcano prueban la asunción de estos elementos como identitarios, aunque la concepción eurocéntrica de la identidad chilena llegó a estigmatizar estas prácticas.

Antiguamente había muchas brujas y brujos en Azapa. Con decirte que había un lugar en el camino viejo a la altura del km. 10 que se le llamaba “malaya” donde los burros no querían pasar [...] Cuando íbamos cruzando al río al frente de malaya, salió un chanco así de grande y la Yegua no quería pasar patadas prruuuuu [...] mi señora asustada porque estaba con la guagua me decía; “dile a Dios que te ampare”. Lo único que decía ampárame señor y así desapareció el chanco, adonde se habrá metido, quien sabe, pero de la nada salió y se decía que la fruta se transformaba en chanco o en pato (Báez,

2010, p. 126).

Los curanderos junto a las que practicaban la medicina popular eran acusados de brujería, con una capacidad de metamorfosis, como se puede apreciar en este testimonio. Con todo, cabe señalar que, a lo largo de los siglos, los africanos transmitieron a sus descendientes distintos saberes sobre el mundo vegetal y animal. Estos conocimientos, que fueron utilizados para curar los males del cuerpo y los del alma, se caracterizaban por un componente experimental cuyo éxito dependía también de la interacción con los espíritus (Maya Restrepo, 2001).

Para sacar el mal del ojo, se pescaba una vela se rezaba para santiguarlo y sacarle todo el mal de ojo. Otra cosa para sacar el mal del ojo, se usaba el huevo de casa de preferencia de color negro y se le pasaba en todo el cuerpo rezándole a la vez, luego, al terminar el rezo, se le echaba en un vaso todo lo de adentro, donde salía en el medio de la yema una forma de ojo y dependiendo del tamaño del ojo, era el mal que le habían hecho, finalmente se iba a tirarlo lejos de donde uno vivía, pero se votaba de espalda (Báez, 2010, p. 105).

Profundamente ligados a su religiosidad y cosmovisión, la medicina tradicional de origen africano operaba sobre las enfermedades del cuerpo y del alma de las personas y las comunidades. Todas ellas mantuvieron una relación con las lenguas africanas, que también es un componente primordial de las identidades étnicas. Puesto que el lenguaje se considera una herencia de los antepasados y relacionada íntimamente a la tradición. En la búsqueda de un fortalecimiento identitario, la población afrochilena siempre intentó rescatar algunas palabras y terminologías usadas hasta la actualidad y que tendrían raíces africanas:

Bemba, tumba, comba, macumba y Lumbanga, que según estos términos con las consonantes “mb”, en su mayoría son palabras del idioma Limbundu o a veces nombrado kimbundu, provenientes de la región de Angola, el Congo y Mozambique, que fueron parte de la civilización Bantú (Báez, 2010, p. 23).

Desde esta perspectiva, el autor se esfuerza por encontrar algunas similitudes con un pasado netamente africano que sustente una identidad afrochilena. Por otra parte, para la reconstrucción cultural también se han apropiado de hábitos alimenticios que existían en la tierra ancestral africana. El *mondongo*, plato que se preparaba con la guata del vacuno o cordero, acompañado con papas, yaita y arroz; Los *picarones*, masa de harina con zapallo y salmuera; los *plátanos fritos*, “fueron formando la identidad de nuestras comidas, que hoy en día se siguen manteniendo en nuestras familias” (Báez, 2010, p. 59). Las prácticas gastronómicas de los afrochilenos han estado estrechamente ligadas al tipo de vida y con el patrón de subsistencia heredados de su pasado esclavo. Asimismo, la variedad y riqueza de la comida afrochilena se dan no solo en el consumo diario sino en los momentos festivos y encuentros comunitarios. De acuerdo con Francisca Ríos Sánchez:

Las comidas eran de distintas formas; con carne de chanco se hacían chicharrones, en una paila grande y se freía con maíz tostado, también estaba el Mondongo que era el picante de guata o de mondongo, como se le decía antiguamente. También los porotos era un plato típico de esta zona, pero acompañado con arroz blanco bien graneaito y con harto ajo molido, hoy en día al poroto se le echa tallarines, antiguamente no se le echaba eso, era solo porotos, con sus aderezos más un zapallo (Báez, 2010, p. 80).

Se puede apreciar que los afrochilenos han dejado como huellas, además de su cultura, la gastronomía a través de los nombres que dan a los víveres. Así como en algunas mezclas o combinaciones de platos, con los cuales solo ellos se representan y que son contenedores de una identidad propia asociada principalmente a Arica.

Chilenización e invisibilidad

La construcción del otro es también una cuestión política que implica cierta discriminación. Según Solomos y Back, “siempre que se movilizan unos grupos debido a provocaciones sobre la diferencia, es necesario investigar las motivaciones sociales y políticas implicadas” (Solomos y Back, 1995). Pues la pertenencia a un grupo, o la atribución de características asociadas a un grupo, es a menudo una causa de marginación y discriminación en términos sociales. Sobre esta cuestión, es ilustrativa la experiencia chilena, heredera de una racionalidad basada en el dispositivo de blancura que consiguió articularse con la biopolítica³ (Foucault, 2007).

Para poder comprender, por qué nuestra cultura afro fue poco a poco perdiéndose u ocultándose, por medio de nuestros bisabuelos(as) y abuelos (as), debemos retrocedernos unos 120 años aproximadamente, donde se inicia el genocidio en contra de nuestra cultura (Báez, 2010, p. 63).

Con estas palabras, Báez se refiere al proceso de incorporación de Arica a Chile. Perteneciente a Perú hasta finales del siglo XIX, este territorio pasó al Estado chileno luego de la guerra del Pacífico y el plebiscito de 1929. De acuerdo con el autor, la ocupación chilena supuso el blanqueamiento de la región. “Es así como el gobierno de Chile, inicia una repatriación por parte de chilenos que vivían en otras zonas, hacia estas ciudades para que pudieran “hacer patria”, y a su vez, aumentar la cantidad de habitantes simpatizantes del gobierno de Chile” (Báez, 2010, p. 64).

Siguiendo a Tzvetan Todorov, estos nuevos pobladores, también conocidos como “Ligas Patriotas” (Báez, 2010, p. 65), y que eran vistos por los africahilenos como los “otros” cumplían cuatro criterios. Aparecen como personas reales, que se pueden distinguir por sus diferencias físicas, en este caso su color de piel blanca. También son una representación que la cultura y la sociabilidad afrochilena define como “otro”. Además, en sí mismos son otros seres. Finalmente, su otredad define y construye la propia identidad afrochilena (Todorov, 1989).

Considerándose como gente buena ((Báez, 2010, p. 84), los informantes de Báez aseguran que aquellos chilenos enviados a la zona eran en su mayoría personas con antecedentes penales. De ahí que calificaran la estrategia del gobierno chileno como una de las más horribles y criminales, con “un propósito único, que era el de escarmentar, expulsar, amenazar y muchas veces matar a los peruanos que se negaban a seguir siendo administrado por Chile” (Báez, 2010, p. 64).

La chilenización implicó la prohibición de todas las costumbres y tradiciones de sustrato africano que se veían como afroperuanas. Supuso también la aparición de las figuras del “cholo renegado”, el “chileno renegado”, el “sapo” y los “cachacos”. Si el primer término alude a esa persona que no aceptaba cambiarse de nacionalidad y seguir siendo chileno o peruano, respectivamente; el segundo se refiere a los colaboracionistas que delataban a los ariqueños que no querían ser chilenos. En cuanto al tercero, tenía que ver con los matones que perseguían a los hombres que, sintiéndose peruanos, no le darían el favor a Chile en el plebiscito. Estos nombres, además de reflejar la identidad de una realidad, sirven también para perpetuar una imagen negativa de los chilenos blancos.

Yo me acuerdo la cuestión del plebiscito, tendría como 4 años, cuando se metían en las casas los chilenos que le decían; la policía, recuerdo que estábamos en la Chimba y andaban marcando las casas con una cruz con alquitrán, la casa de nosotros estaba marcada (Báez, 2010, p. 90).

³ Los estudios en torno a la noción de biopolítica ponen en evidencia que, si bien Michel Foucault no acuñó el este concepto, por lo menos es quien ha renovado su significado. Este autor inscribe la biopolítica en el marco de la sociedad capitalista para la cual “lo que importa, ante todo, es lo biológico, lo somático, lo corporal”.

De esta forma, los “cholos renegados”, que no eran asesinados o desaparecidos por la acción patriótica, abandonaban sus casas dejando a sus familias, luego de encontrar sus puertas marcadas. En la lógica de “Las Ligas Patrióticas” primaba la acción xenofóbica dentro de la cual, obviamente, lo negro era peruano.

[...] nos hicieron bajar y me sacaron la chucha los pacos, creían que era cholo por el color de mi piel, los milicos me decían que no era chileno, que era cholo, yo soy azapeño le decía, le dije que era primo de Humberto Palza Corvacho, que ese tiempo estaba de Diputado, ahí me soltaron [...] (Báez, 2010, p. 125).

Desde este punto de vista, no es arriesgado pensar que para el afrochileno la marca no estaba solamente al otro lado de la puerta, sino en su piel. Además de reflejarse en las señales que sus ancestros, raptados de África para ser esclavizados en Arica, dejaron en sus cuerpos. Esta fue, por lo tanto, una nueva salida del negro de su hogar (Artal Vergara, 2012, p. 9). Con esto, la persecución tuvo un rasgo étnico y xenofóbico que ayudó notablemente a la dispersión de muchas familias afrodescendientes, a su salida del territorio chileno y con ello a una invisibilización de la mano de los “cachacos”,

que no eran carabineros, eran como pacos, pero eran lo más malo que habían, eran prepotentes y no era gente educada la que mandaban para acá, era de lo peor, dicen que sacaban gente de las cárceles, para que viniera a botar gente de Azapa para que se fueran al Perú [...] Esta policía chilena era mucha gente del sur de Chile; gente mala y que no sabían leer ni escribir tampoco, decían que abusaban de las niñas, no había respeto no había nada (Báez, 2010, p. 140).

Sin embargo, los autores de esta purga no habrían conseguido su meta sin la ayuda de algunos afrodescendientes: los llamados “sapos”, que traicionaban a los negros a cambio de mucha plata (Báez, 2010, p. 91). Así recuerda Segundo Jorge Llerena aquella vez que su abuelo le preguntó a un amigo “¿te acuerdas cuando vendías a los peruanos y a los negros, los sapeabas a los chilenos?” (Báez, 2010: 151). Esta identificación conceptual entre negritud y peruanidad contribuyó al autoreconocimiento de los afrodescendientes en Chile a partir de la toma de conciencia no solo de una descendencia esclava sino también de un pasado negro peruano oculto por la homogenización.

La misma que sustentó la tesis de la desaparición de la población negra y llevó a los afrochilenos a rehuir de la imagen negativa que la sociedad mayoritaria blanca tenía de ella. Uno de los efectos de tal visión es que fueron “aclarándose”, con el fin de ocultarse y evitarle a las futuras generaciones la discriminación y el sufrimiento; lo que implicó una fuerte pérdida cultural y fenotípica negra.

Después empecé a asociar que muchas de las situaciones que me pasaban era por el color de mi piel, mi mamá me pegaba por ser negra porque a mi hermana no le daba el mismo trato, porque esta era más blanca, era un trauma que yo tenía que, por ser negra [...] (Báez, 2010, pp. 131-132).

Aquí subyace una estereotipación del ser negro basada en unas representaciones más o menos generales de aceptación sociales (Villain-Gandossi, 2001). Ello supone, para el afrochileno, una confrontación entre sí mismo y lo que considera como una actitud global y concertada que la sociedad le opone e impone. Asimismo, implica resistir a regímenes opresivos o choques culturales, relaciones de dominación (colonización, relaciones con las minorías, etc.) o defenderse contra los poderes unificadores.

Siempre me han gustado las mujeres blancas, son más linda pá mí, no me gustan las negras, porque

yo también soy negro y no pasa ná, es como comer pan con pan, en cambio la blanca y el negro se ven mejor, yo siempre he dicho; “Las blancas son pá los negros y las negras son pá los blancos”. Hasta hoy me siguen gustando la carne blanca jajaja (Báez, 2010, pp. 97-98).

En este sentido, tras el periodo de chilenización, los afrodescendientes buscaron escapar de su condición de negro por el miedo y la discriminación sufridos. Con el fin de “mejorar la raza” y borrar cualquier resabio de negritud, tanto físico como cultural, iniciaron un proceso de ocultación de su identidad. Siendo muy efectivas las estrategias de asimilación y la violencia, tanto implícita como explícita vivida por los afrochilenos.

Si hubieran pillado a mi papá, no sé, a lo mejor ya no existiría yo, se supo de que mataron bastante gente, sí, había hartos desaparecidos, no se sabían por dónde, mi mamá tenía familiares que habían desaparecido y no se supo más [...] (Báez, 2010, p. 91).

El temor al “otro” que se desprende de estas descripciones se cimentaba en la percepción que los afrochilenos tenían respecto de las milicias chilenas, consideradas como brutas. Aquello se puede interpretar también como el deseo de este colectivo de desmontar las descripciones que naturalizaban sus diferencias. Sin embargo, los afrochilenos no escaparon del endorracismo por el que muchos negros y mulatos terminaron asumiendo que su conducta era portadora de la barbarie cuya extirpación era necesaria para integrarse a Chile.

En mi juventud yo reclamaba y decía; ¿por qué seré negra me preguntaba? [...] (Báez, 2010, p. 132).
En un principio me avergonzaba de mi color, porque en el colegio te miraban mal, no podías ir a un colegio de puro blanco, tenía que ser un colegio de puro negro [...] (Báez, 2010, p. 138).

Lo anterior es la prueba de los efectos de las diferentes formas de discriminación y racismo estructural sufridas por la población afrochilena que perpetúan su situación de exclusión. Siguiendo a Klára Hellebrandová, se puede decir que estos procesos de marginación están estrechamente vinculados con la esencialización y estigmatización de las diferencias sociales, históricamente construidas a través del proceso de Racialización (Hellebrandová, 2014, p. 88).

Yo supe hace poco tiempo atrás de que descendía de esclavos africanos, supe porque una persona me hacía rabiarse diciéndome que yo tenía los tobillos flacos, porque ahí se les ponían los grilletes a los esclavos, pero yo nunca me la creí. Nosotros los negros somos alegres, buenos para bailar y tocar, también tenemos algo en especial, que nos gusta reírnos de los demás y hasta de nosotros mismos los negros. Yo por mi parte me siento orgullosa de ser afro por que como todos saben... es el único color que no destiñe (Báez, 2010, p. 82).

En este sentido, el cuerpo se vuelve un lugar de resistencia a la imposición de la estética occidental hegemónica (Scott, 2003, p. 68). Es, asimismo un catalizador de las reacciones asumidas por los afrochilenos ante el proceso de ocultación de su presencia, en base a la consideración que se hacía de sus antepasados como simples cuerpos –sôma, término que en griego significaba también esclavo– a merced de sus amos. Lo que precede coincide con el pensamiento de Carolina González Undurraga, para quien el cuerpo es el lugar privilegiado del honor del individuo, ya que la violación de sus derechos, que se explica como una violación a su honor, pasa generalmente por el cuerpo (González Undurraga, 2012).

Yo en la actualidad me siento orgullosa de ser descendiente afro, tengo orgullo en decir que soy de raza negra, raza noble que hemos luchado por sobrevivir [...] a mí me gustaba bailar el afro, a mi hija igual, aunque como ella es profesora ya no lo hace ya, pero cuando nos juntamos en familia si lo hace, se desata bailando el afro (Báez, 2010, pp. 142-143).

Este testimonio puede interpretarse como una reacción a la ideología del blanqueamiento, que movilizó los estándares estéticos homogéneos y contribuyó a la imposición de estereotipos que han influenciado la percepción subjetiva del negro chileno (Ortiz Piedrahíta, 2013, pp. 89-90).

Conclusión

Al término de este estudio, se hace necesario recordar que, pese a que el saber disponible sobre los afrochilenos fue construido mayoritariamente por los blancos, el libro de Cristian Báez Lazcano representa una fuente alternativa para conocer sus múltiples facetas como grupo. En tanto colectivo influenciado por una cultura europeizada, reivindicaron la heterogeneidad a la vez que configuraban opiniones críticas sobre los modelos socioculturales que habían considerado hasta entonces como suyos propios.

En este sentido, la asociación identidad-territorio que hacen los afrochilenos ha funcionado como herramienta política eficaz en la ciudad de Arica y las comunidades rurales del valle de Azapa. La territorialidad se vincula con prácticas culturales específicas que alimentan y se alimentan de las diferencias étnicas, es decir de las identidades. Lejos de ser una asimilación total impuesta por la incorporación de esta región a Chile –chilenización–, este proceso les permitió construir una imagen de sí mismos, que les facultaba decidir qué pautas sociales aceptaban y reproducían y qué otras rechazaban.

Desde este punto de vista, es indispensable señalar que las desigualdades étnicas y raciales permitieron que los afrodescendientes se pensaran como sujetos políticos y adelantaran reivindicaciones identitarias para sí mismos. En el caso de los testimonios recogidos por Báez Lazcano se manifiesta una fuerte auto-identificación étnica que funcionó como una forma de anclaje para aceptar y valorar sus propias costumbres y prácticas culturales.

Conflict of interest

No potential conflict of interest is reported by the author(s).

Funding

There is no financial assistance in studies from external parties.

Acknowledgements

N/A

REFERENCIAS

- Ahrweiler, H. (1985). L'image de l'autre: étrangers, minoritaires, marginaux. L'image de l'autre et les mécanismes de l'altérité. *Rapports. Grands thèmes, méthodologie, sections chronologiques*. Stuttgart: Actes du XVIème Congrès International des Sciences Historiques.
- Alfaro Alfaro, H. H. & Flores Castro, R. A. (2011). La huella de la sangre africana en el Maule colonial (1716-1778). *Historia Caribe*, 6 (19), 113-135. Recuperado de http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/Historia_Caribe/article/view/203
- Antón Sánchez, J. (2010). Territorios ancestrales afroecuatorianos: una propuesta para el ejercicio de la autonomía territorial y los derechos colectivos. González, Miguel et al. (Coord.). *La autonomía a debate Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (pp. 219-258). Quito: FLACSO.
- Arboleda Quiñonez, S. (2016). *Le han florecido nuevas estrellas al Cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Cali: Poemia.
- Artal Vergara, N. (2012). A(f)rica: Relatos y memorias afrodescendientes en Arica tras la chilenización y el conflicto entre Perú y Chile (1883-1929). *Aletheia*, 2(4) Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5284/pr.5284.pdf
- Báez Lazcano, C. (2010). *Lumbanga; Memorias Orales de la Cultura Afrochilena*. Arica: Herco Editores.
- Barros Arana, D. (2000). *Historia general de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

- Benveniste, É. (1976). *Problèmes de linguistique générale I*. Paris : Gallimard.
- Briones Valentin, V. (2004). Arica Colonial: libertos y esclavos negros entre el Lumbanga y las Maytas. *Chungará*, (36), 813-816. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562004000400022>
- Cañedo-Argüelles Fábrega, T. (2008). *La dominicanidad desde abajo*. España: Universidad de Alcalá Humanidades.
- Díaz Quiñónez, R. (2003). *Diagnóstico de identidad cultural afroecuatoriana*. Quito: Banco Interamericano de Desarrollo.
- Erikson, E. (1960). *Enfance et société*. Lausanne: Delachaux & Niestlé.
- Espinosa Peña, María Paz (2013). Reconstrucción identitaria de los afrochilenos de Arica y el valle de Azapa. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología. Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- González Undurraga, C. (2006). Los usos del honor por esclavos y esclavas: del cuerpo injuriado al cuerpo liberado (Chile, 1750-1823). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, (6). <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.2869>
- Hall, Stuart (1996). Introduction. Who needs identity? Hall, Stuart y Du Gay, Paul (eds.). *Questions of cultural identity*. London: Ed. Sage.
- Hellebrandová, K. (2014). Escapando a los estereotipos (sexuales) racializados: el caso de las personas afrodescendientes de clase media en Bogotá. *Revista de Estudios Sociales*, (49), 87-100. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.7440/res49.2014.07>
- Hoffmann, O. (2002). Del territorio étnico a la ciudad: las expresiones de identidad negra en Colombia a principios del siglo XXI. En, NATES, Beatriz (comp.), *Territorio y cultura. Territorios de conflicto y cambio sociocultural* (pp. 277-307). Manizales: Universidad de Caldas.
- Laviña, J. (1999). Afromexicanos, curanderos heterodoxos y brujos. *Boletín Americanista*, (99), 197-210. Recuperado de <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/13019>
- Maya Restrepo, L. (2001). Botánica y medicina africanas en la Nueva Granada, siglo XVII. *Historia crítica*, (19), 24-42. Recuperado de <https://doi.org/10.7440/histcrit19.2000.03>
- Mellafe, R. (1959). *La introducción de la esclavitud negra en Chile. Tráfico y rutas*. Santiago: Universidad de Chile.
- Miranda, C. (2017). Clandestinización y re-existencia diaspórica: horizontes expedicionarios e insurgencia en Afroamérica. En, R. Campoalegre Septien & K. Bidaseca (Eds.), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* (pp. 173-184). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Ngou-Mve, N. (2001). El origen bantú del kilombo iberoamericano (siglos XVI y XVII). *Kilombo. Revue annuelle du Centre d'Etudes et de Recherches Afro-Ibéro-Américaines*. N°1. Libreville: Edicera.
- Oliva, E. (2016). Entre lo remoto y lo foráneo: los afrodescendientes en Chile a propósito del libro Afrochilenos. Una historia oculta, de Marta Salgado. *Meridional Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, (6), 179-189. Recuperado de <https://meridional.uchile.cl/index.php/MRD/article/view/40104>
- Ortiz Piedrahíta, V. (2013). Percepciones y prácticas corporales estéticas de un grupo de jóvenes universitarias Afrodescendientes de Cali. *CS*, (12), 85-126. <https://dx.doi.org/10.18046/recs.i12.1678>
- Paul-Levy, F. y Ségaud, M. (1983). *Anthropologie de l'espace*. Paris: CCI-Centre Georges Pompidou.
- Rocafullo López, L. (2016). *Proyecto de reconocimiento pueblo ley de formal al tribal afrodescendiente chileno*. Valparaíso: Cámara de Diputados.
- Rojas Gómez, M. (2011). *Identidad cultural e integración. Desde la Ilustración hasta el Romanticismo latinoamericanos*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Rojas Mix, M. (1997). *Los cien nombres de América: eso que descubrió Colón*. San José: Universidad de Costa Rica.
- Villain-Gandossi, C. (2001). La genèse des stéréotypes dans les jeux de l'identité/alterité nord-sud. *Hermès*, 2(30), 25-40
- Scott, J. C. (2003). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Tafalla: Txalaperta.
- Solomos, J. y Back, L. (1995). *Race, politics and social change*. London: Routledge.
- Tétu, J. (2002). *Identité, culture, et communication. Premier congrès franco-mexicain SFSIC et Amic*. México: Universidad Autónoma de México.
- Todorov, T. (1989). *Nous et les autres*. Paris: Seuil.
- Urzua, L. (1957). *Arica, puerta nueva. Historia y folklore*. Santiago: Andrés Bello.
- Villalobos, S. (2000). *Historia del pueblo chileno*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Wormald, A. (1968). *Frontera norte*. Santiago: Editorial Orbe y Universidad del Norte.
- Wulf, C. (2002). *Traité d'anthropologie historique. Philosophie, cultures, histoire*. Paris: L'Harmattan.

Author:

Jean-Arsene Yao

PhD. Profesor investigador. Profesor asociado en Université Félix Houphouët-Boigny, Costa de Marfil.