

Escritos afroriqueños. Intervenciones políticas frente al multiculturalismo chileno*

Afro-African Writings. Political Interventions Facing Chilean Multiculturalism

Ricardo Amigo Dürre**

Resumen

El presente artículo analiza las dos principales publicaciones de autoría afroriqueña —*Lumbanga. Memorias orales de la cultura afrochilena*, de Cristián Báez (2010), y *Afrochilenos. Una historia oculta*, de Marta Salgado (2013)— en cuanto intervenciones políticas destinadas a expresar los posicionamientos de sus autores y autoras en el campo intelectual chileno y, en particular, frente a las políticas del multiculturalismo nacional, a las formas de reconocimiento que en este contexto se hacen posibles y a los racismos que en él se reproducen. Para ello se contextualiza la aparición de autoras y autores afrodescendientes en el campo intelectual latinoamericano, la importancia de generar nuevas narrativas históricas “desde adentro” en el marco del movimiento afrodescendiente latinoamericano, así como las políticas multiculturalistas implementadas a nivel nacional desde la década de 1990. Finalmente, se analizan los textos en cuestión, concluyendo con una reflexión sobre la forma en que estos textos se sitúan en el campo político e intelectual chileno.

Palabras clave: afrodescendientes, Chile, campo intelectual, multiculturalismo, racismo.

Abstract

This paper analyzes the two main publications by Afro-African authors—*Lumbanga. Memorias orales de la cultura afrochilena* [*Lumbanga. Oral memories of the Afro-Chilean culture*], by Cristián Báez (2010), and *Afrochilenos. Una historia oculta* [*Afro-Chileans. A hidden history*], by Marta Salgado (2013)—in their quality as political interventions aimed at expressing their author’s positionings in the Chilean intellectual field and, in particular, in front of the politics of Chilean multiculturalism, of the forms of recognition that become possible in this context and of the racisms that reproduce themselves therein. For that purpose, the appearance of Afro-descendant authors in the Latin American intellectual field, the importance of generating new historical narratives “from within” in the framework of the Latin American

* Artículo adjunto a beca CONICYT-PCHA/Doctorado Nacional/2016-21161362

** Universidad de Chile, Santiago de Chile, Chile, ORCID 0000-0002-5729-8309, ricardo.amigo@ug.uchile.cl

Afro-descendants social movement, as well as the multicultural policies put into practice since the 1990's are introduced. Finally, the texts themselves are analyzed, and the paper concludes with a reflection on the ways in which these texts situate themselves in the Chilean political and intellectual fields.

Keywords: afro-descendants, Chile, intellectual field, multiculturalism, racism.

Introducción

Aproximadamente desde el año 2000 en adelante, en la región de Arica y Parinacota ha surgido un importante movimiento de reivindicación etnopolítica de la identidad afrochilena. A contrapelo de las narrativas maestras de construcción nacional, que no reconocen un aporte afrodescendiente a la conformación de la nación chilena ni menos la existencia contemporánea de una población afrodescendiente en Chile, el movimiento afroarriqueño ha convocado a afrodescendientes de Arica, Azapa, Lluta y Camarones a re-conocerse como descendientes de africanos esclavizados y africanas esclavizadas y a reconstruir identidades y prácticas culturales invisibilizadas y parcialmente olvidadas como consecuencia del traumático proceso de “chilenización” que acompañó la incorporación de esta región al territorio chileno después de la Guerra del Pacífico. En este proceso de emergencia, las distintas organizaciones afroarriqueñas se han posicionado en el espacio público arriqueño y nacional, interpelando al Estado de Chile, organizando campañas por su reconocimiento legal y formulando nuevas lecturas de la historia que les negó.

En paralelo a una creciente producción de trabajos socio-antropológicos sobre el tema en el último lustro (Mora, 2011; Duconge y Guizardi, 2014; Espinosa, 2015; León, 2017), y luego de una primera publicación por parte de un periodista cercano al movimiento (del Canto, 2003), las y los líderes de las principales organizaciones afroarriqueñas han comenzado a producir textos propios en que plantean sus visiones sobre los procesos históricos que les afectan.¹ Mientras que en un comienzo se trató principalmente de breves artículos en revistas y entradas en *blogs*, al cumplirse la primera década del movimiento los autores afrochilenos y las autoras afrochilenas comenzaron a escribir textos de mayor extensión, pensados tanto para rescatar aspectos de la cultura afroarriqueña como para intervenir en los debates políticos y académicos de los que su voz estaba ausente hasta ese momento. Los principales textos publicados en este contexto son los libros *Lumbanga. Memorias orales de la cultura afrochilena* de Cristián Báez, dirigente de la organización del mismo nombre, y *Afrochilenos. Una historia oculta* de Marta Salgado, dirigente de “Oro Negro”, la primera organización de afrodescendientes fundada en Arica.

Sin embargo, con excepción de la reciente reseña de Oliva (2016), estos textos generalmente son tratados solo como fuentes de datos etnográficos (Espinosa, 2015) o como “puesta en papel de las concepciones políticas” de las organizaciones

¹ Mención aparte merece el manuscrito del afroazapeño Pedro Baluarte, analizado por Barrenechea, que intercala fragmentos literarios, cartas y anotaciones autobiográficas hechas entre 1928 y 1932 en un libro de contabilidad de mediados del siglo XIX. Para la investigadora, este documento “hace visible una zona de tensión que interpela las políticas de la memoria en Chile” (Barrenechea, 2015: 16) pues ofrece “posibilidades de fisurar los discursos oficiales al poner en primer plano a un sujeto afrodescendiente” (Barrenechea, 2015: 22).

afroarriqueñas (Duconge y Guizardi, 2014: 146, nota 35). De forma análoga, Zapata y Stecher observan la tendencia a leer en este tipo de textos la expresión de procesos colectivos antes que el despliegue de posturas autorales individuales, “expectativa en la cual se diluye al intelectual y su propuesta tanto política como estética en el ámbito de la representación” (Zapata y Stecher, 2015: 11). En contraposición a esta tendencia, en el presente artículo interpreto los textos de Báez y Salgado no solo en su función mimética, sino como intervenciones políticas destinadas a expresar los posicionamientos particulares de sus autores y autoras en el campo intelectual chileno.

Siguiendo a Bourdieu, “el intelectual está situado histórica y socialmente, en la medida en que forma parte de un campo intelectual, por referencia al cual su proyecto creador se define y se integra” (Bourdieu, 2002: 41). En este sentido, las relaciones sociales y tensiones que dan forma a este campo comprenden posicionamientos distintos en relación a la autoridad y legitimidad que cada intelectual individual —debatándose entre la creación autónoma y las determinaciones externas que enmarcan su accionar— logra adquirir dentro de él (Bourdieu, 2002). Said, por otra parte, llama la atención hacia la imbricación de la motivación personal que mueve al intelectual, por un lado, y su función de representar una causa más amplia, por otro:

No existe algo así como un intelectual privado, puesto que desde el momento en que pones por escrito determinadas palabras y las publicas has hecho tu entrada en el mundo público. Pero tampoco existe únicamente un intelectual público, alguien que se limita a ser algo así como un figurón, portavoz o símbolo de una causa, movimiento o postura. Se ha de contar siempre con la modulación personal y la sensibilidad privada, y son estos elementos los que dotan de sentido a lo que cada uno de nosotros dice o escribe (Said, 1996: 30-1).

De manera similar Oliva afirma respecto a las y los intelectuales afrodescendientes que “si bien este intelectual reconoce que proviene de ese grupo mayor, el afrodescendiente, no se puede suponer plena correspondencia entre el sujeto representado y la forma de esa representación” (Oliva, 2017: 54). En consecuencia, en el presente artículo enfoco especialmente las marcas autobiográficas de los textos, así como aquellos pasajes que expresan las tomas de posición de sus autores y autoras frente a las políticas del multiculturalismo chileno y a las formas de reconocimiento que en este contexto se hacen posibles, con el objetivo de así comprender los textos de Báez y Salgado en tanto escritos que nacen del deseo de representar el movimiento afroarriqueño, pero que al mismo tiempo plantean matices distintos en atención al posicionamiento individual de sus autoras y autores.

Para ello en primer lugar contextualizo la aparición de autores y autoras afrodescendientes en el campo intelectual latinoamericano, así como la relevancia que adquiere la generación de nuevas narrativas históricas “desde adentro” en el marco del movimiento afrodescendiente latinoamericano. Luego, introduzco el auge de las políticas multiculturalistas a nivel nacional desde la década de 1990, en cuyo contexto se desarrolla la “emergencia” etnopolítica afroarriqueña. Finalmente, analizo los textos en cuestión, para reflexionar sobre la forma en que estos libros se sitúan en el campo político e intelectual chileno.

Autoras y autores afrodescendientes en el campo intelectual latinoamericano: re-escribir la historia “desde adentro”

Tal como los pueblos indígenas, los y las descendientes en América de africanas y africanos esclavizados y traídos a este continente en el contexto de la trata transatlántica fueron históricamente excluidos y excluidas de la “ciudad letrada” de los intelectuales, escribanos y autores —generalmente hombres—, en la que el acceso a la escritura se articulaba con el ejercicio del poder colonial (Rama, 2004). En el marco de un naciente discurso sobre “razas” que legitimaba su dominación (Quijano, 2000), indígenas y afrodescendientes fueron racializados/as y homogeneizados/as como “indios e indias” o “negras y negros” y por lo tanto tuvieron, en general, escasa presencia y un tardío acceso al campo intelectual latinoamericano, en gran parte limitado a las élites blancas hasta bien entrado el siglo XX (Zapata, 2015). En contrapartida, en el estudio de las letras hispanoamericanas hubo por lo general poco interés en la presencia africana y afrodescendiente en el continente, con excepción de algunos países con grandes poblaciones afrodescendientes, tales como Cuba o Puerto Rico (Pizarro y Benavente, 2014: 24).

Sin embargo, cuando logran romper con su larga exclusión de la “ciudad letrada”, los y las afrodescendientes —como ocurrió también con los pueblos indígenas— comienzan a generar escrituras propias desde lugares de enunciación marcados por experiencias históricas de explotación, exclusión y racismo. En un sentido más estrecho, por lo menos desde fines del siglo XIX en adelante es posible rastrear en distintas partes del continente la conformación de “intelectuales afrodescendientes” —es decir, de intelectuales que reconocen explícitamente su pertenencia a una identidad afrodescendiente o “negra” y reflexionan sobre ella en sus escritos (Oliva, 2017). En diálogo con la tradición de pensamiento anticolonialista de Frantz Fanon (1965 y 1973) y otros autores, estos textos pretenden “evidenciar y discutir las jerarquías culturales que confinaron a negros e indios al lugar de ‘otros’ funcionales a un tipo de hegemonía” (Zapata y Stecher, 2015: 4-5), impugnando para ello las representaciones que se han hecho sobre ellos/as y reivindicando una memoria propia, la que ha sido subalternizada e invisibilizada por las narrativas dominantes. En el Caribe, específicamente, tales intelectuales afrodescendientes tuvieron una participación protagónica en los procesos de construcción nacional y de descolonización cultural que acompañaron las independencias políticas de mediados del siglo XX (Stecher, 2014).

La imbricación de la actividad intelectual y política que caracteriza a varios y varias intelectuales afrodescendientes se ha vuelto especialmente relevante en el actual ciclo de movimientos sociales afrolatinoamericanos. Hacia comienzos de la década de 1990, y en paralelo al ciclo de “emergencia” indígena, estos movimientos “habían logrado fundar organizaciones locales de base, articular redes nacionales de movimientos sociales y también comenzaron a tejer redes transnacionales” (Laó-Montes, 2009: 222), reuniendo luchas “por la identidad y el reconocimiento cultural, la educación étnico-racial e intercultural, los derechos a la tierra, la justicia económica, la integridad ecológica, los conocimientos ancestrales y la representación política” (Laó-Montes, 2009: 223). Un hito relevante en este contexto fue sin duda la realización de la Conferencia de Santiago en 2000,² en la que organizaciones de afrodescendientes de distintos países del

² La Conferencia de Santiago fue un encuentro regional preparatorio para la Conferencia Internacional contra el Racismo, la Xenofobia y Formas Conexas de Discriminación, realizado en Durban en 2001. A

continente consensuaron autoidentificarse con el término “afrodescendientes”, en reemplazo de anteriores conceptos de herencia colonial como “negros” o “negras”. A partir de este hito adquiere gran relevancia la construcción de una narrativa histórica que diera sustento a esta nueva identidad y comunidad translocal, “con la tácita premisa de instituir la como preexistente a la producción de identidades políticas de fines del siglo XX” (Valero, 2015: 534) y de contribuir a un “proceso de etnización al imaginar una nueva comunidad étnica antes no narrada con estas características” (Valero, 2015: 542). Marcados por dicho hito de articulación política, intelectuales afrodescendientes convergirán así en el propósito de recuperar el pasado histórico, en cuyo registro la participación afrodescendiente ha sido mayormente invisibilizada por parte de los discursos historiográficos hegemónicos, como también de sensibilizar a los y las afrodescendientes acerca de su propia historia (Valero, 2015).

Un activista e intelectual clave en este contexto es el afrovenezolano Jesús “Chucho” García, quien tiene gran presencia en las redes políticas continentales del movimiento afrolatinoamericano. García (2010) ha desarrollado una propuesta teórica crítica en línea con los procesos más amplios de conformación de intelectuales indígenas y afrodescendientes, planteando la necesidad de una “afroepistemología” que impugne los saberes disciplinarios sobre las y los afrodescendientes, en cuanto estos saberes representan una estructura de conocimiento producida y reproducida por descendientes de antiguos esclavizadores. La afroepistemología consistiría en una “ruptura con ese conocimiento estructurado sobre nosotros” (García, 2010: 74) para llegar a construir “otra visión de mundo” (García, 2010: 75) desde una perspectiva propiamente afrodescendiente, alimentada por el conocimiento de la *afrogénesis* (García, 2010: 76, cursivas en el original) de las comunidades de la diáspora africana. Para García, este proceso tiene que partir por reconocer el despojo del conocimiento sobre sí mismos que han sufrido las y los afrodescendientes como

resultado de una planificación colonial que comenzó en el momento del secuestro en algún lugar de África subsahariana, de someternos a un largo y vergonzoso proceso de esclavización, de cambiarnos nuestros nombres, nuestras lenguas, nuestras religiones, nuestras músicas, y solo aprovechar nuestra inteligencia ancestral y fuerza física para aplicarla compulsivamente con eficiencia en el trabajo (García, 2010: 77).

Se hace necesario, entonces, “desaprender” el conocimiento alienante construido sobre las y los afrodescendientes y emprender la construcción de conocimiento “desde adentro”, usando para ello herramientas de las ciencias sociales en el marco de una verdadera metodología afroepistemológica o “afroepistemológica” que permita “revisar las fuentes originales y luego las interpretaciones que se hicieron de las mismas para llegar a nuestras propias conclusiones” (García, 2010: 82). Para García, la importancia de generar este nuevo conocimiento “desde adentro” radica principalmente en que este es la base para la emancipación social afrodescendiente, pues solo mediante esta construcción de conocimiento propio es posible “crear las condiciones para que nosotros como sujetos hablemos de nosotros mismos, y bajo el consenso y el disenso comencemos a realizar nuevas prácticas conceptuales y sociales” (García, 2010: 83). Vinculándose de una u otra forma con los planteamientos de “Chucho” García, es justamente esto lo que Báez y Salgado harán en sus escritos. De esta forma, tales autores y autoras se inscriben en la genealogía más amplia de los intelectuales afrodescendientes en América Latina y, en el contexto de los

esta conferencia regional asistió también una delegación de afroariqueños y afroariqueñas, quienes luego fundaron la primera organización afrodescendiente chilena, Oro Negro.

movimientos políticos afrolatinoamericanos contemporáneos, asumen los desafíos de representación y recuperación de la historia que requiere una visibilización de los y las afrodescendientes como sujeto histórico.

Afrodescendientes y políticas multiculturalistas en Chile

Desde los primeros años de la etapa posdictatorial, y como parte de los esfuerzos modernizadores asociados al retorno a la democracia, los sucesivos gobiernos de la Concertación comenzaron a implementar nuevas políticas de gestión de la diversidad cultural, destinadas a reemplazar los paradigmas asimilacionistas que anteriormente regían las relaciones entre el Estado y los grupos que este consideraba como sus “otros” en el marco de la “formación nacional de alteridad” (Briones, 2005) chilena —es decir, principalmente los pueblos indígenas.

Definiendo en una sola palabra de aparente sencillez este nuevo marco socio-ideológico y jurídico-institucional, el multiculturalismo se ha instalado con fuerza en la arena pública. Los problemas sociales se declinan desde ahora en clave étnica. La cultura ha llegado a ser una categoría central del discurso público y determinante en la construcción de las identidades sociales y políticas (Boccaro y Bolados, 2010: 652).

Asociada a una filosofía social neoliberal, esta nueva forma de “etno-gobierno” (Boccaro y Ayala, 2011: 208) instituye la “cuestión étnica” o el “problema indígena” como problema para las políticas públicas, las que se deben abocar ahora a reconocer las diferencias culturales e impulsar el desarrollo económico mediante su valorización. Así, el multiculturalismo —la “lógica cultural del capitalismo multinacional”, en la frase de Slavoj Žižek (1998)— requiere la representación ostentosa de identidades esencializadas, sin que el reconocimiento de una diferencia conlleve la cesión de derechos, por lo que Duconge y Guizardi (2014: 140) hablan en este contexto de “incoherencias argumentativas” de los discursos multiculturalistas. Para Boccaro y Ayala “el multiculturalismo neoliberal incita a los indígenas a cultivar sus naturales instintos emprendedores, a lanzarse en el *management* o *marketing* de sus productos y prácticas culturales” (Boccaro y Ayala, 2011: 224). En contrapartida, adquiere relevancia la cuestión de la autenticidad de la representación y de la identidad representada, cuestión especialmente difícil de dilucidar en el caso de la cultura popular “negra”, que de por sí es un “espacio contradictorio” en que se tensiona lo auténtico, lo comercial, lo corporizado y lo construido (Hall, 2010).

De este modo, quienes buscan un reconocimiento —es decir, generalmente, los grupos subalternizados y “otros” para el Estado-nación— deben representarse en los términos que los discursos multiculturalistas les exigen, sin que eso efectúe un cambio en las relaciones de dominación. El multiculturalismo se devela aquí como una nueva forma de racismo:

El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores *particulares* de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado *punto vacío de universalidad*, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad (Žižek, 1998: 172).

Es en este contexto de los discursos multiculturalistas globales y su aplicación en Chile donde surge el movimiento afroarriqueño. Como describe Mora (2011), desde un inicio la lucha por el reconocimiento de una identidad étnica afrochilena se inscribió tanto en el campo propiamente político, mediante la reivindicación de ser censados o de un reconocimiento por vía legal de su existencia, de su territorialidad y de su identidad y prácticas culturales, como en el campo cultural, mediante la reconstrucción de la memoria, de la cocina, de festividades religiosas y, por sobre todo, de la tumba carnaval. En consecuencia, desde la fundación de las primeras organizaciones afroarriqueñas estas estuvieron asociadas a las comparsas de música y danza afrochilena que permitieron la manifestación de un pasado negado y la visibilización política de las y los afrodescendientes en el espacio urbano (Espinosa, 2015). Sin embargo, la “incoherencia argumentativa” en las políticas multiculturalistas del estado chileno advertida por Duconge y Guizardi (2014) llevó también a que exista una tensión entre la representación de una identidad afroarriqueña en la práctica performática de la tumba carnaval, por un lado, y las reivindicaciones políticas de las organizaciones afroarriqueñas, por otro, las que exigen su visibilización estadística como fundamento para la construcción de políticas públicas que garanticen sus derechos. De esta forma, la participación de las comparsas afroarriqueñas en el espectáculo del carnaval “Con la Fuerza del Sol” puede significar, tanto para las instituciones estatales como para aquellos afrodescendientes ariqueños y aquellas afrodescendientes ariqueñas que no se han afiliado a las organizaciones, una cierta superficialidad en la representación y una folclorización que evoca “una imagen que no contiene mayor peso y trasfondo de reivindicación histórica y política” (Espinosa, 2015: 184). Por otro lado, tal estrategia de visibilización mediante la representación pública de una identidad afroarriqueña ha sido solo parcialmente exitosa. Así, si bien un primer éxito en este sentido fue la realización de una encuesta de caracterización de la población afroarriqueña, aplicada a un universo previamente establecido de 5.799 hogares por el Instituto Nacional de Estadísticas en 2013 (INE, 2014), esta última institución no accedió a incluir la “variable afro” en el censo abreviado realizado en 2017. Igualmente, un primer proyecto de ley que reconocía la existencia de afrodescendientes en Chile, ingresado en 2009, recientemente pasó a archivo, y un segundo proyecto, de 2016, aún se encuentra en tramitación en el Senado de la República, luego de haber sido aprobado en octubre de 2017 por la Cámara de Diputados. Si la “promulgación de la ley [indígena 19.253 de 1993, R.A.] y el reconocimiento de la etnicidad indígena en el censo nacional son los factores que mueven la organización política en las comunidades afrodescendientes de Arica” (Duconge y Guizardi, 2014: 142), el movimiento afroarriqueño está aún lejos de alcanzar esos objetivos.

Lumbanga. Memorias orales de la cultura afrochilena, de Cristián Báez (2010)

El primer libro de autoría afroarriqueña publicado en Chile es *Lumbanga. Memorias orales de la cultura afrochilena*, de Cristián Báez Lazcano, editado por primera vez en 2010 en Arica y reeditado en 2012 en Coquimbo por el Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones.³ En la solapa del libro, Báez —quien se identifica como “Investigador Vivencial de la Cultura Afro en Chile” (Báez, 2012: 15)— es presentado como “Afrodescendiente del valle de Azapa” y “uno de los fundadores de la Organización Lumbanga, creador de la Mesa redonda de los Abuelos y Abuelas afro”,

³ La reedición no altera de forma ostensible el texto original sino que solo introduce cambios de formato y algunas correcciones de estilo.

destacando a continuación los reconocimientos y premios que obtenidos por parte de distintas instituciones a nivel nacional, así como los diplomados que ha realizado. Más adelante, se lo define como “gestor e ideólogo de diversas acciones que el movimiento Afrochileno ha emprendido”. En el paratexto correspondiente en la primera edición de *Lumbanga*, en cambio, la descripción del autor comienza recalcando su pertenencia al territorio y se explaya en sus familiares directos, con quienes comparte el valor de “la importancia de saber y conocer su identidad”. Finalmente, tanto en la edición original como en la reedición de 2012 en el último párrafo de este paratexto se señala la pertenencia de Báez a redes afrodescendientes a nivel latinoamericano, así como los cargos que ejerce a nivel comunal.

A *grosso modo*, el cuerpo del texto de *Lumbanga* permite identificar tres partes. Luego del Prólogo y la Introducción, una primera parte repasa los “Antecedentes históricos” de la esclavitud tanto en el contexto latinoamericano en general como chileno y ariqueño en particular, presentando luego la escasa evidencia que permitiría inferir la procedencia de los “ancestros” de los afrodescendientes ariqueños y las afrodescendientes ariqueñas, los que habrían sido traídos principalmente de las áreas lingüísticas bantú del sur del continente africano. La segunda parte del texto consta de una reconstrucción de distintos aspectos de la cultura e historia afroariqueña, principalmente en base a testimonios orales. Así, Báez repasa los “Territorios ancestrales” en Arica y en los valles cercanos, las bases económicas que permitieron la subsistencia afrodescendiente en los valles interiores de Arica, las “Costumbres y tradiciones” —haciendo especial hincapié en el carnaval y las fiestas religiosas—, la cocina y el conocimiento sobre el uso de plantas curativas. Esta segunda parte concluye con una narración del traumático proceso de “chilenización”, el “genocidio en contra de nuestra cultura” que se inició con la Guerra del Pacífico, y con un breve acápite dedicado a la “Mujer afro”, pues las mujeres “fueron las que conservaron la cultura, las tradiciones, las creencias de sus pueblos de origen y las transmitieron a sus descendientes, sin perder nuestros valores y cultura”, siendo hasta hoy “el tronco y la base de sustento de una familia afrodescendiente”. La tercera parte, titulada “Historias de vida de nuestras abuelas y abuelos. Relatos orales (transcripciones)”, es sin duda el corazón del texto. En esta parte, el texto reproduce 23 relatos de vida de afrodescendientes ariqueños, principalmente del valle de Azapa, nacidos entre los años 1914 y 1940, varios de ellos ya fallecidos en el año de la primera edición de *Lumbanga*. Cada relato tiene entre dos y seis páginas de extensión y va acompañado de una foto de la respectiva persona.⁴ Junto a las frases hechas que se repiten al comienzo de cada relato y que reafirman la identidad de la persona cuyo relato es reproducido (“Me llamo...”, “Mi nombre es...”, “Yo soy...”), la reunión de tal cantidad de relatos y fotografías constituye un fuerte gesto de afirmación de la presencia afrodescendiente en Chile, de la autenticidad de su representación por parte del compilador y de la reconstrucción de una memoria subalternizada e invisibilizada. El libro concluye con una breve reflexión final de Báez, a modo de corolario, donde reproduce un texto del activista y político afrouruguayo Romero Rodríguez, quien reflexiona sobre la importancia de la Conferencia de Santiago y de la autoidentificación como “afrodescendientes” consensuada en ese encuentro. En una suerte de anexo, un

⁴ Aparte de las fotos de los “abuelos y abuelas” cuyos relatos Báez transcribe, *Lumbanga* contiene también varias fotos históricas, algunas de ellas indicando de los nombres de las personas, principalmente para ilustrar los capítulos referentes a costumbres o tradiciones. Por otro lado, también se incluyen diferentes imágenes genéricas sobre la experiencia de la esclavitud y la diáspora, cuyo origen no es aclarado; por ejemplo, una imagen frecuentemente reproducida de un esclavizado con un bozal de castigo. De tal forma, construye un relato visual paralelo a la narración escrita, el cual reafirma el vínculo entre la esclavitud como fenómeno histórico remoto y casi abstracto y la experiencia histórica concreta de los afroariqueños y afroariqueñas en el último siglo.

“Vocabulario afrochileno” reúne 91 palabras usadas por las afroarriqueñas y los afroarriqueños en distintas épocas de su historia reciente.

Es especialmente en las partes que enmarcan el texto principal (Prólogo, Introducción y Reflexiones finales) donde Báez explicita su posicionamiento político frente al contexto nacional chileno al que está interpelando. En este sentido, en el Prólogo Báez expresa un doble objetivo, que apunta tanto a la obtención de un reconocimiento —“a nivel **personal, social y legal**” (Báez, 2012: 14, destacado en el original)— como a la reconstrucción de una identidad étnica propia, fundada antes en una experiencia histórica que en una herencia “racial” en común:

Aunque a veces ya no sea evidente en sus rasgos, aún se manifiesta la sangre de los africanos esclavizados en la comunidad de afrodescendientes en Chile. Una comunidad que ha sobrevivido la **esclavitud, las epidemias, la chilenización, la dictadura militar y la modernización**. Hoy, profundamente marcados por su intenso pasado, reclaman el reconocimiento de sus raíces africanas ante el Estado chileno. [...] este reconocimiento es solo el primer paso hacia la meta final del movimiento social reivindicativo: la reetnificación. Es decir, la recuperación de una identidad cultural y una cosmovisión ancestral (Báez, 2012: 13-4, destacado en el original).

Las historias y reflexiones recopiladas pretenden ser entonces “una guía de lucha y de reivindicación” para las “nuevas generaciones de afrodescendientes” (Báez, 2012: 156). Luego de citar textualmente el artículo de “Chucho” García revisado arriba, Báez afirma que para lograr la “reetnificación” anhelada resulta fundamental “cambiar el pensamiento que los ‘otros’ escriben de nosotros”, lo que a su vez requiere “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, 2012: 14). Apropiarse del discurso disciplinario de la historiografía —y, si resulta necesario, subvertirlo— aparece entonces como un primer paso hacia la reescritura de la propia historia. En consecuencia, el autor plantea críticas historiográficas en dos registros: por un lado, formula críticas a ideas de orden más bien general, como por ejemplo al determinismo geográfico que plantea que las esclavizadas y los esclavizados habrían tenido dificultades para adaptarse al clima frío de Chile, un argumento que obedecería a una “estrategia de invisibilización, de negar al otro” (Báez, 2012: 23). Por otro lado, impugna interpretaciones historiográficas sobre aspectos específicos de la historia afroarriqueña, como por ejemplo sobre las razones para la alta participación de afrodescendientes en la tenencia de tierras en el valle de Azapa. Mientras que según “los historiadores” las y los afrodescendientes se fueron simplemente apropiando de los terrenos luego de que los “blancos” los abandonaran por causa de las enfermedades que allí había, Báez argumenta con la experiencia y conocimientos adquiridos por los esclavizados y las esclavizadas y sus descendientes en siglos de trabajar esas tierras (Báez, 2012: 36).

En un segundo momento —correspondiente al grueso de la segunda y tercera parte de *Lumbanga*— Báez recurre a la memoria oral. Esta estrategia de reconstrucción de conocimiento implica “reivindicar y poner en valor a nuestros mayores”, pues ellos son los únicos que pueden ayudar a “resolver el gran puzzle de la cosmovisión afroarriqueña” (Báez, 2012: 18) y entender las razones que llevaron a desarrollar un cierto estilo de vida simple y “en contacto con la naturaleza” (Báez, 2012: 17). Para el autor, la recuperación y comprensión de las memorias subalternizadas es un gesto fundamental en el replanteamiento de las narrativas sobre la constitución de la nación chilena que está impulsando el movimiento afroarriqueño:

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. [...] Investigar, rescatar y difundir una historia oculta en un país que hoy en día se visualiza como uno de los más desarrollados en América Latina, y que su discurso y propuesta es poder llegar a la celebración [...] [del Bicentenario] como un país diverso y pluri-étnico, es uno de los grandes desafíos que el movimiento afrochileno se ha propuesto, demostrando que la construcción de esta república no solamente fue con las dos madres ancestrales: la Española y la Indígena, sino que también el aporte de la madre Africana fue fundamental en lo que hoy es Chile (Báez, 2012: 15).

Sin embargo, el anverso de este reconocimiento multiculturalista de una diferencia afrodescendiente al que se aspira es la mezquindad de los intereses que Báez advierte detrás del conocimiento en clave multiculturalista que generan los “otros” sobre el “nosotros” afrodescendiente, a lo que se añaden aquellas personas que —con buenas intenciones o sin ellas— se inmiscuyen en el movimiento afroarriqueño sin compartir la experiencia histórica de oterización y negación que caracteriza los lugares de enunciación afrodescendientes:

finalmente escriben lo que quieren saber de nosotros, o muchas veces solo son tesis de grado que tienen un fin más profesional que social y cultural. Por otro lado, hemos visto también que muchas personas que no son afrodescendientes han querido insertarse profundamente en los accionares de los movimientos afrodescendientes (Báez, 2012: 14).

Lejos de ser inocentes, para Báez detrás de tales acciones se esconde un nuevo tipo de racismo solapado que reproduce las estructuras de dominación —sin que los sujetos afectados sean conscientes de ello:

hoy en día muchos y muchas compañeras y compañeros afrodescendientes chilenos, les cuesta comprender y entender sobre las diversas ideologías racistas que están disfrazadas y ocultas dentro de nuestro entorno social, especialmente de personas que no son afrodescendientes que tratan de imponer su “ideología blanca y colonialista”, desde la “cultura del favor y el de querer ayudar al proceso”, y que debemos reconocer que el apoyo externo a nuestras comunidades, ha sido y es importante y trascendental, con lo que respecta a una inclusión y una integración social [...], es necesario entender que existen otros y otras, que desde la ignorancia, han querido perjudicar y a su vez quebrar las relaciones familiares y comunitarias de los y las afrodescendientes, que ven aquellas acciones de apoyo como “lógicas y normales”, que confunden el concepto de integración e inclusión a esos actos y que en definitiva son racistas, en síntesis, nos encontramos con una nueva forma de racismo, al cual se le denomina “racismo evolutivo” (Báez, 2012: 155).

Aunque la utilización del concepto “racismo evolutivo” resulte poco clara en un contexto académico —donde resuena más bien con las corrientes evolucionistas decimonónicas, las que hace ya tiempo han sido reemplazadas por racismos más sutiles en sus formas de argumentación, si bien no en sus efectos—, esta cita resulta interesante porque denota la posición de Báez frente al multiculturalismo chileno y a

las representaciones que en él se ponen en juego. En la visión del autor, no basta con reconocer la diferencia sin derivar de ello consecuencias políticas, como pretende el discurso multiculturalista, sino que de lo que en realidad se trata en representaciones “desde adentro”, como *Lumbanga*, es de construir las bases para un discurso político autónomo en el que los intereses de las y los afrodescendientes sean definidos y representados por ellos mismos y ellas mismas. Para estos intereses, en definitiva, los límites impuestos por el discurso multiculturalista y sus agentes son demasiado estrechos.

***Afrochilenos. Una historia oculta*, de Marta Salgado (2013)**

El libro *Afrochilenos. Una historia oculta*, de Marta Salgado Henríquez, fue publicado en 2013 en Arica⁵ y reeditado el mismo año por el Centro Mohammed VI en Coquimbo.⁶ No obstante, en realidad se trata de la profundización y ampliación de un artículo que la autora escribió para la compilación “Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias”, editada por la antropóloga afroestadounidense Sheila S. Walker (Salgado, 2010). Este libro presenta el resultado del trabajo del Grupo de Barlovento, una iniciativa que reúne intelectuales afrodescendientes de todos los países de Sudamérica, coordinada por la misma Walker y por Jesús “Chucho” García.

En los paratextos de la solapa y el reverso de *Afrochilenos*, se presenta a Salgado como “Nacida de padre y madre afrodescendiente”, mencionando en seguida sus estudios universitarios como educadora de párvulos y administradora pública, junto a sus actividades gremiales como funcionaria de la Universidad de Tarapacá. Luego, se menciona que la autora fue “una de las fundadoras de la Organización No Gubernamental Oro Negro, la primera agrupación de afrodescendientes Chilenos, nacida el año 2001”, organización que actualmente preside y en cuya representación ha realizado distintas gestiones en pro de la comunidad afroarriqueña y participado de distintas mesas de trabajo gubernamentales. Además, se señala que como presidenta de Oro Negro ha viajado a conferencias y encuentros de afrodescendientes en distintos países del mundo y “ha dictado charlas y exposiciones en diversas Universidades locales e internacionales, sobre el tema del desarrollo e incidencia política de los afrodescendientes chilenos”.

En la primera parte *Afrochilenos*, titulada “Los afrodescendientes en el reino de Chile”, se argumenta la importancia de hacer conscientes a las chilenas y chilenos acerca del “genocidio” que significó la trata transatlántica de personas esclavizadas desde África, para luego plantear algunas ideas acerca de la relación entre cultura e identidad y la negación de lo africano en Chile. Basada en trabajos de distintos historiadores y algunas fuentes documentales, la autora repasa la llegada de los primeros africanos y las primeras africanas en el tiempo de la conquista, las rutas del tráfico, su relación con la Guerra de Arauco, así como distintos aspectos económicos,

⁵ Oliva (2016) señala el año 2012 como fecha de publicación. Sin embargo, el impreso en sí mismo no contiene ninguna indicación de año, por lo que aquí adopto la fecha de publicación consignada en el catálogo de la Biblioteca Nacional. Allí se registra el año 2013 como presumible año de publicación, correspondiente al ingreso del ejemplar como depósito legal a la colección de esa biblioteca.

⁶ Dicha reedición no está disponible en ninguna biblioteca pública del Gran Santiago, lo que se añade a la también escasa disponibilidad del texto original. Como señala Oliva (2016), esta publicación es de especial interés por ser la primera de una mujer afrochilena, relacionada además al movimiento social. Sin embargo, quizás se encuentre también en la doble subalternización que implica el posicionamiento como mujer y como afrodescendiente una razón que explique la limitada circulación del texto.

sociales, culturales y religiosos referentes a las esclavizadas y esclavizados en la colonia chilena. También incluye un apartado especial dedicado a las mujeres esclavizadas en la época colonial, para finalizar con una exposición del número de “negros y mulatos” libres y esclavizados en el censo de 1813 y del proceso de abolición de la esclavitud en el período republicano temprano.

La segunda parte se titula “Los afrodescendientes de Arica”; aparte de un recorrido por los principales hitos históricos de la presencia de africanos y africanas esclavizados y sus descendientes en la ciudad, esta parte de *Afrochilenos* presenta un amplio panorama de las fiestas religiosas y “costumbristas” practicadas la comunidad afrochilena y recuperadas por Oro Negro, de algunos aspectos de la cultura material como comidas y artesanía, de palabras utilizadas por las afroarriqueñas y los afroarriqueños —así como “apelativos discriminadores” dirigidos hacia ellos/as (Salgado, 2013: 165)—, de algunos relatos orales y crónicas periodísticas que tematizan la presencia afrodescendiente en Arica y Azapa y de la inserción de los bailes afrochilenos como el “tumbe o tumba carnaval” en el espectro de los “bailes de tierra” con influencia africana existentes en Chile. Un énfasis especial está puesto en las actividades de las distintas comparsas que han recuperado la música y las danzas afroarriqueñas, así como en las iniciativas de reconocimiento e inclusión que ha llevado adelante Oro Negro. Como anexos, se presentan la carta de objetivos de esta ONG y sus principales logros, múltiples fotos de la autora en foros y reuniones internacionales y de la sede de la organización, así como un mapa de la región de Arica y Parinacota e información general sobre el valle de Azapa. Aparte de las fotos de Salgado en eventos y con líderes nacionales e internacionales, esta segunda parte se complementa acompañada con múltiples registros de afrodescendientes ariqueños y ariqueñas, demostrando así presencia y actualidad mediante un discurso visual que refuerza el contenido del texto.

En cuanto a la estructura del mismo, Salgado retoma el gesto correspondiente a del Canto (2003) —de quien que reproduce largos pasajes en distintas partes del libro—, invirtiendo sin embargo el orden de las partes. Hay aquí una voluntad más clara que la de Báez de interpelar al Estado-nación mediante el gesto de acumulación de evidencia histórica que no solo demuestre la presencia de afrodescendientes en Arica, sino también en Chile colonial y sus regiones centrales, núcleo desde el que el Estado chileno luego se expandió hasta incorporar las regiones al norte de Copiapó, con todo lo que ello significó para las afroarriqueñas y los afroarriqueños. De ahí también que la autora hable frecuentemente de “afrodescendientes chilenos” y sitúe a la tumba afroarriqueña en continuidad con los demás “bailes de tierra” chilenos, los que si bien se vinculan históricamente con bailes de distintos orígenes geográficos, hoy de cierta forma conformarían una tradición propia y circunscrita al territorio nacional chileno.

En este contexto, y desde un lugar de enunciación marcado por la racialización y otrerización a la que se ve confrontada cotidianamente, Salgado afirma su orgullosa pertenencia a la nación chilena —reafirmada por el uso de una inicial mayúscula—, frente a la incredulidad de quienes ven en ella una extranjera:

En el transcurso de mi vida soporté muchas burlas e ironías en torno a mi condición afrodescendiente, lo más habitual era escuchar como insulto la palabra “negra” para englobar en ese término la discriminación y la no aceptación de parte de otros. [...] Muchas veces en mi propio país he pasado por extranjera tan solo por mi color, mi pelo rizado y tengo que decir con orgullo que soy Chilena, teniendo que soportar la incredulidad de muchos y muchas (Salgado, 2013: 11).

Salgado encuentra esta incredulidad también entre habitantes de su propia ciudad, motivándola a demostrar por distintos medios la importancia de la población afrodescendiente y las huellas que ha dejado su existencia en los registros históricos, en las tradiciones y ciertos lugares como el antiguo barrio Lumbanga en Arica, los que lejos de ser inventos contemporáneos estarían validados por las investigaciones historiográficas. Fiel al propósito de demostrar la veracidad de sus argumentos sobre la presencia afrodescendiente en Arica y Chile, en el transcurso del libro Salgado aporta amplia documentación y recopila variadas fuentes, las que incluso le permiten criticar ciertos juicios de algunos historiadores mediante los recursos disciplinares a su disposición. Así, cuestiona por ejemplo las apreciaciones de Guillermo Feliú Cruz sobre la cantidad de africanos, africanas y afrodescendientes que vivían en el país cuando se abolió la esclavitud, contrastándolas con la documentación del Censo de 1813.

Los posicionamientos explícitos de Salgado frente al multiculturalismo chileno se encuentran principalmente en el Prólogo, la Introducción, los capítulos iniciales de la primera parte y el capítulo final de la segunda parte. En estos pasajes, la autora reafirma la presencia de lo africano “desde la génesis de nuestra nacionalidad” (Salgado, 2013: 21), a la par de las raíces europea e indígena. Así, la negación del aporte africano aparece como injusta frente al reconocimiento de los pueblos indígenas, especialmente del pueblo mapuche, que aparece como principal “rostro” tras el cual se oculta la diversidad étnica de Chile.

El relato colonial y republicano del país, opera incansablemente como máquina negadora de los africanos y afrodescendientes en Chile. Tras el hombre de la tierra, sin embargo, se silencian y niegan otros rostros, otras voces constitutivas del espectro de las etnias en Chile. Es el caso del africano. [...] El rumor dice que esta Nación fue forjada gracias a elementos europeos e indígenas. [...] Sin embargo, todas estas aseveraciones no pueden estar más alejadas de la realidad. Aunque en Chile lo africano no está presente en el grado de otros países latinoamericanos, negar su influencia es un lamentable desacato para nuestra historia e identidad como pueblo. [...] Como todos los países de este continente, el nuestro es una nación forjada por innumerables cruces étnicos y culturales, una simbiosis social que no puede negarse. Chile es un país mestizo y dentro de su mestizaje encontramos al africano presente (Salgado, 2013: 25-6).

No obstante, haciendo eco de las nociones multiculturalistas de la diversidad cultural, Salgado pretende demostrar que los afroarriqueños y las afroarriqueñas as poseen una identidad diferenciada que los haría acreedores potenciales de un reconocimiento en los términos del propio discurso multiculturalista, asociado al deseo que se concreten acciones afirmativas en su favor —extensibles en principio a todos los “afrodescendientes chilenos”:

Nuestra identidad nos permite construir un discurso que muestra nuestra pertenencia y a la vez nuestra diferencia, es la exploración a través de nuestra memoria colectiva de la esencia de nuestro ser, para construir nuestras identidades individuales y colectivas que nos posibiliten convertirnos en auténticos actores sociales en el complejo entramado en la sociedad chilena. [...] Somos en definitiva los afrodescendientes chilenos trabajando por un proyecto intercultural, en la búsqueda de acciones afirmativas y políticas públicas que den forma a las bases institucionales para un pleno desarrollo cultural e identitario de los afrodescendientes chilenos en general y los afroarriqueños en particular (Salgado, 2013: 9-10).

En este contexto, la acumulación de evidencia histórica no permitiría seguir negando la presencia afrodescendiente y exigiría que se establezca un reconocimiento legal, acordado a los pueblos indígenas mediante la Ley 19.253 (Congreso Nacional, 1993), aunque adecuado a las características históricas específicas que caracterizan la situación afrodescendiente chilena:

En esta disposición legal no se consideró al pueblo afrodescendiente, debido a que no constituye “pueblo originario” por una parte, y por otra a que toda la institucionalidad y sistema educacional durante generaciones ha sostenido que en Chile nunca hubo “negros” [...]. A partir de la fundación de la ONG Oro Negro, el año 2002, se comienza el lento trabajo para obtener que el Estado reconozca a la etnia, como pueblo tribal, ya que evidentemente no constituyen los afrodescendientes “pueblo originario”; pero es indudable que sus antepasados, llegaron a todas las Américas, incluyendo Chile y Perú, como esclavizados, personas deportadas de sus tierras originarias a través de uno de los genocidios más grandes cometidos por los traficantes negreros y los imperios europeos con la cooperación y bendición de la Iglesia Católica. [...] De manera que, es un imperativo de justicia que los Estados reconozcan y den el lugar que se merece a la etnia afro. En Chile es una dura tarea la que se impusieron las organizaciones puesto que se debe luchar con la ignorancia histórica por una parte, y un racismo encubierto por otra (Salgado, 2013: 195-6).

Salgado apela aquí a la categoría jurídica de “pueblo tribal”, recogida por el Convenio 169 de la OIT para englobar a aquellos pueblos “cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional” (OIT, 1989: Art. 1) pero que no son descendientes de los primeros habitantes de un territorio posteriormente colonizado o incorporado a un Estado, el que entró en vigencia en Chile en 2009. Antes que ello, sin embargo, llama la atención la referencia a “un racismo encubierto” que sería una de las causas para la falta de reconocimiento. Aunque no se explora en este aspecto, la autora apunta aquí a un asunto central del multiculturalismo chileno que se añade a las “incoherencias argumentativas” anteriormente descritas: lejos de solo presentar una disparidad entre el reconocimiento multicultural y la falta de políticas sociales que lo acompañen, para el movimiento afroriqueño el discurso multiculturalista parece contener esencialmente una falsa promesa. La falta de reconocimiento que afecta los afroriqueños y afroriqueñas demostraría que la posición “vacía de universalidad” de quien observa las diferencias culturales —es decir, el Estado— no es tal, sino que está atravesada por prenociones racistas más fuertes que el propio discurso multiculturalista. De tal forma, si bien el multiculturalismo promete aceptar y promover las diferencias, hay ciertas distinciones que en el contexto chileno no serían imaginables y, por tanto, son negadas en cuanto representan una suerte de alteridad última, ausente del mestizaje europeo-indígena que habría dado origen a la “raza chilena”, y a la que el Estado-nación chileno no estaría dispuesto a aceptar en su interior.

Reflexiones finales

Los escritos afroriqueños revisados en el presente artículo revelan matices que distinguen las posiciones de sus autores/as frente al discurso multiculturalista chileno. Mientras que Cristián Báez enfatiza la construcción de conocimiento “desde adentro”

mediante la recuperación de la memoria oral como base para un discurso político propio de los afroriqueños y afroriqueñas, Marta Salgado profundiza en una acumulación de evidencia histórica que sustente la reivindicación de un reconocimiento legal afrodescendiente global y de los afroriqueños y afroriqueñas en particular, como partes integrantes de la nación chilena. En el camino, ambos develan las contradicciones y limitaciones de los discursos multiculturalistas chilenos, así como los racismos que en su seno se reproducen.

Sin embargo, más allá de estas diferencias —y al margen de las características que comparten los lugares de enunciación de sus autores—, los textos revisados tienen además otros puntos significativos en común. En primer lugar, demuestran una posición reflexiva respecto a los procesos organizativos de los que participan, comentándolos a la vez que representándolos. Por otro lado, los escritos se insertan ostensiblemente en las redes intelectuales transnacionales de los movimientos afrolatinoamericanos. Tanto mediante la vinculación directa de ambos textos con la propuesta de “Chucho” García —por vía de una cita directa en el texto de Báez y mediante la participación de un grupo de trabajo conjunto en el caso de Salgado— como también por la referencia explícita a sus vinculaciones internacionales, las obras de Báez y Salgado reafirman performativamente su pertenencia a la diáspora africana y se apropian de las herramientas discursivas que esta pertenencia les brinda para cuestionar las construcciones ideológicas que les invisibilizan y reclamar su inclusión en un proyecto multicultural chileno.

El análisis presentado en este artículo y los puntos recién mencionados demuestran que más que tratarse de documentos que solo pueden ser usados para extraer información etnográfica, *Lumbanga* y *Afrochilenos* son también textos complejamente situados en el cruce entre trayectorias intelectuales personales, procesos organizativos a nivel nacional y transnacional, discursos asociados a las políticas de gestión de la diversidad cultural y procesos de racialización y subalternización de larga data, frente a los cuales los grupos subalternizados lentamente han ido adquiriendo herramientas para alcanzar nuevos espacios en el campo intelectual. Así, se puede afirmar que *Lumbanga* y *Afrochilenos* son, en definitiva, intervenciones políticas que no solo hablan de las demandas del movimiento afroriqueño, sino que cuestionan los supuestos de la implantación de políticas multiculturalistas en Chile, y así pueden —y deben— ser también leídos.

Bibliografía

- Báez, Cristián. (2012). *Lumbanga. Memorias orales de la cultura afrochilena*. Coquimbo: Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones.
- _____. (2010). *Lumbanga; memorias orales de la cultura afrochilena*. Arica: Herco.
- Barrenechea, Paulina. (2015). “Patrimonio, narrativas racializadas y políticas de la memoria. Abordaje a un manuscrito afrodescendiente en el Valle de Azapa”. *Estudios Avanzados* 23, 15-31.
- Boccaro, Guillaume y Ayala, Patricia. (2011). “Patrimonializar al indígena. Imagi-nación del multiculturalismo neoliberal en Chile”. *Cahiers des Amériques latines* 67, 207-228.
- Boccaro, Guillaume y Bolados, Paola. (2010). “¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal”. *Revista de Indias* LXX(250), 651-690.
- Bourdieu, Pierre. (2002). “Campo intelectual y proyecto creador”. En Bourdieu, Pierre. *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires: Montessor, 9-50.

- Briones, Claudia. (2005). "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En Briones, Claudia (comp.). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia, 9-36.
- Congreso Nacional. (1993). *Ley 19.253. Establece Normas sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena* [en línea] Disponible en <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=30620> (consultado el 28/06/17).
- del Canto, Gustavo. (2003). *Oro negro. Una aproximación a la presencia de comunidades afrodescendientes en la ciudad de Arica y el Valle de Azapa*. Santiago de Chile: Semejanza.
- Duconge, Giselle y Guizardi, Menara. (2014). "Afroarriqueños: configuraciones de un proceso histórico de presencia". *Estudios Atacameños* 49, 129-151.
- Espinosa, María Paz. (2015). "Afrochilenos en Arica: Identidad, organización y territorio". *Antropologías del Sur* 3, 175-190.
- Fanon, Frantz. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- _____. (1965). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García, Jesús "Chucho". (2010). "Afroepistemología y afroepistemológica". En Walker, Sheila (ed.). *Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias*. La Paz: Fundación PIEB, Vol. 1, 71-87.
- Hall, Stuart. (2010). "¿Qué es lo 'negro' en la cultura popular negra?". Restrepo, Eduardo; Walsh, Catherine y Vich, Víctor (eds.). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, Enviación Editores, 287-297.
- INE Instituto Nacional de Estadísticas. (2014). *Primera Encuesta de Caracterización de la Población Afrodescendiente de la Región de Arica y Parinacota* [en línea] Disponible en: http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/etnias/pdf/Presentacion-ENCAFRO.pdf (consultado el 28/06/17).
- Laó-Montes, Agustín. (2009). "Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina". *Universitas Humanística* 68, 207-245.
- León, Mariana. (2017). "Los nietos de los abuelos negros". *A (re)criação da primeira comparsa de tumba carnaval. Performance, experiência e memória afrodescendente em Arica (Chile)*. Tesis de maestría en antropología. Nitéroí: Universidad Federal Fluminense.
- Mora, Nestor. (2011). "Afro-chilenos: a produção política nas leis e a cultural na dança em busca de reconhecimento". *Revista Magistro* 1(1), 132-148.
- OIT Organización Internacional del Trabajo. (1989). *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales* [en línea] Disponible en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100910.pdf. (consultado el 28/06/17).
- Oliva, Elena. (2017). "Intelectuales afrodescendientes: apuntes para una genealogía en América Latina". *Tabula Rasa* 27, 45-65.
- _____. (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.
- Pizarro, Ana y Benavente, Carolina (2014). "Culturas y literaturas de África y América: algunos nexos". En Ana Pizarro y Carolina Benavente (eds.). *África/América: Literatura y Colonialidad*. Santiago de Chile: FCE, 15-29.

- Quijano, Aníbal. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 201-246.
- Rama, Ángel. (2004). *La ciudad letrada*. Santiago de Chile: Tajamar.
- Said, Edward. (1996). *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Paidós.
- Salgado, Marta. (2013). *Afrochilenos. Una historia oculta*. Arica: ONG Oro Negro; Gobierno Regional Arica y Parinacota.
- _____. (2010). “El legado africano en Chile”. En Walker, Sheila (ed.). *Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias*. La Paz: Fundación PIEB, Vol. 1, 223-270.
- Stecher, Lucía. (2014). “El lugar de África en el pensamiento anticolonial de George Lamming y Kamau Brathwaite”. En Pizarro, Ana y Benavente, Carolina (eds.). *África/América: Literatura y Colonialidad*. Santiago de Chile: FCE, 174-190.
- Valero, Silvia. (2015). “Afroepistemología y sensibilización en las narrativas históricas afrodescendientes del siglo XXI”. En Valero, Silvia y Campos García, Alejandro (eds.). *Identidades políticas en tiempos de afrodescendencia: Auto-identificación, ancestralidad, visibilidad y derechos*. Buenos Aires: Corregidor, 531-577.
- Zapata, Claudia. (2015). “Intelectuales públicos, intelectuales críticos. La intelectualidad indígena en América Latina”. *Anales de la Universidad de Chile Séptima serie* (9), 89-102.
- Zapata, Claudia y Stecher, Lucía. (2015). “Representación y memoria en escrituras indígenas y afrodescendientes contemporáneas”. *Casa de las Américas* 260, 3-20.
- Žižek, Slavoj. (1998). “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En Jameson, Frederic y Žižek, Slavoj, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 137-188.

* * *

RECIBIDO: 28/06/17

ACEPTADO: 06/09/17