

## Mujeres afrochilenas al rescate: El afrodescendiente y la cuestión de su supuesta inexistencia en Chile, los testimonios femeninos de una recuperación

*Afro-Chilean women to the rescue: The question of the Afro-descendant's supposed inexistence in Chile, the female testimonies of a recovery*

Axel Presas

Emory University, Atlanta (Estados Unidos de Norteamérica)

axel.presas@emory.edu

### Resumen

Existe en Chile la falacia de considerar la cultura social del país como exenta de la impronta de los afrodescendientes. Cuando la mayoría de los chilenos piensan en la identidad de su nación, conciben la idea de un país de una descendencia europea en su mayoría y levemente indígena. Este trabajo examina los testimonios y las investigaciones que las mujeres chilenas –afrodescendientes y académicas– hacen para rescatar el legado y la presencia de la cultura afro-chilena. Analizo la historia colonial del país para examinar el problema de la esclavitud africana y la posterior negación de la presencia del afrodescendiente en Chile. Asimismo, concluyo que la labor de las mujeres (afro)chilenas es significativa en el Cono Sur latinoamericano, puesto que expresa una agencia cultural que recupera la historia y proyección social de un legado identitario.

**Palabras clave:** cultura; negación y legado africano en Chile.

### Abstract

*In the nation of Chile, the fallacy exists that the country's social culture does not have Afro-descendant heritages. When most Chileans think about their nation's identity, they assume their country has a distinctly European and slightly indigenous descent. This paper examines the testimonies and research that Chilean women –Afro-descendants and scholars– have done to rescue the legacy and the presence of Afro-Chilean culture. I analyze the colonial history of the country, to examine the problem of African slavery and the subsequent denial of the presence of the Afro-descendants in Chile. This way, I conclude that the work of (Afro)Chilean women is important in*

*the Southern Cone of Latin America, since it demonstrates a cultural agency that recovers the history and social projection of an identity's legacy.*

**Keywords:** *culture; negation and African legacy in Chile.*

## Introducción

El escenario intelectual chileno actual incorpora el legado del afrodescendiente en la cultura de la nación. En cuanto a la recuperación de la memoria cultural afro-chilena, son las mujeres, afrodescendientes e investigadoras académicas, las que juegan un papel esencial. Con referencia a esto están, por ejemplo, los estudios sobre la presencia afrochilena en Arica que aportan Giselle I. Duconge y Menara Lube Guizardi (2010) y el análisis que hace Paulina Barrenechea (2007) sobre la cuestión del afrodescendiente y la literatura chilena. Dicha incorporación está marcada por el rescate de la memoria histórica de los afrochilenos<sup>1</sup> y de su identidad. Lo que distingo arriba como “actual” involucra el período de los primeros diecinueve años del siglo XXI, desde el año 2000 hasta la actualidad, ya que en este lapso de tiempo se destaca un advenimiento de estudios históricos, sociológicos y literarios sobre los afrodescendientes en Chile. Estos estudios que menciono, aunque todavía no son numerosos, rescatan la huella cultural del afrochileno en el contexto de la historia nacional.

Para considerar el legado afrodescendiente en el país pienso que debe empezarse por examinar la proyección social de la frase “En Chile no hay negros”, expresión muy común en las diversas esferas que componen el acervo cultural de la nación (Candina Polomer, 2015, pp. 256-258). Por ejemplo, explica el periodista y escritor Óscar Contardo que Chile es un país que se piensa a sí mismo como el “más blanco del Cono Sur”. Al hacer un análisis sobre las modalidades lingüísticas *siútico*, *roto*, *pijo*, que existen en el habla popular y que se usan para definir las clases sociales chilenas, Contardo explica que la presencia del negro es borrada de la cultura nacional (2008, pp. 59-66). Chile se presenta como el país “más blanqueado” por el uso de un discurso racialmente tipológico que opera en la sociedad, y así elimina la presencia del afrodescendiente en toda la extensión que verdaderamente este ocupa en la cultura de la nación (desde su fundación en 1818 hasta la actualidad). Propongo que la práctica de ese discurso social de negación del afrodescendiente en Chile, siendo oficial o un rumor popular,

<sup>1</sup> Mi uso en este trabajo del término “afrochileno” concierne al de una presencia socio-cultural histórica, a la impronta de esas personas que tienen ascendencia genealógica africana y que han existido en Chile desde su fundación como país.

está estructurada sobre la noción de “tipología”<sup>2</sup> que expresa una idealización racial que inadecuadamente conforma al país. El uso en Chile de esa idea de “tipología” es ininteligible, aun después de probarse que no existe variedad genética suficiente para determinar la diferenciación racial entre los seres humanos, como lo especifica el destacado antropólogo Robert Wald Sussman en *The Myth of Race: The Troubling Persistence of an Unscientific Idea* (2014). Sussman indica que las ciencias exactas y sociales han avanzado discernimientos lógicos sobre diferentes procesos físicos, naturales y culturales, pero aun así existen criterios irracionales como la división tipológica sobre las razas. Considero que en Chile ese uso tipológico proviene de una presentación prejuiciada que se le otorga al país “como el más blanco” para distinguirlo así entre los demás de Latinoamérica. Pienso que esa distinción tipológica es doblemente incoherente, porque no representa enteramente a la conformación social de la nación y por ende es una falacia. Por ejemplo, existe la idea de que la comunidad afrodescendiente no pudo enraizarse en la sociedad. La idea funciona en Chile como una modalidad de organización social, puesto que la presencia del afrodescendiente en el país está determinada por la paradójica explicación sobre su supuesta ausencia. La frase “En Chile no hay negros”, es expresada por los ciudadanos que hacen hincapié en tener ascendencia europea —excluyéndose del evidente mestizaje que existe en Latinoamérica y en el propio país—. Hay una colectividad chilena que se autoidentifica como mayoría y explica que no hay una presencia histórica del afrochileno en el acervo cultural de la nación, para hacer única esa leyenda de la *blanquedad* nacional. Esa propuesta de una “blancura social” está influida por el aparente ocaso de la comunidad afrodescendiente. El consenso social chileno favorece la idea de una desaparición total del “negro” y la disminución de la presencia de otras comunidades étnicas en el país. Por ejemplo, el cardenal Raúl Silva Henríquez, arzobispo de Chile, comentó sobre este tipo de “atipicidad” chilena durante la V Semana de Estudios Teológicos, celebrada en Toledo, España, en el año 1974:

Chile es un país de América Latina que tiene una personalidad muy propia. Desde luego pertenece a la América Latina blanca. ¿Por qué digo esto? Por una cosa que nosotros conocemos y que no todos conocen aquí. En Chile los españoles encontraron una raza indómita, guerrera, y mantuvieron con ella una guerra de siglos. La

<sup>2</sup> Noción esta que ilustra el Diccionario de la Real Academia en su definición antropológica, “sobre los distintos tipos de raza que conforman la especie humana” (RAE).

dominación de Arauco vino a realizarse en tiempos de la República. Debido a esto España mantuvo en Chile un contingente militar muy grande, tuvo hasta 15,000 soldados en Chile en tiempos de la colonia, de ahí que nuestra raza, que es en su mayoría de origen español, es blanca; el número de mestizos es pequeñísimo, el número de indios es pequeño y es absorbido por los blancos en una unión muy fácil sin ninguna dificultad; *en Chile no hay negros*. (p. 329; énfasis mío)

La inocencia histórica del arzobispo lo hace víctima de una falacia moral que expresa la superioridad social de unos sobre otros, distinguiendo a Chile de otros países latinoamericanos por esa idea del “blanqueamiento histórico”. Existe una dicotomía histórica y regional entre civilización-barbarie *sarmentiana*, que inunda el pensamiento social en Chile y que se usa para comentar y escribir sobre la nación. Es importante destacar que Domingo Faustino Sarmiento publica por primera vez su libro *Civilización y barbarie* en Chile en 1845, en el periódico *El Progreso*, y su lectura en este país atrae la admiración de los chilenos, así como de los argentinos que escapaban del gobierno federalista de Rosas (Collier, 2003, p. 168). Pienso que este discurso dicotómico de civilización-barbarie en la actualidad aún no está agotado ya que tiene una preponderancia ideológica en la cultura chilena. Pasa de ser una idea preexistente en la cultura política de Argentina y de América Latina de mediados del siglo XIX a un concepto reciclado de exclusión en la actualidad. Evidentemente ese reciclaje ideológico encuentra lugar en esos discursos hegemónicos que describen la nación. Sobre el binarismo ilógico y su particularidad social se escribe en Chile:

Hasta fecha reciente, la connotación negativa de la herencia indígena y el enaltecimiento de las virtudes de la inmigración europea –particularmente la nórdica– fueron la tendencia dominante en nuestros estudios culturales y políticos. La dicotomía entre civilización y barbarie, fuertemente sostenida durante el siglo XIX y gran parte del siglo XX, fue muy a menudo la dicotomía entre lo “blanco” y lo “indio”. [...] Según un estudio realizado en 1997 por la Fundación Ideas y el departamento de Sociología de la Universidad de Chile, el 21,4 por ciento de los chilenos estaba de acuerdo con que Chile es un país “más avanzado que otros porque no hay negros”. (Candina Polomer, 2015, p. 258)

Así se reproduce un juicio general que asume que el mestizaje en el país es parte de una herencia genealógica europea y no de cualquier otra, eliminando así la posibilidad de una diversidad genética más heterogénea. El sociólogo

chileno Alejandro Lipschutz clasifica como “pigmentocracia” el concepto que él mismo define en correspondencia con la clasificación de un sistema de fenotipos catalogado en Latinoamérica (1975, p. 75). Sin embargo, en el caso de Chile este concepto se exagera, porque la frase “En Chile no hay negros” de ser un rumor comentado, se convierte entonces en una característica social que distingue al país. La “pigmentocracia” existe como el concepto que excluye de manera iterativa aquello que debe desecharse de la sociedad. El rumor pasa a ser una realidad cultural, que define a la nación por medio de esa idea falsa sobre la historia y la identidad nacional. En su legado postcolonial, el entorno cultural chileno asume este rumor y cimienta una estructura social que borra una parte de la historia del país y presenta una identidad alterada sobre su composición social.

### **Mujeres al rescate: el valor de un legado latente frente al error de la negación**

Así, para investigar esa serie de particularidades que ya manifesté anteriormente, confronto la repetida ausencia que se proyecta sobre el afrodescendiente chileno, aun cuando su presencia existe en la representación literaria, en documentos históricos y en testimonios que detallan la impronta cultural del afrochileno en la nación. Creo que es esencial entender el rol de la mujer afrochilena y su producción de una escritura testimonial que rescata la idiosincrasia cultural del afrodescendiente en el país. El rol testimonial de la escritura y la agencia femenina afrochilena fundamenta una pauta histórica en la representación y propagación de la cultura afrodescendiente en la nación. Diferenciándose así, por ejemplo, de las escritoras afroargentinas por tener esa evidencia testimonial inmediata que asume una posición que recupera la historia de la identidad afrochilena.

Como he indicado, un hecho innegable en la cultura popular chilena es la refutación de la huella social del afrodescendiente; no obstante, desde la fundación en 1541 de la Capitanía General del Reino de Chile, se importó un gran número considerable de esclavos negros. El arribo de los esclavos africanos continuó hasta principios del siglo XVIII para suplir la escasa mano de obra en el país. El historiador Rolando Mellafe indica sobre la trata forzada de esclavos africanos:

Queda, con todo, aclarado que ya desde 1600 la cantidad de negros del reino de Chile, era mayor que la de españoles y criollos, al mismo tiempo que alcanzaba aproximadamente a la mitad de todas las categorías étnicas y sociales, sin tomar en cuenta, naturalmente, a la población indígena. (1984, p. 226)

Como dato histórico, Mellafe explica que Chile importó en el siglo XVII un número significativo de esclavos africanos, cuya cifra dobla en unos pocos años al de los colonizadores españoles. El historiador añade que existe además un extenso registro inscrito de mulatos como producto de la unión entre españoles blancos y africanos negros. Mellafe escribe que entre los siglos XVII y XVIII la importación de esclavos negros a Chile fue sustancial, ya que estos se utilizaban para realizar una amplia gama de labores y funciones que incluían el trabajo doméstico, el agrícola, además de emplearse como soldados en las guerras contra los indios y trabajar en oficios de herrería, talabartería, cerrajería, etc. (1984, pp. 218-219). El historiador especifica además que la trata esclavista contribuyó al fomento de la colonia española porque muchos de los habitantes originarios del territorio chileno (mapuches, aimaras, atacameños, etc.) mantenían una guerra persistente con los españoles. Con el tiempo, los africanos se fueron adaptando a la nueva vida, no sin enfrentar las desfavorables experiencias de la esclavitud, aun siendo capaces de formar sus propias comunidades con la anuencia del colonizador español.

Asimismo, el destacado crítico literario chileno Cedomil Goic explica que negros y mulatos dejaron testimonio de su existencia e incorporación a la sociedad colonial del país al establecer cofradías religiosas, mayormente católicas, y además de dejar testamentos en favor de sus familias (2006, pp. 315-316). En este período que comprende los siglos XVII-XVIII, tanto el esclavo traído de África como sus descendientes afrochilenos son parte fundamental de la economía, la pequeña industria y el comercio interno de la nación, dejando una clara huella en la sociedad colonial del país. Algo muy característico de la incorporación del afrodescendiente al legado colonial de Chile es que, desde el comienzo de la trata, se aboga constantemente por la importación del esclavo negro para la planificación paulatina de la colonización del territorio (Mellafe, 1984, pp. 63-65). Los colonos españoles requerían la importación de los esclavos africanos por la escasa mano de obra nativa que existía.

Sin embargo, con el logro de la independencia de España la impronta del afrodescendiente desaparece con la nueva República. Cae víctima de ese discurso que anula al afrochileno, por razón de una autoridad discursiva del poder. Existe un *impasse* entre el ciudadano oriundo que cree conocer la historia del país y aquellos fundamentos que él mismo cita al entenderse conocedor de ese discurso erróneo que se tiene de Chile. Los afrochilenos siempre han existido en el acervo de tradiciones, representaciones e idiosincrasia de esta nación. Ese legado ha estado vetado por el entramado social que se ha construido en el país.

Este acontecimiento en particular –que defino como una contradicción cultural– le impone una ausencia prejuiciada al afrochileno, desnaturalizándolo de su posición histórico-social, aun siendo parte esencial de las propias tradiciones identitarias del país. Dicha contradicción está definida en la actualidad por una supuesta exclusividad eurocéntrica, así lo explica Óscar Contardo: “La fantasía blanca es social y biográfica. Echa mano de mantras supuestamente históricos e inofensivos, como que en Chile no hubo negros (el mito es que no se acostumbraban al clima) [...]” (2008, p. 66). Existe una narrativa que saca al afrochileno del *continuum* histórico nacional por la reiteración de pretextos, rumores sobre el escaso número de esclavos importados y falacias sobre guerras exterminadoras que propiamente construyeron ese mito absurdo sobre el ocaso del afrodescendiente en la historia nacional. Por ejemplo, como respuesta lógica a esa falacia de la no adaptación al clima chileno, cualquiera pudiera sugerir que Suráfrica tiene un clima tan austral como el de Chile –al compartir un mismo paralelo geográfico–. Y en esta zona del continente africano habitan seres humanos desde mucho antes de que llegaran los tratantes europeos a África a finales del siglo XV. Son este tipo de discursos los que anulan la presencia del afrochileno en Chile, convirtiéndolo por esa marcada negación en un ciudadano inexistente. Lo transforma en un ser anulado víctima de ese pensamiento reiterado que manipula a la otredad afrochilena. Ese mismo discurso dicotómico que ocurre en otras naciones del Cono Sur como Argentina y Uruguay, se hace aún más presente en Chile. Sobre esta controvertida manera de negar aquello que es diferente el sociólogo Fernando Calderón Gutiérrez apunta:

Esta cultura de la negación de la diferencia ha sido el principal límite a la otredad y por ende de la democracia en América Latina, pues impidió tanto el reconocimiento del individuo o la comunidad –que necesariamente se tienen que construir en relación al “otro”–, como también el enfrentamiento pleno y auténtico de los avatares de la razón moderna. (1998, p. 72)

En el caso particular de Chile, la “otredad” se nulifica fenomenológicamente como resultado de un lenguaje disyuntivo que establece patrones iterativos sobre la existencia de otros grupos sociales. La comunidad afrochilena es descalificada por ese discurso hegemónico que transforma el itinerario de la historia cultural del país a su propia conveniencia. Existe una interpretación ilógica sobre la identidad nacional. Dándose un falso juicio aclarativo, que desautoriza aquello que rechaza, el afrochileno es calificado como una entidad disímil en esa realidad

preestablecida, aun siendo una realidad truncada. Establece una afirmación ininteligible sobre la propia cultura histórica de la nación. Existe la manipulación perpetuada de una identidad nacional, existen ciertos valores que son parte de ella, pero no se añaden por el peso de los prejuicios. Al investigar este problema fenomenológico en la sociedad, el filósofo Richard Kearney escribe:

A society may work to establish a sense of intersubjective solidarity among its members by falsely attributing responsibility for all that is considered ‘evil’ in that society –war, economic scarcity, disease, famine, revolt, etc.– to a collectively identified scapegoat. In this way, an ostensible sense of harmonious belonging and social community is created by negating some solitary outcast or minority group (e.g. Jews, negroes, communists, dissidents and so on) which the ‘established’ society is *not*. The members thus feel at one by nature of their shared hatred of the outsider; they participate in a common *consciousness for it-self* negating a common *object in it-self*. (1986, p. 68)

El argumento de Kearney me permite explicar ese proceso de “socialización cultural” que ha permeado el discurso de clases en Chile, que informa esa interpretación falseada del contexto histórico del país. Existe una racionalización absurda de la realidad nacional, ya que convierte al afrodescendiente en ese *objeto en sí-mismo*, rechazado por una supuesta mayoría eurocéntrica. La negación persistente del afrodescendiente se convierte en modelo de irracionalidad cultural, se repite siendo el producto de esa interpretación diferente, de la supuesta realidad social chilena y los discursos erróneos que la construyen. Ese proceso de negación se convierte en el falso ideario que descalifica la identidad afrodescendiente. Al no dársele atención a la comunidad afrochilena, esta desaparece entonces del mapa social chileno, aun cuando paradójicamente se mantiene activa en el país.

Un incidente que manifiesta esta ilógica cultural, pero que impulsa la reconsideración histórica del afrodescendiente, concierne que en el año 2000 se organizó un evento en la capital del país, cuyo nombre fue “Conferencia Santiago +5”, establecido con fines de tratar asuntos aún pendientes en el ideario social chileno. El marco teórico de esta conferencia abordó temas como el racismo, la xenofobia y la discriminación en el país. Al preguntársele al presidente chileno de turno, Ricardo Lagos Escobar (1938), sobre la impronta del afrodescendiente en la nación, su respuesta fue negar la existencia de ellos. Comenta la afrochilena Marta Salgado Henríquez que, ante la negación del mandatario, en ese mismo instante fueron exhortados a levantarse los afrodescendientes que asistían a la conferencia

para demostrar la evidente ignorancia del gobernante invitado (2010, p. 121). El testimonio de Salgado Henríquez es relevante porque marca dos hechos importantes en el reconocimiento histórico del afrochileno: el primero es que, después de concluido el congreso “Conferencia Santiago +5”, se crea la asociación de afrodescendientes Oro Negro, cuya presidenta es ella; y el segundo es que Salgado Henríquez se dedica a escribir su propio testimonio personal e histórico sobre la realidad del afrochileno en la nación.

En las páginas que escribe, Salgado Henríquez se dedica a dejar evidencia sobre la existencia y el sentido social de la comunidad afrodescendiente. Del mismo modo, entrelaza su relato personal con la experiencia del colectivo afrochileno cuando escribe:

Por muchos años tuve que luchar por el hecho de ser diferente. Mi cabello, mi color de piel, me hacían ver distinta a la gente de mi ciudad y, por supuesto, al resto de mi entorno social, mi escuela, la población en que vivía. En el transcurso de mi vida, soporté las risas burlescas de los que me llamaban “negra”, como si mi color fuese algo malo o algo que no era normal en las personas, hasta hoy que estoy en el grupo que se denomina la tercera edad. (2013, p. 225)

El testimonio de ella posee una carga moral de emancipación, porque emplaza a la mujer afrodescendiente en una posición jerárquica, desde una perspectiva única de rescatarla en la nación frente a esa hegemonía adulterada que decreta los discursos de rechazo. Con su testimonio, Salgado Henríquez contrapone una tendencia nacional que expresa la burla contra el afrochileno. En su función más elaborada, señala el predominio oficial que determina la negación del afrodescendiente y su cultura. El peso de su testimonio acierta no solo a recuperar, sino a reescribir la historia de su país. La posición de Salgado Henríquez aparece como exponente alternativo a un discurso de cambio social que también estimula el testimonio de otras mujeres afrodescendientes en Chile. Con la proyección de su escritura, construye una historiografía auténtica e inicia un género literario testimonial que es extraordinario en el contexto chileno. La experiencia de esta afrochilena reflejada en su testimonio, se transforma en la reivindicación de una historia e identidad que la posicionan con una proyección moral incontrastable. De una manera espontánea, esa autoridad moral aparece en la escritura de Salgado Henríquez como un reclamo que aboga por el afrodescendiente y su espacio en la cultura chilena. Es una escritura de proyección ética. Al estudiar el impacto de la literatura testimonial el crítico literario George Yúdice apunta:

[T]estimonial writing may be defined as an authentic narrative, told by a witness who is moved to narrate by the urgency of a situation (e.g., war, oppression, revolution, etc.). Emphasizing popular, oral discourse, the witness portrays his or her own experience as an agent (rather than a representative) of a collective memory and identity. Truth is summoned in the cause of denouncing a present situation of exploitation and oppression or in exorcising and setting aright official history. (2017, p. 17)

En este caso, una perspectiva personal como la de Salgado Henríquez se convierte en narración determinante e historia puntual de la experiencia afrochilena. Con el criterio de legitimidad que aflora en las vivencias, los testimonios, datos, fechas y la exposición de hechos inequívocos que ella ofrece, Salgado Henríquez presenta una historiografía que ratifica la identidad del afrochileno en esa historia social del país que comienza a revisarse. Asimismo, estimula una conducta análoga de reivindicación que aparece también en otras afrochilenas. Son mujeres que comienzan a escribir su historia personal y contribuyen a esa misma historiografía testimonial. Las afrodescendientes se hacen de una agencia moral que narra el testimonio de su identidad. Escriben desde una perspectiva que recupere no solo la voz histórica de la comunidad, sino que también coloca a la mujer con un poder social identificable. Por ejemplo, Camila Rivera Tapia escribe sobre el tema:

Soy mujer, afrodescendiente, joven, estudiante, novia e hija. Conjuguar todas estas condiciones no es fácil, encontrar tu identidad y poder vivir conforme a ella, es el objetivo de mi vida. Ser mujer afrodescendiente en Chile no es fácil, estamos pero no somos reconocidas, saben que existimos pero no estamos contados [*sic*], nos conocen pero nos ocultan. (2013, p. 42)

El testimonio de Rivera Tapia contiene un mensaje esclarecedor de la realidad que enfrenta la mujer afrodescendiente en Chile. Siendo una persona joven, como se autodenomina a sí misma, proyecta su discurso hacia la visión futura de encontrar un espacio de inclusión reconocible para la mujer afrochilena. En este caso, Rivera Tapia escribe para dar inteligibilidad a la existencia de su legado cultural. Con una determinada agencia documental sitúa el rol activo de la mujer afrochilena, siendo elemento de cambio para la futura democratización de la circunstancia de su género y su existencia personal. De la misma manera, prosigue:

Sin embargo sé que tengo algo distinto a las demás, mi piel, mi caminar hacen que la vida tome un sentido diferente [*sic*]. Auto determinarse es uno de los grandes

desafíos del ser humano, y aquí en Chile, específicamente en Arica donde la multiculturalidad es una de las características principales, sigue siendo complicado ya que hay una parte de la historia de mi país que no ha sido contada, una historia que en la memoria colectiva se encuentra pero que en las escuelas no se enseña, una historia que se ve reflejada en la cultura pero que no se reconoce. Esa historia es mi historia, la de mi familia, la de mis ancestros. (2013, p. 42)

Como Rivera Tapia comenta, su “piel” y su “caminar” le confieren un significado exclusivo a su apariencia afrochilena. Por una parte, su “piel” la caracteriza como un ente extraño en esa perspectiva afectada que exterioriza la sociedad en el país. Su “tez” es timbre de un estereotipo condenado en el propio sistema de relaciones que existe en la cultura social “blanqueada” del país. Por otra parte, su “caminar”, del cual tomo la significación simbólica y no concreta del verbo, es la expresión de una circunstancia embarazosa y además compleja, porque evidencia el recorrido de la joven afrochilena ante los arduos avatares que experimenta como mujer y también como afrodescendiente. Ese “caminar” delata además el peso de una herencia colonial, la cual le impone una estampa a la voluptuosidad femenina, como objeto de deseo y de rechazo por la mirada del hombre en el poder –quien, como he dicho antes, estipula además la idea de una sociedad chilena “blanqueada”–.

Cabe destacar que el censo que se hace entre agosto y noviembre del año 2013 se encuentra que existen 8.415 personas autorreconocidas como afrodescendientes en Arica (Bertín, 2014), siendo el 4.7 por ciento de la población nacional. En cuanto a esto, añadido que la comunidad afrodescendiente tuvo que protestar pública y oficialmente para ser integrada al registro nacional, ya que el gobierno chileno no reconocía su procedencia étnica y comunitaria. En el censo oficial del año 2012 el Instituto Nacional de Estadísticas (INE) niega la incorporación al mismo de los afrochilenos, pero son las protestas de la comunidad las que hacen que el INE cambie su decisión (Alarcón López, 2012). La realidad testimonial que aflora en los escritos de estas mujeres tiene un peso característico, ya que ser mujer en Chile conlleva a tener que objetar la imposición de una desventaja social y, siendo además afrodescendiente, cargar un estigma. Chile es un país donde el divorcio estuvo prohibido hasta el año 2004, cuando fue aprobado por el presidente Ricardo Lagos en la nueva ley del Derecho Civil. Al respecto, informa *BBC Mundo* (2014) que el país “era una de las últimas democracias en el mundo donde no se había legislado sobre el tema”. Sobre esta cuestión ya se venían elaborando propuestas desde el año 1997, durante el gobierno de Eduardo Frei (1911-1982) se aprueba una propuesta

de ley que empieza a revisar el tema del divorcio. El aborto tampoco no se aprueba hasta el año 2016 durante el gobierno de Michelle Bachelet (1951). En el diario *El País*, la periodista Rocío Montes (2016) apunta que

Chile es uno de los pocos países del mundo donde el aborto está prohibido en todas sus causales. Fue una de las leyes de amarre que la dictadura de Augusto Pinochet decretó poco antes de entregar el poder, en 1989, porque hasta entonces el aborto terapéutico no estaba penalizado.

La realidad de la mujer chilena en el país se ve afectada por el estado y los mecanismos patriarcales que imponen una serie de condiciones sociales desfavorables con respecto a la igualdad de género. La socióloga argentina Verónica Giordano propone que existe una característica muy peculiar que describe la situación de las mujeres en los países del Cono Sur (Argentina, Brasil, Chile y Uruguay), en la región las mujeres históricamente han sido percibidas como “ciudadanas incapaces”. Sobre el caso particular de Chile, Giordano escribe que en ese país las mujeres no alcanzan un reconocimiento civil pleno hasta muy tarde en la última mitad del siglo XX, con “un decreto relativo al Nuevo Estatuto de la Mujer (Ley N.º 18.802) del 23 de mayo de 1989, poco antes de convocadas las elecciones que definieron la transición de la dictadura institucional, personalizada por el general Augusto Pinochet, a un régimen democrático “incompleto” (2012, p. 18). Lo que manifiesta a fondo esta circunstancia es el ciclo de abusos sociales que agrava la situación de la mujer en Chile, y concretamente en el período de diecisiete años (1973-1990) que comienza con el golpe de Augusto Pinochet (1915-2006) y derroca al presidente constitucional Salvador Allende (1908-1973).

Para entender este período de la dictadura y con particular referencia a la situación social de la mujer en Chile, hay que mencionar la novela *Lumpérica* (1984), de la escritora Diamela Eltit (1949). Un libro que tiene tintes del género testimonial y que además se publica en los años que el gobierno de Pinochet controla el país. La novela de Eltit funciona como una metáfora sincrónica que refleja no solo los acontecimientos que experimenta su protagonista, sino también las contingencias y circunstancias del contexto político-social chileno. La autora produce un lenguaje metafórico que transforma la realidad de L. Iluminada, protagonista del relato, logrando que esas metáforas exterioricen también una ilustración propia de Chile –de su patria, de la nación– como símil metafórico de una mujer abandonada y acosada por una existencia tiránica y dominante. Al respecto Eva Klein escribe que “hay una dimensión más que teje relaciones

entre *Lumpérica* y las diversas modalidades de (auto)representación: la cercanía de su discurso a la modalidad autobiográfica de los llamados testimonios” (2002, p. 26). En su novela *Eltit* nos remite a una mujer desprovista, abandonada por acción propia de un lenguaje descriptivo de su realidad y de la esencia que la caracteriza. *Eltit* escribe: “Saquéanla [*sic*] de todo referente & más que luz de la plaza, aguarda el lumpérico juicio/ del toda inexpresable en su derruida continental extirpe” (1984, p. 176). La autora representa una circunstancia abstracta que le impone a la mujer esa condición de abandono que expliqué anteriormente. En este fragmento en particular *Eltit* presenta la imposibilidad referencial que resalta la existencia antagonica que experimenta la protagonista y por ende su patria. La novelista nos obliga a pensar en una realidad hostigada, que a su vez es indescriptible o *referencialmente* irrepresentable por medio del lenguaje. La ironía de *Eltit* radica en la precisión de su propia representación literaria, de una imagen que es el referente oportuno de la realidad nacional chilena por las grafías propias de su escritura. Pienso que *Lumpérica* es la transformación de una realidad en otra, desde una escritura donde el lenguaje funciona como paradigma que expresa lo que tiene que ser dicho o escrito de manera solapada. *Eltit* elabora una literatura que manifiesta el estado general de las circunstancias de su nación y de la mujer como objeto de una política patriarcal. Al analizar el fragmento “[a]guarda el lumpérico juicio/ del toda inexpresable en su derruida continental extirpe” (1984, p. 176), se percibe esa transmutación de sentidos que le conceden a la protagonista, el peso metafórico de la mujer chilena en su circunstancia.

Recapitulando, es por eso que anteriormente expliqué que el testimonio de las mujeres afrodescendientes chilenas tiene un peso cultural que funciona desde la perspectiva categórica de una ética irrefutable. El testimonio de las afrochilenas es un documento literario que incluye la circunstancia redimida de la cultura afrodescendiente ante el entramado social que pretende desfavorecerla y anularla. Además, dicho documento refleja la aproximación a un problema moral que es parte de la identidad chilena, se convierte en categoría ética y por ende anexa nuevos análisis, nuevas perspectivas sobre la construcción de la nación y su legado actual. Igualmente, la mujer afrochilena se posiciona como ente de cambio, con una agencia determinada para restituir los derechos civiles propios de su comunidad. Al examinar el impacto teológico del discurso femenino testimonial, de autoras e intelectuales en la tradición del cristianismo, Wietske de Jong-Kumru destaca que este tipo de escritura se convierte en mediación subordinada que se opone a otros tipos de lenguajes que dominan la sociedad capitalista. La crítica escribe:

[p]ostcolonial feminist theology is not an independent discourse. It knows no single, coherent methodology nor a strictly confined object of study. It has continuities with earlier as well as future discourses. Discourses that allow real life to interfere with textual and tradition-oriented attitudes and constructs. Discourses that develop an ethic of intellectual study that also translates into an ethic of daily life, both of which take serious challenges of difference. (2013, p. 177)

El argumento de Jong-Kumru me permite distinguir el discurso de la mujer afrochilena como una ética sobre la vida, donde el sentido que obtiene esa cotidianidad trasmite una relación de insubordinación, en cuanto a esa diferencia que existe entre las comunidades en la geografía social del país. De esta manera, las mujeres afrodescendientes en Chile escriben con una noción clara de inclusión que las sitúa en correspondencia exacta con los demás integrantes de la sociedad en que existen. Más que abogar por un espacio, la mujer afrochilena lo encuentra por sí misma al exteriorizar una filosofía ética de la existencia que las define y las empodera en ese sistema alterado que pretende retocar la cultura social de la nación. Como lo expresa Azeneth Báez Río:

El aporte de la mujer ha sido súper importante y va a seguir siendo importante. Somos las mujeres las que hemos ido visibilizando el tema afro, primero en las comparsas, en los bailes que son los que enganchan. Nosotras más allá de tocar y bailar, como mujeres, hemos ido tomando la bandera de lucha de la no discriminación, a poner en valor nuestras creencias que nos transmitieron nuestros ancestros. (2013, p. 128)

Entre la historia y el testimonio, la mujer afrochilena logra un espacio propio con su “caminar” y su discurso para agenciarse una influencia social independiente que la reconozca, también para traer a colación la historia de su herencia cultural. Siguiendo las palabras de Báez Río, “hacer visible el tema afro”, conlleva un performance en las comparsas que rescata una sensibilidad. Ese performance es una revelación más tangible e inmediata que la voz *lumpérica* que representa a L. Iluminada en la novela de Eltit. Báez Río presenta la historia recuperada de un grupo que, al hacer acto de presencia en “las comparsas”, rescata con su naturaleza femenina las circunstancias en que ha existido su colectividad. El performance y su testimonio, poseen esa fuerza transcendental que deviene una estrategia, proteger la herencia ancestral del pueblo afrochileno. El recuento de esa realidad testimonial, como dispositivo literario, elabora una recopilación histórica delimitada y contiene además el imperativo ético que proyecta la conciencia colectiva de las mujeres afrochilenas.

## **Consideraciones finales**

El caso del afrodescendiente en Chile tiene la particularidad ilógica de una negación. Este problema se acentúa por una descalificación moral que termina descomponiendo la fábrica histórica de la sociedad chilena. Sin embargo, el afrochileno existe, está presente en la nación como un ciudadano más que aporta su cultura, su idiosincrasia y su testimonio a la ordenación integral que define esa universalidad de lo nacional. Es importante pensar que la labor testimonial de las mujeres afrochilenas ha echado a andar una propuesta política y activista que no solo pronuncia a la mujer como fuerza capaz de recuperar lo ancestral y lo espiritual de su identidad, sino que también propone la agencia moral de situar a su cultura ante los mecanismos de poder que han intentado e intentan aun desacreditarla. Al evaluar la cuestión de género en la escritura autobiográfica de la mujer, la crítica Estelle Jelinek escribe:

Likewise, the identity image is similar throughout women's autobiographies. In contrast to the self-confident, one-dimensional self-image that men usually project, women often depict a multidimensional, fragmented self-image colored by a sense of inadequacy and alienation, of being outsiders or "other"; they feel the need for authentication, to prove their self-worth. At the same time, and paradoxically, they project self-confidence and a positive sense of accomplishment in having overcome many obstacles to their success –whether is personal or professional. (1986, p. 14)

Es desde esta perspectiva que escribe la mujer afrochilena. El argumento de Jelinek me acerca a pensar que, la cuestión de género en la escritura testimonial de las afrodescendientes chilenas aparece para mostrar que aun siendo parte de ese "otro", estas mujeres logran ocupar un valor en la fábrica social del país. La escritura de la mujer afrochilena es una proyección ética que trabaja desde la responsabilidad y el deber para la comunidad afrodescendiente y la nación. Ya que recupera no solo una identidad sino el dominio ético que la mujer tiene para ocupar un lugar merecido en los procesos históricos y culturales que comprenden la esencia de lo chileno.

## **Referencias bibliográficas:**

Alarcón López, R. (2011). "La batalla perdida de los afrochilenos por estar en el Censo 2012". *diarioUchile*. Recuperado de: <https://radio.uchile.cl/2011/09/21/la-batalla-perdida-de-los-afrochilenos-por-estar-en-el-censo-2012/>

- Báez Río, A. (2013). "Testimonio oral". En D. Brown, *Memoria viva: Historias de mujeres afrodescendientes del Cono Sur*. Montevideo: Linardi y Risso.
- BBC Mundo. (2014). "Chile: promulgan ley que permite el divorcio". Recuperado de: [http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin\\_america/newsid\\_3693000/3693187.stm](http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_3693000/3693187.stm)
- Bertín, X. (2014). "Censo revela que 8.415 afrochilenos viven en Arica". *La tercera*. Recuperado de: <https://www.latercera.com/noticia/censo-revela-que-8-415-afrochilenos-viven-en-arica/>
- Calderón, F. y Lechner, N. (1998). *Más allá del Estado, más allá del mercado, la democracia*. La Paz: Plural Editores.
- Candina Polomer, A. (2015). "Población y sociedad". En J. Fermandois (Ed.), *Chile. La búsqueda de la democracia (1960-2010)*. Tomo 5. Madrid: Penguin Random House.
- Collier, S. (2003). *Chile: The Making of a Republic, 1830-1865. Politics and Ideas*. New York: Cambridge University.
- Contardo, Ó. (2008). *Siútico. Arribismo, abajismo y vida social en Chile*. Santiago de Chile: Vergara.
- De Jong-Kumru, W. (2013). *Postcolonial Feminist Theology*. Berlin: Verlag.
- Eltit, D. (1983). *Lumpérica*. Santiago de Chile: Ediciones del Ornitorrinco.
- Giordano, V. (2012). *Ciudadanas incapaces: la construcción de los derechos civiles de las mujeres en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay en el siglo XX*. Buenos Aires: Teseo.
- Goić, C. (2006). *Letras del reino de Chile*. Madrid: Iberoamericana.
- Jelinek, E. (1986). *The Tradition of Women's Autobiography*. London: MacMillan.
- Jong-Kumru, W. (2013). *Postcolonial Feminist Theology*. Zürich: LIT.
- Kerney, R. (1986). *Modern Movements in European Philosophy*. Manchester: M.U.P.
- Klein, E. (2002). "La (auto)representación en ruinas: *Lumpérica* de Diamela Eltit." *Iberoamericana*, 2(7), pp. 19-28.
- Lipschutz, A. (1975). *El problema racial en la conquista de América*. México D. F.: Siglo XXI.
- Mellafe, R. (1984). *La introducción de la esclavitud negra en Chile: Tráfico y rutas*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Montes, R. (2016). "Chile da un paso histórico hacia su ley de aborto". *El País*. Recuperado de: [https://elpais.com/internacional/2016/03/17/america/1458245514\\_779690.html](https://elpais.com/internacional/2016/03/17/america/1458245514_779690.html)

- Rivera Tapia, C. (2013). “Quién fui, quién soy y quién seré: una mujer afrodescendiente de Chile”. En D. Brown, *Memoria viva: Historias de mujeres afrodescendientes del Cono Sur*. Montevideo: Linardi y Risso.
- Salgado Henríquez, M. (2010). “El legado africano en Chile”. En S. Walker, *Conocimiento desde adentro: los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias*. La Paz: Fundación PIEB.
- Silva Henríquez, R. (1974). “Pastoral de la liberación en Chile”. En A. Rebollo (Ed.), *Teología de la liberación. Conversaciones de Toledo (1973)*. Burgos: Ediciones Aldecoa.
- Yudice, G. (1991). “Testimonio and Postmodernism”. *Latin American Perspectives*, 18(3), pp. 15-31.