

**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE POSTGRADO**

**'ME GRITARON NEGRA': ITINERARIOS CORPORALES DE MUJERES
MIGRANTES DEL PACÍFICO COLOMBIANO EN SANTIAGO DE CHILE**

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios de Género y Cultura, mención
Ciencias Sociales

María Alejandra López Mendoza

Directora: María Antonieta Vera

Santiago de Chile, 2017

DEDICATORIA

Para todas las mujeres que se han cruzado en mis caminos, dejando parte de su corazón, trayectorias y enseñanzas en mí.

AGRADECIMIENTOS

Si algo tengo claro, es que una tesis jamás es un escrito a dos manos. Y qué decir de todo este proceso migratorio, académico y en últimas, de aprendizaje, que me otorgó aquel impulso de empacar mis maletas y seguir a ojos cerrados el latido de mi corazón.

Transitar este sueño no hubiese sido posible sin el apoyo incondicional y profundo amor de mi madre y mi padre, su paciencia e infinito respeto por mis decisiones y autodeterminaciones. A ellos dos, gracias eternas por dejarme volar. Asimismo, a la confianza indescriptible de mi hermano, a su complicidad y a su gran amor por mí: Hermanito, sólo tú conoces y sientes la gran admiración que te tengo.

A las mujeres de mi familia, a mi mami, mis abuelas, mis tías. Sin toda su fuerza, sin todos sus sacrificios, sin su ejemplo, sin todas sus palabras de aliento en mis momentos oscuros, no hubiese logrado estar aquí sentada escribiendo.

A Kris y a Billy, por recibirme en su hogar, por llenarme de cariño, por creer en mí, por inspirarme, pero sobre todo, por ser maestros de la vida. Gracias familia.

A mis compas del Magister, a mis hermanitas del corazón Karen y Ana. Las que lloraron, sufrieron, rieron, resistieron y revolucionaron conmigo. Las que tejieron sororidad, y me enseñaron que todas las respuestas que necesito encontrar están en espiral hacia mi corazón. Porque nuestra la lucha siempre será 'desde abajo, a la izquierda y con el corazón'.

A Laurita y Armando, mis queris, las personas más amorosas, subversivas y divertidas que he podido toparme. Gracias por unir mis partes rotas con sus abrazos cálidos, sus locuras. Gracias por las reflexiones nocturnas. Nada de lo aquí contenido hubiese sido posible sin el compartir que tuvimos. Querides, Santiago no nos quedó grande y nunca lo hará.

A las maravillosas participantes de esta investigación. Las valientes mujeres que se atrevieron a salir de su zona de confort y buscar experiencias otras en el país austral. Gracias por abrirme un espacio. Valoro profundamente su tiempo y su coraje.

Y por último, pero nunca, menos importante, a mis parceras y parceros en Bogotá. Poison (Andrés Cabrera), Dani Escallón, Gabi Durán, Milton Valencia, Sebas Osorio. Gracias por caminar conmigo, gracias por leerme, escucharme, aconsejarme. Por abrirme su corazón sabiéndome imperfecta, mi amistad incondicional y eterna.

“Tenía siete años apenas,
 apenas siete años,
 ¡Que siete años!
 ¡No llegaba a cinco siquiera!
 De pronto unas voces en la calle
 me gritaron ¡Negra!
 ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
 ¡Negra! ¡Negra!
 “¿Soy acaso negra?”- me dije
 ¡Sí!
 “¿Qué cosa es ser negra?”
 ¡Negra!
 Y yo no sabía la triste verdad que aquello
 escondía.
 ¡Negra!
 Y me sentí negra,
 ¡Negra!
 Como ellos decían
 ¡Negra!
 Y retrocedí
 ¡Negra!
 Como ellos querían
 ¡Negra!
 Y odie mis cabellos y mis labios gruesos
 y mire apenada mi carne tostada
 Y retrocedí
 ¡Negra!
 Y retrocedí...
 ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
 ¡Negra! ¡Negra! ¡Neeegra!
 ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
 ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
 Y pasaba el tiempo,
 y siempre amargada
 Seguía llevando a mi espalda
 mi pesada carga
 ¡Y como pesaba!
 Me alacé el cabello,
 me polvee la cara,
 y entre mis cabellos siempre resonaba la
 misma palabra
 ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
 ¡Negra! ¡Negra! ¡Neeegra!
 Hasta que un día que retrocedía, retrocedía y
 que iba a caer
 ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
 ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
 ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
 ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
 ¿Y qué?
 ¿Y qué?
 ¡Negra!
 Sí

¡Negra!
 Soy
 ¡Negra!
 Negra
 ¡Negra!
 Negra soy
 ¡Negra!
 Si
 ¡Negra!
 Soy
 ¡Negra!
 Negra
 ¡Negra!
 Negra soy
 De hoy en adelante no quiero
 laciár mi cabello
 No quiero
 Y voy a reírme de aquellos,
 que por evitar – según ellos –
 que por evitarnos algún sinsabor
 Lllaman a los negros gente de color
 ¡Y de qué color!
 NEGRO
 ¡Y qué lindo suena!
 NEGRO
 ¡Y qué ritmo tiene!
 NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
 NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
 NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
 NEGRO NEGRO NEGRO
 Al fin
 Al fin comprendí
 AL FIN
 Ya no retrocedo
 AL FIN
 Y avanzo segura
 AL FIN
 Avanzo y espero
 AL FIN
 Y bendigo al cielo porque quiso Dios
 que negro azabache fuese mi color
 Y ya comprendí
 AL FIN
 Ya tengo la llave
 NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
 NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
 NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
 NEGRO NEGRO
 ¡Negra Soy ¡”

**‘Me Gritaron Negra’
 Victoria Santa Cruz**

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	8
ANTECEDENTES	10
El Pacífico Colombiano.....	10
Flujos Migratorios en Chile: Migración Interregional y Feminizada.....	14
La Migración Originaria del Pacífico Colombiano.....	16
Reflexiones en torno al cuerpo.....	17
PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN Y OBJETIVOS	18
MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL	19
El Multiculturalismo Neoliberal.....	19
De la alteridad migrante en el Estado-Nación Chileno.....	23
Racialización y Etnización.....	27
Un acercamiento a la Interseccionalidad en América.....	30
Itinerarios Corporales.....	35
De las Tácticas y Resistencias.....	39
MARCO METODOLÓGICO	41
Enfoque Epistémico.....	41
Metodología.....	43
Técnicas Metodológicas.....	44
Técnicas de Análisis de Información.....	47
Construcción de la Muestra.....	48
Consideraciones Éticas y Confidencialidad.....	50
RESULTADOS Y ANÁLISIS	51
Análisis descriptivo de las categorías en el trabajo de campo.....	51
Performatividad del estereotipo sexo-racializado: “las culombianas”	52
Rechazo a la performatividad del estereotipo.....	54
Remarcación de la Diferencia Corporal: “Las chilenas son derechas”.....	63
Segmentación afectivo corporal	69
Limitaciones Afectivo-Corporales: “El ser de piel”.....	70
Apertura Afectivo-Corporal: ‘Detrás de eso no hay nada raro’.....	73
Afro-negadas: alteridad sexo –racializada	76
Corporalidades Epidémicas: ‘No estamos acostumbrados a tanta negra’.....	77
‘¡Y estas negras a qué vienen!’ Delimitación Simbólica de Espacios.....	86
Tácticas de apertura: resistiendo al ‘déficit simbólico’	90
Voltear la Situación: ‘La Coquetería’.....	91
La Amabilidad, llave maestra.....	96
Remarcar el Acento.....	100
De colores, flores y sonos: El Turbante.....	103
CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES	105
BIBLIOGRAFÍA	112
ANEXOS	119

INTRODUCCIÓN

Esta investigación busca comprender y problematizar desde una perspectiva interseccional del género, la configuración de los itinerarios corporales de las mujeres migrantes provenientes del pacífico colombiano, actualmente domiciliadas en Santiago de Chile, en dos dimensiones de su vida: relaciones interpersonales e interacciones cotidianas en el espacio público. Lo anterior a partir de sus experiencias de sexualización y racialización.

Entendiendo los itinerarios corporales como prácticas que producen las materialidades de los cuerpos en una temporalidad no sincrónica, dinámica, abierta y en continua transformación, las cuales resultan en constante tensión e interacción con distintos contextos económicos, políticos, sexuales, estéticos e intelectuales, esta tesis pues, aborda el cuerpo como lugar de vivencia, reflexión, resistencia, contestación y cambio social (Esteban, 2004), a partir del cual es posible analizar las experiencias sexualizadas y racializadas de las participantes en las dimensiones expuestas, dentro de un Chile consolidado bajo un discurso nacional de alteridad (Segato, 2007) que logra concreción en un mandato de 'blanqueamiento', el cual, mediante un marcador estereotípico, forcluye a todo aquel que no encarne el paradigma de lo blanco o blanco-mestizo.

En lo que respecta a la migración colombiana en Santiago, preponderantemente negra y proveniente de la región del Pacífico, cuando se trata de mujeres, la asignación estereotípica se moviliza a partir de categorías de sexualización y racialización (Belliard, 2105; Pavez, 2016; Tijoux y Palomino, 2016), generando así un imaginario de mujeres predispuestas sexualmente, protuberantes, prostitutas/prostituibles y mayoritariamente pobres. Aquel estereotipo, logra permear constantemente la interacción que las participantes sostienen en el espacio público, así como la consolidación de relaciones interpersonales, pues es a partir de su corporalidad como manifestación material de aquella representación, que se suscitan prácticas y discursos que administran la alteridad basada en un sistema cuerpo/origen, el cual es entrecruzado por la sexualización de la raza o la racialización de la sexualidad (Viveros, 2009).

Sentirme totalmente ajena a mi cuerpo en una ciudad en la que mayoritariamente me referenciaban o reconocían a partir del mismo, fue aquello que motivó la elección del tema. Así, no es posible empezar esta investigación sin remitirme a aquello que me impulso a imaginarla, trabajarla y consolidarla.

Compañeros y compañeras de clase, vecinos y vecinas, nuevos amigos y amigas, seres intermitentes e itinerantes en mis recorridos como 'la estudiante colombiana de un magister en la Universidad de Chile'. La colombianita blanca, 'cuica', bien educada, pero 'rica', porque ¿cuántas chilenas tienen ese cuerpo que tienen las '*culombianas*'? 'pero mijita, ¿Qué hace usted acá estudiando si es bonita? ¿Usted está sentada sobre la plata washita'?...al fin y al cabo, todas las colombianas vienen a prostituirse o a robarse los pololos.... 'Yo a ti Ale, no te presentaría mi pololo, ¡con esa calentura de las colombianas!'"

Y en el camino por huir de aquellas etiquetas, creyéndome indestructible e indiferente, me vi sumergida en la depresión, el desespero y la ira, odiando Chile con todo mi corazón, odiándome por haber tomado la decisión de migrar, pero sobre todo, odiando mi cuerpo por sus formas y las connotaciones que atraía. Y entonces él, ese cuerpo medianamente protuberante, de senos prominentes era el causante de mi desdicha y él entonces, tuvo que pagar las consecuencias de lo que, no entendía, venía disfrazado de 'alteridad', 'nacionalismo' y 'otredad', pero también de aquellos discursos a los que me creía inmune: 'Sexualidad heteronormada', 'ser para otros', 'cuerpos de placer'.

Con la sabiduría que otorga el tiempo, la lectura, la misma tristeza y soledad que me acogió por varios meses, pero sobre todo, el compartir con otras mujeres que albergan fuego en el corazón, entendí que no era la única y que, de hecho, ostentaba una serie de privilegios que permitían con mayor facilidad subvertir la significación que rodeaba mi cuerpo y así, convertirla en experiencia de empoderamiento. Participando en organizaciones migrantes colombianas pude entender que las trayectorias de muchas mujeres auto-percibidas como negras, eran aún más precarias y duras, mucho más violentas y con menos posibilidades y herramientas no sólo materiales, sino simbólicas para superar o deconstruir el peso del estereotipo que como sombra, estaba ligada a cualquier interacción que sostenían en el espacio público o en la consolidación de relaciones interpersonales.

Sí, todas somos migrantes, pero nuestras migraciones no son iguales, nuestros andares tampoco, nuestras redes de apoyo y posibilidades de movilidad social, mucho menos. Las significaciones racializadas y sexualizadas no vienen sólo de la remisión que permiten los rasgos faciales o el color de la piel. El tamaño de ciertas partes del cuerpo, sexualizadas por supuesto, pero metonímicas también, juegan un rol especial.

Y así, cuando recordé que mis privilegios son también un instrumento para subvertir los órdenes jerárquicos establecidos, quise hacer de mí una herramienta metodológica, un sujeto situado que desde su imperfección y locus, podía establecer relaciones empáticas y por ende, reflexiones corporales con quienes posiblemente podían haber experimentado lo mismo que yo, con sus respectivas variaciones. No se trata de hablar por las personas subalternizadas en una lógica de alteridad, ni mucho menos, establecer cuáles son las soluciones más idóneas desde mi perspectiva privilegiada en el orden racial y de clase. Tampoco se trataba de legitimar mi experiencia en la de aquellas mujeres más oprimidas. Mi intención ha sido trabajar de la mano de sus relatos para hacer resonar en los distintos ámbitos de denuncia, -como lo posibilita la academia en algunas ocasiones-, cómo se caracteriza la experiencia de migración sexualizada y racializada de las mujeres negras colombianas, que en su mayoría, provienen de la región del Pacífico y, cómo a la vez, resisten a las prácticas que se suscitan a partir de dichas categorías. Cansadas de que sus trayectorias sean reducidas a las de otras mujeres negras que migran a Santiago, homogeneizadas e interpeladas siempre desde lo 'caribeño' y además, constantemente victimizadas, buscaban que su contexto regional fuese resaltado y con ello, que la historia que traen consigo fuese relevada, esto es, que sus historias sean compartidas, pero considerando que no todas las mujeres provenientes de Colombia despliegan las mismas estrategias de interacción y que mucho menos, encarnan las mismas vicisitudes.

Así pues, reconociendo que aquellas afirmaciones me hacen sujeto de mayor escrutinio, aún más por quienes esperan de una investigadora social una distancia prudente con su 'objeto de estudio', no podría haber encontrado otro enfoque epistémico que me permitiese entretener conocimiento con las participantes en una posición más horizontal, y que me alejara de caer en la trampa de la 'traducción cultural'. Siendo entonces dos sujetos que conocen, es posible presentar una visión más completa y compleja de los estudios del cuerpo racializado y sexualizado en un contexto migrante.

PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

Es incipiente la atención que la academia chilena le ha prestado al fenómeno migratorio derivado de Colombia. La mayoría de investigaciones en la materia, abordan dicho fenómeno como 'homogéneo' (Acosta, 2010; Viuche, 2015), centrado en las relaciones de trabajo (Toro, 2015; Viuche, 2015) y, mayoritariamente relacionado con lo afrocaribeño y/o el trabajo sexual (Amador, 2009; Belliard, 2015; Tijoux y Palominos, 2015; Pavez, 2016), al menos cuanto a mujeres respecta; dejando de lado las diversidad de

expresiones culturales, relaciones sexo-genéricas, vivencia de clase y orden racial de las diferentes regiones colombianas, que permitirían desplazar la mirada estereotípica caribeña y sexualizada de las trayectorias migrantes de las corporalidades negras de origen colombiano.

Siendo en todo caso el fenómeno migratorio interregional una experiencia que podría catalogarse como reciente en Chile y, además en constante aumento como estadísticamente se ha relatado, no puede restarse importancia a las particulares formas de expresión que ha encontrado en el discurso nacional chileno, manifestando y materializando comportamientos y actitudes discriminatorias y segregadoras hacia las y los migrantes de determinados orígenes nacionales, en tanto aquellos son examinados bajo un sistema cuerpo/origen, abalado por una matriz de ordenamiento jurídico y social (Tijoux, 2011).

Así pues, resulta importante detenerse a escuchar las experiencias de las mujeres migrantes -en este caso colombianas de la región Pacífico-, en las que dichos procesos suelen agudizarse, ya que las distintas formas en que se despliegan las violencias propias de la racialización y la sexualización, tienen origen, en principio, en sus cuerpos hipersexualizados y racialmente irruptores (Amador, 2010; Belliard, 2015; Cabello, 2015; Carrère y Carrère; 2016; Pavez, 2016). El estudio de este problema, en ese orden de ideas, se adicionaría a los recursos académicos interseccionales (Crenshaw, 1991; Lugones, 2008; Viveros, 2009; Curiel, 2014), cuya pretensión es no sólo denunciar el entramado en el que opera la articulación del sexismo, el racismo y el capitalismo para generar subordinación y discriminación de las mujeres colombianas de la región Pacífico en su experiencia migratoria en Santiago, sino también, tensionar los dilemas que plantea la politización del género en grupos minoritarios.

Esta investigación permitirá entender cómo las mujeres participantes se piensan cuerpo, al comprender las configuraciones en sus itinerarios corporales -a partir de la sexualización y racialización a la que se ven sujetas- en dos dimensiones de su experiencia migrante, esto es: relaciones interpersonales e interacción cotidiana en el espacio público. Se privilegian estas dimensiones en tanto que permiten el surgimiento de categorías relacionales que admiten con mayor facilidad el encuentro y la circulación de prácticas corporales en los diversos contextos socio-culturales que interactúan, esto es,

las inscripciones y significaciones que tienen determinadas prácticas corporales cotidianas en el contexto chileno y colombiano, los subsecuentes imaginarios que las permean y las distintas reacciones y torsiones que encuentran, sin que se vean imbuidos de formalismos o dinámicas específicas como aquellas que atraviesan los espacios laborales, de salud, entre otros.

A partir de la producción de un relato propio de las migrantes, se generará un corpus de conocimiento, inseparable de su experiencia relacional y de los lenguajes corporales, teniendo el cuerpo la posibilidad de expresar un conocimiento detallado de las experiencias cotidianas de las migrantes colombianas del Pacífico, alimentando los estudios que de manera incipiente comienzan en Chile, en razón del precipitado crecimiento de dicho fenómeno y la coyuntura política, social y cultural por la que atraviesa el país a la hora de encararlo.

Asumiendo el cuerpo no como simple receptáculo de inscripciones o mera superficie, sino como verdadero agente, dejando de lado un determinismo biológico y social y volcándose más hacia las emociones, sensaciones y esquemas sensoriales (Esteban, 2004), es posible poseer un entendimiento más cercano del fenómeno migratorio colombiano en Santiago, a partir del conocimiento situado cuerpo-experiencia-verdad, abarcando una comprensión amplia de las diversas formas de experiencias corporales. Lo anterior con el fin de no exacerbar las vulnerabilidades que ellas encarnan, al asumir sus corporalidades inequívocamente como receptoras de esquemas de dominación, ya que, debe entenderse también como productoras, reproductoras y transformadoras de representaciones y prácticas, permitiendo así potenciar la voz de estas mujeres en el despliegue de su vida.

ANTECEDENTES

El Pacífico Colombiano

El Pacífico colombiano es un área de bosque húmedo tropical, que se extiende desde Panamá hasta el Ecuador, enclavado en la cordillera occidental de los Andes y el Océano Pacífico. Considerada como una de las zonas de mayor biodiversidad del mundo, la región comprende territorios de cinco departamentos: Chocó, Valle del Cauca, Cauca,

Nariño y una porción de Antioquia (Escobar, 2010). La primera concentración poblacional afrocolombiana del país, la agrupa el Pacífico con el 12,4% de toda la población negra-mulata. “En esta región el 55% de los afrocolombianos reside en la zona rural, incluso presentando una ligera mayor ruralidad que el conjunto de la población (el 53%). La segunda gran concentración de población negra-mulata en Colombia la tiene Cali y su área metropolitana que incluye el sur del Valle y el norte del Cauca (12,1% del total de la población afrocolombiana). La tercera la encarna la región del Caribe, primando Cartagena y sus municipios de la zona norte” (Barbary y Urrea, 2004: p. 80).

Oliver Barbary y Fernando Urrea (2004) sostienen que el conjunto de la población colombiana presenta diferencias sociodemográficas según patrones regionales, los cuales se verán íntimamente relacionados con las estructuras sociales de las distintas regiones del país. En este sentido, un análisis sociodemográfico de las poblaciones colombianas debe tomar en cuenta “los contextos socio-históricos regionales y las dinámicas contemporáneas de modernización-modernidad, especialmente generadas a través de la urbanización” (p. 73)

Así, mientras en la Costa Caribe desde los años cincuenta (S. XX) hay una dinámica de integración con el centro del país, especialmente alrededor de sus tres ciudades principales (esto es, Cartagena, Santa Marta y Barranquilla), en la región del Pacífico, se consolida lo anterior aproximadamente con diez años de posterioridad, manteniendo un rezago extenso que implicó una ruralidad centrada en el poblamiento clásico fluvial y por ende, un aislamiento geográfico con el resto del país (Barbary y Urrea, 2004).

Aquel atraso, para los autores, significó una pauta importante para las actividades económicas de la región, las cuales se volcaron principalmente en la minería de enclave y artesanal, explotación forestal artesanal y pesca tradicional. A partir de lo anterior, migrantes del pacífico toman como destino áreas de desarrollo capitalista dentro del país (Cali, Medellín), generando flujos migratorios rurales-urbanos y urbanos-urbanos que empezarán a caracterizar a la sociedad colombiana a partir de este período. Esto de la mano con la gran inversión de capital extranjero y nacional en la zona, que desembocará en diversas actividades económicas como “camaricultura, palma africana, turismo, pesca industrial, ganadería y cultivo de coca” (Barbary y Urrego, 2004: p. 73).

En lo que respecta a la distribución de los ingresos y la pobreza en el Pacífico, debe volverse sobre un hecho clásico en el análisis de estos factores en Colombia: Existen contrastes muy fuertes entre los ingresos de las poblaciones rurales y urbanas en el país. “Mientras en promedio nacional, cerca del 80% de la población rural se concentra en los dos quintiles de ingreso y más de la mitad en el primero (versus respectivamente 38% y 16% de la población urbana), solamente un 9% se ubica en los dos quintiles superiores (versus 40% de la población urbana)” (Barbary y Urrego: 2004; p. 92). Siendo mayoritariamente rural, la región del Pacífico, en la que hay una importante concentración de población afrocolombiana, se presentan condiciones de vida inferiores a las condiciones del promedio nacional, es decir, que, como puntualiza Barbary y Urrego (2004), existe una relación directa entre la geografía del país y los espacios de concentración de la pobreza e inequidad social y presencia de población afrocolombiana.

Arturo Escobar (2010) puntualiza que en la región existen tres procesos de importancia capital. El primero se remite al crecimiento acelerado de las actividades capitalistas de extracción, a la rápida expansión de plantación de Palma Africana y cultivo ilegal de coca. El segundo, hace referencia a la creciente preocupación por la destrucción de la diversidad biológica; y el tercero, se relaciona con la existencia de movimientos étnicos importantes.

Con el advenimiento de una nueva Constitución Política en 1991 que reconoce los derechos culturales y territoriales de las minorías étnicas, gran parte de la comunidad afrocolombiana decide organizarse como un colectivo con espacios de decisión y autogestión, dando origen a lo que se conoce como el *Proceso de Comunidades Negras del Pacífico (P.C.N)*, el cual, no constituye una propuesta organizativa tipo partido u organización única (Grueso, 2000). Emerge principalmente como respuesta a la implementación y profundización del modelo neoliberal que trae consigo la Carta del 91, constituyéndose como lucha por la defensa de la diferencia cultural y de los territorios. Desde entonces, han enfatizado cuatro frentes de resistencia: a) Su identidad; b) Territorio; c) Autonomía Local y; d) Visión Propia de Desarrollo (Escobar, 2010).

“El P.C.N está integrado por 120 Organizaciones de Comunidad Negra de los departamentos de Nariño, Cauca, Valle del Cauca, Chocó, Bogotá y Costa Atlántica. Entre estas se destacan organizaciones de carácter étnico y cultural, organizaciones populares y algunas organizaciones gremiales” (Grueso, 2000; p.185).

Dentro de sus posturas se resalta la consideración de los recursos naturales y el conocimiento y prácticas tradicionales asociados a ellos, como componentes del territorio. La defensa de éste entonces, implicará la defensa de la cultura y viceversa. Ello es así, teniendo en cuenta que las formas de ocupación y movilidad se desenvuelven en torno a una estructura familiar extensa y proyectos productivos que se despliegan en zonas ribereñas (Grueso, 2000).

El papel que juegan las mujeres dentro de las comunidades negras es primordial, no sólo como parte de un todo que articula el proyecto comunitario, sino también como unión colectiva que entreteje proyectos políticos propios que se corresponden con la visión general del P.C.N., pero que igualmente rescata lo personal (Escobar, 2010). Las mujeres negras/ afrocolombianas se vieron en la necesidad de reclamar sus derechos territoriales a la par con los hombres, en vista de la importante labor que cumplen en la construcción y apropiación del territorio, o como Grueso (2007) lo llama, “bienestar desde lo propio”, lo cual tiene que ver con la satisfacción de necesidades “desde el uso y manejo del entorno por el desarrollo de conocimientos sobre los recursos naturales y sus usos” (p. 154). Como sostendrá Betty Ruth Lozano Lerma (2014), las prácticas agrícolas que desarrollan estas mujeres como parte de su sabiduría ancestral de transmisión oral, que comprenden el cultivo de especies medicinales y culinarias, resultan vitales para la defensa de la autonomía alimentaria.

No obstante, las luchas por la propiedad y uso del suelo en la región del Pacífico, que se ha debatido entre la preferencia privada, la explotación libre o colectiva, ha desembocado en grandes tensiones de grupo, en especial a partir de la Ley 70 de 1993, la cual establece la propiedad colectiva de territorios baldíos habitados por afrodescendientes, así como el fortalecimiento de los resguardos indígenas de la región (Galvis, Moyano y Alba, 2016).

Sumado a esto, el conflicto armado cuyos efectos se exacerban a finales del siglo XX y principios del siglo XXI en el Pacífico, otorga la entrada a los diferentes grupos al margen de la ley (guerrillas, paramilitares y bandas criminales emergentes), a la disputa por el control territorial y de uso del suelo, sobre todo en lo que respecta a explotación minera o maderera, cultivos ilícitos y rutas para el tráfico de armas y drogas. De modo que el aislamiento geográfico y la debilidad institucional, en conjunto con lo ya mencionado, convierten a la región en un territorio propicio para que se originen dinámicas violentas

que traen consigo desplazamiento forzado, deforestación y líneas de pobreza (Galvis, Moyano y Alba, 2016).

Ahora bien, al contener diversidad de territorios, el Pacífico se presta para que hombres y mujeres realicen actividades que se identifican mayoritariamente en seis “espacios de uso”: Pueblo, playa, mar, manglar, río, quebrada y monte. Lo anterior va ligado al proceso histórico de poblamiento de la región, especialmente de las y los afrodescendientes (Lozano, 2014).

Lozano (2014) afirma que las actividades de poblaciones afro en el Pacífico son diferenciadas por género y edad, encontrando también que “en relación con el género hay actividades complementarias y otras que son exclusivamente femeninas o masculinas. También se da que algunos lugares se asocian con atributos femeninos o masculinos y presentan restricciones para las mujeres según sus ciclos menstruales, embarazo y dieta postparto” (Camacho, 1996; en Lozano: 2014; p. 341). La autora es enfática en sostener que se muestra dudoso hablar de complementariedad en la realización de tareas, ya que se evidencia una rigidez en los roles, la cual no permite -especialmente a los hombres- hacer parte de las actividades realizadas por mujeres, sobre todo las que refieren a lo doméstico y cuidado del hogar.

Flujos Migratorios en Chile: Migración Interregional y Feminizada

Como logra constatar en el censo poblacional del año 2002¹, los flujos migratorios en Chile han ido en constante aumento, siendo un fenómeno de alto impacto social en el país.

¹Según la Información de personas nacidas en el extranjero residentes en Chile de acuerdo a los datos del XVII Censo de Población de 2002, se estima que 184.464 personas nacidas en otros países declaran vivir habitualmente en una comuna de Chile. Es menester explicitar que se hace uso de este censo en tanto que, a la fecha de elaboración de esta investigación, no se había concretado la realización de uno nuevo. Igualmente quisiera resaltar que el censo del año 2002 cuenta con severas críticas metodológicas, sobre todo en lo que refiere al abordaje conceptual para incluir por ejemplo, a poblaciones indígenas o pueblos originarios, así como la falta de posibles variaciones a las respuestas otorgadas por las personas censadas y un constante uso de ‘preguntas de hecho’, en las que se entiende la pertenencia como institucional y orgánica (Valdés, 2004). Debido a lo anterior, en el año 2012 se intentó realizar un nuevo censo poblacional, bajo la administración del entonces presidente Sebastián Piñera, el cual fue anunciado como ‘el mejor censo de la historia de Chile’, pero que, según la Comisión Externa Revisora encargada por el mismo gobierno, omitió al menos el 9% de la población. Además, detectó fallas en la planificación y la preparación del censo, en el número de censistas y en la transparencia para la publicación de

Según, el Departamento de Extranjería en su anuario estadístico nacional 2005-2014, en los últimos 30 años la migración de extranjeros “ha pasado de alrededor de 83 mil migrantes en 1982 a los 411 mil migrantes en 2014” (p. 21). Siendo en su mayoría originarios de América del Sur -en tanto que representa el 67,7% de la migración internacional-, puede sostenerse que la migración intrarregional se perfila como característica en el país austral.

En aquel estudio se manifiesta un alto ingreso de personas provenientes de Perú (31,7%), Argentina (16,3%), Bolivia (8,8%), y Colombia (6,1%) como migraciones de mayor impacto en el país, recalcando que, si bien prima la migración de países limítrofes, Colombia, ha conseguido consolidar una migración importante dentro de este fuerte componente regional, escapando de la lógica ‘vecinal’.

Asevera asimismo el anuario que “el porcentaje de mujeres migrantes en Chile es más alto que el de los hombres, característica que se ha incrementado levemente en los últimos 10 años” (Op.cit; p. 24), por cuanto personifica el 52,6% de la migración total. Así pues, puede sostenerse que, además de interregional, la migración en Chile es feminizada.

En lo que respecta a la migración colombiana, los datos estadísticos proporcionados por el Departamento de Extranjería en el mismo anuario, dictaminan que comporta el 6,1% respecto del total de migrantes en Chile, siendo para el 2014, un 58,8% mujeres, frente a un 41,2% de hombres colombianos. Asimismo, especifica que los rangos etarios de mayor presencia se encuentran establecidos en primer lugar, entre los 20-35 años de edad, seguido por 36-50 años, y finalizando con 0-19 años. Por último, sostiene que esta migración se encuentra mayormente localizada en la Región Metropolitana con un 69,5%.

En cuanto al origen regional de los y las migrantes colombianas que ingresan a Chile, es preciso aclarar que a la fecha, tanto en los anuarios estadísticos nacionales del Departamento de Extranjería de Chile, el XVII Censo poblacional y VI de Vivienda de

los datos. La Comisión recomendó no hacer uso de dicha información recolectada y conminó a la realización de un nuevo censo en el 2015 (BBCMundo, 2013). El 19 de Abril del 2017 se realiza un nuevo censo poblacional en Chile, el cual está a la espera de resultados.

Chile año 2002, así como en los reportes estadísticos provistos por el Consulado de Colombia en Santiago, no se conocen cifras o análisis en la materia. No obstante, es un hecho notorio para las y los colombianos que por distintas causas irrumpimos en el país austral, que la migración colombiana emana principalmente de la región del Pacífico, pues es en el trato cotidiano, así como en la consolidación de redes con las y los connacionales, que la presencia de dicha región se hace contundente, en tanto que afloran los acentos, las nostalgias, las manifestaciones culturales y hasta los regionalismos propios de la sociedad colombiana.

Para la autora Margarita Echeverri (2016), Chile se ha ido consolidando en los últimos años como destino de afrodescendientes del Pacífico Colombiano, encontrando su mayor asentamiento y presencia en la ciudad de Antofagasta. Lo anterior, si bien no encuentra un sustento estadístico en fuentes institucionales como las ya nombradas, si se sostiene a partir del trabajo de campo desarrollado por la autora en la investigación "*Trayectorias migratorias, inserción social y vínculos transnacionales de la población colombiana en Antofagasta Chile*"², en el cual identificar la alta presencia de esta población en la ciudad minera, pero también, aunque en una menor medida en la capital Chilena.

La Migración Originaria del Pacífico Colombiano

Que los flujos migratorios colombianos aparentemente mayoritarios en Chile provengan de la región del Pacífico, no es una cuestión aleatoria. Aquella región, como afirma Wade (1997) sostiene fuertes flujos y lógicas migratorias, ya que se caracteriza por poseer una población de alta movilidad rural-urbana, que en principio fija áreas económicamente más atractivas en busca de trabajo, ya sea con el fin de sobrevivir o con el ánimo de 'progresar'. De modo que, no es de sorprenderse que dicha dinámica, en un mundo globalizado haya extendido las redes de dispersión.

Junto con las dinámicas de movilidad poblacional, el Pacífico logra albergar un importante número de personas afrocolombianas, constituyéndose como característica de la nacionalidad colombiana, la regionalización de la raza (Wade, 1997). Según el PNUD

² Investigación financiada y llevada a cabo por el grupo de investigación Géneros y Nuevas ciudadanías, de la Facultad de Psicología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá (Colombia).

(2010), las personas negras o afrocolombianas, perciben el menor ingreso por hogar frente a personas no afrocolombianas o no negras, figurando con las condiciones de pobreza (en términos de ingresos) y desigualdad, más reforzadas del país, así como una importante restricción en el acceso a los activos sociales. Lo anterior, recalca el PNUD (2010), se ve fortalecido cuando se transversaliza el género, pues las mujeres afrocolombianas encarnan mayor desigualdad en el acceso al trabajo, educación, salud, capital cultural, entre otros.

Sumado a lo anterior, el territorio que comprende dicha región ha sido testigo y receptor de los patrones de violencia y marginalidad que trae consigo la guerra, el narcotráfico, la agroindustria y la minería, generando dinámicas de vulnerabilidad que logran impulsar el desplazamiento interno y probablemente, la migración interregional, sobre todo en lo que respecta a la población afrocolombiana (Echeverri, 2016). De modo que, a partir de las dinámicas migratorias internas debido a la búsqueda de progreso y estabilidad económica, junto con la necesidad de subsistir frente a una guerra ajena, posiblemente se ordenen los argumentos perfectos para que personas de esta región vean en un territorio apartado la posibilidad de establecer una vida lejos de dichas dinámicas.

Reflexiones en torno al cuerpo

Como materia prima de las trayectorias y lugar de vivencia, el cuerpo alberga las marcas de nuestra historia. Cada experiencia que transitamos, logra inscribirse en nuestra carne, reacomodando, tensionando o incluso, resistiendo nuestras prácticas corporales. La migración como experiencia, no logra escapar de estas lógicas.

Dada la capacidad que tenemos para “simbolizar y experimentar la densidad de distintas emociones” (Del Valle, 1999, pág. 8), es dable pensar que el cuerpo participa también de dicho proceso, pues éste logra moldearse a los parámetros que se hacen convenientes, según la manera en que se le encarnen y transversalicen las experiencias de vida. Aquel tendrá también una forma particular de expresión, pues el cuerpo consigue hablar sin palabras; de modo que a partir de sus marcas, gestos, movimientos y técnicas, es posible acceder a un conocimiento otro, que permite comprender las repercusiones de las experiencias vividas por mujeres en la estructuración de la vida social en su totalidad, ya que son los cuerpos, los que vislumbrarán desde su locus aquellos fenómenos que

experimentan y a partir de allí, elaborarán formas locales de teoría (Brown, Western, & Pascal, 2013)(Harding, 1987).

Como puntualiza Nelly Richard (1989, en Antivilo, 2013) los cuerpos de las mujeres, están en un continuum entre cuerpo, experiencia y verdad, y dado que el feminismo otorga un mayor valor a la experiencia, pues la asume como el lugar en el que significamos y nos validamos en nuestro actuar, teorizar a partir de ésta resulta un modo contingente y situacional de reinscribir signos culturales “que circulan internacionalmente en juegos de contextos capaces de perturbar la división que traza la academia metropolitana entre Latinoamericanismo (teoría, conocimiento) y Latinoamérica (vivencia, práctica)” (Richard, 1996 en Antivilo, 2013; p. 157).

En consonancia con lo anterior, algunas posturas post-estructuralistas (Turner, T. en Csordas 2000 en Ruiz, 2006) han afirmado que la mirada sobre el cuerpo debe desplazarse de una referencia pasiva, recuperando a éste desde un lugar de ‘agencia’, es decir, un “lugar de recuperación del control sobre el propio cuerpo para la agencia política” (Ruiz, 2006; p. 6).

Inspiradas en Foucault (1998), quien sitúa el cuerpo como construcción discursiva inmersa en relaciones de bio-poder históricamente determinadas, autoras como Claudia Mercedes Jiménez (2015) hablan del cuerpo como un espacio de denuncia, superando la mirada foucaultiana de docilidad. Así, relevando la agencia del sujeto, las autoras proponen el abordaje de resistencias de tipo corporal a partir del proceso productivo del poder, siendo entendido como un desarrollo dialéctico entre libertad y coacción. Para ellas, las subjetividades emergentes en el mundo global permiten re-definir el cuerpo como “un sujeto de defensa de lo propio, de la interpretación de la realidad, de la relación con el otro y de creación de códigos culturales críticos de la sociedad global” (Jiménez, 2015; p. 56).

PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN Y OBJETIVOS

Pregunta

A partir de las experiencias de sexualización y racialización ¿Qué cambios experimentan los itinerarios corporales de las mujeres migrantes provenientes del pacífico colombiano

domiciliadas en Santiago de Chile, a la hora de tejer relaciones interpersonales e interactuar en el espacio público?

Objetivo General

Comprender – desde las experiencias de sexualización y la racialización-, la configuración de los itinerarios corporales de las mujeres migrantes provenientes del pacífico colombiano actualmente domiciliadas en Santiago de Chile, en dos dimensiones de su vida: relaciones interpersonales e interacciones cotidianas en el espacio público.

Objetivos Específicos

1. Identificar y describir las prácticas corporales en las relaciones interpersonales e interacción cotidiana en el espacio público de las mujeres migrantes provenientes del Pacífico colombiano domiciliadas en Santiago.
2. Analizar el impacto de las experiencias de sexualización y racialización en los itinerarios corporales de las mujeres migrantes del Pacífico colombiano domiciliadas en Santiago de Chile.
3. Caracterizar las formas de resistencia y negociación que surgen en la construcción de relaciones interpersonales y en el espacio público, de las mujeres migrantes del Pacífico colombiano a partir de las experiencias de sexualización y la racialización.

MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL

El Multiculturalismo Neoliberal

El multiculturalismo entendido como un sistema de comprensión y administración de las diferencias ha sido un dinamizador de las identidades colectivas e individuales en América Latina. Con su implementación en la segunda mitad del siglo XX se resquebraja la idea de Nación que se sembró en el siglo XIX, en donde los presupuestos universalistas invisibilizaban la heterogeneidad, bajo las ideas de un solo pueblo, una sola lengua y una sola religión (Viveros y Lesmes, 2014).

Para Stuart Hall (2001, en Viveros y Lesmes, 2014) lograr el reconocimiento de la diversidad de grupos étnicos que componen la Nación es el principal objetivo del multiculturalismo, el cual gestionará la pluralidad cultural de las sociedades latinoamericanas con el fin de reducir la desigualdad en los diferentes grupos étnicos y así proteger sus derechos. Para ello, los Estados-Nación en América Latina han dispuesto una serie de herramientas normativas que recogen la ancestralidad y la cultura, para convertirlas en apuestas políticas.

No obstante, como denotan Mara Viveros y Sergio Lesmes (2014) aquel afán de modernización y democratización de las sociedades latinoamericanas contemporáneas, acompañado por políticas desarrollistas de corte internacional y local, llevó a que la constitucionalización de las mismas trajese consigo un régimen que, lejos de visibilizar los vectores de jerarquización social así como sus intersecciones, re-instala las experiencias de opresión y relaciones de poder a partir de categorías únicas de diferenciación, haciendo especial hincapié en la etnia como vector central de sus apuestas. De modo que encubre “no sólo dinámicas de racialización viejas y estructurales, sino también el carácter articulado del funcionamiento de estos órdenes de poder” (p. 17)

Para los autores, el multiculturalismo no logra hacerse cargo de las problemáticas de las poblaciones negras o indígenas, en tanto que, no asume el cuestionamiento del racismo que estructura las principales áreas del poder, es decir, al ignorar la raza como “concepto clasificatorio útil para crear unidades y diferencias en términos de nosotros y ellos en las que intervienen factores como la clase, el género y la sexualidad” (Viveros y Lesmes, 2014; p. 15), se dificulta la visibilización de los efectos sociales concretos del racismo en tanto que los naturaliza.

Abordando el multiculturalismo como un síntoma³ de la universalización del capital tal y como lo plantea Zizek (1998), puede afirmarse que la existencia y auge de aquel contenido particular que funciona como sustituto y que otorga existencia a dicho universal, se debe a la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal. De modo que, la potencialización del discurso que aboga por “la coexistencia híbrida de mundos

³ El autor refiere el síntoma como “un elemento que -aunque la no realización del principio universal en él parezca depender de circunstancias contingentes- *tiene que* mantenerse como una excepción, es decir, como el punto de suspensión del principio universal: si el principio universal se aplicara también a ese punto, el sistema universal en sí mismo se desintegraría” (p. 176)

culturalmente diversos” (p. 175) da cuenta de la falta de capacidad que tiene el mundo contemporáneo de considerar la eventual caída del capitalismo, es decir, que a partir del multiculturalismo se acepta la idea irrevocable de la invencibilidad del capital, en tanto que la lucha por las diferencias culturales deja intacta la homogeneidad base del sistema capitalista mundial.

De la misma manera, la administración de la diferencia multicultural dentro del sistema neoliberal, ha permitido que se catapulten las estrategias de comercialización de identidades étnicas -por demás rígidas-, a partir de la estetización y folklorización, generando silencios en las representaciones de “lo otro” y por ende, suprimiendo su voz y agencia. Denominando lo anterior como una *neoliberalización de las culturas*, Claudia Briones (2003b en Briones, Cañuqueo, Kropff, Leuman, 2007) afirmará que una de las consecuencias directas de aquel multiculturalismo pasteurizado que transforma la cultura en patrimonio, es permitir a estos nuevos sujetos políticos -que el neoliberalismo ha recategorizado como poblaciones vulnerables-, hacerse cargo de su auto-representación, pero “en los intersticios de los circuitos de circulación de capitales” (p.280).

Pese a no retar los argumentos racializados del privilegio blanco-mestizo de las estructuras de poder ni de las relaciones sociales, el multiculturalismo, para Klára Hellebrandová (2014) simultáneamente, tiene la potencialidad de generar estrategias de resistencia. En su investigación acerca de de la etno-racialización en la era multicultural en el contexto colombiano actual, analiza la experiencia de jóvenes afrocolombianos bogotanos o residentes en Bogotá, para concluir que, como señala Diana Bocarejo y Eduardo Restrepo (2011 en Hellebrandová, 2014) el multiculturalismo colombiano esencializa las condiciones étnicas a partir del lugar de origen, la estética, el género, entre otros, reconfigurando un “sentido común racializado” que se sigue reproduciendo.

No obstante, ejemplifica una serie de posibilidades que contribuyen a la de-racialización⁴ a partir de la experiencia de afrocolombianos urbanos que si bien no son inicialmente incluidos por la Constitución de 1991 ni por la Ley 70 de 1993, se constituyen como una

⁴ Para la autora, la de-racialización hace referencia a “un proceso de de-construcción de las diferencias humanas – fenotípicas o culturales- en tanto que base de jerarquización de diferentes grupos humanos. Es decir, se trataría de estrategias que buscan redefinir estas diferencias e invertir la estigmatización etno-racial” (*nota al pie*, p. 149). Cabe anotar el riesgo que admite la autora sobre la posibilidad que tienen estas estrategias de generar una nueva esencialización.

fracción de la población que logra apropiarse y transformar el multiculturalismo a partir de la negociación de códigos de fronteras etno-raciales. Así pues, la inversión o neutralización de los estereotipos y prejuicios raciales se insinúa como un posible eliminador de los estereotipos étnicos en algunas experiencias cotidianas; sin embargo, debe tenerse siempre en cuenta que el problema del racismo en la sociedad colombiana no es un problema de sus víctimas, sino de la sociedad en su conjunto y no entenderlo de esta manera conlleva a la omisión de los problemas de las relaciones raciales y sus efectos (Hellebrandová, 2014).

Así pues, una contestación profunda y sustantiva surgiría a partir de la visibilización e historización de los vínculos que teje el multiculturalismo entre las diferencias étnico-raciales y la vulnerabilidad social de las poblaciones, ya que permitiría disolver la asociación directa entre los derechos de estos nuevos sujetos políticos y las definiciones estáticas de sus identidades étnico-raciales. (Viveros y Lesmes, 2014).

Como bien dice Peter Wade (2011; p 15) “el multiculturalismo se tiene que entender como un campo de batalla, para definir sus efectos políticos”. Siendo así, aunque los Estados latinoamericanos tiendan a eludir el término raza y preferir el de etnia, es evidente que la penetración del multiculturalismo produce un efecto racializador en los procesos de gobierno, que si bien son ambivalentes a la hora de asumir la existencia del racismo –por ejemplo-, no puede negarse que la enunciación de la raza y de conceptos racializados, se encuentran mucho más presentes que antes, haciendo que el multiculturalismo ofrezca la posibilidad de una vía más radical. Hacer marginal el racismo en tanto que se relaciona de forma inmediata con la biología y no con la cultura, no evade el que el racismo sea un discurso que involucre a la cultura y a la biología- pues para el autor, biologiza la cultura a la vez que culturiza la biología- de modo que, bajo esta perspectiva, el multiculturalismo no excluye necesariamente las cuestiones racializadas.

En todo caso, Wade (2011) se muestra cuidadoso a la hora de abordar este tipo de iniciativas estatales en tanto que los mismos problemas que afectan al multiculturalismo como política de fachada – pues silencia el racismo y las identidades raciales- “pueden socavar un multiculturalismo que reconoce estos fenómenos pero sólo de manera superficial, porque lejos de distraer la atención, dirigirse al racismo y a las identidades

raciales en forma seria, sirve para enfocar la atención sobre una serie de problemas sociales que tienen que ver con la desigualdad, las jerarquías y el poder” (p. 27).

De la alteridad migrante en el Estado-Nación Chileno

En la historiografía del Estado chileno es posible particularizar cuatro periodos en los que tienen lugar procesos migratorios significativos. El primero de ellos, emerge en lo que se ha denominado “migración de ultramar”, vinculándose con la historia colonial del país; el segundo, se ubica dentro del proceso de colonización extranjera que tuvo lugar en la Araucanía en pleno siglo XIX; en tanto que el tercero, se origina durante la dictadura militar de 1973. Por último, puede establecerse un periodo migratorio “contemporáneo” a partir de la década de los 90, tras finalizar la dictadura militar de Augusto Pinochet e instalarse posteriores gobiernos civiles (Cano y Sofia, 2009; Stefoni, 2011 en Tijoux y Palominos, 2015).

Cada momento migratorio inscribe sus lógicas propias, inseparables de un contexto político, económico, cultural y social determinado, siendo el cuarto momento aquel que sigue manifestando sus efectos en la actualidad, pero que sin duda, recoge los contenidos desarrollados en periodos anteriores.

Tras el crecimiento económico que presenta Chile a partir de los años 90, en conjunto con una disminución del desempleo y la pobreza (Tijoux y Palominos, 2015), la migración interregional se presenta atractiva, en especial, para quienes pertenecen a países fronterizos y que no experimentan una bonanza económica similar a la que registra el Estado chileno. Bolivia, Perú, Colombia, Haití, Brasil, entre otros, serán los países de origen de muchas y muchos migrantes que deciden establecerse en el Chile que ofrece mayor estabilidad económica y social, pero que, a la vez, se posiciona de manera ambivalente ante la migración; por un lado, promoviendo la instalación de migrantes europeos que con sus ‘altos’ y ‘sobrios’ valores de trabajo y disciplina, en conjunto con un fenotipo considerado superior, y; por otro, generando reticencia frente al establecimiento en el territorio de migrantes latinoamericanos, mestizos, indígenas, negros, etc., que traen consigo la carga simbólica y física que el neoliberalismo ha sabido administrar.

Dicho fenómeno social ha provocado la aparición de la figura del o la migrante como sujeta/o conflictiva/o dentro del orden social que el Estado-nación chileno pretende privilegiar, pues es en la interacción que sostiene el o la migrante con la comunidad nacional, así como con el Estado, que se manifiesta el mandato de “blanqueamiento” en el que el Estado de Chile ha pretendido edificar una identidad nacional, por demás homogeneizante y rígida, que castiga y aísla a todo aquel que se encuentre por fuera de ésta, a la vez resuelve marcarlo a partir de la producción estereotípica (Belliard, 2015).

Resulta importante puntualizar que en lo que refiere a la construcción del Estado-Nación chileno, Rafael Sagredo (2008) afirma que éste se estableció a partir del orden y uniformidad política, la cual resultaba íntimamente ligada con la realidad geográfica de Chile. Lo anterior le resulta fácilmente verificable al estudiar juiciosamente los diversos símbolos patrios, así como también distintos discursos erigidos a lo largo del siglo XIX por personalidades políticas del país, como es el caso de Camilo Henríquez, quien, en el sermón de instalación del primer congreso nacional en 1811 sostiene que Chile debe ser pensado como nación en la medida en que “Todo se ha reunido para asilarlo; todo lo impele a buscar su seguridad y su felicidad en sí mismo” (Silva Castro 1970 en Sagredo, 2008; p. 54). Ello entonces permite vislumbrar, en primer lugar, cómo para la organización republicana el sistema montañoso del país, su dilatado desierto y el imponente mar Pacífico logran encerrar y separar a Chile de los demás pueblos y, en segundo lugar, cómo a partir del aislamiento debe prevalecer “una uniformidad política elemental” (Simón Collier, 2005 en Sagredo 2008; p. 54).

Es pues, a partir de los ideales de orden y uniformidad, que se gesta el proyecto de Estado- Nación chileno, exaltando la estabilidad como elemento esencial de la república y censurando todo aquello que no logre adaptarse a dichos marcos a través del autoritarismo. De modo que se va construyendo el nombre de Chile bajo argumentos capaces de sustentar las opciones tomadas, como el de “tierra promisoría” y llena de oportunidades, que marcarán de manera definitiva una diferencia con distintos territorios latinoamericanos que no habían logrado conseguir tal continuidad y seguridad con posterioridad a sus procesos independentistas (Sagredo, 2008).

La consolidación identitaria nacional que ha sobrellevado Chile, logra influir en la sociedad que la contiene, generándose escalas valorativas, en donde el orden y la homogeneidad ostentan una carga positiva. Por lo tanto, no es complejo establecer la manera en que la figura de la o el migrante se inserta dentro de dicha escala, pues será la presencia encarnada de lo desconocido, la que se configura como una irrupción de la estaticidad y una subversión de la homogeneidad, es decir, una inevitable alteridad que se encontrará caracterizada además, de manera diferencial, por la raza, el género, la clase social y el origen nacional. Migrante, más allá de ser una categoría jurídica, logra esgrimir una subjetivación demarcada por el afuera y por el estigma, plausible a través del discurso estereotípico.

Para Stefoni (2004, 2011 en Belliard, 2015) aquellos estereotipos funcionarán como construcciones mentales simplificadores de una realidad exterior “diferente” que se busca conocer, los cuales se operativizan al poner en oposición un “yo” y un “otros” que suprimen la diversidad que existe en cada uno de los grupos. Así, al edificarse tales representaciones como ocurre en Chile, por ejemplo, con la migración peruana, la cual es tildada de “pobre”, “delincuente”, “ilegal” (Tijoux, 2011; González, 2015; Correa, 2014), se gesta en palabras de Stefoni (2004, 2011 en Belliard, 2015) un neo-racismo⁵, basado en la idea de las razas como construcciones culturales cuya función es establecer y refirmar el poder de grupos hegemónicos.

En definitiva, la migración en Chile se presenta como fenómeno problemático, sobre todo, si es aquella que sigue el flujo sur-sur, pues en la constante dialéctica de negación del otro que Jensen (2008) identifica, emergen los estereotipos que significan cuerpos, marcan sujetos y condicionan experiencias, con diferencias de género, raza, clase y origen nacional. Pavez (2016) quien realiza un estudio sobre la migración colombiana en el Norte de Chile, permite entrever como se articula aquel neo-racismo que denomina Stefoni (2004, 2011, en Belliard, 2015) en la categorización de cuerpos sexualizados de mujeres negras, quienes portan las etiquetas de “colombiana prostituta” “roba maridos”, “caliente”, etc. Así mismo, el autor (Pavez, 2016) da cuenta de cómo las mujeres

⁵ Stefoni afirma que no es posible en estos casos hablar de racismo en un sentido tradicional, en tanto que estas representaciones mentales de la alteridad que se simplifican bajo un estereotipo inferior, se basan en la idea de que las razas son construcciones culturales que realizan los grupos humanos y que sirven para establecer y reafirmar el poder de aquellos grupos hegemónicos.

migrantes y/o de raza negra que residen en Chile, se relacionan con lo sucio e impuro, en tanto que destaca en sus entrevistas, el olor corporal de los cuerpos negros, así como la idea de ser portadoras de enfermedades, -en primer lugar-, como componente típico de la discriminación racial, pero también, como un peligro inminente que amenaza el orden establecido.

Los cuerpos de mujeres negras colombianas pues, se posicionan como irrupción directa a la tradicional familia heterosexual y monógama (Op.cit, 2016), de modo que su experiencia migrante en las ciudades mineras de Chile, devienen en “estrategias económicas y libidinales” (p.35) que no sólo las confrontan con la figura de la esposa del minero, dueña de casa hegemónica y “blanca”, sino también con las mujeres chilenas que hacen parte del comercio sexual, pues está en disputa la re-escritura de un contrato sexual-matrimonial-doméstico, en el que el cuerpo es el que pone en juego los modelos normativos, administrando los deseos y los afectos.

La sexualización de la raza o la racialización de la sexualidad (Viveros, 2009) parece ser el patrón imperante en las relaciones cotidianas que entablan inmigrantes afrodescendientes y nacionales chilenos, pues como lo evidencia Belliard (2015) en su investigación acerca de las significaciones y estereotipos sexo-genéricos que se construyen en torno a las corporalidades afrocaribeñas de las y los inmigrantes en Santiago de Chile, existe una tensión constante entre la atracción/rechazo hacia los cuerpos negros que remite a la exotización sexualizante, a la vez que al estigma y peligrosidad. Advierte Belliard (2015) que los y las inmigrantes afrocaribeñas de la muestra empleada en su investigación, no experimentan una relación social de única vía, en donde ellas y ellos aparecen como simples víctimas, frente a las y los nacionales chilenos, ya que, es precisamente el performance del exotismo que emana de las negritudes y lo caribeño, aquello que permite una incursión amable en las dinámicas sociales. De ahí que la investigadora proponga la categoría de “máscaras negras” (p. 73) haciendo referencia indirecta al concepto implementado por Frantz Fanon (1973), pero presentado por la autora como tácticas identitarias que adoptan las y los inmigrantes afrocaribeños para resistir a los espacios de estigma y violencia que entrecruzan en

Santiago, las cuales se desarrollan en conjunto y a partir de prácticas de inter-racialización⁶.

Racialización y Etnización

En Latinoamérica, la raza parece operar como concepto forcluido, oculto e innombrable, pues como puntualiza Rita Segato (2010) parece no haber discurso que se haga cargo de la inscripción que lleva “la tez de nuestras multitudes” (p.18), de modo que nuestra historia aflora como un vínculo o un linaje históricamente construido que se escribe en la piel.

Para Anibal Quijano (2014) la idea de “raza” se instala con la formación de América. La discusión acerca de la humanidad de los pueblos originarios, logró permear las relaciones intersubjetivas y las prácticas sociales de poder, quedando instituido que los no-europeos tienen una estructura biológica diferente y perteneciente a un nivel inferior, pero sobre todo, la idea de que “las diferencias culturales están asociadas a tales desigualdades biológicas y que no son, por lo tanto, producto de la historia de las relaciones entre las gentes y de éstas con el resto del universo” (p. 759).

La raza, a pesar de las imprecisiones que soporta, es entendida para Segato (2010) como “el índice de la subyacencia de un vector histórico y pulsante en cuanto pueblo, como sujeto colectivo vivo y ya no “objeto” resultante de las operaciones clasificatorias a que hace referencia la idea de “etnicidad” (p. 26), de esta forma, la raza en el cuerpo opera como signo de una determinada posición que se tuvo en la historia, un trazo, una huella de un arraigo territorial y de un destino particular en un suelo geopolítico. En ese entendido, la inclusión o exclusión en el ambiente social, dependerá de la operación de racialización que se realice en el espacio-tiempo, la cual funcionará a partir de matrices clasificatorias y jerárquicas, de modo que, como signo, es imperativo reconocerle a la raza su realidad.

⁶ Basado en el concepto de identidad racial de Fassin (2009 en Belliard, 2015) Belliard desarrolla el término inter-racialización, haciendo referencia a la interacción que se suscita entre las significaciones y estereotipos raciales entre un ‘grupo nacional’ versus otro ‘extranjero’. Para la autora, aquel proceso de alteridad racializadora se presenta en varios sentidos, esto es, tanto de un grupo a otro, como sobre sí mismos. Así, para la Belliard (Op.cit), “el proceso de racialización, desde Fassin (Op.cit), no puede sino realizarse junto a las significaciones racializadas del “otro” que me racializa: por esto es inter-racialización” (p.76)

Rita Segato fundamenta sus análisis a partir de lo postulado por Quijano (2014) quien devela la imposibilidad que tiene el marxismo para aprehender y explicar las relaciones de poder que se suscitan en América Latina, ya que para el autor, es más provechoso pensar la clasificación social a través de la perspectiva poder colonial/capitalista, la cual racializa para expropiar trabajo de varios tipos, (Quijano 1993 en Segato, 2010) es decir, la consideración de un “capital racial” con la potencialidad de agregar o restar valor a los productos. Quijano (1993, en Segato 2010) reconoce que la existencia de etnicismos ha originado la consolidación de Estados-Nación latinoamericanos con la idea de homogeneización étnica o cultural importada de Europa, la cual crea sociedades fácilmente controlables a partir de fronteras estatales que inventan la “raza” como insignia de un conjunto de características comunes.

Igualmente, el autor establecerá con claridad su distancia frente al concepto de “etnia”, que si bien en principio no trae impresa la causalidad biológica, sí lleva consigo la idea colonial de “inferioridad cultural” de los colonizados; entonces, si bien su implementación inicial sirvió para marcar diferencias histórico-culturales entre los no-europeos, en realidad operó como señalador de desigualdades en términos de superioridad/inferioridad entre los colonos y los colonizados (Quijano, 2014)

Al aproximarse a Quijano, Segato (2010) asume la clasificación social y el proceso de racialización desde diversas variaciones, además de la colonial. Así, la raza no hará referencia a una realidad biológica ni a una categoría sociológica; lo que hoy se percibe como no-blancura será resultado de una lectura contemporánea de los cuerpos, siempre en relación con los pueblos vencidos. En ese sentido, la raza se constituye como proceso cognitivo, como signo de carácter variable que viaja históricamente y se instala en un contexto concreto.

De manera similar, Catherine Walsh (2010) afirmará que la idea de raza consolida y naturaliza la superioridad, pero no a partir de las diferencias fenotípicas, sino a partir de las facultades humanas, lo cual se hace operativo en cada dimensión material y subjetiva de la existencia social. Basada en lo que Quijano (2000, en Walsh, 2010) denomina “colonialidad del poder”, la autora sostiene que lo anterior “es central a la universalización capitalista, a la modernidad en sí, a la formación de las sociedades “nacionales” emergentes criollo-mestizas y al mismo proyecto de Estado Nación” (p. 99). De modo que

existe una relación estrecha entre raza, colonialismo y capitalismo, que, conjugadas con la formación de sociedades nacionales criollo-mestizas, generan “el desencuentro entre nación, identidad y democracia” (Quijano, 2008; p. 32 en Walsh, 2010: p. 101). Así, el multiculturalismo de corte neoliberal, la folclorización, entre otras muestras, resaltan y potencializan la supervivencia de un sistema racial y racializado que tiene a la colonialidad como patrón de poder, pero siendo operativa bajo otras estrategias.

Teniendo esto en cuenta, para Rita Segato (2010) todo aquello que pueda clasificarse como políticas de la identidad, de la diferencia o del reconocimiento, contrarían la concepción de raza como categoría en constante transformación, en tanto que el congelamiento de identidades plasma fundamentalismos, los cuales resultan antihistóricos. Es así como la autora propone la categoría de “pluralismos históricos” para abordar “la voluntad de los pueblos de existir como sujetos colectivos de la historia y de permanecer bajo el sol remontando los tiempos” (Segato, 2010: p. 38)

En un sentido equivalente, Eduardo Restrepo y Julio Arias (2010) proponen una perspectiva metodológica acerca de la racialización como categoría analítica que debe ser historizada, esto es, cómo las diversas articulaciones raciales se, “despliegan y dispersan en diferentes planos de una formación social determinada” (p. 62). Su importancia radica en la posibilidad de precisar los presupuestos y conceptualizaciones generales del pensamiento racial en un espacio y tiempo concreto, puesto que existe una amalgama de sistemas de clasificación racial que obedecen a momentos históricos específicos, pero que pueden traslaparse o coexistir, de modo que “los estudios de las categorizaciones raciales ya sean pasadas o presentes, suponen una atención a estas amalgamas antes que dar por sentado que las anteriores clasificaciones han simplemente desaparecido con la emergencia de otras” (2010; p. 60) .

Arias y Restrepo (2010) enfatizarán la relevancia de distinguir el concepto y la palabra raza -como hecho social e histórico-, de la “racialización” -como categoría analítica-, haciendo hincapié en que estas deben ser igualmente historizadas. Lo anterior debido a que existen multiplicidad de articulaciones en la conceptualización de la raza, de modo que la racialización permitiría el análisis del proceso de “marcación-constitución de diferencias en jerarquía de poblaciones (en el sentido foucaultiano) a partir de diacríticos biologizados que apelan al discurso experto, e independientemente de que su

inscripción sea en el cuerpo-marcado o en el sujeto moral, pero siempre apuntando a la gubernamentalización de la existencia de las poblaciones así racializadas” (2010; p. 58). Aquello permitiría la evasión de políticas conceptuales que se adjudican la legitimidad del concepto de raza invisibilizando otras.

En consonancia con lo anterior, Restrepo (2013) postulará a las políticas de la diferencia como conceptualizaciones que permiten “visibilizar-constituir diferencias en una aglomeración poblacional determinada” (p. 159), en tanto que son éstas las que hacen posible pensar en la diferencia, pues se configuran como aquella articulación entre lo que hace pensable la diferencia y lo que hace posible ciertas posiciones en torno a ésta (2013). Entonces, a partir de las tecnologías de la diferencia como intervenciones desplegadas que se hacen en nombre de la diferencia y que recaen sobre sectores poblacionales, las cuales modelan mediante las políticas, generando “reforzamiento, transformación o borramiento de tales diferencias” (p. 160), se puede suponer que, al constituirse la diferencia como objeto de una modalidad de gobierno -en sentido amplio-, las políticas y tecnologías de la diferencia, devienen históricamente en gubernamentalización (2013).

Un acercamiento a la Interseccionalidad en América

La académica Mara Viveros (2009), afirma que en América Latina se han pensado las relaciones entre género y raza, a partir de dos vertientes teóricas preponderantes. La primera, recurre a un soporte foucaultiano a través del concepto de biopoder, como proceso normalizador que instaura un orden moral a partir de ciertos mecanismos de control como el disciplinamiento del cuerpo. Teniendo en cuenta que el poder produce a los individuos en consonancia con lo que el sistema requiere (Foucault, 1991), los discursos que acentúan la pureza biológica de una nación, presuponen un ejercicio del biopoder, que tendrá como efecto la generación de relaciones de dominación y jerarquización social (Foucault, 1991 en Viveros, 2009). Así pues, la raza aparece como una categoría funcional al biopoder, en tanto anclaje para la reproducción social del cuerpo homogéneo de la nación (Viveros, 2009).

La segunda vertiente, explica Viveros (2009), es la desarrollada por el feminismo, al afirmar que el racismo y el sexismo son igual de susceptibles a naturalizar la diferencia y

la desigualdad social, por lo menos de tres formas: Una primera sostiene que ambos atienden al argumento naturalista para justificar, producir y reproducir relaciones de poder basadas en diferencias fenotípicas; la segunda, explica, asocia estrechamente la realidad “corporal” a la realidad social, aferrando sus significados en el cuerpo; en tanto que la tercera, constata que el sexismo y el racismo representan a los y las sujetas como grupos naturales, predispuestas a ser sometidas.

En una línea similar que permite el estudio sustancial y metodológico del género y la raza, Kimberlé Crenshaw (1991) trabajará con el concepto de interseccionalidad para dar cuenta de la forma en que opera el entrecruzamiento de distintas categorías identitarias como la raza y el género en las relaciones sociales, para manifestar estructuras de dominación. A partir del análisis de experiencias de mujeres negras víctimas de violencia sexual y física en California, Crenshaw (1991) sostiene que los movimientos feministas norteamericanos, así como los antirraciales no dan cuenta de las experiencias de sufrimiento y dominación de las mujeres negras, ni en sus discursos, ni en la forma en que proyectan sus políticas identitarias, toda vez que sus experiencias son “frecuentemente el producto de la intersección de patrones de racismo y sexismo” (Crenshaw, 1991; p. 1243) que no son representados dentro de estos dos movimientos. Debido a lo anterior, puede decirse que las mujeres negras se encuentran marginalizadas dentro de sus discursos y prácticas.

Crenshaw (1991) resulta enfática al señalar que el racismo y el sexismo presente en la vida de las mujeres negras no puede ser captado si sólo decide mirarse la dimensión de la raza o del género por separado, pues estas categorías e incluso muchas más -como lo ejemplariza con la condición de migrante-, no logran dar cuenta de la estructura política y representacional de la violencia que estas mujeres padecen (Op.cit, 1991). Si bien la interseccionalidad no es una propuesta que derive en una teoría de la identidad, ni mucho menos un concepto de corte totalizador, si pone de manifiesto la “necesidad de dar cuenta de los múltiples campos de la identidad cuando se considera como está construido el mundo social” (Crenshaw, 1991: p. 1244).

Para la autora, la falta de consideración de las interseccionalidades refuerza las vulnerabilidades existentes, “creando otra dimensión de desempoderamiento” (Crenshaw, 1991; p. 1249) o incluso exacerbando el de aquellos que ya se encuentran dominados por

otras estructuras. Elegir entre una u otra categoría de análisis y no pedirle al feminismo que interrogue a la raza, o a los movimientos antirracistas que no cuestionen el género al interior de sus prácticas y discursos, conduce a una gran encrucijada para las mujeres negras, ya que, adoptar una u otra, “constituye la negación de una dimensión fundamental de la subordinación, terminando el desarrollo de un discurso político que empodere más a las mujeres de color” (Crenshaw, 1991: p. 1252).

Así mismo, Ochy Curiel (2014) sostiene que el género, la raza y la sexualidad deben estudiarse necesariamente de manera articulada, pues es de esta forma que se presentan en la realidad, -con efectos materiales concretos-, produciendo opresión, subordinación y exclusión. Para ella, la consustancialidad otorga las herramientas necesarias para comprender el neocolonialismo que se instala en América Latina y el Caribe, y que afecta de forma mayoritaria a las mujeres, en especial, aquellas racializadas, pobres y que escapan de la heteronorma.

Dichas categorías, puntualiza, no sólo llevan al análisis de las políticas de identidad y de reconocimiento, sino que también resultan centrales para el estudio de las relaciones y las estructuras sociales. De modo que para la autora, aparecen como más relevantes los proyectos políticos de transformación que surgen tanto en la academia crítica, como en los movimientos sociales (Curiel, 2014). Tal es el caso de los feminismos negros norteamericanos y latinoamericanos (Curiel, 2007a), que denuncian una producción académica elitista y androcéntrica, por más de que ésta se haya abierto al pensamiento crítico, en tanto que mantiene una fuerte tensión poscolonial. De modo que las relaciones sociales, en tiempos de globalización, deben escudriñarse teniendo como referente el paradigma patriarcal, racista, sexual y colonial, instalado en un tiempo y espacio concreto.

Los feminismos negros, dirá Curiel (2007a), especialmente los latinoamericanos y del Caribe, “han aportado significativamente a una crítica poscolonial, elaborando un pensamiento político y teórico cada vez más sistemático y profundo que se ha hecho desde las prácticas políticas” (p. 99). Así pues, sea a partir de la “matriz de dominación” como lo denomina Patricia Hill Collins (1998 en Curiel, 2007a) o de la amefricanidad de Lélia González (Barrios, 2000 en Curiel, 2007a), el arquetipo modernizador que homogeneiza en nombre de la multiculturalidad, continua ejerciendo control en los imaginarios, cuerpos y saberes, que posterga las experiencias, conocimientos y vidas de

las mujeres racializadas, produciendo un neoracismo, “un racismo sin razas que mantiene a la otra y al otro fuera de todo paradigma válido” (Curiel, 2007a; p. 100).

Curiel (2007b) es enfática al determinar la importancia que tiene para la construcción de los feminismos negros no perderse de manera exclusiva en el afrocentrismo, que si bien implica una valoración de las herencias africanas como lucha contra el eurocentrismo, tiene igualmente la potencialidad de omitir los procesos de adaptación y readaptación de nuevas condiciones socio-económicas, culturales, discursivas y prácticas que generó la gran y forzosa diáspora, producto de la esclavitud. En otras palabras, definir lo que somos desde la historia no excluye la posibilidad de reconocer “todo lo que somos de otras culturas construidas y en construcción, cómo somos generadas con base a las diversas relaciones sociales que nos atraviesan donde está presente la clase, el género, la sexualidad, pero también los contextos regionales, locales y las experiencias específicas en donde se entrelaza todo lo que somos” (p. 11)

“¿A quién le echamos la culpa por todo el malestar que vemos alrededor nuestro?, a nosotros mismos o al “capitalismo”, “al socialismo”, a los “hombres”, a “las mujeres”, a la “cultura blanca”.” (Anzaldúa, 1986; p. 166). Para Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa (1986) esta pregunta busca escudriñar más allá del señalamiento aparente, de la opresión que se encarna en cuerpos chicanos, negros, lésbicos, indios, sexo/generizados, que reproducen los modelos y actitudes racistas, sexistas, clasistas y homófobas antes que resistirlos, aun más cuando han sido heredados por miedo y prejuicio. La apuesta de dicho entronque pues, partirá por el reconocimiento y desaprendizaje de los privilegios que vienen con el saberse “blanca”, “estudiante”, “heterosexual” “chicana”, “americana”, etc. Asimilar la propia experiencia de opresión permitirá un acercamiento con la opresión de otros y otras, ya que recordar significaría dejar “los privilegios que hemos sido capaces de exprimir a esta sociedad en virtud de nuestra raza, género, clase o sexualidad” (Moraga, 1986; p. 22).

De modo que para ellas, el rol de cómplice que encarnamos no se combate con medidas asistencialistas o perspectivas enteramente teóricas. Al reivindicar su pertenencia a sí mismas y no a cierto grupo, en virtud de las distintas variables que las atraviesan, esto es, al conocerse chingadas, sin lengua (mutiladas en su español), lesbianas, chicanas, americanas, mujeres e indias, hacen consciente las distintas opresiones que se instalan,

sin ser complacientes con el mundo dominante, ni con la cultura propia (Anzaldúa, 1986). Su responsabilidad frente a lo que Patricia Hill Collins (1998 en Curiel, 2007a) ha denominado matriz de dominación radicarán pues, en el desaprendizaje de todas aquellas conductas que en nombre de la cultura, la ideología, la religión, la raza, el género, el heterosexismo y la clase, deben encarnarse y homogeneizarse, haciendo vívidas las ambivalencias y generando una resistencia política a partir de estas.

En un sentido muy similar, María Lugones (2008) valiéndose de la colonialidad del poder postulada por Quijano (2014), así como también de los marcos analíticos sobre género, raza y colonización desarrollados por los feminismos de mujeres de color⁷ en Estados Unidos, feminismos de mujeres del Tercer Mundo y las teorizaciones de las escuelas Lat Crit y Critical Race Theory, hace una apuesta a la interseccionalidad, pensando la cartografía del poder global a partir de lo que llama Sistema Moderno/Colonial de Género, en el cual invita a rechazar toda separación categorial de raza, género, clase y sexualidad, la cual logra distorsionar a los seres y fenómenos sociales, invisibilizando las violencias que se generan.

Para Lugones (2008) si bien Aníbal Quijano (2000a, 2000b en Lugones, 2008) genera un espacio conceptual que permite acercarse a las disputas históricas sobre el control del trabajo, el sexo, la autoridad colectiva y la intersubjetividad, no logra tomar conciencia del significado hegemónico de género, aceptando un contenido patriarcal, hiper-biologizado y heterosexual del mismo; de modo que, para ella, el autor comulgaría con un entendimiento capitalista, eurocentrado y global del género. A partir de ahí, la autora sostiene que la interseccionalidad logra complejizar lo que la lógica de ejes estructurales de Quijano no logra develar.

Una muestra de lo anterior se reviste en la categoría “género” como entrada analítica para abordar la organización social de muchas sociedades precolombinas, ignorando la comprensión de éstas a partir de su cosmogonía y prácticas precoloniales. Aquello sólo

⁷ Este es usado por la autora haciendo hincapié en que no se trata de un simple marcador racial o de una reacción a la dominación racial, sino que se genera a partir de un movimiento solidario horizontal. Su implementación tiene origen en las mujeres subalternas, víctimas de dominaciones múltiples en Estados Unidos, la cual no apunta a una identidad que separa, sino a una coalición entre mujeres racializadas: Indígenas, mestizas, mulatas, negras, chicanas, etc, que, a partir de la colonialidad del género, potencian una coalición abierta, con una importante interacción intercultural (Lugones, 2008)

condujo al abordaje de la dimensión visible/clara del sistema género colonial, es decir, aquella construcción hegemónica de las relaciones de género en las que se constituye el significado de “hombre” y “mujer” en el sentido moderno/colonial (Lugones, 2008); dejando fuera del análisis la dimensión oculta/oscura, que es aquella que han revestido y encarnado las hembras colonizadas o el “tercer género”⁸ a quienes, si bien se les extendió el estatus de mujer u hombre, en ningún momento pasaron a convertirse en símiles de hombres o mujeres blancas y burguesas.

“Es importante entender hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad del poder fue constitutiva de este sistema de género” (Lugones, 2008:p. 93), pues la clasificación de la población en términos de raza es una condición necesaria para la posibilidad del sistema género moderno/colonial.

Itinerarios Corporales

En América Latina es posible toparse con gran variedad de experiencias interseccionadas -como ocurre con los fenómenos migratorios-, en dónde la raza y el género, se esgrimen como valoraciones socioculturales y manifestaciones identitarias que, como señala Viveros (2009), se encarnan en el cuerpo a partir de adscripciones fenotípicas. De modo que el cuerpo, al ser la materia prima en la que se alberga el sentimiento de identidad y al ser una de las marcas de la “otredad”, permitirá que la presencia de ese “otro” se subsuma bajo la presencia de su cuerpo, “*haciendo de él su cuerpo y de la anatomía es su destino*” (Le Breton, 2002; p. 76).

Como agente en la mediación con el mundo, el cuerpo será la primera marca de la diferencia y provocará según “el tipo de mundo” el establecimiento de relaciones basadas en la alteridad y la individuación (Durkheim, 1968 en Le Breton, 2002). Es así como a partir del cuerpo pueden pensarse las experiencias de un “otro”, repensando la relación dicotómica sujeto/objeto, cuando se piensa en un sujeto “esencialmente encarnado” (Merleau-Ponty, 1996 en Tijoux, 2011).

⁸ Lo que Lugones refiere como anahembras y anamachos, surge a partir de la lectura y análisis de Oyéronké Oyewùmi, quien se pregunta en *La Invención de las Mujeres*, si el patriarcado es una categoría transcultural válida, pues postula que “el género no era un principio organizador en la sociedad Yoruba antes de la colonización Occidental” (Lugones, 2008:p. 87).

Los sujetos incluso al no poseer una comprensión profunda del cuerpo, son susceptibles de “otorgarle sentido al espesor de su carne, saber de qué está hecho y vincular sus enfermedades o sufrimientos con causas precisas y según la visión del mundo de su sociedad; le permite, finalmente, conocer su posición frente a la naturaleza y al resto de los hombres a través de un sistema de valores” (Le Breton, 2002; p. 13). De modo que, las representaciones de éste, así como sus saberes, son en principio culturales, y dichos parámetros serán otorgados a partir de los planos que provee un determinado estado social; bien anota David Le Breton (2002; p. 13) que el cuerpo es entonces, “*una construcción simbólica, no una realidad en sí misma*”.

Como constructo cultural, se toma conciencia de su arraigo una vez pasa por la mirada humana instalada en sociedades occidentales individualistas, pues para este tipo de sociedades “el cuerpo” es una realidad tan compleja que resulta imposible pensarse en colectivo o incluso pensarse cuerpo (Le Breton, 2002); de modo que a partir de la ritualización de las actividades corporales, además de la interacción social que establece la distinción y la otredad, “el sujeto simboliza a través del cuerpo la tonalidad de las relaciones con el mundo” (Le Breton, 2002; p. 122).

Entendiendo la acción y transformación social como procesos corporales, en tanto que el cuerpo funge como símbolo socio-cultural, Mari Luz Esteban (2004), propondrá una metodología de estudio que permitirá el abordaje de las *prácticas corporales* dentro de una perspectiva *de itinerarios corporales* con el fin de “identificar cuáles son los límites de la variabilidad de los mismos y su articulación con los contextos idiosincráticos” (Ferrándiz, 1995 en Esteban, 2004; p. 58)

Entendiendo los itinerarios corporales como “procesos vitales individuales pero que no se remiten siempre a un colectivo, que ocurren dentro de estructuras sociales concretas y en los que damos toda la centralidad a las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales” (Esteban, 2004; p. 58), se demarca el cuerpo como el lugar de la vivencia, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, dentro de diversas intersecciones políticas, sexuales, económicas, intelectuales y estéticas (2004).

Para entender la categoría propuesta por la autora, resulta necesario comprender el concepto de prácticas corporales en el que Esteban (2004) enmarca la acción social y que se plantea como crucial a la hora de definir los itinerarios corporales. Las prácticas corporales pues, devienen de la performatividad, concepto desarrollado por Judith Butler (2002), quien afirma que el “sexo” es una norma cultural contenida en prácticas reguladoras-productoras de cuerpos, a partir de la reiteración forzada de las mismas. De modo que dichas prácticas reiteradas y referenciales mediante las cuales se producirá lo que nombran, serán las encargadas de las materialidades de los cuerpos. En pocas palabras, el sexo operaría de manera performativa, en tanto que tiene la capacidad de producir los fenómenos que regula e impone. Los sujetos, para Butler (2002; p. 19) asumen, se apropian y adoptan una norma corporal, pero no como un sometimiento pasivo, sino “como una evolución en la que el sujeto, el "yo" hablante, se forma en virtud de pasar por ese proceso de asumir un sexo”.

Así, las prácticas corporales serán aquellas prácticas que realizamos reiteradamente en el proceso de asumir normas corporales, que tendrán como consecuencia la generación de una materialidad de los cuerpos, en otras palabras, como lo refiere Esteban (2008: p.139), las prácticas corporales serán “lo que hacemos”.

Establecido lo anterior, la autora parte por aseverar que, para llegar a tener un amplio margen de diversidad en las vivencias y contextos corporales, así como de los cambios que suscitan, es necesario que los itinerarios corporales abarquen un período de tiempo suficientemente amplio para que puedan observarse, ya que los itinerarios “mostrarán vidas, cuerpos en movimiento, procesos dinámicos, abiertos y en continua transformación, por tanto, singulares, contradictorios e inacabados” (Esteban, 2008: p. 144), en donde se pueda subrayar la interrelación y constante tensión entre la acción social y los contextos diferentes y múltiples en los que se desenvuelve una persona (2008).

Basando sus apreciaciones en la investigación esbozada por Connell (1995, en Esteban, 2004), la autora afirma que tanto la feminidad y la masculinidad entendidas como categorías clásicas de expresión de la identidad de género, son producidas a partir de una materialidad, es decir, una forma determinada de sentir, de vivir y poner en

funcionamiento el cuerpo, que se inscribe en ciertas instituciones culturales, y que por ende, las prácticas de género serán reflexivo-corporales y surgirán en la interacción.

De modo que será a partir de una reflexión corporal que los sujetos podrán, en circunstancias y coyunturas concretas, reconducir sus itinerarios o incluso, resistir y contestar a las estructuras sociales (Esteban, 2004). Lo anterior, teniendo en cuenta que los valores y juicios sociales que permean al cuerpo y por ende, a la construcción identitaria, no sólo condicionan el comportamiento por la censura interior que provocan los sentimientos de culpabilidad implantados, sino también moldean el cuerpo en la medida en que “gobiernan su crecimiento -con normas de peso y estatura-, su conservación -prácticas higiénicas y culinarias-, su presentación -cuidados estéticos, vestimentas- y su expresión afectiva -signos emocionales-“ (Esteban, 2004; p. 74).

Así pues, los itinerarios corporales serán un constante aprendizaje que corresponderán a la cultura en la que se encuentren insertas, además de verse atravesadas por la raza, la edad, la clase, el género, la religión, entre otras experiencias de la identidad (Esteban, 2004); pero también, serán la herramienta ideal para el análisis de resistencias, contestaciones y cambios encarnados, en tanto que, guiada por la teoría de la performatividad planteada por Butler (2002), es posible entender que la materialización del cuerpo que gobierna la norma sexual nunca es completa, en tanto necesita reiteración. “Son las inestabilidades, las posibilidades de rematerialización abiertas por este proceso las que marcan un espacio en el cual la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir rearticulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de esas mismas leyes reguladoras” (Butler, 2002: p. 29).

Ahora, en la medida en que el cuerpo aparece como lugar de vivencias, reflexión y cambio social, que logra insertarse en múltiples intersecciones políticas, de clase, raza, genéricas, etcétera, es dable establecer que éste genera una memoria no discursiva que en la academia ha sido vinculada al concepto de *embodiment*, término que, según Teresa del Valle (1999; p. 8), tiene su génesis en el habitus de Bourdieu, “en el sentido de algo pasado por la experiencia corporal y la interiorización personal que incluye el proceso emocional.”

Andrew Strathern (1994, en Del Valle, 1999) sostiene que Bourdieu ve el cuerpo como el centro de la acción y de la memoria en sí misma, en la medida en que muchos códigos de práctica social y de valores tienen como referencia al cuerpo. Es común entonces que en muchos relatos autobiográficos la memoria del cuerpo surja en la cronología de la narración a través del repaso de acontecimientos claves de nuestra existencia (1999).

El *embodiment* como término acuñado aproximadamente desde los años noventa, surge como concepto a considerar en los estudios corporales, en tanto hace referencia al sumergir en la corporeidad a algo o a alguien. Es al mismo tiempo, aquel estado de ser o haber sido incorporado. Igualmente, suele encontrarse dentro de la literatura como encarnación. En todo caso, cualquiera de estos términos que decida emplearse, remite a una acción contenida de humanidad, pues “combina distintas dimensiones de la existencia tales como sentimientos, emociones, placeres, rechazos, sexualidad” (Del Valle, 1999; p. 11), de ahí que en la construcción de memoria como experiencias que se incorporan o encarnan las partes vitales de la existencia, se tenga la capacidad para simbolizar y experimentar la densidad de las diversas emociones (del Valle, 1999).

De las Tácticas y Resistencias

En la invención de lo cotidiano, Michael de Certeau (2000), aborda las nociones de táctica y estrategia en el marco de las resistencias a la dominación, en la politicidad de lo cotidiano. Para el autor, las estrategias son “el cálculo (o la manipulación) de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable. La estrategia, postula un lugar susceptible de ser circunscrito como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o de amenazas” (p.42). Así, la estrategia tiene como facultad desplegar una distinción entre lo que es y no ‘propio’, en otras palabras, en determinar el lugar del poder y de la voluntad propia.

Las tácticas, por otro lado, se configuran como acciones calculadas que determinan la ausencia de un lugar propio, la ausencia de poder. De ese modo, aprovecha las ‘ocasiones’ y depende de ellas, ya que no cuenta con la posibilidad de totalizar al adversario (Op.Cit). Aquel ‘no lugar’, entrega la oportunidad de tomar las contingencias que se ofrecen al instante, siendo vigilantes de las fallas coyunturales del poder. Como

procedimientos que encuentran valía “en la pertinencia que le dan al tiempo” (Op.cit; p. 45); posibilitan la transformación de una situación en favorable, pues la rapidez con la que se implemente, coadyuvará a los cambios de la organización de los espacios y relaciones.

Así, Certeau (2000), invita a inmiscuirse “en la creatividad cotidiana que; elusiva, dispersa, fugitiva, hasta silenciosa, fragmentaria y artesanal, construye ‘maneras de hacer’: maneras de circular, habitar, leer, caminar.” (Abal, 2007; p. 2). En ese entendido, Michel de Certeau (Op.Cit), fija su estudio en la productividad de las resistencias cotidianas, esto es, aquellas prácticas micro-movilizadoras que no se configuran como una simple inversión de la dominación, sino que en constante tensión con la introyección del orden, se muestran creativas y dinámicas.

Ahora bien, desde el abordaje performativo, Judith Butler (2002) ofrece una perspectiva complementaria respecto a la generación de resistencias en las prácticas y discursos del poder. En su análisis normativo del sexo, sostiene que aquel se configura como una “práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna” (p. 18). Aquella fuerza reguladora, se concreta como una especie de poder productivo de los cuerpos⁹, generando un ideal regulador materializado en la reiteración de dichas normas. No obstante, anota la autora, la constante reiteración de dicha regulación para lograr la materialización, es una advertencia de que esta última nunca es completa, de que “los cuerpos nunca acatan enteramente las normas” (Op.cit; p. 18) y que, de hecho, aquella inestabilidad o ‘posibilidades de rematerialización abierta’, se erigen como intersticios en donde la norma puede volverse contra sí y producir rearticulaciones.

Los puntos de quiebre de la disposición normativa pues, tienen la potencialidad de poner en duda la fuerza hegemónica de las leyes reguladoras, generando, a partir de la matriz de exclusión una forma de moldear a los sujetos, en tanto se producen seres abyectos, esto es, seres 'invisibles 'o 'inhabitables', repudiados para la consolidación normativa del sujeto, que bajo su condición de desidentificación con lo normado, resultan amenazantes en tanto expone las presunciones del mismo (Butler, 2002). Así, Judith Butler (Op.Cit) abogará por la abyección como recurso crítico "en la lucha por rearticular los términos mismos de la legitimidad simbólica y la ininteligibilidad" (p.21).

⁹ “El poder de producir -demarkar, circunscribir, diferenciar- los cuerpos que controla” (Butler, 2002: p. 18)

Bajo la perspectiva anterior las inestabilidades de los discursos y prácticas pueden ser adoptadas como formas de rearticulación de normas reguladoras, cuyo propósito no sea la reificación de las identidades, sino precisamente la reconceptualización de los cuerpos que importan, esto es, resistir a la norma que sedimenta a partir de la deconstrucción performativa.

Transformar en incertidumbre el discurso pues, será la propuesta de Hommi Bhaba (2002), que, en un sentido similar al de Butler (2002), sostiene que el sujeto colonial se consolida como un sujeto 'parcial', es decir, un sujeto 'incompleto' y 'virtual', en donde el mimetismo encuentra cabida como estrategia elusiva y eficaz del poder y el conocimiento colonial. En la repetición más que en la representación, el mimetismo revela la ambivalencia del discurso colonial, perturbando su autoridad, ya que en los discursos proferidos entre líneas y fuera de ellas, logra erigirse la diferencia como problema de autoridad cuando, de manera estratégica, acude a las "metonimias de la presencia", es decir, "significantes inapropiados del discurso colonial" (2002; p. 116) que en la repetición constante de los estereotipos, vuelven a estos camuflajes, tornándolos como identidades conflictivas en el ejercicio del poder.

MARCO METODOLÓGICO

Enfoque Epistémico

La epistemología que utilizará esta investigación será la feminista. La elección se basa en la posibilidad que ofrece este enfoque epistémico de generar conocimiento a partir de la relación que se establece entre la investigadora y las informantes, teniendo en cuenta que, el contacto con otras personas, el conocimiento de su subjetividad y la relevancia de su experiencia de vida en el mundo, es lo que hace que el conocimiento emerja (Gunzenhauser, 2006).

De este modo, debe tomarse en cuenta "las críticas de la limitación del investigador como conocedor" (Gunzenhauser, 2006; p. 622), es decir, apostarle a la consolidación de un relación de calidad entre dos sujetos que conocen (Gunzenhauser, 2006) y construyen conocimiento desde la experiencia particular. De igual manera, debe comprender que el

trabajo conjunto promueve un sentido de justicia social, toda vez que quienes participan en la investigación desarrollan un empoderamiento personal a partir de la contribución hacia la mayor visibilidad social de su experiencia (Akman, Toner, Stuckless, Ali, Emmott y Downie, 2001).

Esta postura epistémica permitirá visibilizar la perspectiva de las mujeres migrantes provenientes del Pacífico colombiano domiciliadas en la ciudad de Santiago de Chile, en lo que respecta a las configuraciones de prácticas corporales en sus formas y espacios de sociabilidad interpersonal y en el espacio público en la Región Metropolitana, cuando son atravesadas por experiencias sexualizadas y racializadas. Así, el tipo de conocimiento que se busca construir tiene como finalidad “develar las diferentes relaciones de poder, articular la agencia y conectar la experiencia vivida con la crítica social” (Gunzenhauser, 2006; p. 625).

La investigación se basa en el cuidado que tanto la informante como la investigadora puedan brindarse, traduciendo la experiencia en una mayor intersubjetividad y por ende, en el abandono de la neutralidad. Por ende, me asumo y me habito como una aprendiz en la experiencia de las informantes, fortaleciendo la relación que se derive a partir de la crítica y el entendimiento mutuo.

Igualmente, dicha elección me permitirá como investigadora, generar un proceso autoreflexivo que consiente, en primer lugar, asumir mi experiencia como parte del proceso de investigación en la medida en que también soy migrante colombiana; en segundo lugar, reconocer la importancia de explorar la presencia de mis emociones (Brown, Western y Pascal, 2013), y por último, ilustrar la diversidad de formas que existen para conocer, rescatando que aquello también hace parte de la transformación colectiva que se pretende. Así pues, inspeccionando mi proceso personal y entendiendo que se potencializa en la mutualidad, puedo no sólo, “responder a las diferencias de estatus y poder que existe entre el investigador y participantes, con el fin de fortalecer el conocimiento” (Brown, Western y Pascal, 2013; p. 3), sino también, superar dichas discrepancias estableciendo relaciones genuinas de confianza.

En síntesis, esta elección epistémica tendrá una implicación primordial sobre la forma de investigar y los resultados que se obtengan, pues el conocimiento será situado y

encarnado en la particularidad de cada informante, es decir, que lo que se produzca remitirá a aquella estructuración y re-estructuración subjetiva de los itinerarios corporales en los espacios de sociabilidad interpersonal y en el espacio público, de las mujeres migrantes provenientes del pacífico colombiano y domiciliadas en la Región Metropolitana, desde la perspectiva de una mujer investigadora bogotana, feminista, blanca, clase media, abogada, estudiante y migrante, lo cual, en pocas palabras quiere decir que arrojará un conocimiento parcial y localizable (Haraway ,1991).

Metodología

La investigación utilizará una metodología cualitativa, ya que encaja con la pretensión que se tiene de determinar, desde el estudio de las experiencias de sexualización y la racialización, la configuración de los itinerarios corporales en la construcción de relaciones interpersonales y en el espacio público, de las mujeres migrantes provenientes del Pacífico colombiano actualmente domiciliadas en Santiago de Chile.

Para obtener un entendimiento de los procesos de producción, reproducción y transformación de las representaciones y prácticas sociales, sin dejar de lado la dimensión física, se hará uso de la propuesta teórico-metodológica de Mari Luz Esteban (2008), quien a partir de la construcción de itinerarios corporales, otorga una manera de profundizar en el cuerpo individual “como nudo de estructura y acción social” (p. 136, nota al pie), que transita en marcos culturales, históricos y sociales concretos.

Así, la metodología de itinerarios corporales propuesta por Esteban (2008) permite una concepción de las vidas y los cuerpos siempre abiertos, dinámicos y en continua transformación y por ende, singulares, contradictorios e inacabados, que se encuentran en constante tensión con las prácticas corporales, entendidas como acción social y los diversos contextos en que se desenvuelve una persona.

Considerando que la investigadora y quienes participan, construyen una relación de cuidado que se basa en la construcción mutua de conocimiento, es decir, que aprecia las perspectivas diversas de los sujetos, las cuales no son “descubiertas” por la investigadora, sino creadas en la intersubjetividad que se comparte (Gunzenhauser, 2006), la metodología planteada se muestra como la idónea para lograr una sumersión en

la vida de las informantes, que, con el compromiso que se entrega en la construcción de la relación, se generará una perspectiva teórica-crítica (Gunzenhauser, 2006), es decir, un mayor compromiso con la deconstrucción de la investigación científica tradicional y con la naturaleza política de la misma, como refiere Akman, Toner, Stuckless, Ali, Emmott y Downie (2001).

Esta metodología abrirá caminos para resaltar vidas expuestas, forcluidas, encarnadas en un cuerpo; siempre “un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado” (Haraway, 1991; p. 335), con visiones alternas que intenta resistir y subvertir la visión desde arriba, generando un tipo de conocimiento que no pretende ser universal ni universalizante, sino que obedece a visiones locales construidas desde la subjetividad. Lo anterior, rescatando siempre que la información destacada y construida desde las lógicas de las participantes y el proceso autoreflexivo de la investigadora, partirá desde las identidades fragmentadas, es decir, “desde las voces de individuos reales, históricos, con deseos e intereses particulares y específicos” (Harding, 1987; p. 25) que generarán desde una perspectiva crítica, una reflexividad en la forma de hacer ciencia, así como también un empoderamiento real que contribuirá a la emancipación discursiva.

Técnicas Metodológicas

Al tener la pretensión de comprensión de los itinerarios corporales en dos dimensiones de la vida de las participantes, esto es: relaciones interpersonales e interacción cotidiana en el espacio público, desde las categorías de sexualización y racialización, utilizaré como técnicas de recopilación de información la entrevista en profundidad, los recorridos caminados y diarios de campo. Aquellos métodos permitirán establecer un contacto directo con las informantes de esta investigación, recopilando sus impresiones, interpretaciones, aprendizajes y autopercepciones, así como también sus interacciones con los espacios públicos y la forma en que su cuerpo se desenvuelve en él.

Entrevista en Profundidad

Siendo de tipo semiestructurada, la entrevista en profundidad accederá por medio de preguntas-guía a la expresión abierta de las entrevistadas, sin establecer de manera forzosa una estructura que condicione o limite la información que la participante decida

entregar, de modo que pueda hablar libremente, con las palabras que desee y en el orden que se prefiera (Quivy, 2005).

Por medio de las grabaciones y posteriores transcripciones, así como de las notas de campo que pueden ir surgiendo en la medida en que se desarrolla la técnica, se podrá consolidar un análisis acerca del sentido que los sujetos le otorgan a sus hábitos, a los acontecimientos que confrontan, así como a su cuerpo individual y a la forma en que éste se despliega frente a las relaciones interpersonales y en el espacio público que se tejen en la ciudad de Santiago. Igualmente, permite entrever las formas de resistencia y negociación que surgen en la interacción de dichas relaciones, a partir de la propia reflexión corporal de las informantes, ya que la técnica asiente el despliegue de significados y contenidos de expresión, desde sus propios marcos de referencia, valoraciones y esquemas de interpretación.

Recorridos Caminados

Si lo que nos importa es la consideración las informantes en su dimensión sensorial y no exclusivamente cognitiva, en tanto que se busca ir más allá de la representación del cuerpo y, además, poder captar como éste interactúa con el medio en el que se encuentra inserto, la observación surgida a partir de los recorridos caminados resulta idónea.

Las informantes como migrantes, tienen una experiencia sensorial determinada con la ciudad de Santiago, la cual condiciona o reacondiciona la forma en que el cuerpo individual se explora por el espacio e interactúa con el cuerpo colectivo. Para Soledad Martínez (2010; p. 3) “una dimensión fundamental del despliegue de lo social y de lo cultural en el medio urbano es el de sus características sensoriales y materiales. Especialmente, porque lo urbano nos pone ante un escenario medio ambiental específico, con una sobreabundancia de elementos sensorialmente estimulantes”. Así que esta técnica permite una reflexión desde lo cotidiano, las prácticas y lo corporal en un sentido amplio.

Las lecturas del cuerpo y que realiza el cuerpo, como fuentes originarias de información, otorgan la posibilidad de visibilizar prácticas corporales no verbalizadas que, por la jerarquización de los sentidos (en la que se privilegia la vista), pueden sólo estimularse a partir de la interacción con el entorno, trabajando la reactivación de la experiencia

(Martínez, 2010). Los recorridos caminados abren espacios de encuentro e intercambio con los habitantes o transeúntes de los lugares atravesados, permitiendo determinar, interpretar y reinterpretar con base en estas experiencias en constante cambio (SAMA, Arquitectura y Medio Ambiente, 2008), como el cuerpo se configura en la construcción de relaciones en el espacio público en un lugar que les es ajeno a las mujeres migrantes del pacífico colombiano como lo es Santiago de Chile.

Será entonces a partir de los recorridos, plasmados en los Diarios de Campo y asumidos como textos, que se podrán analizar los comportamientos y prácticas de las informantes “como manifiestan los sistemas de relaciones sociales, así como a los fundamentos culturales e ideológicos que los subdirigen” (Quivy, 2005; p. 187), siendo útil en la recepción de lo no-verbal y lo que esto revela: la relación con el cuerpo, modos de vida, códigos de comportamiento, etc.

Diario de Campo

Como forma de registrar lo observado tanto en los recorridos caminados como en las entrevistas semi-estructuradas, el diario de campo permite realizar un recuento de lo experimentado en terreno de manera organizada, con el fin de poderle dar un sentido a la información recolectada (Restrepo, 2016).

Teniendo en cuenta que el contacto visual es primordial para el aprehendizaje del lenguaje no verbal y la comprensión de los itinerarios corporales, el registro se realizará a posteriori. Igualmente, al tratarse de asuntos personales o íntimos como el cuerpo, sus prácticas e incluso, las violencias que se han inscrito en el mismo, -lo cual amerita un trato de especial respeto y total atención por parte de la investigadora-, la reconstrucción con posterioridad a los encuentros sigue figurando como la más conveniente (Guber, 2011).

El diario de campo, como sostiene Rosana Guber (2011), permite también una profunda introspección y un fructífero proceso de conocimiento para la investigadora, en tanto que paralelamente al registro, se procede a un primer análisis de información, en el que se abre la posibilidad de generar reflexiones comprensivas del problema, así como distancias, entendiendo que el conocimiento que se pretende construir es situado. Lo

interesante es pues, como afirma Eduardo Restrepo (2016), la posibilidad que abre éste a la inclusión de las dimensiones subjetivas de la investigadora, de una manera mucho más sistemática.

Técnicas de Análisis de Información

Para el estudio de la información provista, hice uso del análisis crítico del discurso a partir de los textos que se han consolidado desde las técnicas metodológicas: Transcripción de las entrevistas en profundidad, consolidación de los recorridos caminados y anotaciones de las entrevistas en los diarios de campo.

Al entender los discursos como construcciones sociales y subjetivas de la realidad (Pardo, 2013), es dable para mi abordar la concreción de “la organización social: la forma individual de apropiación del mundo; los saberes convencionales instituidos y consensuados; la preservación y modificación del orden social, de las relaciones de poder; las formas de proceder y comportarse en funciones de los juegos de poder y las verdades establecidas” (Op.cit, 2013; p. 191).

Así, a través del relacionamiento del contexto con la información recolectada, busqué comprender los símbolos y estructuras que encarnan el entendimiento de las participantes, con el objeto de establecer un sentido -de los múltiples posibles- en el despliegue de sus estrategias discursivas, ya que, como se ha explicitado, los itinerarios corporales subrayan la interrelación y tensión entre el marco intersubjetivo y los contextos sociales en los que se desenvuelve un cuerpo individual.

El análisis de discurso pues, me permitió abordar la comprensión de la realidad social propia de un colectivo determinado temporal y espacialmente, a partir de un locus individual, que abarca no sólo la discursividad de las participantes, sino también la ubicación de la investigadora en el texto, ya que, ha de entenderse que la formulación de significados posibles se hace con base en el contexto de la misma, lo cual, “favorece el carácter dialógico del discurso; al tiempo que vitaliza el texto, en tanto que permite el despliegue de formas diversas e incluso contradictorias de leer y significar” (Op.cit, 2013: p. 195).

Para la aplicación de esta técnica y la categorización resultante, desarrollé un árbol de categorías, a partir de una triangulación de información otorgada por el marco teórico, y los resultados obtenidos en el trabajo de campo. Al proceder con la esquematización, fue posible estructurar los contenidos de las categorías teniendo en cuenta las posibilidades asociativas que la información misma provee. Así, al interrelacionar experiencias compartidas e individuales, fue viable la generación de nexos y contenidos conceptuales. Igualmente, en la identificación de elementos determinantes del discurso, se configuraron entidades constitutivas de un saber compartido por las interlocutoras, en cuanto se esgrime en un contexto determinado, de modo que surgen unidades conceptuales que logran tematizarse y emerger como categorías a partir de un ‘saber común’ (Pardo, 2013). Por último, para lograr la regularidad y estabilidad conceptual, fue preciso organizar el conocimiento que se tenía de la experiencia de los sujetos, a partir de la agrupación y jerarquización de conceptos en relación con el objeto que atañe a la investigación.

Construcción de la Muestra

La unidad de análisis se configura con mujeres colombianas pertenecientes a la región del Pacífico que han migrado a Chile y con domicilio establecido en Santiago por lo menos, hace un año. Siendo así, será ésta última el campo de acción en el que se desarrollará la investigación. Si bien es probable que el estudio se centre en comunas con alta presencia migrante, no se circunscribe de manera específica o única a éstas, toda vez que la concentración espacial dejaría por fuera la diversidad que la muestra pretende abarcar.

De igual manera, se establece que los criterios de inclusión para la muestra serán:

1. Percepción de la Raza

Entendiendo la raza como una “construcción social de las apariencias fenotípicas” (Barbary y Urrego, 2004; p. 70) que se encuentran permeadas por contenidos culturales y políticas identitarias (2004), y que logra poner en juego dimensiones subjetivas y “objetivas”⁶, es menester tener en consideración que la articulación de dicha categoría implica la operatividad de prácticas sociales que deben ser contextualizadas por las informantes. De modo que, para la

construcción de la muestra, es necesario contar con las subcategorías que irán floreciendo a lo largo de la aplicación del método de recolección de información, en tanto se nutre fuertemente del autoreconocimiento, así como también de una percepción externa.

Para la operatividad de la categoría se ha establecido que la matriz debe contar principalmente con la variable *autopercepción*, en la medida en que resulta crucial establecer si existe o no una política identitaria alrededor de la raza que se manifieste en la expresión subjetiva de cada participante y que por ende, particularice la experiencia migratoria. Es igualmente relevante conocer de qué manera es percibida su condición racial en el país al que se migra, la cual, podría estar desprovista de aquellas condiciones culturales y/o prácticas que consolidan las políticas de identidad, rezagándola puramente a características fenotípicas. Así, la segunda variable será *Percepción de la raza en Chile*, la cual se llenará de contenido a partir de los relatos de las mismas mujeres, que permitirán entrever como la sociedad chilena establece su racialidad.

2. Origen Regional: Pacífico colombiano

Teniendo en cuenta que la mayoría de migrantes de origen colombiano que residen en Chile provienen de la región del Pacífico, y que, en su mayoría obedece a población negra, esta categoría se constituye como factor relevante para el abordaje de esta investigación, toda vez que las subjetividades que encarnan las mujeres participantes en la misma, traen consigo las lógicas propias que se vivencian en el Pacífico colombiano. Lejos de reforzar la referencia inmediata de las negritudes como referencia directa de las representatividades afrocaribeñas, es mi pretensión resaltar que las experiencias de las informantes están situadas y condicionadas con sus trayectorias de lugar, entre otras.

3. Mujeres

Al ser altamente feminizada la migración colombiana en Chile como se dilucidó estadísticamente en los antecedentes, resulta imperiosa la relevación de sus conocimientos, trayectorias y representaciones a partir de lo que el género,

construido performativamente (Butler, 2002) permite no sólo aprehender, sino negociar. Considerando igualmente, que las experiencias con base en las categorías interseccionales –género y raza- son vivenciadas de manera diferencial, siendo la feminidad racializada aquella que ocupa un lugar inferior dentro del orden racial y de género establecido, se quiso igualmente abrir un espacio en la academia chilena a través de esta investigación, para manifestar significaciones ‘otras’ de la migración.

La selección de unidades de información no será probabilística y se hará uso de la técnica bola de nieve para lograr la cantidad representativa del universo, la cual se pretende alcanzar mediante el criterio de saturación teórico.

Resulta imperativo mencionar que para esta investigación, la representatividad no tiene como prioridad establecer una generalización de las experiencias de las participantes. La densidad y profundidad de las descripciones serán los parámetros que permitan conseguir un criterio de saturación teórico, teniendo en cuenta que las trayectorias individuales de cada mujer son inequívocas, y que éstas son representativas en tanto son precisamente así, individuales.

Consideraciones Éticas y Confidencialidad

Antes de proceder con el ejercicio de las distintas técnicas de recolección de información que utiliza esta investigación, se les hizo entrega a las informantes un documento explicativo con las características metodológicas y éticas de la investigación, el cual fue firmado por la investigadora. De este mismo modo, se le pidió a cada participante firmar un consentimiento informado (ver anexos), con posterioridad a las explicaciones no sólo documentales sino también verbales sobre el desarrollo e implicaciones de la presente investigación.

En ambos documentos se reitera la posibilidad de retiro de del proceso de investigación si es su deseo hacerlo, así como la opción de poseer las grabaciones y transcripciones practicadas.

RESULTADOS Y ANÁLISIS

Análisis descriptivo de las categorías en el trabajo de campo

Teniendo la sexualización y racialización como categorías que entrecruzan las experiencias de muchas mujeres migrantes del pacífico colombiano en Santiago, surgen las tipologías presentes en el proceso de investigación, que hacen referencia a cómo se configuran los itinerarios corporales de las informantes, en dos dimensiones de su vida: Las relaciones interpersonales y las interacciones en el espacio público. Tal y como se señala en el esquema de análisis que se presentó en el capítulo anterior, las cuatro categorías surgen de manera inductiva, siéndoles otorgadas las siguientes propiedades:

1. **Performatividad del estereotipo sexo-racializado.** Hace referencia a la operatividad del estereotipo sexualizado y racializado sobre las mujeres colombianas que impera en Chile y que recae constantemente en las informantes, en las dos dimensiones ya delimitadas de sus vidas – esto es, relaciones interpersonales e interacciones cotidianas en el espacio público-.
2. **Segmentación afectivo-corporal.** Corresponde a la fragmentación que realizan las informantes a la hora de desplegar con distintas personas, demostraciones de afecto físico tal y como acostumbraban en Colombia.
3. **Afro-negadas: Alteridad sexo-racializada.** Refiere a la "otredad" experimentada por las participantes en las interacciones cotidianas en el espacio público, en razón del sus cuerpos sexualizados y racializados.
4. **Tácticas de Apertura: Resistiendo al 'Déficit Simbólico'.**Prácticas corporales tácticas que generan una apertura en las interacciones, así como denuncia y resistencia sometimiento simbólico de la racialización y sexualización que entrecruza las experiencias de las participantes.

Es fundamental resaltar que en consonancia con un análisis crítico del discurso, dichas categorías deben leerse y entenderse a partir de un locus de enunciación, esto es, tener en consideración que el discurso contiene una dimensión social y por lo tanto, al producir un acto de habla, “*se cumplen condiciones de adecuación, intenciones, conocimientos y opiniones insertas en el contexto del hablante*” (Pardo, 2013; pág. 43). Así pues, resulta importante fijar quiénes hablan, de qué hablan, a quiénes le hablan y cuál es el contexto

que les atraviesa. Siendo así, la presentación de resultados conjugará no sólo la interacción que revisten las categorías y subcategorías que le subyacen a partir de un criterio de *saliencia cultural*¹⁰ (Pardo, 2004 en Pardo, 2013) sino también, los reparos propios de la dimensión intersubjetiva de cada informante.

Es importante mencionar que, si bien esta investigación busca determinar desde las categorías de sexualización y racialización la configuración de itinerarios corporales en las relaciones interpersonales e interacción cotidiana en el espacio público de mujeres migrantes provenientes del Pacífico colombiano, dentro del análisis de resultados se logró evidenciar en las narraciones de las participantes la presencia de un discurso de 'identidad nacional colombiana', en el que poco logra entrecruzarse la cultura local del Pacífico. Así pues, si bien los orígenes de las informantes concurren en aquella región de Colombia, algunas de sus experiencias son significadas por ellas a partir de la homogeneidad que entrecruza a la sociedad nacional colombiana desde el proyecto de nación mestiza y uniforme y que se ha ido actualizando en la época del multiculturalismo neoliberal.

1. Performatividad del estereotipo sexo-racializado: “Las culombianas”

Como se ha hecho mención, esta categoría hace referencia al estereotipo que circula en la sociedad chilena acerca de las mujeres colombianas -en especial aquellas racializadas-, en donde, según lo proporcionado por las informantes, el performance que éste estereotipo refiere, pasa por una supuesta predisposición sexo-afectiva a partir de marcas corporales como el color de la piel, la proporción de ciertas partes del cuerpo, el acento, el uso de ciertas palabras y en general, todo lo referido al “despliegue particular de la afectividad”¹¹ que poseen quienes provienen de Colombia.

¹⁰ “De los múltiples elementos que se reiteran y coexisten en el discurso, que constituyen unidades conceptuales (*saliencia cuantitativa*), algunas de las cuales son imprescindibles en la representación, o lo que es lo mismo, en la configuración de tejidos colectivos de significado socialmente compartido (*necesidad cualitativa*), existen algunos conceptos en torno a los cuales se organiza un sistema de conocimiento, de acción y de relación sociocultural determinante de la dinámica colectiva e individual, cognitiva y experiencial, privada y pública, que permiten abiertamente la distinción entre una cultura y otra.” (Pardo, 2013: pág. 191-192)

¹¹ Con esto se hace referencia a la percepción de una supuesta y conocida calidez de trato de las colombianas y colombianos, que transita en algunos discursos populares y cotidianos en Santiago, en donde la amabilidad, la cercanía corporal y la alegría y sonrisa constante, se hacen características casi estandarte de la sociedad nacional colombiana en Chile. Lo anterior es recogido no sólo de la información proporcionada por las participantes (la cual se expondrá a lo

Lo anterior, además de obedecer a las narraciones populares que circulan entre las migrantes de origen colombiano en Santiago –e incluso haber sido experimentado por mí-, también es reseñado y analizado por diversas investigaciones que abordan el estudio de la migración colombiana en Chile (Amador, 2009; Acosta, 2010; Belliard, 2015; Pavez, 2016; Tijoux y Palomino, 2016; Echeverri, 2016).

Como punto común, aquellas relatan la correlación constante que existe entre las significaciones sexualizadas y las corporalidades racializadas de las mujeres migrantes negras de origen colombiano, generando relaciones de alteridad con la sociedad nacional chilena, que, a partir de un “ellos” y un “nosotros”, construyen un clasificador corpo-social que logra dilucidar la raza como un marcador histórico de desposesión (Segato, 2007), que, al entrecruzarse con el género, activa una representación de las mujeres como predispuestas a la sumisión y entrega sexual (Viveros, 2009). De modo que los estereotipos sexo-racializados y el performance que estos conllevan, presuponen un ejercicio del biopoder, en tanto que produce jerarquización social como efecto de la hegemonía (Foucault, 1991).

Dicha reificación performativa sexo-racial que recae en el cuerpo como locus de inscripción, es lo que en Santiago muchas personas registran bajo la categoría “*culombianas*”, un referente semántico en el que las nalgas de una mujer, funcionan como metonimia de la misma, y que logra exacerbarse cuando se trata de una mujer negra. De modo que aquella parte del cuerpo, pero sobre todo su tamaño, caracteriza el estereotipo sexualizado con el que inscriben a las mujeres colombianas en Santiago³, pero que, en principio, viene referenciado hacia las mujeres negras, pues parecería que en Chile, cuando se trata de mujeres, al preguntarse por las significaciones estereotípicas de la “raza”, la respuesta inmediata fuese “sexo”, y concomitantemente “prostitución”.

Teniendo como base lo anterior, al volcarse en la información provista por las participantes, se encontró que ante el performance que se le adjudica al estereotipo ya reseñado y que, aparece como latente en las dos dimensiones de estudio de esta investigación -interacción que se sostiene en el espacio público y relaciones interpersonales- las mujeres migrantes provenientes del pacífico colombiano, configuran sus itinerarios corporales en torno a las siguientes sub-categorías, las

largo de este capítulo), sino también, a partir de las experiencias de intercambio social con diversos grupos de migrantes y nacionales chilenos, que tuve la oportunidad de advertir.

cuales, de manera particular, contienen prácticas corporales que alimentan y dilucidan la comprensión y representación social propia de estas mujeres en un espacio y tiempo determinado, así como las herramientas explicativas de sus experiencias particulares

1.1. “Somos colombianas más no <<culombianas>>”. Rechazo a la performatividad del estereotipo

“Las colombianas no somos tan sólo el poto grande. Las negras tampoco somos poto grande. Aquí en Chile nos dicen “culombianas”, “las culombianas” y ¿haciendo referencia a qué? A nuestro traste... entonces, a mí me molesta eso, que nos estereotipen de esa manera, no me gusta...” (Carmen, 17/09/2016)

Para las entrevistadas, la referencia obligada a la hora de interactuar con diversas personas en Santiago -desde transeúntes hasta quienes figuran en relaciones más cercanas, sólidas y frecuentes, como amigos y/o parejas-, remite al estereotipo hipersexualizado que se vislumbra bajo la categoría “culombianas”. Aquello, según ellas, alcanza a permear a todas las mujeres cuyo origen sea colombiano, lo cual, no sólo logra evidenciarse por el color de piel (que es en principio el primer factor clasificador), sino también por la voluptuosidad de ciertas zonas del cuerpo (cuyo nexos es igualmente racializado), el acento, la vestimenta y las formas de adornarse¹².

“La colombiana es culona, tetona, cintura pequeña y bien arregladita, porque si no, no lo es. Si no está maquillada, si no tiene las uñas bien arregladas, no es colombiana” (Verónica, 22/09/2016)

¹² A este respecto puedo traer a colación mi experiencia, en la que, por no poseer una corporalidad negra según los parámetros establecidos por el imaginario chileno, de entrada, nunca fui identificada como colombiana. Incluso cuando expresamente me categorizaba como tal. La respuesta de muchos chilenos y chilenas giraba en torno a: ‘pero si tú no tienes el poto grande ¿cómo vas a ser colombiana?’. De cualquier modo, ante otras características como el tamaño de mis senos, el maquillarme o arreglar mis uñas –pues ‘las colombianas sí que son voluptuosas y producidas’-, se lograba validar mi palabra, seguida siempre de un comentario como: ‘¡No todas las colombianas son negras!’ o ‘¡La Ale es una colombiana diferente!’ Sin duda, esto también viene de la mano con el contexto en el que me posicionaba, pues además de ser blanca-mestiza, me encontraba estudiando un postgrado en la Universidad de Chile, lo cual se sumaba a la ruptura del imaginario enfrascado en “la culombiana”.

Mediante la descripción que realiza Verónica sobre el imaginario que, según ella, ronda entre las y los chilenos acerca de las colombianas, puede establecerse que aquella significación estereotípica, se basa en un sistema cuerpo/origen, en el cual, determinadas características y hábitos corporales por demás sexualizados, otorgan la procedencia nacional de las mujeres, obteniendo como referente directo que, en el imaginario chileno, las mujeres colombianas de manera general y sin distinción, cargan con un significante normativo erótico, sexual y de belleza hegemónica, de modo que, quien no cumple con estas condiciones, no es susceptible de ser llamada colombiana.

No obstante, debe precisarse que el factor primario de tipificación y que, de hecho, logra impulsar sin equívocos dicho sistema, es la racialización de los cuerpos. Allí, las corporalidades negras son el primer factor de remisión a los referentes sexualizados, que de hecho, llenan de contenido el estereotipo “*culombianas*”, ya que son las mujeres negras, “cadenciosas y protuberantes” las que, en Chile, cargan directamente con el referente “sexo” (Belliard, 2016). A esto debe sumarse no sólo el significativo crecimiento de la migración negra en Chile -que si bien no se encuentra estadísticamente documentada, es aprehensible en cuanto a su visibilidad y presencia pública-, sino también, el importante mercado del sexo en el norte del país, liderado por las mujeres negras colombianas, el cual alimenta el estereotipo, logrando provocar en la sociedad chilena significaciones libidinales en torno a sus corporalidades (Pavez, 2016).

“Y me dicen: ‘En Chile no estamos acostumbrados a ver ese color de piel que ustedes tienen, ni mucho menos, a ver lo exuberantes que ustedes son’ ” (Carmen, 17/09/2016)

Bajo el referente que describe Carmen, puede vislumbrarse como la acepción “*culombianas*” permite generar un límite de diferenciación gatillado por un estereotipo de contenido sexo-racializado, en donde el color de la piel y la sexualización del cuerpo “exuberante”, remite a una ruptura de lo homogéneo, lo conocido y lo seguro, que lleva consigo la marca de la peligrosidad, pero a la vez, la figura ambivalente de la atracción por un tipo de poder que el grupo hegemónico no se posee (Wade, 2009 en Viveros, 2012) tal y como le sucede a Verónica mientras se desempeña como garzona:

“Yo me acuerdo que había una vez un muchacho viéndome el culo, un cliente... y yo me volteé y le dije... ”Bueno, si usted quiere una foto mía,

pídamela, pero déjeme de estar sacando fotos de la nalga" Así..."
(Verónica, 22/09/2016)

Esto, en conjunto con el estereotipo esencializado que se posa sobre las corporalidades negras acerca de sus códigos amorosos y sexuales específicos (Viveros, 2000) y con el reducto de fijar "lo negro" en lo genital y cutáneo (Fanon, 1973), hace que la interacción de las participantes, de forma mayoritaria, tanto en el espacio público como a la hora de tejer relaciones interpersonales, este marcada por la suspicacia y/o rechazo de varias chilenas y chilenos hacia ellas, en tanto que, la consecuencia directa del estereotipo sexo-racializado resulta en la etiqueta de "prostituta"; de modo que la proximidad se ve condicionada muchas veces a la ruptura de dicha fórmula.

"La colombiana y negra es prostituta, no nos ven en otra cosa, nos ven a todas paradas en San Antonio" (Carmen, 17/09/2016).

Para lograr lo anterior, su principal cambio se enfoca en la manera de vestir¹³, pues para ellas, existen ciertas características en la vestimenta que realzan aquel supuesto de "prostituta" y que, según sus narraciones, tienen estrecha relación con la forma en que articulan su sensualidad. Ello suele materializarse en el uso de escotes, ropa ceñida que permita resaltar curvas, peinados elaborados y en general, todos aquellos hábitos y prácticas que para las participantes, construyen su performatividad del género.

"He cambiado mucho, mucho, mucho mi forma de vestir... ya no ando destapada, ya me da pena vestirme descubierta, no me gusta que se me vean los hombros, todas esas cosas me han salido acá" (Viviana, 10/09/2016).

"Uno empieza a cambiar igual, uno ya no ve lo mismo como mujer, dejar la sensualidad de lado... que yo era muy sensual y dejar mi sensualidad de lado pa' no llamar, porque empecé a pensar que si me pasaban tantas veces estas mismas cosas era porque yo, por mi forma de vestir, mi forma de caminar, la forma de mi cuerpo, era la que atraía todas esas cosas, entonces era yo la que provocaba y para no provocar, empecé a cambiar" (Carmen, 17/09/2016).

¹³ Aquello por supuesto en temperaturas que permitan un tipo de vestimenta más ligera como verano, primavera e incluso algunas veces otoño. Por las temperaturas tan bajas que se alcanzan en invierno, junto con la falta de costumbre a dicho clima, todas las participantes coinciden al afirmar que dicha estación se presenta como la más compleja a la hora de vestir. Así pues, el invierno para ellas se presenta como una estación en la que por el intenso frío, desean estar en exceso cubiertas.

De lo anterior, entonces, puedo colegir la existencia de un patrón de auto-sanción que lleva a las participantes a sentirse responsables por el peso del estereotipo y de allí que busquen en ellas, el método para lograr la desidentificación con el referente de “prostituta” en un Santiago que, con la remarcación de la diferencia en la interacción cotidiana que puede tenerse al caminar por una vereda, o a la hora de establecer amistades, deja sumamente claro un posicionamiento moral a partir de un referente corporal, que sin duda, remite a los valores simbólicos asociados a lo femenino (Montecino, 1997) y a lo racial en dicha sociedad. No obstante, se apremia que dicha representación simbólica no se instala únicamente en Santiago, sino que también se encuentra permeada por el posicionamiento que ocupa la prostitución en la sociedad nacional colombiana y que han logrado interiorizar las participantes provenientes del Pacífico.

Así pues, el esfuerzo de desidentificación de las participantes se encuentra atravesado por variables plurales: Los modelos de feminidad que se socializan en la familia, la clase, la escuela, la edad, la religión y todas aquellas dimensiones que participan en la construcción de la identidad del sujeto (Montecino, 1997), pero también, se conjuga dialécticamente con las representaciones que experimentan y perciben en la sociedad de arribo.

“Pienso que muchas mujeres colombianas por naturaleza son como son: Bellas. Otras de pronto con ayuda de un...con ayuda de... como decimos nosotros en Colombia... ‘el valor de tener ese <<cuerpago>>’. Hay mujeres colombianas muy lindas, mujeres esbeltas, y muchas, lo ven como normal y se sienten normal, a pesar de que otras entre comillas tratan como de sacar ventaja de lo que ven en mí, o de lo que soy, o de lo que...y ahí es cuando viene el tema de que la gente...o somos prostitutas, o somos delincuentes o somos narcotraficantes” (Leonor 06/09/2016).

“También uno como mujer, como negra es estereotipada, porque en Colombia, en la China y en la Conchinchina nos van a catalogar a las negras lo mismo... ¿y nos catalogan de qué? No sé por qué, tenemos esa... tenemos esa lápida, porque es una lápida la que llevamos puesta ¿ah?... no sé porque tenemos esa lápida porque nos ven como objetos sexuales como dicen... en toda parte... y no sé por qué nos ven como calientes... perdón de la palabra, por lo que voy a decir, pero nos ven... dicen que somos buena pa´ la cama, que somos calientes, que esto y lo otro ... acá por ejemplo ya le dije, nos clasifican de prostitutas...y no es así” (Carmen, 17/09/2016).

Las narraciones de las participantes me permiten entrever una valoración moral frente a la prostitución que se vuelve operativa desde Colombia y que, además, se encuentra racializada, debido a la estereotipia que reposa sobre la sexualidad de las mujeres negras. Como expresa Leonor, existe una representación corporal de la prostituta que se enuncia bajo la categoría “*cuerpago*”, la cual corresponde a aquellas mujeres que, a partir de transacciones sexuales, pueden agenciarse modificaciones corporales, -generalmente asociadas a la cirugía plástica- y que por ende, se “fabrican” la belleza por la que es valorada la mujer colombiana, esto es: grandes senos, grandes nalgas, cintura pequeña y tonificada. Para Leonor, desde la óptica que puede otorgarle su contexto¹⁴, son estas las mujeres que engrosan el imaginario de la sociedad nacional chilena acerca de la “colombiana prostituta”, en tanto que se aprovechan de dicha representación y forma corporal, para conseguir algún tipo de favor, que, aunado con la investigación de Pavez (2016), podría pensarse que se refiere a la estabilidad económica y residencia en el país austral.

Aquel posicionamiento, considero, deviene de lo que Sonia Montecino (1997) describe en América Latina como una amalgama de símbolos y lenguajes que han sido contruidos en los procesos de sincretismo, resaltando en este camino la alegoría mariana. La representación marianista "como expresión de una norma racializada de la feminidad que ordena no sólo las relaciones entre hombres y mujeres, sino que también invisibiliza a los 'no heterosexuales' y jerarquiza las relaciones entre mujeres" (Vera, 2015; p.3) hace posible, como afirma Vera (2015) pensar el discurso marianista como un performance de género, transmisor de memoria colectiva, que para el caso concreto, permite un acercamiento a la 'superioridad moral' que se inscribe en el binomio puro/impuro y que se esboza en las afirmaciones de Leonor.

La fuerte influencia de los dogmas cristiano-católicos en Latinoamérica, son un elemento central a la hora de abordar la construcción de identidad nacional mestiza (Wade, 1997; Montecino, 1997; Segato, 2007; Vera, 2015) que converge como elemento común en Chile y Colombia -aunque de diferentes maneras- y que, en éste último, por más consideraciones multiculturales y reconocimiento étnico que reciban las comunidades

¹⁴ Leonor es una mujer de 45 años de edad, que se reconoce como mujer negra, colombiana, madre soltera, abuela y embajadora de la cultura del pacífico. Católica practicante y originaria del Chocó.

negras, ha permeado la identidad social y personal de las entrevistadas¹⁵, ya que, a través de su discurso, es dable entender la articulación de la alteridad que propone el catolicismo y el discurso colonial, en donde el juego de oposición bien/mal; puro/impuro, remite a una matriz cultural que soporta lo femenino como contradicción simbólica, pues si bien condensa lo mariano como referente de la abnegación, lo maternal y lo puro, marcado por la virginidad, a la vez, remite al despojo, sumisión e impureza que implica la pérdida de la misma (Palacios, 2013). En resumen, se trata de una disputa del honor a partir de un discurso de la 'superioridad moral de las mujeres'¹⁶ (Vera, 2016), el cual logra concretarse en el cuerpo de éstas y significarse en torno a su sexualidad.

Ahora bien, a todo el constructo simbólico ya descrito que alimenta la edificación de las subjetividades en la cultura de origen y de arribo, debe sumársele un análisis interseccional, pues, como bien remarcaba Carmen, las mujeres negras encarnan una ambivalencia particular en torno a su sexualidad y corporalidad, y que en Santiago, adquiere con mayor facilidad el referente inmediato de prostitución.

“Pero era más un tema de la condición de mi color, era lo que me hacía pensar en esa forma, como de...de... como que sentía que la gente igual iba a pensar que yo también era puta” (Mariana, 01/10/2016).

Como explicita Viveros (2000) el mundo de lo negro no se encuentra desprovisto de ambivalencia, pues, por una parte “es considerado primitivo, subdesarrollado e incluso inferior moralmente, pero por la otra es percibido como poderoso y superior en el ámbito del baile, la música y las artes amatorias. Sin embargo, esta superioridad se refiere a un campo que ha sido subvalorado desde distintas perspectivas: moral porque el cuerpo y lo

¹⁵ Como señala Peter Wade (1997) los negros en Colombia y de forma más general en Latinoamérica “se han adaptado culturalmente a los valores y las normas cuya orientación básica ha sido determinada por la mayoría dominante, dirigida esencialmente por elites, tanto coloniales como republicanas. En el proceso, estos negros han comenzado a participar más plenamente en las jerarquías nacionales de prestigio y estatus. Matizándolo en términos raciales, han dejado atrás una cultura asociada por ellos y por otros con los “negros”, y han adoptado una cultura que, en tanto pueda ser llamada mestiza en vez de blanca, ciertamente es vista como no negra” (p.36)

¹⁶ La autora postula que bajo la defensa feminista del «encanto natural», la «sensibilidad maternal» y la «misión social, moral o apostólica» en el Chile del siglo XIX y XX, el feminismo ilustrado 'occidental' -feministas católicas de élite, obreras y liberales de la época-, se caracterizó por un discurso de corte moralizante, a partir de una necesidad de definición por oposición a la hipocresía moral patriarcal. Aquel discurso presenta una femineidad heteronormada, blanco-mestiza y de clase media, como patrimonio nacional, a partir de la defensa de una maternidad científica por parte de las liberales, y popular por parte de las feministas obreras. Lo anterior dio pie para la consolidación de una 'buena femeneidad nacional' (Vera, 2016)

carnal han sido considerados los territorios del pecado; material, puesto que estas destrezas y habilidades no generan riqueza económica, y simbólica, porque en la escala de valores dominantes lo físico es inferior a lo espiritual” (p.3). Puede decirse entonces, como ya lo han afirmado múltiples autores (Stoler, 1995; Fassin, 2008; Viveros, 2009), que las categorías “sexo” y “raza” han ocupado un lugar específico en las relaciones sociales, al ser consideradas categorías “biologizadas” o “naturalizables”, y que por ende, su primer lugar de inscripción haya sido el cuerpo. De ahí que la apuesta política y académica sea la desnaturalización.

En ese sentido, las corporalidades de mujeres negras, tal y como lo experimentan las participantes, son atravesadas por una doble ambivalencia: De un lado, aquella que construye simbólicamente lo femenino en América Latina sobre los cuerpos de las mujeres, definiendo “la potencia o el despojo, otorgando prestigio o desprestigio bajo las reglas de una masculinidad construida social y culturalmente” (Tamayo, 2001: p. 79) y, por otro, aquella que ronda en la dinámica de atracción/rechazo sobre las negritudes.

Así, la sexualidad como punto de convergencia en la doble ambivalencia será “el espacio privilegiado de la sanción” (Lagarde, 2005: p.194) en lo que respecta a la interacción en el espacio público y relaciones interpersonales en Santiago, pues al verse atravesadas por un complejo de fenómenos bio-socio-culturales, logran organizar las prácticas corporales de las entrevistadas, modificando no sólo su vestir y hábitos estéticos, sino incluso sus formas corporales, con el fin de no ser identificadas con el signo del infamia, el descrédito y la vergüenza. Aquella ambivalencia, en la experiencia de las participantes, se inclina hacia la el rechazo y la desaprobación, debido a las representaciones que en Chile, contribuyen a “la elaboración de una imagen de descontrol de una feminidad desconocida, una feminidad negra y libidinal de la cual sólo se conocen sus efectos sobre la masculinidad, efectos que producen temor y también violencia” (Pavez, 2014; p. 26).

“Por todo lo que yo he vivido aquí en Chile yo me engordé, me dejé engordar (...) ´tonces empecé a engordar y también porque, también como por pasar un poco desapercibida” (Carmen, 17/09/2016)

La responsabilidad entonces de aquel constructo social termina siendo asumida por quienes figuran como receptáculo del mismo, donde la culpa bien administrada al interiorizar el juego binario de buena/mala mujer, que, podría traducirse en el de buena/mala migrante, junto con el desasosiego que genera en ellas la hipersexualización

'peligrosa' de las mujeres negras, despierta un afán por demostrar que no se corresponden con el estereotipo y el estigma que conlleva el ser una negra colombiana en Chile. Ello puede obedecer también a lo que Wade (1997) describe como evasión del estigma de lo negro, debido a los procesos económicos y políticos que los circunscriben. Siendo así, la elección por la adopción de las costumbres del mundo blanco-mestizo puede estructurarse como forma de protegerse frente al rechazo del mundo negro y encontrar, por ejemplo, movilidad ascendente.

“Fui una mujer muy sufrida, muy luchadora, pero sobretodo le doy gracias a dios de que nunca me dejó desviarme del camino, ni de tomar vicio, ni de prostituirme” (Leonor, 06/09/2016).

“Quiero que también se den cuenta que el colombiano no es tan sólo narcotraficante, no es tan sólo prostitución, no es tan sólo clonador, sino también hay personas honestas, personas buenas, eh, personas luchadoras, esforzadas” (Viviana, 10/09/2016)

Como esbocé en el inicio de esta sub-categoría, la consecuencia de dicha clasificación no opera de la misma manera para todas las colombianas, en tanto que como ya se explicitó, existe una fuerte racialización de la sexualidad o sexualización de la raza (Viveros,2009) en la configuración de las relaciones sociales, la cual, en Santiago, desemboca en la calificación de “prostituta” y como consecuencia, un marcado rechazo en la interacción que se sostiene tanto el espacio público como en las relaciones interpersonales que intentan establecer las mujeres negras originarias del pacífico colombiano.

“Un señor en Uber me decía:

- ¿Usted no ha pensado ir a las agencias para ser modelo?’

Y yo:

- ¡Ay no!, ¡yo no sé de esas cosas!, no, no le he prestado atención a eso...

-Debería hacerlo...igual acá no se ven negras.

Y yo:

-¿Ah sí? ¿Acá no hay negras?

-Sí, porque es que usted es negra distinta, porque el negro que llega acá es como eh, más oscuro, tosca, diferente.” (Verónica, 22/09/2016)

De la experiencia de Verónica puedo deducir que de hecho, la racialización produce efectos distintos dependiendo de la intensidad en el color de la piel. Al no haber en el constructo de alteridad negra que ha elaborado la sociedad nacional chilena con respecto a la migración de mujeres colombianas, ya que, según lo que se colige de la narración, parecería una negra con facciones más “blanqueadas”, la reacción que produce su “negrura no tan negra” es la remarcación de las otras caras de las ambivalencias. Sin excluir el hecho de que las trayectorias de las demás entrevistadas en Santiago hayan podido estar marcadas también por la atracción/exotismo que generan las corporalidades negras, lo reiterado para una mujer como Verónica en definitiva, no fue el rechazo. A ello hay que sumarle el locus en el que logra posicionarse, pues se trata de una mujer joven, profesional, cuya migración estuvo originada por un intercambio estudiantil y que en general, posee un alto capital cultural, social y económico (Bourdieu, 2001) en comparación con las demás informantes.

Puedo pensar entonces que la aceptación de lo negro en Santiago es individual y que se rige, como diría Peter Wade (1997), bajo parámetros que se consoliden en un camino de mestizaje, en tanto que la amenaza perceptible de la raza como signo (Segato, 2007) logra “disiparse”. Lo anterior no asegura un salvoconducto contra la racialización y la sexualización, pero sí logra reacomodar las consecuencias de su imbricación, así como también, permite una evasión mayor de sucesos discriminatorios surgidos del entronque.

“Yo salía y la gente se me acercaba y era como ‘¡qué tono de piel tan linda tienes!’ ‘¿de dónde es?’... entonces era como ‘ay por favor, no no, no me toque’ ”(Verónica 22/09/2016).

Empero, aquello no es óbice para no permearse de las consecuencias del estereotipo sexo-racializado que lleva consigo la categoría de “*culombianas*”, pues incluso Verónica ha sido objeto de acoso sexual al interactuar en el espacio público de Santiago, viéndose en la obligación de modificar igualmente su forma de vestir.

“Dejar de usar por ejemplo mini faldas, que la gente... la vez que... use una minifalda, me agarraron la nalga en el metro,” (Verónica, 22/09/2016)

Es de recalcar que, el no ser sujeto de la calificación directa y expresa de “prostituta” como sí ocurrió con las otras participantes, no implica pues, como ya puntalicé, que su experiencia no se encuentre marcada por la sexualización-racializada que implica la

categoría de análisis. De su discurso puedo entender que su desidentificación estaría guiada por la escapatoria a situaciones de acoso sexual¹⁷, más que por el afán de demostrar su honorabilidad, como contraste a la estampa de prostitución que recae entre muchas de sus compatriotas, pues, sin duda, la clasificación social que se deriva de su apariencia física “no tan negra” emerge, por un lado, del estatus socioeconómico que ostenta, -el cual en ocasiones logra redimir el color de la piel (Ortiz, 2013)-, y por el otro lado, de sus rasgos suavizados que, en el orden socio-racial latinoamericano, se acercan a la significación simbólica que ocupa la fiscalidad blanca y/o blanca-mestiza.

Llegado a este punto, y entendiendo que las representaciones ya ilustradas y sus consecuentes alcances, se configura a partir de la alteridad, en tanto que la construcción del estereotipo sexo-racializado es una cuestión relacional en el marco de un orden racial-genérico e identitario de la sociedad nacional chilena, cabe preguntarse de qué manera las mujeres migrantes provenientes del pacífico colombiano otorgan contenido a una posible relación de alteridad, que por consiguiente, surgiría con las mujeres santiaguinas.

1.2 Remarcación de la Diferencia Corporal: “*Las chilenas son derechas*”

“Las mujeres colombianas somos mucho más expresivas, somos mucho más osadas a mostrar: “oye es así” y sin ningún pudor” (Verónica 22/09/2016)

Si bien el estereotipo sexualizado y racializado que recae en las corporalidades de las participantes, trae consigo consecuencias anteriormente expuestas, de las cuales buscan su desidentificación, a partir de prácticas corporales que van configurando su itinerario a la hora de interactuar en el espacio público o en las relaciones interpersonales que van tejiendo, es de anotar que, cuando se trata de mujeres santiaguinas, las participantes validan el mismo, con el fin de establecer una clara distinción en lo que respecta a la identidad de género¹⁸, por supuesto, desde una valoración simbólica diferente.

¹⁷ Con ello no pretendo restarle importancia a la consecuencia que se deriva de la corporalidad de Verónica, la cual muchas mujeres hemos tenido el infortunio de experimentar, resaltando una vez más que nuestros cuerpos se configuran como territorios de conquista y de disputa en una sociedad falocéntrica. El propósito, no obstante es ilustrar como los diversos posicionamientos en el orden socio-racial, de clase y de género, gatillan otro tipo de significaciones y violencias, así como otro tipo de respuestas a las mismas. Aquello en virtud del análisis interseccional que soporta esta investigación.

¹⁸ Entendida en un sentido butleriano, es decir, performático (Butler, 2002)

“Somos diferentes...porque las colombianas tenemos curvas, las chilenas son derechas” (Leonor, 06/09/2016).

La apariencia física como materialización de la identidad de género y como parámetro evaluador a la hora de entablar una relación de amistad o socializar en el espacio público, se aplica en doble vía. Es decir, si según Pavez (2016; p. 26), “las valoraciones de las colombianas varían bastante según la posición social de quién la describe o representa, pero estas valoraciones parecen elaborarse sobre descripciones que, despojadas de sus connotaciones, concuerdan en lo que denotan¹⁹”, para las entrevistadas, aun considerando que su locus de enunciación trae matices diversos, las mujeres chilenas resultan en general planas, recatadas y sobrias, en comparación con lo que aparentemente “las colombianas” como ellas tienen por ofrecer.

“Las colombianas en general sí, somos muy acinturadas, somos bien formadas, tenemos un cuerpo bien bonito, cadencioso al caminar y todas esas cosas... la chilena no” (Carmen, 17/09/2016)

Así, las prácticas corporales que a este respecto, adoptan las entrevistadas, consisten en resaltar aquellas diferencias corporales y estéticas con las mujeres chilenas, a partir de una performatividad de la feminidad que se trae interiorizada desde Colombia. La interacción que se experimenta tanto en el espacio público como en las relaciones interpersonales, entonces, es analizada desde la mirada de las mujeres entrevistadas y no desde la significación que realizan las mujeres chilenas.

Aquí, sin embargo, debe tenerse cierta precaución, pues lo que se pretende resaltar, si bien puede parcialmente ligarse con aquello que otorga contenido a la categoría “*colombianas*”, no es lo que, como se vio en la sub-categoría anterior, buscan forcluir. Entonces, lo que en la indumentaria exterior permita “visibilizar” o “inducir” a un cuerpo hipersexualizado como ropa ceñida, descubrir más la piel o en general, poner a la vista el cuerpo, será rechazado por las entrevistadas, ya que aquello, permite un nexo más cercano con el estigma de la prostitución; sin embargo, aquellas otras prácticas que refieran a resaltar un caminado cadencioso, “vestir armónicamente”²⁰, maquillarse,

¹⁹ Esto es que “las colombianas amenazan la feliz normalidad de las comunidades mineras del norte de Chile, sus contratos matrimoniales y familiares, su endogamia nacional y su sentimiento racial”. (Pavez, 2016; p. 26)

²⁰ Resaltan las entrevistadas que hace referencia a no sólo vestir de acuerdo al cuerpo que se tiene, sino también a realizar una combinación correcta de colores, accesorios, telas, estampados, que logren resaltar la “belleza” de cada mujer.

arreglarse el cabello, arreglarse las uñas y ser extrovertidas, es lo que marca una pauta de diferenciación con la mujer chilena y lo que, para ellas, las posiciona en una condición mas “equilibrada” dentro del marco de desventajas sociales con las que vienen a interactuar en Chile, ya sea por el orden socio-racial, de clase y/o género.

“La colombiana por ejemplo viste muy combinada, la colombiana si se pone su blusa azul, entonces sus zapatos también son azul, sus uñas también están pintadas decoradas de azul, con su bolso, su cartera también. Las otras (chilenas) no, las otras por ejemplo se ponen una blusa blanca, unos zapatos rojos, nosotras no, no se ve mucho eso. Los dominicanos también; pero ahora...como siempre nos han catalogado como bien vestidas, entonces la gente también se está aprendiendo a combinar, inclusive los chilenos” (Mariana, 01/10/2016)

Entonces, será la “belleza” entendida como “un conjunto de conceptos, representaciones, discursos y prácticas cuya importancia radica en su capacidad performativa en la materialización de los cuerpos sexuados y en la definición de géneros” (Muñiz, 2014; p. 422), el concepto con el cual las entrevistadas forjan una interacción basada en la alteridad con las mujeres chilenas.

Aun cuando la belleza es histórica y contextual, y por ende, existen diferencias en su enunciación, representación y observación (Vigarelo, 2005), alude a lo que gusta o no de un cuerpo en cada cultura, construyendo a su alrededor “imaginarios que emergen a la superficie de los cuerpos” (Muñiz, 2014; p. 422). Así, la calificación de los cuerpos y prácticas corporales de mujeres chilenas, referidas principalmente a su manera de vestir, surge desde un modelo performático generado por esquemas reguladores de la feminidad colombiana, en los que se privilegia un imperativo de cuerpo seductor, curvilíneo y limpio. (Ortiz, 2013). Lo anterior deviene no sólo de una historia colonial cuyos criterios estéticos se actualizan en la “postmodernidad latinoamericana”, sino también de una larga tradición de concursos de belleza que se han posicionado como parte de la identidad nacional colombiana, construyendo patrones²¹ que, además de tornarse modeladores de la feminidad, se han asociado al estándar de belleza internacional, coadyuvando al imaginario de que las mujeres colombianas “son tradicionalmente bellas” (Ortiz, 2013).

²¹ “Específicamente para las mujeres en las sociedades contemporáneas y occidentales, se establece el modelo «ectomorfo»; mujeres extremadamente delgadas, curvilíneas y altas” (Ortiz, 2013; p. 188).

Pese a que, en un contexto latinoamericano, y más propiamente en Colombia, dichos patrones se corresponden con pautas de belleza “blanco-mestizos, de clase media-alta y urbanos” (Moreno, 2007 en Ortiz, 2013: p 180), el discurso multicultural ha derivado en una valoración de la “belleza negra” que no funciona fuera del orden racial hegemónico, estos es, en tanto se corresponda con alguna característica “blanca-caucásica”, puede tenerse como bello. Empero, aquello no logra dirimir un modelo estético erotizado y sexualizado en las corporalidades y bellezas negras, que al menos, en la experiencia de las participantes, resulta palpable en Chile, como ya se narró en la sub-categoría anterior.

“Las negras sobre todo, nos diferenciamos por nuestro cuerpo, por la forma de caminar, igual la forma de vestirnos. Nosotras siempre marcamos la diferencia, por nuestra forma de vestir, nuestra forma de reírnos, nuestra forma de hablar, de gesticular” (Mariana, 01/10/2016).

En vista de lo comentado por Mariana, no considero que en lo que respecta a la forma en que las participantes se significan dentro de estos marcos de belleza, obedezca a una consideración subalterna de la misma, pues, como remarca su discurso, las mujeres negras colombianas del pacífico “marcan la diferencia” como valoración positiva de su irrupción corporal y estética, en la que se puede vislumbrar una apropiación de repertorios heterogéneos -como el normativamente imperante en Colombia- que bien pueden estar en constante reformulación. De esta manera, su forma de vestir y de irrumpir en el espacio de las relaciones sociales por la forma en que hablan, gesticulan y sonríen, además de su indumentaria, influye en la valoración que hacen de ellas mismas y de las chilenas con las que interactúan, otorgándoles, bajo aquellos parámetros y en general, bajo lo que dictamina su concepción de belleza, un estatus de menor prestigio, y por ende, asimilando la posesión de belleza, con la posesión de poder, aun más, cuando se trata de una sociedad nacional que, por el orden socio-racial y de género, les señala a ellas el lugar del estigma, en relación con la otra cara de la moneda: La feminidad chilena heteronormada e igualmente performática.

“Del cuerpo de la mujer colombiana al cuerpo de la mujer chilena, totalmente la colombiana arrasa a la chilena” (Leonor, 06/09/2016).

La belleza entonces como herramienta de prestigio para las entrevistadas, es el artefacto que mide las relaciones con las mujeres chilenas dentro de un marco de posicionamiento social diferencial. Si bien las participantes no hacen alusión al estatus socio-económico que puede llegar a ocupar la mujer chilena a quien interpelan o suelen interpelar, si dejan

claro que, “su rigidez” y “frialdad”, hace parte de aquellas prácticas que no están dispuestas a adoptar y que por el contrario, buscan contrastar.

“Yo pienso...bueno, sobretodo la manera de vestir que usan acá, no, para mi es totalmente vulgar, para mí, no todas, porque tampoco vamos a generalizar, pero...” (Leonor 06/09/2016)

Las actitudes corporales y gestualidad que las informantes establecen como uno de los marcadores más potentes de su identidad diferencial es uno de los pilares más fuertes que se disputa en un contexto de dominación-resistencia que entrecruza a las mujeres negras en el gran Santiago: Por un lado, la sexualización de la raza y junto con ella las bajas posibilidades de ascenso social, que trae consigo el estigma; por otro, la reformulación que realizan de sus formas y características de autoidentificación como forma de contestar y reposicionar su lugar en el juego de la dominación blanca-mestiza (Wade,1997) y sexual.

Para las participantes, su destreza en la dimensión estética, así como en la expresividad -espontaneidad y extroversión-, son una ventaja comparativa que poseen las mujeres negras colombianas provenientes del pacífico en relación con las mujeres chilenas, de modo que, a través de su exaltación, se restablece un equilibrio en la posición subjetiva (Viveros, 2000) con respecto a las mujeres de nacionalidad chilena con quienes interactúan en Santiago.

Con todo, el valerse de dicho “reposicionamiento simbólico de poder” que busca “transformar en superioridad la diferencia, convirtiéndola en fuente de dignidad del grupo” (Viveros, 2000; p. 11), puede tornarse limitado puesto que, en primer lugar, bien puede sedimentar una concepción hegemónica de belleza occidental, que poco se vale de la diversidad, en tanto que los distintos matices corpóreos son otorgados por la “apertura del discurso multicultural”, igualmente limitado; en segundo lugar, puede conceder un espejismo de autonomía con respecto a la moldeabilidad y reapropiación del concepto de belleza, ya que, como se ha explicado, funciona dentro de unos marcos específicos de demanda de la sociedad contemporánea occidental. Ahora bien, como tercer factor se tiene que podría jugar en contra frente a la desidentificación con el estereotipo “*culombianas*”, ya que la alta preocupación por la estética corporal podría asemejarse a una característica de quien usa su cuerpo para algún tipo de prebenda. En palabras de Viveros (2000: p 11) podría ser algo como “reelaborar el contenido de una identidad cuyas fronteras han sido delimitadas por el sistema de dominación racial”. Por último, aquel

reposicionamiento, a partir de una afirmación identitaria bien puede conllevar a una esencialización de las mujeres negras colombianas como bellas, sensuales y extrovertidas, incluso al punto de tenerse como categoría natural.

Ahora bien, como ha sucedido en la sub-categoría anterior, en el caso de Verónica, si bien la relación e interacción con las mujeres chilenas en Santiago también se ha constituido desde la alteridad, la representación que construye no es precisamente la que se comparte con las demás participantes.

“La mujer chilena es una mujer que... que muestra su belleza real, muestra como, como realmente eso. No llevan tanto maquillaje. Una mujer sin maquillaje, una mujer que es bella por su simpleza, no por la cantidad de maquillaje que lleva encima, no por la cantidad de silicona que tiene, no por la cantidad de estuco que se pone...Eh, es como la naturalidad” (Verónica, 22/09/2016)

Verónica, parte desde la misma concepción estético-corporal de las mujeres colombianas que describen las demás informantes, en donde el “*arreglarse bien*”, figura como característica positiva de las mismas, en tanto que enaltece su belleza, que se presenta como símbolo de poder. Sin embargo, desde su parecer, aquellas particularidades que supuestamente enaltecen a las mujeres colombianas merecen una valoración diferente, en tanto la estética de las mujeres chilenas.

Para ella, el interactuar con mujeres chilenas en Santiago ha sido un despertar del marco normativo y regulador de la feminidad colombiana, que, según ella, dictamina la construcción corporal artificial por encima de la natural. Las mujeres chilenas al ser más “*descomplicadas*” a la hora de trabajarse lo deseables y bellas dentro de los marcos hegemónicos e imperativos de la estética occidental, realmente merecen el calificativo de bellas. En ese mismo sentido, puedo pensar que Verónica al no desenvolverse en los mismos marcos de estereotipia de otras mujeres negras que hacen parte de esta investigación, no vivencia ni visualiza los vínculos que otras entretejen desde la tensión que reviste para las demás la significación que existe en torno a la mujer negra colombiana. Así pues, se ha dado la oportunidad de reinterpretar la performatividad femenina chilena con la que ella se ha relacionado, tomar lo que de ahí le parece conveniente e interiorizarla.

“Yo ahorita acá, yo he sido como una cebolla en Chile. Yo en un inicio, yo era de las mujeres que: el taconcito, el no sé qué, que las uñitas, que no sé qué, que estar maquillada, que no puedo salir. ¿Ahorita? Jum, hija, soy lo más

descomplicao' y me he ido quitando todas esas capas, todas esas capas de lo superficial. He ido llegando a lo que yo considero que soy realmente, la mujer que soy, esa mujer despreocupada" (Verónica 22/09/2016).

Su interacción con mujeres chilenas ha conseguido un proceso autoreflexivo y crítico respecto a los mandatos estéticos de su cultura, los cuales no le permiten tener una conexión verdadera y experiencial con su cuerpo, ya que debe estar siempre moldeándolo a partir de parámetros que ahora encuentra sin sentido. Así, su posicionamiento socio-económico y dentro del orden racial que se vive en Chile²², le han permitido vivir las experiencias de relación interpersonal e interacción en el espacio público, desde lo comparativo, pero no dentro de un marco de dominación-resistencia, sino a partir de la deconstrucción de sí, para hallar otras posibilidades de sentido corporo-identitarias.

2. Segmentación Afectivo Corporal

A partir del estereotipo sexualizado y racializado con el que identifican a las participantes en las dos dimensiones de estudio que aborda esta investigación, y que ha sido tratado en el capítulo anterior, los itinerarios corporales que ellas consolidan en Santiago se ven entrecruzados también por las demostraciones de afecto corporal que surgen al momento de interactuar con cualquier persona que no sea de origen colombiano. Por demostraciones de afecto corporal he entendido toda aquella forma de expresión de ciertas emociones (gratitud, alegría) que impliquen un despliegue corporal como el abrazar, besar en la mejilla, saludar con la mano, y en general, todo aquello que implique un contacto físico a la hora de interactuar con una persona en un escenario no sexual.

Aquello que he llamado 'segmentación afectivo-corporal', hace referencia a los limitantes y operaciones clasificatorias que las participantes deben establecer al momento de interrelacionarse con una persona de origen no colombiano y expresar físicamente alguna emoción que suscite dicha interacción, que va desde la alegría que genera el conocer a alguien nuevo, la demostración de amabilidad o gratitud, pasando por el gusto que se

²² A este respecto, en donde yo también me presento en situación, a partir de los privilegios que me otorga en la sociedad chilena el ser blanca-mestiza, profesional y estudiante de postgrado, en donde mi cuerpo si bien me llevo a situaciones de clasificación, nunca tuvieron el mismo efecto que el que han encarnado mujeres negras colombiana del pacífico, puedo decir que, dentro de mi trayectoria, la interacción con mujeres chilenas en Santiago, me llevó a sentipensarme cuerpo; a dejar de apelar a "la cita" en términos de Butler (2002), para reconocermé también desde lo abyecto y forcluido en la gubernamentalidad de los cuerpos colombianos, cuya inspiración se obtuvo de la maravillosa experiencia que tuve con compañeras chilenas feministas.

desprende de saludar a alguien conocido, hasta la simple cortesía que se entrega al despedirse de alguien. La segmentación pues, se inscribe en la división y por ende, clasificación que deben realizar las participantes a la hora de manifestarse de las formas descritas, restringiendo su expresividad según el origen nacional de las personas y modificando así prácticas corporales que se acostumbran en Colombia en escenarios de socialización.

Lo anterior, debido a las características que la sociedad nacional chilena atribuye a las mujeres colombianas, pero que se exagera en las mujeres negras, dentro de un estereotipo sexualizado y racializado, en el que la cercanía corporal –desde su experiencia- funciona como propulsor de aquel imaginario de mujeres predispuestas sexualmente, siendo recibido un mensaje diferente al que se pretende emitir. Al entrar en controversia los preceptos de contacto y códigos de socialización que regulan la interacción chilena en contraste con la colombiana, se producen significaciones disímiles que logran que las mujeres sujeto de esta investigación si bien no modifiquen sus prácticas a este respecto, sean selectivas a la hora de desplegarlas.

Cabe resaltar que el análisis que se deriva de esta práctica se realiza sobre la interpretación que acaece entre los dos extremos de la relación interpersonal que se aborda, toda vez que, soy consciente que dicha práctica también es objeto de interpretación por terceros. No obstante, el interés se vuelca hacia la configuración del itinerario corporal a partir de la significación de la práctica que realiza con quienes interactúan las participantes.

2.1 Limitaciones Afectivo-Corporales: “*El ser de piel*”

“Normalmente en Colombia nosotras somos muy de piel, muy afectivos, y yo no entendía que acá era malo” (Verónica 22/09/2016)

Caminar por la vereda, encontrar a algún conocido, saludar de beso en la mejilla y si se es muy próximo, culminar con un abrazo. Hola Fernanda, ¿cómo estás?, te presento a Daniel, mi amigo de la Universidad. ¡Qué tal Daniel! Mucho gusto –apretón de manos y simultáneo beso en la mejilla- soy Fernanda. Finalizado el encuentro: los mismos besos, los mismos abrazos, las mismas manos apretadas.

La escena anterior sin duda podría hacer parte de cualquier encuentro cotidiano de alguna de las participantes, mientras caminan por las calles de sus ciudades o municipios

de origen. Incluso, bien podría hacer parte de mis propios encuentros con conocidos, amigos y familiares en la ciudad de Bogotá. Aquello simplemente constituye una particularidad minúscula en la interacción con otros, que muchos y muchas colombianas solemos ejecutar en nuestras experiencias de sociabilidad. Si bien no es mi pretensión exponerlo como normativo, la cercanía corporal se muestra como un factor mayoritariamente presente y notorio en las prácticas y códigos de sociabilidad colombianos.

En principio, mediados por un conocimiento previo, -incluso muy mínimo y superficial como el que se tiene cuando se es introducida una nueva persona--, las demostraciones de afecto corporal son las que Verónica y demás participantes suelen denominar como 'ser de piel', ya que el contacto corporal para ellas es un elemento frecuente, mas no indispensable a la hora de interactuar y/o establecer relaciones sociales con otras personas. En un contexto colombiano, si bien cada región puede abordar lo anterior con más o menos preámbulos que otras, lo cierto es que, el contacto mediado por el 'ser de piel', se circunscribe como comportamiento característico de muchos y muchas connacionales, configurándose como una auténtica "técnica del cuerpo"²³ en los términos de Marcel Mauss (1973 en Martínez, 2004).

Aquella técnica aparece como medio para la socialización en la cultura colombiana, pero a la vez permite conocer los códigos que permean la interacción social chilena. Como Mauss (1973 en Martínez, 2004) arguye, la 'técnica del cuerpo' otorga la posibilidad de conocer el uso del cuerpo de sociedad en sociedad. En este caso, a partir de las dos dimensiones de estudio en las experiencias de las mujeres migrantes provenientes del pacífico colombiano.

"Tuve que hacer modificaciones que fue eso, (...) en la forma también de expresarme, debí ser menos de piel, porque sabía que si era de piel la gente lo iba a interpretar mal... eh...o se iba a emitir mal el mensaje" (Milena, 07/10/2016).

La interpretación pues que ellas describen, recae sobre el cuerpo físico desde de sus prácticas, lo cual me permite entrever una limitación en el comportamiento de las participantes a partir de la presión social que surge del estereotipo sexo-racializado, que mide no sólo su apariencia o presentación externa, sino también las prácticas que de él se desprenden, generando una especie de correspondencia. Bajo la perspectiva de Erving

²³ "El modo en que de sociedad en sociedad los seres humanos saben cómo usar sus cuerpos" (Mauss, 1973 en Martínez, 2004; p. 129).

Goffman (1971, 1979, 1991 en Martínez, 2004), podría decirse que la ‘fachada personal’²⁴ que incita a la demarcación estereotípica ya comentada, es la que otorga la información necesaria de aquellos con quienes se interactúa. En ese sentido, el despliegue de prácticas que, podría decirse, irrumpen en los límites personales establecidos y acostumbrados en Santiago, señalarían un componente más de la performatividad sexualizada y erotizada que recae sobre mujeres colombianas que hace parte de esta investigación.

Así, uno de los límites afectivo-corporales que se tiene en Santiago por parte de las informantes, hace referencia a la falta de cercanía corporal que acostumbran a la hora de saludar, despedirse y demostrar gratitud, en lo que refiere a relaciones de amistad con personas chilenas, ya que esto es asimilado, la mayoría de las veces –sobre todo si se trata de interacción con hombres- a partir de una carga sexo-afectiva. El beso en la mejilla y los abrazos, quedan pues pospuestos o circunscritos a las relaciones de noviazgo²⁵ o cualquier otra que de manera explícita haya acordado este tipo de demostraciones.

Podría afirmar entonces que en cuanto a las relaciones interpersonales con chilenos y chilenas respecta, “el cuerpo es un medio de expresión altamente restringido, puesto que está muy mediatizado por la cultura y expresa la presión social que tiene que soportar. La situación social se impone en el cuerpo y lo ciñe a actuar de formas concretas, así, el cuerpo se convierte en un símbolo de situación” (Martínez, 2004: p. 130). Bajo ese entendido, si la sociedad en la que se desenvuelve el cuerpo suele ser muy tradicional o cercada en cuanto a la distancia corporal, mayores serán las presiones simbólicas que entrecrucen el cuerpo.

“Evitar también en lo posible saludar tanto de beso en la mejilla, porque lo malinterpretaban también, se prestaba para otras cosas” (Viviana, 10/09/2016)

A partir de la narración de Viviana puedo entender, siguiendo con lo anterior, que la construcción simbólica interseccional que atraviesa el cuerpo vivido de las mujeres que participan de esta investigación²⁶, coadyuva para la exaltación de un imaginario corporal

²⁴ “La dotación expresiva empleada por el individuo durante una actuación, ya sea de forma intencional o no” (Goffman 1971, 1979, 1991 en Martínez, 2004; p. 138)

²⁵ Lo que en Chile llamarían “pololeo”

²⁶ En este interregno me gustaría poner de presente que, en mi experiencia, todas las variables que me entrecruzan no me posicionaron mejor frente a las experiencias de las participantes.

que desde la sexualización y racialización no sólo se inscribe en un discurso de dominación, sino también, como sostiene Mara Viveros (2009), se encuentra de forma conflictiva en el registro de la economía del placer y del deseo; por tanto, son las participantes las que se ven sujetas a transar o negociar dicha forma de expresividad que culturalmente para ellas emite otro mensaje, con el fin de llegar a un entendimiento en los códigos de sociabilidad con personas chilenas, pero también y no menos importante, para evitar generar o potenciar la inscripción al estereotipo.

Si bien puede decirse que la limitación afectivo-corporal funciona como estrategia para desestimular la clasificación estereotípica, pero también, como estrategia para desenvolverse de una manera más sencilla en Chile según las costumbres de sociabilidad que ellas identifican. Aquello, en todo caso, no implica una modificación en la configuración de las prácticas corpo-afectivas aprendidas en Colombia, toda vez que, como se verá en la sub-categoría siguiente, estas demostraciones quedarán abiertas para otras personas.

Por último, quisiera agregar que la limitación afectivo-corporal según lo permiten entrever las entrevistadas, se encuentra influenciada por las experiencias de violencia simbólica y sexual a la que constantemente se ven expuestas las participantes (lo cual será abordado con posterioridad), y que suelen identificar más con las personas de nacionalidad chilena, en tanto han sido perpetradas de manera mayoritaria por éstas. Ello no quiere decir que esta práctica no sea susceptible de abrirse también hacia relaciones de amistad con personas chilenas, o que de hecho las participantes no generen ya este tipo de acercamientos.

2.2 Apertura Afectivo-Corporal: *'Detrás de eso no hay nada raro'*

"Y yo no entiendo porque aquí saludar de beso es malo, si detrás de eso no hay nada malo. Vea por ejemplo con mis vecinos peruanos, con mi amiga brasilera: 'que buenos días mami' y tome su beso en la mejilla, 'que tenga buen día mija' y

Interpretaciones hechas por varias personas chilenas -pertenecientes a los espacios académicos y de ocio que habité-, sobre mi despliegue afectivo-corporal a la hora de saludar a algún conocido o amigo, llevó a que en varias oportunidades fuese tildada de 'caliente' o 'instigadora', llevando como consecuencia malas miradas y/o deterioro de relaciones. En todo caso, consciente de ello y a diferencia de las informantes, no quise modificar la forma en que despliego y habito mis prácticas de sociabilidad, puesto que en una sociedad neoliberal, permeada por las lógicas individualistas y de competencia, el contacto para mí se configura como toda una propuesta política desde la cercanía colectiva y recirculación de los afectos.

*se le da su abrazo pa` que se vaya bien contenta y bien querida al trabajo”
(Milena, 07/10/2016).*

Cuando se trata de connacionales o migrantes latinoamericanos, los códigos o ‘signos de vinculación’²⁷ (Goffman, 1979) que refieren a las prácticas afectivo-corporales que vengo describiendo, tienden a abrirse. Como bien he mencionado, aquellas no se circunscriben a un conocimiento profundo de una persona, esto es, que no se necesita de un vínculo antiguo y fortalecido para desplegar dichas prácticas. Tampoco pues, se inscriben en relaciones enteramente anónimas y circunstanciales como las que se pueden experimentar en el metro, supermercado y otros espacios de encuentro, donde nadie es introducido y la escasa interacción, deviene del estar en un mismo espacio y tiempo, sin gestar vínculos interpersonales. En otras palabras, si bien en principio aquellas expresiones se sostienen con amigos y familiares, también es dable que se susciten entre personas que se acaban de conocer, siempre y cuando medie un tercero que los introduzca, haciendo casi extensible la confianza.

En lo que respecta a la interacción con colombianos y colombianas, al significar de igual manera la práctica afectivo-corporal, no existe una alteración o limitación en la misma, por el contrario, se sigue ocupando.

*“Yo aquí solo abrazo y saludo de beso a mis amistades de otras nacionalidades y a compatriotas, porque ellos saben que los colombianos somos amables y no hay nada raro detrás de eso como muchos... muchas personas chilenas lo quieren ver”
(Mariana, 01/10/2016)*

Lo interesante pues, resulta ser que, en lo que concierne a la interacción con otros migrantes, en especial latinoamericanos, la práctica tampoco es restrictiva, pues, según lo manifestado por las participantes, y nuevamente, en lo que respecta a la interpretación que realiza de la práctica el otro extremo del vínculo constituido en la relación interpersonal, las y los migrantes, no otorgan de forma mayoritaria la misma significación. En su percepción y experiencia, aquella imposición estereotípica sexo-racializada de las mujeres negras colombianas en Chile no es administrada por otros y otras migrantes²⁸.

²⁷ “Todos aquellos datos acerca de los vínculos entre personas, tanto si entrañan actos como objetos y expresiones, y con la única exclusión de los aspectos literales de las declaraciones documentales explícitas”, es lo que el autor nomina como ‘signos de vinculación’ (Goffman, 1979; p. 199)

²⁸ Con esto no quiero decir que no exista la posibilidad de que migrantes latinoamericanos no pongan en circulación el estereotipo, llegando incluso a generarse situaciones de discriminación, violencia simbólica, etc. Nuevamente hago hincapié en que, desde la lectura que ofrecen las

“Yo pienso que es porque de alguna u otra manera andamos como en la misma barca, somos migrantes igual, entonces nos entendemos mejor, sabemos cuál es nuestro... nuestros andares” (Leonor, 06/09/2016)

Así, el compartir trayectorias como migrantes en un Santiago que se posiciona ambivalente frente a la migración latinoamericana (Tijoux y Palomino, 2015), parecería que, según las participantes, logra desactivar el referente de performatividad sexo-racializado que se asigna bajo el estereotipo ‘culombianas’, en tanto que, desde su locus migrante, conocen cuales son las consecuencias de verse revestidos de otredad, sobre todo en lo que respecta a migraciones peruanas, bolivianas y haitianas (Gonzalez, 2005; Acosta, 2010; Tijoux, 2011; Correa, 2014; Tijoux y Palominos, 2015).

“Yo siempre he sido de beso en la mejilla mija, pero acá con estos chilenos no se puede, que porque somos prostis, que porque esto... que lo otro, mejor dicho, la escoria. Entonces ya llega un punto en el que sólo se puede con la gente del país de uno...pero vea... curioso... con la gente que conozco de otros países es igual... yo con ellos no me tengo que estar pensando que ‘si doy el beso entonces tal’...” (Viviana 10/09/2016)

A lo anterior, podría bien sumarle lo que, en uno de los recorridos comentados tuve la oportunidad de observar. Estando en la semana en que se celebran las fiestas patrias chilenas²⁹, acompañé a Leonor y a Viviana a la parroquia de Quilicura para acomodarse en un puestico que habían elaborado dentro de una fonda realizada por la pastoral migrante. La idea era que cada representante de la comunidad migrante que vivía en la comuna, pudiese poner a la venta comida típica de su lugar de origen, así que Viviana y Leonor se elaboraron unas empanadas de pescado propias del Pacífico, así como también, empanadas paisas³⁰ de papa y carne. Cuando llegamos a instalarnos, lo primero que llamó mi atención fue como múltiples personas corrieron a saludar a Leonor. Abrazo y beso en la mejilla acompañaban la bienvenida que recibía. Una vez terminado el saludo reparaban en Viviana, quien recibía el mismo trato que Leonor y, por último, estaba yo, que, si bien era desconocida, no por ello fui merecedora de su lejanía afectivo-corporal. Aquellas personas, -me comentó Leonor una vez pudimos acomodarnos y fritar las empanadas-, eran originarias de Perú, Ecuador y Bolivia.

mismas participantes de sus experiencias en el ejercicio de la práctica afectivo-corporal, no recibe la misma calificación o sospecha por parte de otros migrantes latinoamericanos con quienes tienen la oportunidad de entretener un vínculo de amistad.

²⁹ Fiestas que conmemoran la Independencia de Chile y tienen lugar el 18 y 19 de Septiembre.

³⁰ La comida ‘paisa’ hace referencia a la comida típica que se elabora y consume en el departamento de Antioquia – Colombia.

Mi extrañeza debo confesar, vino impulsada en primer lugar por la cantidad de personas que se agolparon sobre nosotras con el único objetivo de saludar, lo cual, encontré particular y bonito. No obstante, al reparar en la forma de desplegar su saludo que, en mi experiencia, no era tan común en Santiago, quise indagar cuál era su procedencia y la calidad de relación que sostenían con Leonor, de ahí obtuve sus países de origen.

Considero que esta circulación de afectos que las participantes y yo hemos tenido la oportunidad de experimentar con algunos y algunas migrantes latinoamericanas, deviene en primer lugar, de romper la interacción mediada por las etiquetas que designan la otredad³¹, encontrando incluso en estos espacios 'otros', una suerte de resistencia desde la empatía. Y en segundo lugar, pienso que también se origina desde la necesidad de generar lazos de conectividad desde el encuentro de los cuerpos, ya que es común la sensación de soledad y asilamiento cuando se migra, en razón de la ausencia de redes. Así, el despliegue afectivo-corporal puede revitalizar un sentimiento de pertenencia al territorio migrado a partir de la traducción simbólica de prácticas (Reyes y Martínez; 2015) que se despliegan con quienes se comparte una situación similar.

3. Afro-Negadas: Alteridad Sexo -Racializada

En esta categoría pretendo exponer otro de los productos de la performatividad del estereotipo sexo-racializado '*culombianas*' que han experimentado las participantes y podría decirse de manera extensiva, las mujeres negras originarias de Colombia. Me refiero más exactamente a las violencias tanto simbólicas como sexuales que éste ha desembocado y que, por ende, ha logrado permear sus prácticas corporales y constituir así itinerarios, conforme a la interacción que sostienen en el espacio público.

Aquellas violencias considero, se basan en un discurso de 'unicidad'-'otredad' gestado en lo que Quijano (2014) denomina 'colonialidad del poder', la cual se despliega a partir de la interiorización de una 'identidad nacional' que muchos chilenos y chilenas han realizado. Aquel discurso, edificado en la construcción del Estado-Nación (Sagredo, 2008; Tijoux, 2011) cataliza una lectura corporal contemporánea basada en la blancura, entendiendo que dicho examen aborda la raza no como hecho biológico, sino como bien ha expresado Rita Segato (2010) un signo que viaja históricamente y se instala en un contexto determinado.

³¹ Siendo totalmente consciente de que mis privilegios de clase y raza muchas veces logran sacarme de allí, aunque otras tantas, me permite moverme desde y por los intersticios

De modo que la blancura funge como consolidador de superioridad social, pues trae consigo la marca del despojo (Segato, 2007). Así, la irrupción de cuerpos negros exuberantes y exóticos³² en Santiago, desde un aspecto relacional y por ende comparativo, propulsan la alteridad racial como remarcación de jerarquía “independientemente de que su inscripción sea en el cuerpo-marcado o en el sujeto moral” (Arias y Restrepo, 2010; p. 58), haciendo que aquello que no se corresponda con lo blanco o blanco-mestizo, sea confinado al espacio de la abyección.

Igualmente, entendiendo que el poder en América Latina se estructura en relaciones de dominación y conflicto entre actores sociales en aspectos como el sexo y autoridad colectiva e intersubjetiva (Quijano, 2001 en Lugones, 2008), la imbricación género-raza, exagera el señalamiento de un posicionamiento social inferior, dentro del ‘sistema género moderno/colonial’ (Lugones, 2008; p. 77), en el que lo masculino y blanco se corresponden como símbolo de estatus. Como consecuencia, se ven negadas otras posibilidades de sentido en la cartografía del poder en las relaciones sociales que se entretejen bajo el manto del discurso de identidad nacional blanqueada de ostenta Chile (Sagredo, 2008).

Así pues, las ‘afro-negaciones’ se postulan como una categoría que me permite abordar las tensiones que se suscitan en las interacciones en el espacio público y que tienen como fin, remarcar la alteridad racializada y sexualizada, que promueve un discurso de identidad nacional, en el que las participantes se sienten negadas como sujetos, suprimiendo o rearticulando las prácticas corporales que configuran sus itinerarios.

3.1 Corporalidades Epidémicas: ‘*No estamos acostumbrados a tanta negra*’

“Jamás de los jamases yo me había sentido eh, recriminada que alguien se burle de mi por mi color de piel” (Leonor, 06/09/2016).

Como mal o daño que se extiende de manera intensa e indiscriminada³³ es que las participantes sienten que es percibida su negritud en Chile; como si la corporalidad marcada por la piel fuese una señal de alerta ante la peligrosidad de una infección y, la única forma de llamar a la seguridad, fuese aislando a quien osa portar ‘ese mal’. Para ellas, los recordatorios sobre su presencia indeseada en el país, se instauran como

³² Según la información que han proveído las participantes sobre la percepción corporal de la que son susceptibles en Santiago.

³³ Definición de ‘epidemia’ otorgada por la RAE.

características concretas y recurrentes en la interacción en el espacio público. Allí se logra percibir con bastante claridad aquella frontera entre un 'nosotros' y un 'otros' a partir de diversas actitudes y comportamientos que reciben por parte de algunas chilenas y chilenos, siendo tan abierta y expresamente remarcados, que resulta imposible pasarlo por alto tanto por quien lo encarna, como por quienes lo observan³⁴.

Desde miradas, evasión de contacto físico, rotulaciones mediante gritos y/o insultos, hasta agresiones sexuales, son algunas de las manifestaciones racistas y sexistas que experimentan las mujeres que hacen parte de esta investigación y de seguro, muchas más; en donde el mensaje que se percibe va encaminado al deseo de erradicar la 'negritud' como virus que se expande sin control con el aumento de la migración interregional, pues el Santiago blanco, europeo y ordenado se ve ahora infeccioso para el cuerpo homogéneo de la nación (Foucault, 1991).

“Muchas veces uno se sube aquí a una micro, se sube a un metro, te empujan, o se quitan del lado tuyo porque creen que tú eres... o lo vas a ensuciar o lo vas quien sabe qué... a descolorear con el color de piel” (Leonor, 06/09/2016)

La distancia corporal como narra Leonor, logra ejemplarizar lo que Mary Douglas (1976, 2001 en Pavez, 2016) dilucida sobre las connotaciones simbólicas que trae consigo todo aquello que logra salirse del orden establecido y que Pavez (2016) pone a operar a haciendo una lectura de la migración de mujeres negras colombianas al norte de Chile. Según el autor, las mujeres migrantes y/o la raza negra en Chile, son percibidas como 'fuera de lugar' dentro del orden racial y de las relaciones e intercambios de género, desembocando en una asociación hacia lo impuro, sucio y contaminado, siendo pues, un peligro para los órdenes ya mencionados. Sumada a la inferioridad que se le es concedido a lo femenino y negro dentro del sistema género moderno/colonial, sin duda puedo afirmar que se entreteje una auténtica matriz de dominación en los términos de

³⁴ Me refiero no sólo a lo que concierne a esta investigación, sino en general a los distintos comportamientos abiertamente discriminatorios y racistas que tuve la oportunidad de percibir en la interacción que se sostiene en el espacio público de Santiago, en donde no es esporádico ni excepcional (sin querer sugerir que esto sea lo deseable) que a las personas negras, se les manifieste de las formas más hostiles, el desagrado que causa su habitar en Santiago. Lo que me interesa resaltar de todo ello, es la indiferencia con que muchas personas que fungen como 'observadoras' reaccionan ante tales situaciones, aceptando con su silencio que se sigan perpetuando hechos tan violentos como para mí, resultan aquellos. Siento que, quienes ostentamos privilegios dentro de este orden racial que se instauró en América Latina y concretamente en Chile y, además, somos testigos de aquellos actos, tenemos una responsabilidad política y moral de denuncia y desaprobación igual de expresa y ruidosa.

Patricia Hill Collins³⁵ (1998 en Curiel, 2007a) y que, por ende, en pro del funcionamiento continuo del control de cuerpos e imaginarios, se naturaliza nuevamente a las 'otras', relegando sus corporalidades al desorden que debe ser aplacado a partir de prácticas y discursos de desprecio con el fin de segregar y así lograr limpiar el 'cuerpo social'.

De esta manera, considero que, no sólo este, sino otros comportamientos que desarrollaré en esta sub-categoría, obedecen a verdaderas prácticas de racismo³⁶ en los términos expuestos por Etienne Balibar (1988), pues tienen como finalidad organizar sentimientos "para preservar la identidad del 'yo' y del 'nosotros', ante cualquier perspectiva de promiscuidad, de mestizaje, de invasión, organizándose en torno a estigmas de la alteridad" (p.32).

"No se sentaban. Uno iba sentado en el metro y el puesto donde uno iba estaba desocupado...nadie se sentaba... y el metro a morir o las micros a morir³⁷ y nadie se sentaba..." (Mariana, 01/10/2016)

"A mí me ha pasado, cuando yo me subo y la gente disimuladamente te empuja. Te pone el bolso... como que la micro va llena, el metro va lleno, pero llegan y te incomodan porque quieren que te quites del lado de la persona" (Viviana, 10/09/2016).

Las narraciones de las entrevistadas dan cuenta de lo que pienso, se manifiesta como un racismo cotidiano, en tanto que, de las prácticas que se despliegan hacia ellas, siendo auténticos discursos (Van Dijk, 2001), puede entreverse un racismo que surge del entrelazamiento del sistema social -y la colonialidad del poder (Quijano, 2014) que en el subsiste- y las prácticas arraigadas en la actividad humana (Quintero, 2014). Así, la remarcación de 'otredad' que surge de la expresa lejanía que se instala entre los cuerpos

³⁵ "Hace referencia a la organización total de poder en una sociedad. Hay dos características en cualquier matriz: 1) cada matriz de dominación tiene una particular disposición de los sistemas de intersección de la opresión; y 2) la intersección de los sistemas de opresión está específicamente organizada a través de cuatro dominios de poder interrelacionados: estructural / disciplinario / hegemónico / interpersonal. La intersección de vectores de opresión y de privilegio crea variaciones tanto en las formas como en la intensidad en la que las personas experimentan la opresión" (Jabardo, 2012; p. 36)

³⁶ "Es aquel que se inscribe en prácticas (formas de violencia, de desprecio, de intolerancia, de humillación, de explotación), discursos y representaciones que son otros tantos desarrollos intelectuales del fantasma de profilaxis o de segregación (necesidad de purificar el cuerpo social, de preservar la identidad del 'yo', del 'nosotros', ante cualquier perspectiva de promiscuidad, de mestizaje, de invasión), y que se articulan en torno a estigmas de alteridad (apellidos, color de la piel, prácticas religiosas). Organiza sentimientos, confiriéndoles una forma estereotipada, tanto en lo que se refiere a sus 'objetos' como a sus 'sujetos'" (Balibar, Wallerstein, 1988 ;p.32)

³⁷ La expresión 'a morir' es utilizada en Colombia como una forma de indicar que un espacio o lugar se encuentra muy concurrido.

de las participantes y quienes interactúan con ellas en la micro o el metro, da cuenta de una práctica rutinaria consistente con la organización racial jerárquica que instala la sociedad chilena, en la que el contacto posibilita una 'contaminación simbólica de inferioridad'.

“Lo ven a uno y dicen: ‘ah es que no estamos acostumbrados a ver tanto negro’, ‘no estamos acostumbrados a ver negros’” (Milena, 07/10/16).

“Acá no...te lo dicen de frente... por ejemplo nosotras pasábamos y nos decían... ‘se oscureció el día’... ‘pasó una nube negra’...” (Carmen, 17/09/2016).

Otra manifestación de racismo cotidiano en las experiencias de las entrevistadas, se encuentra en lo que Van Dijk (2001) en su análisis estructural del discurso racista, explicita como una interacción discriminatoria a partir del sonido y de dispositivos retóricos. De esta manera, las expresiones 'negro' o 'negra' en las narraciones de las participantes, vienen acompañadas de una 'entonación insolente' (Van Dijk, 2001), remarcando así la negritud como un rango inferior dentro de las élites simbólicas. Asimismo, la ironía y eufemismo presente en la 'oscuridad del día' y la 'nube negra' como señalamiento despectivo de la raza, concurren como elementos indicativos del juego binario del sistema moderno/colonial.

“Yo cuando ando con mi esposo en el supermercado, en el centro comercial o algo, siempre como que ‘ahí está la negra’ y me miran feo. A veces me dicen cosas: ‘negra puta’...una vez un caballero: ‘esta negra asquerosa’...” (Viviana 10/09/2016).

Ahora bien, la remarcación constante del habitar de 'la negra' en el espacio, como comienza explicando Viviana -y que por demás no resulta ser un caso aislado en las experiencias de las informantes-, en mi perspectiva, se circunscribe, a una necesidad constante de señalamiento de 'lo negro' como inválido cultural y socialmente que, junto con el sexismo que se entrelaza, enmarca la corporalidad de la mujer negra como referente inmediato de la sexualidad 'perversa'. Nuevamente la 'puta' aparece ante la 'negra', conjugándose como significantes indisolubles de la impureza, que para aquellos inmersos en el orden racial y de género colonial/moderno, manifiestan reactivamente 'asquerosidad'. Así las mujeres negras, percibidas simultáneamente de condición social y sexual menor (Marteens, Viveros, Arango, 2008), son sujetos de irrespetos en el espacio público de Santiago.

“Cuando uno llega a Chile, más uno siendo, siendo negro, y mujer todavía, empieza uno a sentir la discriminación, más que todo de parte de las mujeres y de los hombres, empieza a sentir el acoso y el asedio sexual, entonces es muy fuerte...” (Milena, 07/10/2016).

“Yo aquí tuve un intento de... de... de violación y... igual fue fuerte, igual muy fuerte... y todavía peor porque uno queda como... uno queda... y en invierno, uno queda, uno queda, queda muy susceptible, queda, se siente... se siente demasiado mal... entonces yo fui donde la se... fui a trabajar igual y la señora Adriana me dice: ‘Carmen vaya y coloque el denuncia’. Me vine a colocar el denuncia y llego a la, a la tenencia y el carabinero que me recibe la denuncia eh...me dice: ‘¿Qué le paso?’. No es que vine a colocar el denuncia... tuve un intento de violación. Me dice: ‘¿de dónde es usted?’, le digo yo: ‘colombiana’... me dice: ‘ah colombiana, con razón’... Yo estaba tan mal que yo todavía no... como que no, no, no, no, no asimilaba lo que él me acababa de decir, me dice...me dice: ‘con razón’ ... yo me quedo así como viéndolo porque yo estaba todavía... y me dice... y me dice, ‘yo le doy hasta la razón al que trató de hacerle eso porque en Chile no estamos acostumbrados a ver ese color de piel que ustedes tienen, ni mucho menos, a ver lo exuberantes que ustedes son’...” (Carmen, 17/09/2016).

De la misma manera, el anonimato que muchas veces permite la interacción en el espacio público, puede presentarse como el escenario ideal para la manifestación de sexismo racista o racismo sexista (Marteens, Viveros, Arango, 2008) catapultando incluso experiencias de violencia sexual. Aquellas, con base en lo narrado por Carmen, pueden leerse a partir de una expropiación corporal de las mujeres³⁸ por parte de los hombres, con base en una ‘prerrogativa’ que el sistema género moderno/colonial (Lugones, 2008) les otorga a estos para la asimilación de las mujeres como posibles objetos sexuales.

A la luz del duro relato de Carmen, puedo colegir que el escaso respeto a la individualidad corporal de las mujeres se corresponde con su posición social, racial, origen nacional y forma corporal, en tanto que la excusa que extiende el oficial de carabineros para no tomar en cuenta la denuncia, se ciñe a criterios de clasificación social y naturalización de categorías como la raza y el género, pues, bajo los pretextos extendidos incluso justificando al agresor, se encuentra el origen nacional, el color de piel y su corporalidad ‘exuberante’, que, para el carabinero de manera casi ‘obvia’ exhorta a un comportamiento de esta índole. El cuerpo de Carmen pues, condicionado y reducido a su biología en tanto cuerpo marcado por la raza y el sexo, es un cuerpo violable, abyecto, desechable e indigno.

³⁸ Partiendo del espejismo de que las mujeres somos realmente dueñas de nuestros cuerpos

De igual manera, la solicitud de respeto y ejecución de sus derechos parecería ligarse consecuentemente a los recursos culturales y económicos que esboce, y así, le permitan superar el 'doble déficit simbólico' (Bourdieu, 1979 en Marteens, Viveros, Arango; 2008) que encarna, en razón de su posición en el orden sexual y racial chileno.

De modo que, al no encontrar cobijo institucional en el caso de Carmen y en general, ante todas las experiencias racistas y sexistas que entrecruzan las trayectorias de las mujeres migrantes del pacífico colombiano que hacen parte de esta investigación, en las que sus cuerpos se posicionan como epidémicos en razón del signo (Segato, 2007) que marca los cuerpos racializados y sexualizados, sus itinerarios corporales se configuran, en ese sentido, a partir del aislamiento.

“Pero sí yo me empecé a enfermar. Yo me empecé a sentir como que bueno, la gastritis se me alborotó de una manera horrible, eh como que me ahogaba, como que no me hallaba en este país, como que todo eso me fue atormentado... y me fui asilando” (Leonor, 06/09/2016).

“Donde nosotros llegábamos los días domingo a la feria y desde que entrábamos hasta que salíamos éramos discriminadas. Nos decían improperios, eh... las mujeres nos decían “monas”, los hombres nos decían que “tremendo zapallo”, que ... ush... cualquier barbaridad ... entonces llegó el momento en el que uno no quería ni siquiera salir ... ni quería ir siquiera a la feria y teníamos que ir obligadas porque teníamos que comprar comida...” (Carmen, 17/09/2016)

El aislamiento pues, no solo como consecuencia sino como estrategia para no ser objeto de dichos vejámenes, es la pauta que guía las prácticas corporales de las participantes. Lo anterior consiste no sólo en reducir sus salidas hacia lo estrictamente necesario como en el caso de Carmen, sino también, tratar de ubicarse en lugares donde puedan pasar desapercibidas al subirse a una micro o metro, por ejemplo, buscando siempre el rinconcito más lejano como, en uno de los recorridos caminados me comentó Mariana.

Aquel aislamiento, logra conjugarse con la decisión de salir acompañadas de alguna o algún connacional a realizar ciertas actividades como comprar o ir al centro para enviar dinero o hacer llamadas a Colombia. Si bien lo anterior no se consolida como garantía de seguridad y/o respeto, si les otorga mayor confianza a la hora de generar alguna respuesta frente a una situación que les resulta discriminadora y/o denigrante, en tanto que el o la acompañante, al ser un 'igual', funge como refugio. Así, puedo afirmar que

aquello que Quintero (2014) llama 'aislamiento-grupismo'³⁹ figura como estrategia configurativa del itinerario corporal de las participantes ante las reacciones violentas, racistas y sexistas que experimentan a partir de la alteridad.

Quisiera agregar como intuición que lo dicho hasta ahora, bien podría conjugarse con la categoría 'segmentación afectivo-corporal', en la que, la cercanía corpo-afectiva se ve limitada hacia personas chilenas, pues, puede ser posible que las experiencias violentas relatadas, condicionen a las participantes en su interacción y cercanía física con las personas de nacionalidad chilena.

“El otro día yo salía de un metro, iba entrando una señora. Esa señora me miraba con ese odio, bueno, de pronto no sabía tanto que era colombiana sino por... eh, como dicen ellos, que al tiro se da cuenta que no era de este país, claro, por lo negra...me miró con ese odio...” (Milena, 07/10/2016).

Otra forma de expresión que consiguen delimitar a las 'corporalidades epidémicas' en un contexto de racismo cotidiano, el cual experimentan las participantes, se concreta en la mirada.

La mirada sesgada desde los estereotipos que funcionan como instrumentos de la exclusión social como ya hemos visto, “exterioriza y analiza uno de los mecanismos cotidianos de racialización y racismo, no siempre voluntario y algunas veces no-consciente” (Hellebrandová, 2013; p. 160).

“Muchas veces mirándote mal, muchas veces expresando lo que sienten, muchas veces, maltratándote...eh... que yo pienso que duele más que de pronto alguien venga y te de un golpe por decir así de la manera en que la gente te trata acá muchas veces y sobretodo la manera como la gente al mirarte... como se expresa, dicen “ah no, es que esos negros”...son cosas que duelen” (Mariana, 01/10/2016).

Siguiendo a Hellebrandová (2013) y parafraseando a Fanon (1973), puede decirse que la mirada racializante logra evocar sentimientos de inferioridad, en tanto que una sociedad que posibilita dicho complejo, es una sociedad que se soporta en el mantenimiento del

³⁹ En la investigación realizada por Oscar Quintero acerca del racismo cotidiano en la universidad colombiana desde la experiencia vivida por los estudiantes negros en Bogotá, el autor propone la categoría 'aislamiento-grupismo' para explicar el aislamiento al que se ven sometidos los estudiantes 'negros' en tanto que pocas personas les hablan e incluso, le es negada la ayuda básica de la supuesta solidaridad estudiantil. A partir de lo anterior, el autor sostiene que dicho aislamiento genera un mecanismo ligado, el cual “tiene que ver con la búsqueda de refugio en otras personas iguales, como otros estudiantes negros u otros estudiantes racializados” (Quintero, 2008: p. 84). Así, considero que la categoría resulta funcional para explicar, en este último aspecto, la estrategia que desarrollan las participantes para habitar ciertos espacios.

mismo, proclamando un orden racial. Así que, en la medida en que aquella sociedad dificulta las trayectorias de dicho sujeto racializado como 'negro', pone a dicho sujeto en una situación neurótica.

La mirada racializante que evoca odio para las entrevistadas, o, al menos aquellas que pueden entender desde un racismo cotidiano y voluntario ejercido hacia ellas, coloca a las participantes en un plano de exclusión, donde no hace falta que medien palabras para entender que se disputan juegos de poder y que ellas y su cuerpo marcado, se encuentran en la posición más desventajosa. Así que, en la medida en que interactúan en el espacio público, su cuerpo, adicional a buscar aislamiento, busca evasión visual en la mayoría de los casos. Las cabezas bajas, o las miradas obnubiladas son prácticas que han interiorizado las participantes en pro de evitar aquellas miradas que sienten cargadas de maltrato. Ello fue algo que pude constatar también en los recorridos comentados, pues, al caminar junto a las participantes fue muy notorio -y debo agregar incómodo- el sentir todos los ojos encima; y, siendo ingenua al pensar que ellas no lo percibían o que tal vez, era paranoia mía, fue que pude entrever el grado de consciencia que poseen sobre los ojos que en ellas se posan. Incluso, como me manifestó en su momento Viviana, más que observadas, algunas veces se sienten vigiladas.

“De que te intimidan de una manera que te volvés o muy cara dura o tenés que pararte simplemente para no sentir esa presión de la gente, de que la persona está encima” (Leonor, 06/09/2016).

No obstante, Leonor suele hacer frente a estas miradas de forma distinta. Si bien la evasión de la situación también se presenta como una opción, su itinerario igualmente se va configurando a partir de una contestación que no se basa en la evasiva visual, sino en la confrontación silenciosa. El ser 'cara dura', esto es, el mantener la cara en alto, casi inexpresiva y con mirada penetrante, es la forma que ella encuentra para hacerle frente a la presión que intenta soslayar. Ello en todo caso, no quiere decir que no logre verse afectada por aquellos sentimientos de inferioridad que refiere Fanon (1973).

Para cerrar esta sub-categoría, me gustaría traer a colación la única experiencia que podría decirse, contrasta con las expuestas en este punto, toda vez que la corporalidad de esta participante en lugar de vivirse como infección o mal que se expande sin control, parece funcionar, por el contrario, como encantador. Nuevamente Verónica, en todo caso racializada y sexualizada, sienta un punto de quiebre con las demás participantes, en lo

que considero se concretan como privilegios en el orden racial y de clase que impera en la sociedad nacional chilena.

“A la gente le causaba tanta sensación verme que de verdad era muy raro, era muy incómodo. Yo me subía al metro y la gente te quedaba mirándote así como...como "oh" (Hace una expresión de maravillada y estupefacta) y los hombres me ayudaban a subir las escaleras: "¡en que le ayudo!", "¡qué necesita!", "¿para dónde va?", "¿cómo la ubico?", era como así... "¡oh que color!" "¡oh!" que parecía ¿Cómo cuando tú ves una luz demasiado brillante?..." (Verónica 10/09/2016).

Como ya tuve la oportunidad de expresar, el color de piel de Verónica, junto con el capital cultural, económico y social (Bourdieu, 2001) que juegan a favor en las dinámicas de clasificación, en tanto que logran ‘aclararla’ y por ende, movilizarla ‘favorablemente’ dentro de las jerarquías sociales, le entregan experiencias de interacción completamente diferentes. ‘Su negrura no tan negra’ como es percibida en Santiago, esto es, su mestizaje físico y cultural, si bien no la libran de ser racializada y sexualizada, si le otorgan experiencias que, a su juicio, le han sido muy provechosas.

Exotizada y erotizada, Verónica describe su interacción en el espacio público a partir de la estupefacción que para muchos y muchas produce su presencia. Atraídos hacia ella, las experiencias se pasean entre las sonrisas, la ‘galantería’ de muchos, la amabilidad y como no, la sexualidad. Si bien en principio aquello le generaba hasta temor ya que, muchas veces se sentía asediada, aprendió a sacarle ventaja a la admiración que despertaba su transitar, tanto así que, muchas oportunidades laborales y sociales se han abierto para ella, a partir de su color de piel, en tanto llamativo.

En todo caso, la sexualización que experimenta no deja de traer consigo acoso sexual en las calles de Santiago, de modo que, dentro de las prácticas que ella ha implementado para evadir este tipo de violencias refiere al uso de audífonos y música a un alto volumen para hacer caso omiso de los comentarios ‘morbosos’ que puede recibir en el camino.

“Cuando yo salgo a la calle, salgo con audífonos. Cuando me toca pasar por una obra o algo así, voy con audífonos, con la música lo más fuerte que pueda para no escucha nada del exterior” (Verónica 22/09/2016).

Si bien este aspecto me gustaría desarrollarlo con mayor detalle en una categoría posterior, no quería dejar de resaltar lo disímiles de las experiencias a partir de un contexto diverso que se encuentra alimentado por una formación profesional, una red de

contactos igualmente profesionales y en general, todos los privilegios que trae consigo una estabilidad socio-económica desde Colombia y que, de hecho, ha logrado mejorarse en su estadía en Santiago.

Puedo decir entonces que el rango que viene a ocupar en el orden de género, racial y de clase en Santiago, gatilla lo que Quintero (2014) nomina como *'la buena excepción'*, es decir, quien logra salirse del estereotipo y estigma que traen consigo todas las personas que son socialmente consideradas como 'negras', a partir del esfuerzo que realiza el agente del racismo para negar una identificación racializada, evitando que la persona racializada caiga en el estigma de los negros. Así pues, aquel esfuerzo que se hace por desidentificar a Verónica a partir de su color de piel 'no tan negro' y la exotividad y erotismo que de ahí se desprende como condición simbólica, si bien es merecedor de un trato diferente, lo único que hace, es justamente reforzar aquella racialización y sexualización del estereotipo racial.

3.2 *'¡Y estas negras a qué vienen!'* Delimitación Simbólica de Espacios

"Me fui a pasear al Costanera... Entonces me fui al Costanera y a cada tienda a la que dentaba, siempre había una vendedora o un vendedor detrás de mí... Como si yo me fuera a robar algo... y cuando uno sólo se paraba a mirar desde afuerita, con la mirada te dicen todo... te miran de arriba abajo como diciendo 'usted aquí no'..." (Milena 07/10/2016)

Peter Wade (1997) siguiendo a Soja (1985, en Wade 1997) sostiene que "el espacio es tanto el medio como el resultado de la acción social y las relaciones" (p.87), de modo que según Wade (Op.cit), pareciese que Soja (Op.cit) quisiese expresar que la sociedad produce estructuras espaciales, pero que aquellas operan como restricción sobre el desarrollo de una sociedad. Esto es que, una vez a las relaciones sociales les es otorgada una forma espacial determinada, se afecta la forma en cómo estas pueden cambiar y desarrollarse. Así pues, podría decirse que el espacio permite vislumbrar no sólo la expresión de los los conflictos y ordenes de una sociedad, -sean estos de clase, género y raza completamente entroncados como le interesa a esta investigación-, sino también permite entrever como se construyen las relaciones sociales.

Siendo así y siguiendo a Wade (Op.cit) podría decirse que según lo comentado por las participantes, existen espacios que les son o no permitidos según indiquen las

“diferencias físicas”⁴⁰ que ostenten, así como la performatividad que se ponga a operar, en donde sale a la luz aquella jerarquización social basada en la colonialidad del poder (Quijano, 2014) que administra los espacios en el gran Santiago a partir del género, la raza y la clase social.

Si bien no les es vedado el tránsito o la interacción en un espacio concreto de manera expresa, una vez más es la mirada y/o los comentarios que a veces reciben en las calles o en los pasillos de un centro comercial, lo que les otorga indicios sobre el malestar de su presencia.

“Qué saben...y me ha pasado en los almacenes... donde he preguntado y me han contestado con una piedra en la mano⁴¹, porque eso también pasa, porque nos clasifican por cómo nos vemos, por el color de piel, por la ropa que llevamos puesta...porque nos miran desde los zapatos hasta acá arriba...” (Carmen/17/09/2016).

De lo narrado por Carmen puede entenderse que existe una administración simbólica de los espacios en los que muchas veces no le es permitido su ingreso o tránsito, en tanto que su sola presencia despliega una serie de comportamientos por parte de los vendedores que incitan a rehuir de ellos. Desde la perspectiva de las participantes, la delimitación viene en principio en lugares comerciales y en razón de su raza y clase social, la cual logra entrecruzarse según lo que se viste, pero que, a partir de la jerarquía simbólica racial, pareciese encontrar una doble confirmación a partir del color de piel. Como explica Marteens, Viveros y Arango (2008), la ecuación mujer + negra = pobre, funciona como constante en las clasificaciones sociales comunes, reificando el “doble déficit simbólico” (Op.cit)

“Si yo voy a comprar a un almacén en las Condes o en Vitacura, a mí me ven entrar así como vengo yo ahora... ¿usted cree que la niña se va a preocupar, así fuera blanca? No estoy hablando tan solo del color, ¿Usted cree que la niña se va a preocupar por ir a preguntar qué necesito?, ¿qué se me ofrece? ... me vieron y no pasó nada...no vieron a nadie... por qué pues... “ah no, no más viene a mirar que va a venir a comprar, ¿no la ves cómo está vestida?”... pero que saben lo que uno tiene en su cartera...” (Mariana, 01/10/2016)

⁴⁰ Se parte por entender que las “diferencias físicas” de las categorías raciales son menos obvias de lo que parecen ser, pues en definitiva, no obedecen a criterios naturales, sino a construcciones sociales. Como se pregunta Wade (1997; p. 400) “¿Qué tan negro tiene que ser un negro? ¿Qué es lo que físicamente actúa como una indicación para la identificación racial: el color? ¿el tipo de cabello? ¿los rasgos faciales?

⁴¹ Expresión utilizada en Colombia para denotar una respuesta grosera u hostil

Mariana logra dilucidar también una de las características de la jerarquización por clase social que existe en Santiago, a partir de la segregación que genera poseer o no un capital económico (Bourdieu, 2001) que abra las puertas de acceso a un mundo de alto consumo como Las Condes o Vitacura, lugares que, en la actualidad, se consolidan como 'clase alta' y que, por ende, comparten cierta performatividad que, advierte, ella no posee, incluso, si su color de piel fuese diferente.

Las 'estéticas' que desarrolla una clase social a partir de lo que viste, la forma de arreglarse el cabello y en general, las múltiples formas de expresión corporal externa desde la indumentaria, funcionan como determinador de una pertenencia colectiva o individual a cierto rango social, que, en la percepción de Mariana, no logra ser redimido incluso por el color de la piel. De esta manera, el ser ignorada por quienes actúan como vendedores en la dinámica de la compra, le deja claro que no es un espacio que deba ocupar, toda vez que su presencia negada, es un indicador de 'destierro'.

“Si usted va a un restaurante, por ejemplo a La Conde’, allá no van a trabajar negros. Sólo blancos trabajan en ese restaurante” (Viviana, 10/09/2016)

Igualmente sugiere Viviana, aquellos espacios de 'clase alta' como Las Condes, no son espacios para gente negra, aún más cuando se trata de atención al cliente, pues la delimitación incluso laboral, está condicionada por el color de piel, en tanto el capital simbólico del color, presenta la 'negrura' como primitiva y asociada a la fealdad (Wade, 1997). Así que, ciertas partes de la ciudad de Santiago no les están dadas a ellas, pues su presencia pasa a ser invisible, ya que la falta de capital económico, social y cultural reflejado en su habitus (Bourdieu, 1992) condiciona el trato que vendedores pueden ofrecerle, el cual logra hacerse más evidente cuando se trata de espacios que, en Santiago no están pensados para las personas racializadas.

“Me fui a atender al Hospital del Trabajador por un tema puntual que tenía en mi espalda y la señorita que me atendió me dijo ‘me imagino que tiene Fonasa’ (tono irreverente)... Así, en ese tono... Le digo: ‘No, ISAPRE’; ‘¿Cuenta RUT?’ ‘No, cuenta corriente’... Y tenía cuenta RUT, pero dije, a esta hijuemadre no le pago con la cuenta RUT, le voy a pagar con la cuenta corriente pa´que no joda... ahí notas mucho... ahí notas mucho...” (Verónica, 22/09/2016).

Incluso Verónica, quien se posiciona en un orden de privilegios frente a las demás participantes, ha sido sujeto de dichas delimitaciones simbólicas de espacios y capital,

desde la racialización que la entrecruza. Nuevamente, cabe preguntarse, tal y como lo hace Wade (1997) qué tan determinantes deben ser las características físicas para ser inscrito o circunscribirse como negra o negro, pues, muchas veces el ‘mestizaje’ de Verónica no es suficiente para borrar la marca del despojo (Segato, 2007) y ser remitida a lo que Haraway (1995) describe como ‘la lógica de la producción’, esto es, la producción permanente que se suscita entre naturaleza/cultura que sopesa sobre categorías como género y raza y me atrevería a decir, clase social.

El señalamiento de quien fuese la funcionaria que atendió a Verónica sobre los símbolos de cierto ‘estatus inferior’ que llegan a ocupar las mujeres migrantes negras en Santiago, como la posesión de cuenta RUT y la cobertura en salud de Fonasa, en tanto símbolos materiales de las clases sociales de base, permite vislumbrar que el Hospital del Trabajador es un espacio ambiguo para mujeres como Verónica, en tanto no suelen ser quienes acceden a sus servicios o al menos no en las condiciones que ella lo hacía. Al sentirse entonces discriminada por ser referenciada en un estereotipo y, valiéndose de su capital cultural y económico (Bourdieu, 2001), logra reposicionarse y superar esta situación de disputa simbólica de poder, al reposicionarse con otros elementos materiales de ‘estatus’ como la cuenta corriente y la cobertura Isapre. A pesar de que esta situación no tiene una consecuencia objetiva, desde mi lectura, tiene un poder simbólico importante en tanto que su propósito consiste en el manejo de distinciones sociales como contención ante una posible amenaza que, como señala Quintero (2014) puede ser real o imaginada.

Así que, ante las distintas delimitaciones simbólicas que las participantes sienten y perciben tanto en el tránsito por lugares comerciales, así como en la posesión o no de símbolos de estatus social, se vuelcan nuevamente al asilamiento, limitando sus andares e interacciones a recorridos muy concretos y cotidianos o cercanos a sus lugares de residencia. La excepción, entonces, sería Verónica quien, de hecho manifiesta que ella solo transita de ‘Baquedano para arriba’ en tanto, como se pudo vislumbrar en la experiencia comentada, cuenta con los elementos para reposicionarse aun cuando para un tercero observador, su racialización conduzca a priori a determinado orden social.

*“Las plazas comerciales son como la zona intocable. Es como la zona roja pa’ mí. Si voy sola, voy lo más rápido sin escuchar a nadie, eh o si no, voy acompañada”
(Milena, 07/10/2016).*

Considero entonces que en definitiva, la desigualdad generada a partir de la racialización debe ser leída desde y en consonancia con conjuntos específicos de relaciones sociales desiguales, como las de clase y género. De esta manera, puede entenderse que aquello que nominamos como ‘racismo’ no se escapa a las lógicas únicas y estáticas de lo fenotípico, sino que se entreteje con otras desigualdades que permiten obtener una lectura más amplia de las formas, niveles e intensidades en que operan los órdenes del sistema género colonial/moderno (Lugones, 2008).

4. Tácticas de Apertura: Resistiendo al ‘Déficit Simbólico’

Quise hablar desde las tácticas de apertura toda vez que, a partir de las prácticas corporales que despliegan las participantes en la configuración de sus itinerarios corporales en las relaciones interpersonales e interacción en el espacio público, lo que más sobresalió fue la apropiación simbólica de sus corporalidades como espacios creativos de circulación, encuentros y traducciones culturales. Significar y representar desde el cuerpo, resulta una estrategia que a ellas les permite interactuar no desde la yuxtaposición, sino desde el intercambio y el encuentro con quienes pueden ser analizados desde la formación nacional de alteridad (Segato, 2007).

La apertura entonces, viene dada por la convergencia de prácticas corporales que vienen implementando desde Colombia referidas como ‘costumbre’, y el hibridismo propio de la matriz hegemónica de nación, en la medida en que, hegemonía también significa contradicción (Segato, 2007). Al estar inscritas en “una economía simbólica y, por lo tanto, en el juego simbólico y la pugna por inscripción en el universo de sentido en que se tiene que vivir” (Op.cit; p. 30), considero que la resignificación de sus prácticas desde las trayectorias migratorias en Santiago como mujeres negras provenientes del Pacífico colombiano, activa y abre otras posibilidades de sentido, en donde se contesta desde la posición subalterna a la generación de ‘otredad’ y al predominio discursivo de nación como provocadora de la segregación que muchas veces encarnan.

Aquellas contestaciones, se despliegan en el terreno de lo cotidiano, llevando a la politización de algunas de estas prácticas, que, en el lenguaje de Certeau (2000) realzan el conflicto y no la introyección de un orden social. Será pues la tensión y no la pasividad,

la encargada de resistir la jerarquización simbólica de la matriz hegemónica de nación que racializa y sexualiza a las participantes (Segato, 2007).

Siendo así, debo precisar que en esta categoría estaré entendiendo por táctica “la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio (...) que debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña. No tiene el medio de mantenerse en sí misma, a distancia, en una posición de retirada, de previsión y de recogimiento de sí: es movimiento” (Certeau, 2000; p. 43). La táctica pues se encuentra determinada por la ausencia de poder, en contraposición a la estrategia que, para el autor (Op.cit), se rige por un principio de poder.

Partiendo de la imbricación sexualización/racialización como categorías analíticas presentes en las experiencias de interacción de las participantes en las dimensiones de estudio de esta investigación y que, en el orden racial y de género de Santiago, tienen asignado un lugar subalterno, quise igualmente en esta categoría vislumbrar como las tácticas implementadas por las informantes ocupan un lugar contestatario en las luchas simbólicas en las que sus corporalidades son inscritas, resistiendo a la alteridad desde las que son constituidas.

Para finalizar, me gustaría precisar que las tácticas empleadas por las entrevistadas son de uso mayoritariamente individual; esto quiere decir que obedecen más a las particularidades que tiene cada una de las mujeres entrevistadas para hacer frente a determinadas situaciones, que a una estrategia de tipo colectivo o tácticas reiteradas⁴² para contrarrestar los efectos de las significaciones simbólicas en la materialidad de sus trayectorias. Siendo así, el desarrollo de las mismas estará cruzado por el locus de cada una de las participantes.

4.1 Voltar la Situación: ‘La Coquetería’

“Mantener esa feminidad sin dejarla a un lado y hacerte respetar, sin ser brusca y agresiva, porque yo en un inicio... yo me enojaba” (Verónica, 22/09/2016)

⁴² Esto no quiere decir que una táctica no sea ejecutada por más de una participante. Simplemente que, cada una desde su subjetividad, esto es, desde la construcción del mundo que hace cada sujeto en inter-relación con el contexto histórico social en que el individuo se encuentra inserto (Gonzales, 2008 en Ortiz, 2013), tiene una manera de pensar, sentir y actuar, que hace que la construcción y/o aplicación de las tácticas sea de forma particular.

Como he referido a lo largo del análisis, la racialización y sexualización de Verónica ha desembocado en consecuencias distintas a las que han acompañado a las demás entrevistadas. Desde mi punto de vista, mucho de ello tiene que ver con la clase social que ocupa, que, si bien logra ‘redimir’ el color de piel (Ortiz, 2013) al serle atribuido un capital social, cultural y económico (Bourdieu, 2001) determinado que rompe con el paradigma de ‘lo negro’ en Santiago, esto es, la mujer pobre y prostituida, también es cierto que se debe a la percepción racial que de ella realizan muchos chilenos y chilenas, producto del discurso nacional de alteridad (Segato, 2007), al catalogarla como ‘una negra diferente’, haciendo referencia a rasgos más caucásicos que, bien pueden cobijarla, al menos simbólicamente, por el manto del mestizaje.

“La gente se impresionaba con mi tono de piel, les llamaba mucho la atención. Fue algo que en su momento me ayudó a conseguir muchas cosas: El trabajo por ejemplo” (Verónica, 22/09/2016).

La sexualización que aborda a Verónica, deviene del exotismo con que es referida la femineidad negra dentro del discurso colonial/moderno (Curiel, 2007a), narrada a partir de la representación sexual que de ella se hace y que por supuesto, no obedece a una ‘autodefinición’⁴³. Como se postuló en la primera categoría, los efectos del estereotipo ‘culombianas’ que circula en Santiago a partir de la sexualización de la raza o la racialización de la sexualidad (Viveros, 2009), no ha tenido en la experiencia de ella, los mismos alcances que para otras mujeres, pues lejos del referente prostituta en el que se posa exacerbadamente la mirada pornográfica del mundo colonial/moderno⁴⁴ (Segato, 2015), a Verónica la entrecruza la erotización, la sensualidad y exotividad del paradigma de belleza posmoderno y multicultural (Ortiz, 2013). Si bien esto no obsta para ser considerada objeto de deseo o instrumento de fetiche, si posibilita otro margen de enunciación sobre su corporalidad y sexualidad, aunque, desde mi perspectiva, aun dentro del espejismo de autonomía corporal de las mujeres.

⁴³ Comparto lo que afirma Ochy Curiel (2007a; p 10) al sostener que: “¿qué es ser una mujer negra, sino aquello que ha sido representado por los sectores dominantes racistas y masculinos?”

⁴⁴ “Mirada alienada, objetificante y fetichizadora sobre el cuerpo. A esto se le agrega la moralización sobre la sexualidad, introducida por la asociación mal y sexo, entre daño y sexo, ‘el pecado’” (Segato, 2015; p. 124)

La feminidad que Verónica describe y en la cual afirma inscribirse como primer escenario para el despliegue de su táctica, hace referencia a las características normativamente atribuidas a las mujeres y que construyen la performatividad del género moldeado desde el heterosexismo, en donde la suavidad, la delicadeza y tranquilidad, resultan los parámetros de medición y aceptabilidad en el sistema género colonial/moderno (Lugones, 2008), pues se asocian con las virtudes marianas propias del catolicismo que trae imbuido igualmente, la lógica dicotómica y binaria (Segato, 2015). A partir del realce de dichos atributos, sin que por ello se entre en la lógica de sumisión absoluta, en tanto ‘se hace respetar’, Verónica soslaya el enojo para darle cabida a su táctica:

“Empecé mucho a utilizar mi coquetería y todo eso que tanto atraía para generar mayor propina, porque eso sí que me sirvió... eso sí que me sirvió” (Verónica, 22/09/2016)

“Mira, yo llegaba a la PDI y yo llega muy amable "hola sí, ¿cómo están?" Yo hacía que la persona que trataba mal al otro a mi no me fuera a tocar eso. Entonces yo decía "si me tocan hombres, estoy hecha... Aquí la hago" y verdá... todo lo que fue trámites, registro, que es una mierda ir a esas cosas, a mi me iba de maravilla, porque yo llegaba amable, no sé qué.. bla bla bla, me tiraban el piropo en el momento y yo nada más me reía... Entradas a discotecas también, eh... todo fue así, todo lo empecé a voltear. Empecé a voltear toda la situación, lo usaba a mi favor... entonces yo decía... ¿acá hay hombres calientes?...listo, ¿nunca han visto una negra?, listo...todo esto a favor...” (Verónica 22/09/2016).

La ‘coquetería’ como forma de contrarrestar el acoso sexual callejero que en una categoría anterior fue narrado, se presenta como la táctica que implementa Verónica para hacerle frente a la hipersexualización que la atraviesa. Esto es, valiéndose de su ‘carisma’, su corporalidad y el color de su piel, que resultan exóticos en una ciudad como Santiago, consigue establecer una performance, que la posiciona dentro de un marco de referencia de feminidad hegemónica en cuanto a los ‘valores que refleja’, pero coadyuvada por la sexualidad y sensualidad atribuida a las mujeres negras que cumplen ciertos cánones de belleza⁴⁵ y ocupan determinada clase social.

“Entonces empecé a darle un giro, empecé a utilizar todo eso, empecé a no sentirme amenazada por esa cantidad de cosas que me tocaba manejar, sino todo

⁴⁵ “A pesar de la desproporcionalidad en cuanto a la representación mediática de esta belleza, los tonos de piel «oscuros», los labios con volumen y el cabello afro también son considerados bellos, originales y sensuales, sin embargo, parecería que el tipo de cuerpo esbelto y los rasgos predominantemente caucásicos constituye el canon compartido por ambos modelos estéticos” (Ortiz, 2013; p. 177)

lo contrario, empecé a utilizar eso a mi favor. Eh, y en muchos trabajos, yo acá he tenido tres trabajos eh, fue primero el restaurante, luego me fui a la agencia, luego la de ahora... Y muchas de esas zonas era así, era que les atraía mucho mi tono de piel eh, mis facciones, les llamaba la atención. Entonces todo eso lo empecé a usar a mi favor pa' cualquier cosa.” (Verónica, 22/09/2016)

“A veces no había necesidad de dejar de ser femenina para uno eh, defenderse... Y que yo tenía que empezar a utilizar eso que tanto le atraía a la persona, darle un giro también (Verónica 22/09/2016)

Lo anterior no quiere decir que se desdibujen las relaciones de poder entre hombres y mujeres, para ser más exacta entre la sexualizada y racializada Verónica y el discurso de alteridad nacional, construido desde lo blanco y masculino (Segato, 2015), pero indica que las manifestaciones que se pueden obtener de ‘dar la vuelta’ como dice Verónica, bien pueden transformar la sexualidad en un ámbito de resistencia, al menos desde su situación y contexto.

Me gustaría puntualizar lo interesante que resulta la falta de molestia por parte de Verónica con el referente sexualizado que a partir de lo que nomina como ‘coquetería’ usa a su favor, siempre y cuando este no la catalogue como ‘puta’, pues, en las categorías anteriores tuve la oportunidad de exponer como, para ella, el performance de ‘culombiana’ o de mujer producida a partir de ciertos cánones de belleza llevan a dicho referente y entre otras razones, se esboza como argumento para desligarse de aquella forma de producirse el cuerpo. Asimismo la limitación afectivo-corporal también se ve segmentada en tanto que puede activar la significación para ella prohibida. De modo que, comparto la apreciación otorgada por Mara Viveros (2000; p. 10) al sostener que “la necesidad que experimentan las mujeres de introducir esta distinción está mostrando que las mujeres están menos autorizadas socialmente que los hombres para afirmar esos supuestos poderes sexuales. En el caso de ellas, estas imágenes pueden convertirse fácilmente en acusaciones de inmoralidad y ser lesivas para su honor.”

“El tema de mi color acá fue... ha sido una experiencia bastante agradable la verdad. Ha sido... ha sido lo que me ha ayudado a destacarme dentro de varias personas, ha sido un gatillador para que la gente me recuerde, para que se acuerden de mí, para que se abran oportunidades.” (Verónica, 22/09/2016)

Si bien para Verónica dicha táctica se ha convertido en catalizadora de oportunidades como trabajos, generación de redes, atenciones cordiales y rápidas en la interacción que

se suscita con funcionarios de distintas índoles, no puedo dejar de manifestar el inconveniente que, desde una perspectiva feminista para mí, suscita dicha práctica.

En primer lugar, considero que revitaliza la concepción de 'feminidad' ligada a un naturalismo sexuado, cerrando la posibilidad de deconstruir dicha noción y generando un vínculo directo con el concepto 'mujer', esto es, generando sesgos esencialistas, que han sido usados como justificativos para la creación de estereotipos y desigualdades en un orden de género heterosexual y masculino.

En un segundo plano, en lugar de subvertir la sexualización y racialización que recae en las mujeres negras, logra resaltar aun más dicha identificación como características innatas de lo que Patricia Hill Collins (1989 en Curiel, 2007a) denomina 'feminidad negra'. Así pues, comparto lo postulado por Ochy Curiel al establecer la necesidad de resignificar la 'feminidad negra' desde una visión antisexista y antirracista que reconozca otros valores no racializados y sexualizados, permitiendo la consolidación de las mujeres negras como verdaderos sujetos políticos.

Con lo anterior, no pretendo señalar que la sexualidad no tenga una potencia política, pues es en este terreno donde se siguen atravesando las diversas formas de control hacia las mujeres, incluso de aquellas que, como yo, tenemos un espejismo de mayor autonomía sobre nuestras vidas y cuerpos a partir de los privilegios de raza y clase⁴⁶. Hay que ver, como muchas trabajadoras sexuales, subvierten la categoría 'puta', potencializando la sexualidad desde un registro discursivo y teórico, teniendo como resultado todo un accionar político que otorga nuevas significaciones (Garaizabal, 2011)

Sin embargo, la táctica desplegada por Verónica, a mi parecer, no apuesta por una ruptura, sino una sedimentación de ciertas sexualidades aceptables al servicio del deseo masculino, la curiosidad insaciable y anhelo del contacto con el 'otro' (Hooks, 1996).

Así pues, y como advertí en un inicio, esta táctica puede ser desplegada por una mujer como Verónica, quien, en definitiva a partir de la clase social, puede consolidar sus itinerarios corporales dentro del registro de la sexualización y racialización de una forma mucho más 'fluida', en tanto que logra escapar del referente estigmatizado de 'puta'.

⁴⁶ Hablo de 'espejismo' en tanto que, si bien mi capital económico, cultural y social me permite una mayor movilidad y apropiación de mi cuerpo y sexualidad, yo y muchas de las más diversas mujeres, nos encontramos insertas en las lógicas del biopoder foucaultiano, al servicio del neoliberalismo, que bajo la cooptación de resistencias y la fantasía de 'libertad', aun despliega su dominio frente a las decisiones reproductivas y sexuales de muchas de nosotras.

Habría que preguntarse qué efectos tendría la aplicación de 'la coquetería' en la cotidianidad e interacciones que sostienen mujeres como Leonor, Milena, Viviana o Carmen, que experimentan contextos muy distantes de los que el cuerpo vivido de Verónica ha encarnado.

4.2 La Amabilidad, llave maestra

“Yo siempre ando sonriendo, ando saludando a todo el mundo, así se miren mal acá... porque eso es lo que yo acostumbro desde pequeña y porque eso acá...al principio la gente no lo entiende, pero luego te van respondiendo igual y como que se bajan los humos...” (Mariana 01/10/2016)

En uno de los recorridos caminados que realicé con Viviana, transitando por la avenida José Pedro Alessandri, en la comuna de Ñuñoa, pasamos junto a un grupo de Carabineros que suelen permanecer constantemente en aquel punto. Ellos se encontraban realizando el conocido “control de identidad preventiva”, de modo que aleatoriamente solicitaban el documento de identificación (RUT) de las personas que caminaban por la vereda. Al cruzar frente a ellos, solicitan dicho carné, así que ambas procedemos a buscarlo, sin embargo, sólo le es revisado a Viviana, quedando con el mío en la mano. Ante tal situación, Viviana, me mira como quien pretende probar con hechos lo narrado (veníamos conversando sobre lo difícil que ha sido para ella adaptarse a Chile), y a la vez, fija sus ojos con una sonrisa y calma admirable sobre el carabinero, ya que, he de confesar, yo me encontraba molesta. Pero lo más sorprendente de todo (incluso más que la actitud sospechosamente racista), fue la calidez de Viviana en el trato hacia los carabineros. No, no se trataba de una respuesta guiada por el miedo y la sumisión, sino aquella que surge de la empatía, aquella que proviene de alguien que se resiste a ceder ante los hechos violentos como aquel que acabábamos de experimentar –por demás groseramente discriminator- .

Al despedirse de los carabineros con total amabilidad luego de verificar los antecedentes de Viviana -e ignorar por completo mi presencia allí-, como era de esperarse, conversamos sobre lo sucedido, comentándome que en los años que llevaba viviendo en Chile, había entendido que la amabilidad era la mejor estrategia para interactuar con las personas chilenas, ya que permitían “*írsele metiendo a la gente acá*” y que las relaciones por ende, fueran mucho más ‘relajadas’.

Para mí fue muy interesante ver como su respuesta a la apatía y a un aparente racismo, tenía como estandarte una gran sonrisa, una mirada cálida, un tono de voz acogedor y un cúmulo de frases corteses, sin dejar de lado el hecho de que para Viviana el sesgo demostrado por el carabinero no es menor y por ende, no deja de ser incómodo. A partir de la amabilidad, esto eso, el ser afable y cortés, además de sostener prácticas como sonreír, tener un tono de voz cálido, saludar, despedirse y agradecer, incluso cuando no se conoce a la persona o se suscitan experiencias incómodas como la narrada, se consolida como táctica para transformar las relaciones con las personas chilenas a partir de la generación de empatía.

“Hay que ser sutil, mantener la tranquilidad, mantenerse serena, seguir sonriendo como tu sonríes, y ser amable” (Milena, 07/10/2016)

“Yo muchas veces, muchas veces de las cosas raras que uno ve en este país, y uno llega y saluda “buenos días”, “buenas tardes”, y la gente simplemente te deja con el saludo en la boca. Cuando yo compro que me atienden, le digo a la persona que me atiende, “muchas gracias señor por su atención”... si no logro al menos sensibilizarlo, al menos lo dejo con la inquietud... “ve, ¿y esa por qué saludo?” “ve, ¿y esa por qué muchas gracias por su atención”, algo tiene que funcionar, y a mí me funciona muy bien, sí porque es muy jarto, muy maluco uno ir a comprar y es casi como rogarle aquí a la gente para que te vendan...entonces, ya la gente con el tiempo de tanto verte y verte, ya como que dicen, bueno ya esto es una persona como que, ya optan por atenderte de otra manera totalmente diferente, con esa amabilidad que uno mismo llega a pedirle las cosas, entonces, si me ha funcionado bastante bien (Leonor, 06/09/2016)

El ‘írsele metiendo a la gente acá’, como lo llama Viviana, y como lo reafirma Leonor, genera un eco en las personas chilenas con las que logran interactuar. Desde el tendero, la persona que conduce la micro, te vende un pasaje, se topa contigo en el elevador, hasta quien entreteje contigo grandes amistades o relaciones de pareja, recibe el mismo trato, pues la intención surge desde la transformación de su realidad para vivir las relaciones como culturalmente las participantes acostumbran y, la generación de empatía.

“Al principio siempre aquí me miraban como raro cuando yo atendía: ‘buenas a la orden, ¿que desea?’, ‘bien pueda, tengo esto, lo otro’... y la gente como que ‘Jum... ¿y esta qué?’...al pasar del tiempo, la gente ya se va metiendo como decimos nosotros, en esa onda y en esa película. Va viendo esa amabilidad, la gente se te acerca, y ‘muchas gracias señora’, ‘gracias a usted por su compra’...se van dando cuenta que nosotras somos mucho más... más que el color, más que el poto grande...” (Mariana, 01/10/2016)

En mi percepción, la amabilidad además de movilizar la empatía, en tanto pretende la capacidad de identificarse con alguien desde su humanidad y sus sentimientos, se consolida igualmente como toda una herramienta que permite la resignificación de 'lo negro', en tanto que le apuesta a la adjudicación de valores diferentes a los sexualizados y racializados tal y como lo establece Mariana, pues, a partir de la gentileza se difumina o al menos se disminuye el trato que muchas veces reciben en razón de su color de piel o todo lo que gire en función del estereotipo 'culombianas'.

“Trato de ser como, trato de ser como, como ser esa persona extrovertida no quedarme así como callada como que no, trato de ser esa persona extrovertida, para no sentirme como que llevar por ellos” (Viviana, 10/07/2016).

“Yo siempre fui una persona que soy muy fácil para el chiste, para... para... pa' la risa la tengo a flor de piel y con eso bromeo mucho y me sirve... me sirve lo reconozco, me ha servido mucho para integrarme a los trabajos, porque donde yo llego yo soy “la mami”, donde yo llego “yo soy la mami”, todo el mundo me dice “la mami” porque trato igual a las personas... para mi él es “papi”, puede ser mi jefe y a mí se le sale... “me dijo papi” y me da lo mismo... y a las mujeres son “mamis” y entonces todos me dicen “mami” y eso me sirve mucho para tener llegada aquí con los chilenos y chilenas” (Carmen, 17/09/2016)

El humor, como componente adicional de la amabilidad, resulta un gatillador importante para resistir las interacciones frías y distantes, pues, en la experiencia de Carmen y Viviana, la extroversión y las bromas, además de visibilizarlas, les permiten una entrada distinta en los espacios de sociabilidad, nuevamente, superando los típicos referentes sexualizados y racializados.

“Decirle, ‘mira, yo solamente estoy aquí trabajando, eh, ese es mi rol y no me interesa nada por el estilo, muchísimas gracias, y en qué más te puedo ayudar’... Así. Y así me empecé a zafar de muchos piropos, me empecé a zafar de muchas vulgaridades que te decían” (Verónica 22/09/2016)

Incluso desde la confrontación directa, la amabilidad como táctica, sirve para zafarse de situaciones incómodas o denigrantes, ya que, como sostiene Verónica, asumir la situación e interpelar directamente a quien te agrede desde un registro de tranquilidad y cordialidad, también da como resultado la disminución de situaciones violentas. Por supuesto, es una respuesta que debe medirse acorde al contexto y la situación, ya que, cuando la situación es llevada a un límite y cruzando los umbrales del irrespeto a la dignidad, la contestación puede ser diametralmente opuesta:

“A mí por ejemplo ahora llegan, ya me ha pasado donde a mí me dicen ‘se oscureció el día’ y yo me les voy encima, yo no mido consecuencias, y no tiene que ver que sea niño, o sea un anciano, nada, yo me le voy encima, yo le digo: ‘¿quieres que te coloque un puñetazo pa’ que se te aclara el día?, ¿pa’ que te salga el sol al tiro?’ y voy encima, yo no sé cómo venga la otra persona...después caigo en cuenta...Yo he encuellado a hombres, yo le he pegado aquí a hombres (...) cuando pasa es que yo caigo en cuenta de que, de que reaccioné tal vez de una manera exagerada, pero es como, es como la forma de uno defenderse... y pasó en la feria, lo hice y usted cree que a mí en la feria ahora alguien se mete conmigo, ¡nadie!, ahora todo el mundo me saluda, yo soy la amable de la feria ahora. Por eso me he vuelto confrontacional, porque no dejo que nadie me discrimine, que nadie me pase a llevar por el color de piel, por ser colombiana, yo no dejo que eso pase” (Carmen, 17/09/2016)

Como táctica y excepción a la amabilidad, la confrontación física y directa se establece para Carmen como respuesta ante un cúmulo de experiencias sin solución efectiva y materializable a las múltiples violencias que ha sufrido en razón de su nacionalidad y color de piel. Como fue expuesto en una categoría anterior, su intento de violación y falta de atención institucional, se erige como la muestra de racismo y violencia simbólica que, lejos de ser excepcional, la encarna cotidianamente. Así que, frente al desborde de su paciencia y tolerancia, interpelar con su furia al agente agresor resulta para ella una opción legítima de defensa.

Lo anterior, seguramente no escapará de lo que Quintero (2014) denomina como ‘problematización de lo negro’, que surge una vez las personas racializadas, ejercen activamente sus derechos y/o manifiestan su inconformidad en ciertas situaciones. Desde mi perspectiva, frente a toda la complejidad que suscita el uso de la fuerza para la defensa, la acción directa en este caso, tiene un importante valor simbólico, en tanto rompe de manera expresa y ruidosa la dominación racial y de género que sopesa en el cuerpo de mujeres como Carmen.

Para finalizar, me gustaría expresar que una estrategia que busque minimizar la racialización y sexualización y que implique en extremo la auto-vigilancia con relación a las normas del orden social y de género establecido, en el fondo, intenta cumplir o ceñirse a las mismas y por ende, no trae como consecuencia minimizar o erradicar las expresiones racistas y/o sexistas. Por ende la extrema vigilancia al uso o no de indumentaria para conseguir una desidentificación con un estereotipo ya comentado en la primera categoría, no es considerada como táctica.

La fluidez y espontaneidad que surge desde la amabilidad, como forma de sentir seguridad en las relaciones que establecen en tanto que significan conectividad entre dos contextos de vida (Reyes y Martínez, 2015), generando empatía en quienes se configuran desde la alteridad, en definitiva subvierte y resignifica las identidades móviles, circulantes e inacabadas de las ‘mujeres negras provenientes del pacífico colombiano’.

4.3 Remarcar el Acento

“Y hay mucha gente que me dice: ‘Vero estas en Chile, tienes que hablar como chilena’. No, el hecho de que yo viva en Chile no significa que voy a dejar mi forma de hablar colombiana” (Verónica, 22/07/2016)

Dentro de las particularidades que surgieron a lo largo de esta investigación, se encuentra la imperiosa necesidad de las entrevistadas –y desde mi trayectoria en Santiago, de muchos y muchas colombianas- por mantener casi intacto el acento que traen consigo. Con independencia de la región de origen y por ende, de la variedad de acentos y modismos que aquello implica, en tanto que, no todos los y las originarias de Colombia nos expresamos igual debido a la diversidad cultural que permea el territorio, son múltiples las y los connacionales que de manera atenta vigilan su vocabulario y entonación con la intención de no interiorizar algún modismo o acento chileno.

En un principio, y con especial énfasis en las entrevistadas, me parecía una medida exagerada, pues consideraba que en atención a una fluidez en las relaciones y en el lenguaje, era mucho más sencillo transar con ciertas palabras para evitar estar explicándose cada vez que se intenta ir a la tienda o entablar una conversación con alguien nuevo. No obstante, al adentrarme en sus relatos y en la comprensión que me brindaron los recorridos comentados, pude entender que aquello, más que simple capricho por un nacionalismo exacerbado en la distancia, obedecía a una táctica que cumplía básicamente doble propósito. Por un lado, resaltar que, pese a los estereotipos que circulan sobre las mujeres colombianas, ‘indentificables’ prima facie bajo la performatividad del ‘culombianas’ pero, ratificadas en últimas por el acento, no se avergüenzan de su procedencia y que de hecho, bajo ese registro, tienen la pretensión de modificar las referencias con las que son asociadas quienes proceden de allí. Por el otro, entablar un diálogo intercultural, el cual parte por la apertura no sólo gastronómica o estética, sino también a partir del lenguaje, esto es, negociar con la cultura del país de arriba, no desde la imposición de una de las dos partes, sino a partir de circulación y recirculación de saberes y significados.

“Pero es más como la forma en que te abordan. Es como hablas ‘ahhh colombiana, yo me vi la serie de Pablo Escobar, o la de sin tetas no hay paraíso’. ¡Ay como me aburre eso!... Me gustaría que nos referenciaran con otras cosas o personas... Tanto deportista, escritores...pero no, el referente es ‘el narco y las putas’...Igual yo no me quedo callada...” (Milena, 07/10/2016).

“A mí no me da pena hablar como hablo, ni quiero matizar mi acento mami. Que vean que las colombianas no son siempre lo que piensan...que tenemos otras cosas que aportar a esta cultura tan cerrada en ella misma... y que tengan bien clarito de dónde vengo...” (Viviana, 10/09/2016).

Cuenta Leonor que un conductor de radio taxi al identificar su acento se apresura a referirse a la cocaína. Ella, estresada por el comentario responde con contundencia frente a una acotación que identifica, tiene por objeto ofenderla, pues asegura que ya es hora de responderle aquellas personas que intentan minimizarte por tu origen *“porque uno no puede quedarse allí tampoco”*⁴⁷:-

“Colombiana a mucho honor, con mucho orgullo... ¿de la blanquita?, puede que allá la preparen, pero ustedes acá se la consumen”.

De las narraciones anteriores pues, puedo colegir como precisé, una necesidad de derribar los imaginarios circundantes sobre la droga y la prostitución que etiquetan a las personas originarias de Colombia y que, mediante el acento, como uno de los grandes indicadores, se pretende hacer frente, ya sea referenciando el ejemplo que es su vida y su oficio en Santiago como otras posibilidades de sentido, así como también al estilo de Leonor, interpelando directamente mediante la confrontación directa a quien realiza comentarios que ella interpreta como doble intencionados y que pasan por la etiqueta desvalorada socialmente que se posa sobre los y las colombianas.

“Me interesa conservar mi acento, sobre todo mi acento chocoano. A mí me interesa volver a esos orígenes de la manera como se habla, así sea un poco en tono burlesco de la gente, hasta del mismo colombiano, porque sí, nosotros los chocoanos tenemos un cantado, un sonsonete, una manera de hablar y que muchas veces las palabras las decimos como, como una manera muy este, la gente tiene como esa tendencia a burlarse, pero esa es la lengua nativa de la gente chocoana” (Leonor, 06/09/2016)

⁴⁷ Haciendo referencia al hastío de guardar silencio

“Porque nosotros todos por región tenemos nuestro acento marcado. El paisa tiene su acento, el bogotano tiene su acento, y el boyaco⁴⁸ ni se diga, que son tan acentos tan lindos, me encanta escuchar la diferencia de acentos de los colombianos, es muy bonito...y, y acá no, acá o piensan que todos los colombianos hablamos paisa y que todos los negros somos haitianos o cuando conocen los múltiples acentos, piensan que somos narcotraficantes y prostis... Si más bien se dedicaran a preguntarse qué hay detrás de esas formas tan diferentes de hablar...” (Carmen, 17/09/2016).

A partir de los distintos acentos, y de la remarcación de los mismos, se busca también que las personas chilenas realicen una diferenciación dentro de su entender ‘colombiano’, en tanto que, al ser una nación ‘pluriétnica y multicultural’, Colombia recoge una diversidad de ‘idiosincrasias’ que las participantes esperan sean reconocidas como una asociación positiva de su lugar de origen. Así, el establecimiento de relaciones, lejos de basarse o iniciarse por los imaginarios contruidos dentro de la alteridad, esperan, sea un intercambio intercultural que debería intrigar desde la multiplicidad de acentos, pero que, más allá de la entonación, esconde saberes y ‘tradiciones’.

“No quiero dejar que se vaya esa esencia colombiana, ese acentico. Incluso, una de las formas que encontré ahorita para prevalecer eso porque no tengo amigos colombianos, entonces estaba teniendo un acento mucho más neutro de lo que lo tengo ahorita, me empecé a ver Betty la fea. Y con Betty la fea he recobrado como nuevamente ese acento, porque antes no tenía nada. Me he acordado de algunos modismos: esta peladita, este zumbambico. Incluso, cuando hablo con la gente digo juepucha estoy mucho más colombiana. Yo no voy a dejar mi forma de hablar colombiana. Es una de las cosas que principalmente me caracterizan después de mi color. Incluso cuando estoy con chilenos me gusta resaltar y que se note la diferencia de que vengo de otro lado, me gusta.” (Verónica, 22/09/2016)

Para finalizar, me gustaría puntualizar que esta táctica en mi concepto se esgrime como forma de inscripción en el territorio habitado vivido en las relaciones interpersonales e interacción en el espacio público, esto es, brinda sentido de pertenencia en la forma en que las participantes como mujeres migrantes se vinculan con sus espacios de vida. Así, mediante la conservación de su acento y la posibilidad de circularlo para ‘conocimiento chileno’, realizan una apropiación simbólica del territorio de arribo, a partir de una

⁴⁸ Como ya tuve la oportunidad de mencionar, el ‘paisa’ o la ‘paisa’ hacen referencia a las personas originarias del Departamento de Antioquia, zona cafetera de Colombia, cuyo referente más directo y representativo suele ser la ciudad de Medellín. Ahora bien, el bogotano o ‘rolo’, es indicador de una persona originaria de la ciudad de Bogotá Distrito Capital. Por último el ‘boyaco’ como popularmente se nombra –muchas veces de forma peyorativa-, aunque la referencia correcta es ‘boyacense’, es el nominador que cobija a las personas originarias del Departamento de Boyacá.

conexión con su cultura de origen, que, además de permitir habitar las relaciones como acostumbran, brindando seguridad, coadyuva también a encuentros interculturales generados por el movimiento o circulación de los sujetos migrantes (Reyes y Martínez, 2015).

4.4 De colores, flores y sonos: El Turbante

“A mí me gusta vestirme como afrocolombiana, me fascina, ¡me encanta!, yo soy feliz con mí...con mí, con mi raza, ¡yo adoro ser negra. Yo tengo turbante de todos los colores, entonces me encanta ponerme mi turbante, ¡y es una forma también de hacerse diferenciar!” (Carmen, 17/09/2016)

De todos los colores y formas para poner, el turbante más allá de ser una prenda o indumentaria con la que se adorna el cuerpo, se erige como toda una táctica y herramienta de resistencia implementada por las mujeres negras en distintas partes del mundo y por supuesto, por varias de las participantes de esta investigación.

“Empecé a manejar el tema de los turbantes donde hay mucha manera de como uno interpretar cómo ponerse un turbante o los significados de ponerse un turbante. Bueno, una de las maneras era que en el tiempo de ponerse uno turbante era como ponerse una pañoleta, amarrarse en la cabeza y eso implicaba mucho, era como la manera como la persona se sentía el día, así mismo se ponía el turbante... y sí, es verdad, muchas veces la manera como uno se sienta, es una manera de tu ponerte el turbante. Pero nosotros adoptamos otra manera de ponernos el turbante, más que por lujo, por significado. ¿Cómo qué? No más racismo, no más esclavitud.” (Leonor, 06/09/2016).

Como explica Leonor, el turbante además de ser un reflejo del estado anímico, tiene consigo toda una propuesta política, pues a partir de la visibilización de una práctica identificable con ‘la cultura negra’ -entendiendo esto en un sentido amplio; es decir, desde la tradición y herencia africana hasta los procesos de adaptación y readaptación a las condiciones culturales y discursivas que trajo consigo la esclavitud en las Américas y los posteriores procesos de autodefinition local de las negritudes en distintos territorios latinoamericanos (Curiel, 2007a)-, se pretende realzar no sólo la diferencia cultural y racial que ahora permea las calles de Santiago, sino también realizar una denuncia frente al racismo y la esclavitud. Una táctica que por supuesto responde a un racismo abordable desde un contexto espacial y temporal (Wade, 1997).

“El turbante es una forma como de pertenencia...te une a otras mujeres negras, habla de la historia y habla también de... de nuestra experiencia, incluso nuestra experiencia acá en Chile...” (Milena, 07/10/2016).

El turbante entonces para las entrevistadas, se erige como una forma de reivindicar con más fuerza que ‘lo negro existe’, y que aquello que ha intentado ser forcluido material y simbólicamente por las violencias experimentadas, sigue aun en pie, siempre digno, siempre presente. Habla también de la colectividad como estrategia de las mujeres negras para habitar el mundo colonial/moderno (Segato, 2007), pues, según el relato de Milena, la opresión y segregación histórica y actual de lo negro por parte de las elites blancas y blanco-mestizas, son la referencia común para tejer resistencia, desplegar relatos y construir solidaridad.

Ahora bien, durante el desarrollo de los recorridos comentados que hicimos con Leonor, pude notar como su presencia despierta muchas miradas. Me costaba acostumbrarme a tener tantos ojos encima, pero desde mi perspectiva ella o se encontraba muy cómoda, o le era indiferente. A lo largo de nuestras conversaciones pude entender que Leonor era plenamente consciente de ello y que, de hecho, muchas de las miradas que recibía no venían siempre cargadas de hostilidad, sino, por el contrario de aquella curiosidad que despierta el exotismo, por ejemplo, con el uso de turbante:

“Siempre ando con turbante y siempre la gente sí, miro que me miran, pero no con desprecio, siempre tratan es como “¡ay qué lindo!” o “¿cómo me pongo yo ese turbante así como usted se lo pone?”, pero siempre hay alguien que te mira y nunca me he sentido... como que en ese sentido al menos he tratado de marcar la diferencia y que la gente te mire cómo no, o sea, los que lo han hecho, porque, que te clasifica, que te este, habrá también quien lo haga también” (Leonor, 06/09/2016).

Ante lo anterior, me es dable entender que en Santiago, el turbante funge como catalizador de la cercanía social, es decir, como posibilidad de transformar el entorno y conducir a relaciones empáticas, en las cuales la diferencia -que en este caso se encuentra marcada no sólo por el color de piel, sino también por la forma de vestir-, logran interpelar a un otro hegemónico culturalmente, para reconocer valía en la diversidad, al menos desde el punto de vista de Leonor, ya que, por otro lado, puedo también pensar que a partir del multiculturalismo neoliberal que ha tenido como estandarte la mercantilización de la etnicidad, aquel interés puede tener origen en la necesidad de consumo del objeto como folklórico (Walsh, 2010) y no necesariamente, de la

reconsideración de relaciones racializadas o como diría Wade (1997), desde la transformación o reconstrucción de las ideas sobre lo negro.

Así pues, la manera en que se viste y se adorna Leonor y algunas de las participantes, puede entenderse como una buena entrada para la interacción desde su locus de enunciación, pero también como forma de reafirmación de la subjetividad a partir de un accesorio politizado, ya que su uso personal, actúa como forma de hacerse cargo de su auto-representación en los intersticios del multiculturalismo neoliberal, recategorizando el turbante por más objeto de moda que se consolide.

Para concluir, no es menor tener presente que en la era global, neoliberal y multicultural, la aceptación de lo negro está mediado por 'prácticas de mestizaje' que le imbuyen un contenido de 'progreso simbólico, cultural y racial'. De esta manera el multiculturalismo neoliberal 'positiviza' los estilos de vida de las minorías étnico-raciales, creando un espejismo de eliminación del rol subalterno, pero desde mi perspectiva, realmente genera una despolitización de herramientas de resistencia como el turbante, comercializando la negritud, y borrando la conciencia, auto-representación y auto-definición de grupo oprimido, bajo el discurso de inclusión.

CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES

Esta investigación ha trabajado el discurso de algunas mujeres migrantes provenientes del pacífico colombiano desde las categorías de racialización y sexualización, bajo tres objetivos específicos, los cuales fueron desarrollados en la presentación de resultados. En primer lugar, recorrimos la configuración de itinerarios corporales a partir de las relaciones interpersonales e interacción en el espacio público de Santiago. En un segundo momento, identificamos el impacto de las experiencias de sexualización y racialización en las prácticas corporales. Finalmente, caracterizamos y reflexionamos en torno a las formas de resistencia y negociación que surgen en la construcción de relaciones interpersonales e interacción en el espacio público.

Como tuve la oportunidad de exponer en los antecedentes, la migración interregional hacia Chile ha traído consigo la aparición de la figura de la migrante como sujeto conflictivo en tanto que fisura el orden establecido por el discurso nacional, dando lugar a formaciones nacionales de alteridad (Segato, 2007), en las que se manifiestan mandatos

de 'blanqueamiento' que forcluyen a todo aquel que se encuentre por fuera de estos parámetros, y operados mediante la asignación de un marcador estereotípico.

En lo que respecta a la migración colombiana en Santiago, preponderantemente negra y proveniente de la región del Pacífico, cuando se trata de mujeres, la asignación estereotípica se moviliza a partir de categorías de sexualización y racialización como otras investigaciones han derivado (Amador, 2009; Belliard, 2015; Pavez, 2016; Tijoux y Palomino, 2016), generando así un imaginario de mujeres predispuestas sexualmente, protuberantes, prostitutas/prostituibles y mayoritariamente pobres; lo cual encuentra un lugar bajo la designación '*culombianas*', como se verificó en el primer capítulo.

Aquel estereotipo, logra permear constantemente la interacción que las participantes sostienen en el espacio público, así como la consolidación de relaciones interpersonales, pues es a partir de su corporalidad como manifestación material de aquella representación, que se suscitan prácticas y discursos que administran la alteridad basada en un sistema cuerpo/origen, el cual es entrecruzado por la sexualización de la raza o la racialización de la sexualidad (Viveros, 2009). De modo que, cuando entendemos el cuerpo como auténtico nudo de estructura y acción social en tanto permite producir, reproducir y transformar las representaciones y prácticas sociales sin dejar de lado la fiscalidad humana (Esteban, 2008), podemos dilucidar que el mencionado estereotipo genera repercusiones en la formación de itinerarios corporales, en tanto que los efectos de las prácticas y discursos se perciben no sólo en un cuerpo social, sino también en un cuerpo concreto, esto es, un cuerpo singular, individual, que siempre está ubicado en un contexto colectivo que lo significa y lo representa, dentro de marcos culturales, históricos y sociales concretos de manera abierta, inacabada y contradictoria (Esteban, 2004).

Así pues, dentro de las experiencias que suscitan aquellas dos dimensiones de sus trayectorias migrantes en Santiago, estas mujeres realizan una reflexión corporal, incluso al margen de su intencionalidad, que reconduce sus itinerarios corporales y de hecho, configura unos nuevos, para hacer frente a dicho estereotipo, rechazando la performatividad que éste comporta o reposicionando simbólicamente el mismo. Es a partir de la tensión que se suscita entre sus prácticas corporales y la interrelación con los diversos contextos y experiencias presentadas, que los itinerarios corporales surgen como categoría de análisis que nos permite vislumbrar como la materialidad de los cuerpos, pese a la racialización y la sexualización, es producida bajo dinámicas abiertas y negociadas entre el cuerpo social e individual.

Debe tenerse en cuenta que, aquel sistema cuerpo/origen que gobierna el imaginario del discurso nacional chileno y que emerge en la interacción cotidiana en el espacio público, así como en las relaciones interpersonales, configurando los itinerarios corporales de las participantes, no sólo se compone de la remisión a un orden racial y de género como indicadores de nacionalidad y con ello un enyesamiento de las identidades, sino, como se mostró, se entrelaza también con la clase social. Así al ostentarse un capital social y cultural (Bourdieu, 2001) concordante con las élites simbólicas, logra hacerse 'redimible' la ecuación negra+colombiana+pobre= prostituta, reordenando el imaginario, y confirmando que "la estructura del orden racial indica que las transformaciones de la identidad y cultura pueden ocurrir a través de movimiento ascendentes y descendentes en la jerarquía" (Wade; 1997; p. 54).

Como cuestión abierta en todo caso y a partir de la intuición que permite el contar con una sola experiencia de clase en contrastante con las de otras participantes, -además de mi experiencia personal, que por supuesto no es racializada y que se enmarca en otro locus de enunciación-, vale la pena indagar en investigaciones posteriores y profundas, cómo la clase social determina, configura y negocia los itinerarios corporales de las mujeres migrantes racializadas en la ciudad de Santiago; ya que, en definitiva, desde una perspectiva interseccional, la clase social ofrece posibilidades de vinculación interpersonal completamente diferentes, así como de representación.

En un mismo sentido cabe preguntarse y analizar en una futura investigación de qué manera la edad de las participantes interviene en la configuración de itinerarios atravesados por la sexualización y racialización en espacios de sociabilidad, en tanto que podría decir a modo de intuición, que las mujeres más jóvenes suelen ser con mayor frecuencia y probabilidad sujetos de la mirada pornificadora de la que habla Segato (2015) y que, en ese sentido, sus respuestas y reflexiones corporales van a conducirse de modos diversos a los de mujeres mucho mayores, cuyos referentes sobre la sexualidad suele normativizar su corporalidad en función de un ideal cuerpo-madre, como ligeramente me permitieron entrever Leonor, Carmen, Mariana y Viviana. Así, si bien las mujeres racializadas como negras de cierto rango de edad no se escapan de la sexualización, es posible también que los efectos que condensan en sus itinerarios corporales sean variables frente a la sexualización e hipertrofia corporal de las mujeres negras más jóvenes.

Análogamente, dentro de la investigación pudimos identificar que las experiencias surgidas de la imbricación sexismo-racismo, generan también una reflexión en torno a las prácticas corporales que despliegan las entrevistadas con el fin de socavar efectos violentos, que, si bien en un principio rodean el aislamiento, la modificación de indumentaria o corporal y/o el retroceso en la interacción con personas chilenas o el habitar de ciertos espacios, también es cierto que encuentran contestaciones cuyo peso simbólico no es menor. Aun más cuando se trata de experiencias cotidianas. Nuevamente se vislumbra como los itinerarios corporales permiten subrayar la reflexión corporal de los sujetos contestando a las formas en que se produce la materialidad de los cuerpos, conllevando a un análisis sobre nuevos procesos de socialización, relacionamiento y representación genérico-racial.

La mirada racializante y movilizadora de sentimientos de inferioridad, enfrentada a una mirada digna y sostenida que viene de un gesto '*cara dura*', la interpelación directa que se hace al agente agresor frente al insulto, hasta el tejido colectivo con otras mujeres racializadas y migrantes, se esgrimen como formas de fortalecer su experiencia y tensionar la performatividad del discurso perteneciente al sistema género colonial/moderno (Lugones, 2008). Nuevamente aquí la clase social despliega efectos diversos en las violencias sexo-racializadas, así como en las contestaciones a las mismas, en tanto que la movilidad social que permite el acceso a educación formal y profesional, así como las redes de apoyo con que cuentan ciertas mujeres migrantes que no provienen de un origen popular, coadyuvan a la vivencia de experiencias distintas, en tanto que o la significación simbólica de 'lo negro' se difumina o permite un dialogo mucho más 'horizontal' a la hora de reivindicar un derecho o desechar una ofensa, pues como establece Quintero (2014), se considera a la persona negra como 'la buena excepción' que escapa del estigma.

El 'doble déficit simbólico' que sopesa sobre las mujeres negras es aquel que logra movilizar la culpa por la violencia surgida del estereotipo colonial/moderno, haciendo que sean las participantes aquellas que deban modificar sus itinerarios corporales como forma de desidentificación y que por ende, sean reconocidas por otros valores distintos a las significaciones que provee la sexualización y la racialización. De modo que se hace imperativo abrir brechas entre la lógica colonial binaria y dicotómica para así denunciar las significaciones que otorga a las vidas y corporalidades de mujeres migrantes negras provenientes del pacífico, y así abrir espacios para que, desde sus trayectorias sean

posibles otras enunciaciones de la 'feminidad negra' en Chile, una autodefinida y construida desde sus posibilidades y necesidades de creación y re-creación cultural, discursiva y práctica.

Para lograr lo anterior, debe mirarse con recelo y extremo cuidado el discurso multiculturalista vigente, ya que, si bien podría decirse según las experiencias de las informantes, que la mayor o menor probabilidad de entrar en contacto con un discurso de multiculturalismo y negritud o afrocolombianidad depende del capital cultural y social que se ostente, no es poco factible que puedan encontrar allí una visión del mundo y de sí mismas que sea adecuada con sus experiencias. No es de negar que hayan existido beneficios para las minorías raciales y étnicas dentro de las apuestas multiculturalistas, pues han fungido como herramientas para impulsar reivindicaciones colectivas; no obstante, como se esbozó en el marco teórico, se corre el gran riesgo de forcluir la racialización como categoría de análisis que permite resaltar la raza como signo de despojo (Segato, 2007), bajo una perspectiva higienista y culturalista como lo es la etnización, operando para las negritudes como un remarcador de valía de lo negro exclusivamente desde la dimensión cultural (exótica), que además puede ser mercantilizable, resquebrajando toda la potencia política que puedan llegar a tener algunas manifestaciones de resistencia como ocurre con el turbante. Asimismo, bajo la sombra del multiculturalismo de corte neoliberal, se corre el riesgo de perder la perspectiva interseccional, pues nuevamente bajo la exaltación de la cultura, quedan por fuera las reflexiones en torno a los entronques entre raza y género, eliminando la posibilidad de visibilizar como las mujeres negras sufren el mandato colonial moderno, desde una perspectiva diferencial, esto es, atravesadas por la sexualización.

No se trata pues de exaltar la 'cultura negra' como apuesta a la eliminación de la discriminación racial y sexual, pues como afirma Peter Wade (1997; p. 400), 'lo negro' es una categoría negociable y manipulable en tanto le atraviesa una ambigüedad mediada por el mestizaje y "por la naturaleza dialéctica de las identificaciones étnicas", de modo que al fijarnos exclusivamente en las manifestaciones culturales como resistencias que pueden suscitarse ante experiencias racistas y sexistas, estaremos dejando de lado el hecho de que la corporalidad también comporta un constructo social, en el que las diferencias físicas que se han cobijado bajo los parámetros de la raza y el sexo, sobrellevan signos de poder, y que como tal, deben ser contextualizadas e historizadas con el fin de visibilizarlas, resistirlas y deconstruirlas.

En un diálogo sostenido con las narraciones de las participantes, considero totalmente relevante apostarle al desafío simbólico y corporal que conlleva la descolonización, no bajo la perspectiva de 'identidades globales performateadas' (Segato, 2007) que eliminan los contextos locales dentro del paradigma de nación, sino desde toda perspectiva 'otra' que permita la relativización de los valores homogéneos de los discursos nacionales, permitiendo una auto-representación sin caer en el juego de las políticas de identidad. Así pues, aquello que las entrevistadas pueden entender como 'identidad', 'costumbre' o 'tradicición' deberían ser concebidas no como prácticas o manifestaciones inamovibles, sino en constante transformación, incluso desde la táctica, pues así, desde los intersticios del paradigma multiculturalista y nacional de alteridad, es posible combatir la hipertrofia corporal y la antropofagia racial y sexual que entrecruza las experiencias encarnadas de estas mujeres.

Para cerrar, me gustaría exponer lo que considero, son avances de esta investigación en los estudios migratorios y de género que poco a poco van adelantándose en el Chile contemporáneo, sobre todo en lo que respecta a la migración interregional de mujeres colombianas. Asimismo, dilucidar los límites y obstáculos que se presentaron en el desarrollo de esta investigación.

En cuanto a los aportes que entrega esta tesis, nominaría la importancia que reviste el análisis de la migración a partir de una reflexión corporal desde las experiencias cotidianas, que permiten abordar el cuerpo no como simple receptáculo de inscripciones, sino como verdadero agente que resiste a la sexualización y racialización dentro de los discursos de alteridad nacional (Segato, 2007) que construyen al Estado-Nación chileno; en donde las mujeres negras provenientes del pacífico colombiano, no se constituyen como víctimas-pasivas, sino como sujetos que accionan resistencias corporales desde sus experiencias genérico-racializadas, para combatir el racismo y el sexismo que en varias oportunidades las alcanza. Lo anterior, con base en la posibilidad que otorgan los itinerarios corporales de observar el moldeamiento y transformación que, en un sentido performativo, atraviesan los procesos de construcción de la materialidad de los cuerpos, los cuales, siempre abiertos y dinámicos, se tensionan con el contexto en el que se desenvuelven. Así pues, los itinerarios corporales se consolidan como herramienta que permite el acercamiento a los métodos dialécticos de producción corporal: Sujeción/Resistencia, reivindicando el posicionamiento de las mujeres migrantes negras

provenientes del pacífico colombiano dentro del contexto migrante chileno, al resaltar sus prácticas como creativas, intersubjetivas y conectadas con Otro(s).

De igual manera, considero que esta investigación logra desplazar la mirada 'afrocaribeña' que en muchas oportunidades se tiene sobre la migración colombiana (Belliard, 2015; Tijoux y Palomino, 2016), abriendo la puerta a la diversidad regional que existe en el país, así como a las distintas experiencias racializadas, genéricas y de clase que aquello implica y comporta. Lo anterior, permite deconstruir el abordaje universalista del o la 'migrante colombiana', entendiendo que existe un locus particular de origen, adicional a la raza, género, edad, etc., que permite el rompimiento de los imaginarios colombianos que existen en Chile.

Para finalizar, me gustaría expresar que dentro de las dificultades, limitaciones y obstáculos que atravesaron esta investigación, se encuentra la falta de oportunidad de realizar itinerarios corporales con mujeres provenientes de otra (s) región (es) de Colombia, con el fin de alimentar las diversidad de experiencias migrantes. No obstante, aquel abordaje hubiese excedido los tiempos con los que contaba para el desarrollo de la investigación.

Igualmente, la ubicación, entrada y comunicación con las mujeres que componen la muestra, si bien en un principio fue sencilla, en parte por ostentar la misma nacionalidad, ya que no puedo desconocer que aquella fue un gatillador para la apertura de experiencias y la generación de relaciones de confianza, tampoco puedo dejar de lado el hecho de que, en algunos casos, mi locus –el ser capitalina e inscribirme en una serie de privilegios en el orden racial y de clase colombianos- activó cierta desconfianza en virtud de los regionalismos que se desarrollan en Colombia, lo cual no logró cerrarme puertas, pero sí limitó en algunas personas una apertura completa en el compartir de sus relatos.

Pensar la migración a partir de los itinerarios corporales, hace posible re-pensar la subjetividad como algo estable e inmóvil, entendiendo que 'lo que hacemos' y por ende, lo que nos produce, se circunscribe a diásporas heterogéneas que se explayan en multiplicidad de sentidos posibles, a partir de la diversidad de contextos o variables performativas. Volcarse al cuerpo supone para mí, recuperar la agencia y en ese entendido, en el caso de las mujeres migrantes que componen esta investigación, re-apropiarse del lugar asignado por la otredad del sistema cuerpo/origen y la matriz colonial/moderna, para así deconstruir las representaciones simbólicas estereotípicas, a

partir de sus propias prácticas corporales, desplazando significaciones impuestas y reclamando visibilidad y representatividad política, experiencial y discursiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Abal, Paula (2007) “Notas sobre la noción de resistencia de Certeau” en Kairos, Revista de Temas Sociales Nº 20. Universidad de San Luis. ISSN 1514-9331. URL: <http://www.revistakairos.org> Consultado el día 07 de Mayo de 2017 a las 20:59hrs
- Acosta, Diego Patricio (2010) ¿Es posible hablar de chilombianos?: Un primer acercamiento a la inserción social de inmigrantes colombianos en la sociedad chilena. Tesis para optar al título de Antropólogo Social. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago – Chile.
- Akman, Donna; Toner, Brenda; Stuckless, Noreen; Ali, Aisha; Emmott, Shelagh y Downie, Fiona (2001). “Feminist Issues in Research Methodology: The Development of a Cognitive Scale” en Feminist & Psychology. Vol 11 (2): 209-227. Sage Publications.
- Amador, Mónica (2009). Desplazamientos y Fisuras: Relatos de Afro-colombianas solicitantes de asilo en Iquique. Tesis para optar por el grado de Magister en Estudios de Género y Cultura mención en Humanidades. Universidad de Chile. Saniago – Chile.
- Amador, Mónica (2010) *La incesante diáspora africana: afrocolombianas solicitantes de asilo en el norte chileno* en Nomadías Nº 12 DOI: 10.5354/0719-0905.2010.15257
- Antivilo, Julia. (2013). Arte feminista latinoamericano. Rupturas de un arte político en la producción visual. Tesis para optar al grado de Doctora en Estudios Latinoamericanos. Universidad de Chile. Santiago -Chile.
- Anzaldúa, Gloria (1986). “*La Prieta*” en Este Puente, mi Espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos. Translation and adaptation of: This bridge called my back. Editorial Ismo. San Francisco – EEUU.
- Arias, Julio; Restrepo Eduardo (2010) “*Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas*” en Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales. Año II, No. 3. Primer Semestre 2010, 45-64. Buenos Aires – Argentina.
- Balibar, Etienne; Wallerstein, Immanuel (1988) Raza, Nación y Clase. Ed. Iepala. Madrid – España
- Bassi, Javier (2015). Formulación de Proyectos de Tesis en Ciencias Sociales. Manual de Supervivencia para Estudiantes de Pre-y Postgrado. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, Serie Praxis, Colección Psicoanálisis y Cultura. Editorial OchoLibros. Santiago- Chile.
- Barbary, Olivier y Urrea, Fernando (2004). Gente Negra en Colombia. Dinámicas Sociopolíticas en Cali y el Pacífico. Editorial Lealon. Cidse-IRD-Colciencias. Medellín- Colombia.
- BBC Mundo (2013) El fracaso del “mejor censo en la historia de Chile”. Consultado en el link http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/08/130809_chile_problemas_del_censo_2012_ng el día 02 de Mayo de 2013 a las 13:04 horas.
- Belliard, Maria Camila (2015). Negritudes Extranjeras en Chile. Significaciones y Estereotipos sexo-genéricos racializados en torno a los inmigrantes afro-

latinoamericanos en Santiago de Chile. Proyecto de Memoria para optar al Título de Antropóloga Social, realizada en el marco del proyecto FONDECYT N° 1130203: “Inmigrantes “negros” en Chile: prácticas cotidianas de racialización/sexualización”. Universidad de Chile. Santiago-Chile.

- Bhabha, Hommi (2002). El Lugar de la Cultura. Editorial Manantial. Buenos Aires – Argentina.
- Bourdieu, Pierre (1992) El sentido práctico. Editorial Taurus. Madrid -España.
- Bourdieu, Pierre (2001) Poder, derecho y clases sociales. Editorial Desclée. Bilbao - España.
- Briones, Claudia; Cañuqueo, Lorena; Kropff, Laura; Leuman, Miguel (2007). “Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el Sur” en Cultura y Neoliberalismo. Grimson, Alejandro. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Julio 2007. ISBN: 978-987-1183-69-2. Buenos Aires- Argentina.
- Brown, Grace; Western, Deborah y Pascal, Janice (2013). “Using the F-word: Feminist epistemology and postgraduate research” en Journal of Women and Social Work, 28(4), 440-450. Sage Publications.
- Butler, Judith (2002). Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. Editorial Paidós. Buenos Aires- Argentina.
- Cabello, Cristian (2015) “Retóricas de la Prostitución en torno a “las negras” en Chile. Apuntes de una noche porno-capitalista en Santiago” en Revista Rufián. Consultada en el link <http://rufianrevista.org/portfolio/retoricas-de-la-prostitucion-en-torno-a-las-negras-en-chile-apuntes-de-una-noche-porno-capitalista-en-santiago/> el día 02 de Mayo de 2017 a las 15:01hrs.
- Canales, Manuel y Peinado, Anselmo (2006). Metodologías de investigación social. Introducción a los Oficios. Lom Ediciones. Santiago – Chile.
- Carrère, Cristián; Carrère, Michelle (2016), « Inmigración femenina en Chile y mercado de trabajos sexualizados. La articulación entre racismo y sexismo a partir de la interseccionalidad », *Polis* [En línea], 42 | 2015, Publicado el 27 febrero 2016, consultado el 02 mayo 2017. URL : <http://polis.revues.org/11254>
- Correa, Carolina (2014). La Trayectoria subjetiva de una mujer peruana. Tesis para optar por el grado de Licenciada en Psicología. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago – Chile.
- Crenshaw, Kimberle (1991), “Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color”, en Stanford Law Review, Vol. 43, N°6, University of Stanford, Stanford- United States of America.
- Curiel, Ochy (2007a). “Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto “mujeres” en Perfiles del Feminismo Iberoamericano, Vol. III Catálogos, Buenos Aires – Argentina.
- Curiel, Ochy (2007b). “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista” en Revista Nómadas Universidad Central (Col), núm. 26, 2007, pp. 92-101. Bogotá – Colombia.
- Curiel, Ochy (2014). Género, Raza, Sexualidad. Debates contemporáneos. URL: http://www.urosario.edu.co/urosario_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e5fed03c.pdf
- De Certeau, Michel (2000) La Invención de lo Cotidiano I. Artes de Hacer. Editorial Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. México D.F.- México.

- Del Valle, Teresa (1999). "Procesos de la Memoria: Cronotopos Genéricos" en Revista Internacional de Ciencias Sociales No. 19. Universidad de Murcia. España.
- Departamento de Extranjería y Migración. Ministerio del Interior y Seguridad Pública de Chile. Información de personas nacidas en el extranjero residentes en Chile de acuerdo a los datos del XVII Censo de Población de 2002. [En línea] URL: http://www.extranjeria.gob.cl/filesapp/censo_2002_.pdf
- Departamento de Extranjería y Migración. Ministerio del Interior y Seguridad Pública de Chile. Anuario Estadístico Nacional, Migración en Chile 2005-2014. [En línea] URL: <http://www.extranjeria.gob.cl/media/2016/06/Anuario.pdf>
- Echeverri, María Margarita (2016) "*Otredad racializada en la migración forzada de afrocolombianos a Antofagasta (Chile)*" en Revista Nómadas N° 45 2016-II ISSN: 2539-4762.
- Escobar, A. (2010). Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales. Perú: Programa Democracia y Transformación Global.
- Esteban, Mari Luz (2004). "Antropología encarnada, Antropología desde una misma" en Papeles del CEIC. No. 12. ISSN: 1695-6494. [en línea] URL: <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/12.pdf>, Universidad del País Vasco.
- Esteban, Mari Luz (2004). Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio. Ediciones Bellaterra. Barcelona- España.
- Esteban, Mari Luz (2008) "Etnografía, Itinerarios Corporales y Cambio Social: Apuntes Teóricos y Metodológicos" en La Materialidad de la Identidad ISBN 978-84-934094-2-5, págs. 135-158. Editorial Hariadna. España.
- Fanon, Frantz (1973). Piel Negra, Máscaras Blancas. Editorial Abraxas. Buenos Aires- Argentina.
- Fassin, Eric (2008). "Cuestiones sexuales, cuestiones raciales. Paralelos, tensiones y articulaciones" en Estudios Sociológicos, Vol XXVI, N° 77, Mayo-Agosto, pp. 387-407
- Fernández, Flory (2002). "*El análisis de contenido como ayuda metodológica para la investigación*" en Revista de Ciencias Sociales (Cr), vol. II, núm. 96, junio, 2002 Universidad de Costa Rica. San José - Costa Rica
- Ferrando Keun, Ricardo (2012). Y así nació la Frontera... Conquista, guerra, ocupación, pacificación. 1550-1900. Ediciones Universidad Católica de Temuco. Temuco – Chile.
- Foucault, Michelle (1991). Genealogía del Racismo. Editorial Altamira. La Plata- Argentina.
- Galvis, Luis Armando; Moyano, Lina Marcela; Alba, Carlos Alberto (2016). La persistencia de la pobreza en el Pacífico colombiano y sus factores asociados. Serie Documentos de Trabajo Sobre Economía Regional. Banco de la República – Sucursal Cartagena. Cartagena – Colombia. URL: <http://www.banrep.gov.co/es/dtser>.
- Garaizabal, Cristina (2011) "*La prostitución: la autodeterminación sexual del cuerpo femenino como fuente de estigma y discriminación*" en Cuerpos Políticos y Agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad. Ed. Universidad de Granada. Granada - España.
- Gonzales Gallagher, Paulina (2005). Migración Femenina en Chile. Relatos de Vida de Mujeres Inmigrantes Peruanas. Tesis para optar al grado académico de Licenciado en Trabajo Social. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago- Chile.

- Grueso, L. (2000). *El proceso organizativo de Comunidades Negras en el Pacífico Sur Colombiano*. Tesis Programa de Maestría en Estudios Políticos. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Pontificia Universidad Javeriana de Cali. Santiago de Cali- Colombia.
- Guber, Rosana (2011). *La Etnografía: Método, campo y reflexividad*. Editorial Siglo Veintiuno. Buenos Aires – Argentina.
- Gunzenhauser, Michael (2006). "A moral epistemology of knowing subjects" en *Qualitative Inquiry*. Vol 12 (3): 621-647. Sage Publications.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La Reivindicación de la Naturaleza*. Editorial Cátedra. Madrid- España.
- Harding, Sandra (1987). *¿Existe un método feminista?* En Harding, S. (ed.) *Feminism and Methodology*. USA, Indiana University Press. Traducción de Gloria Elena Bernal.
- Hellebrandová, Klára (2014). "*El proceso de etno-racialización y resistencia en la era multicultural: Ser negro en Bogotá*" en *Universitas humanística* N° 77 enero-junio de 2014 pp: 145-168. ISSN 0120-4807. Bogotá – Colombia.
- Hooks, Bell (1996) "*Devorar al otro: Deseo y Resistencia*" en *Debate Feminista*, Vol 13; pp. 17-39 Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/42624319>
- Jabardo, Mercedes (2012) "*Construyendo puentes: en diálogo desde/con el feminismo negro*" en *Feminismos Negros. Una Antología*. Ed. Traficantes de Sueños. Madrid – España
- Jensen, Florencia (2008). *Inmigrantes en Chile: La exclusión vista desde la política migratoria chilena*. III Congreso de la Asociación Latinoamericana de Población, ALAP. Córdoba, Argentina, del 24 al 26 de Septiembre de 2008: ALAP
- Jiménez, Claudia Mercedes (2015) "*¿Es el cuerpo, lugar de lo político? Reflexiones sobre el movimiento social de piernas cruzadas*" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. N°18. Año 7. Agosto-Noviembre 2015. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 56-65.
- Lagarde, Marcela (2005). *Cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Universidad Autónoma de México. Ciudad de México - México.
- Le Breton, David (2002) *Antropología del Cuerpo y Modernidad*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires – Argentina.
- León Solís, Leonardo (2002) "La transgresión mestiza en la vida cotidiana de la Araucanía, 1880-1900" en *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. N° 6, pp 67-107. Santiago- Chile.
- Lozano, Betty Ruth (2014). "*El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano*" en *Tejiendo de otro modo: Feminismo epistemología y apuestas decoloniales en Abya Ayala*. Editorial Universidad del Cauca. Popayán – Colombia.
- Lugones, María (2008). "*Colonialidad y Género*" en *Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre, 2008, pp. 73-101. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, Colombia.
- Marteens, Donny; Viveros, Mara; Arango Luz Gabriela (2008) "*Discriminación étnico-racial, desplazamiento y género en los procesos identitarios de la población 'negra' en sectores populares de Bogotá*" en *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*. Ed. Siglo del Hombre y CLACSO. Bogotá - Colombia.

- Martínez, Ana (2004). "La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas" en Papers: Revista de Sociología ISSN 0210-2862, ISSN-e 2013-9004, N° 73, pp. 127-152. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona - España.
- Martínez, Soledad (2010). "La ciudad percibida: Cuestiones metodológicas en la investigación de ambientes sonoros urbanos" en Revista Iluminuras, Vol, 11, N° 25. Publicação Eletrônica do Banco de Imagens e Efeitos Visuais - NUPECS/LAS/PPGAS/IFCH e ILEA/UFRGS E-ISSN 1984-1191. Brasil.
- Montecino, Sonia (1997) Palabra dicha. Escritos sobre género, identidades y mestizaje. Colección de Libros Electrónicos. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Serie: Estudios. Santiago – Chile.
- Moraga, Cherrie (1986) "La Güera" en Este Puente, mi Espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos. Translation and adaptation of: This bridge called my back. Editorial Ismo. San Francisco – EEUU.
- Muñiz, Elsa (2014). "Pensar el cuerpo de las mujeres: Cuerpo, belleza y feminidad. Una necesaria mirada feminista" en Revista Sociedade e Estado, Vol 29 N° 2, Maio-Agosto. Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. Brasília-Brasil.
- Ortiz, Vanessa (2013). "Modelos estéticos hegemónicos, subalternos o alternativos: una perspectiva étnico-racial de clase y género" en Tabula Rasa N° 18, Enero-Junio, pp. 175-197. Bogotá - Colombia.
- Palacios, Paula (2013). "Construcción simbólica de los cuerpos en prostitución: Derechos sexuales problematizados" en Revista Multidisciplinaria de Estudios de Género al Sur de Todo. Universidad de Chile. Número II. Santiago – Chile
- Pardo, Neyla Graciela (2013). Cómo hacer análisis crítico del discurso. Una perspectiva latinoamericana. Editorial Universidad Nacional de Colombia. Segunda Edición. Bogotá- Colombia.
- Pavez, Jorge (2016). Afecciones afrocolombianas. Transnacionalización y racialización del mercado del sexo en las ciudades mineras del norte de Chile en Latin American Research Review, Vol. 51, N°, 2016 by The Latin American Studies Association.
- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (2010). Situación socioeconómica de la población afrocolombiana en el marco de los Objetivos de Desarrollo del Milenio. Publicación del Proyecto Regional "Población Afrodescendiente de América Latina". Centro Regional para América Latina y el Caribe.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) (pág. 246). Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Quijano, Anibal (2014). "Raza", "etnia" y "nación" en Mariátegui: Cuestiones abiertas" en Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. CLACSO, 2014. ISBN 978-987-722-018-6. Buenos Aires – Argentina.
- Quintero, Oscar (2014) "El racismo cotidiano en la universidad colombiana desde la experiencia vivida por los estudiantes negros de Bogotá" en Universitas Humanística N° 77 Enero – Junio, pp. 71 – 94. Universidad del Rosario. Bogotá - Colombia
- Quivy, R.; Campendhout, L.V. (2005) Manual de investigación en Ciencias Sociales. Editorial Limusa. México.

- Restrepo, Eduardo (2013). *“Articulaciones de negritud: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia”* en Hegemonía cultural y políticas de la diferencia-CLACSO, 2013. URL: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20130719095726/Eduardo_Restrepo.pdf Buenos Aires - Argentina.
- Restrepo, Eduardo (2016). *Etnografía: Alcances, técnicas y éticas*. Editorial Envión. Bogotá – Colombia.
- Reyes, Miriam; Martínez Diana (2015). *“La configuración identitaria en los territorios de migrantes internacionales”* en Revista Península, Vol X, Nº. 2, Julio-Diciembre, pp. 117- 133. Ciudad de México - México.
- Ruiz, Mariel (2006) *“La re-construcción del sujeto: procesos de agencia y subjetivación en las prácticas de corporización”* en Educación Física y Ciencia. Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - 2006 863-70. ISSN 2314-2561.
- Sagredo Baeza, Rafael (2008) *“Chile: De fines terrae imperial a copia feliz del edén autoritario”* en *Crear la Nación. Los nombres de los países de América Latina*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires- Argentina.
- SAMA, Arquitectura y Medio Ambiente (2008). *“Bases metodológicas para el uso del recorrido como herramienta de investigación y reinterpretación de los paisajes. ESTUDIO ITINERANTE a lo largo de una infraestructura periurbana”*. Subvención de la Consejería de Obras Públicas para actividades de investigación en materia de paisaje (2ª convocatoria 2008). URL: https://www.juntadeandalucia.es/medioambiente/portal_web/web/temas_ambientales/paisaje/6_difusion/recorridos_interpretacion_paisajes.pdf. Málaga - España.
- Segato, Rita (2007). *La Nación y sus Otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Ed. Prometeo. Buenos Aires – Argentina
- Segato, Rita (2010). *Los causes profundos de la raza latinoamericana. Una relectura del mestizaje. Crítica y Emancipación*. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales. Año II, No. 3. Primer Semestre 2010, 11-44. Buenos Aires – Argentina.
- Segato, Rita (2015) *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Ed. Prometeo Libros. Buenos Aires- Argentina.
- Stoler, Ann Laura (1995) *Race and Education of Desire. Foucault’s History of Sexuality and the colonial order of things*. Durham and London. Duke University Press. United States of America.
- Tamayo, Giulia (2001). *Bajo la Piel: Derechos sexuales, derechos reproductivos*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Tijoux, Maria Emilia (2007) *“El Teatro de los cuerpos: Dominación, sufrimiento social, resistencia(s)”* en Revista Virtual Interdisciplinaria El Árbol. Primera Edición [En línea] 11 2007 Publicado en Noviembre de 2007, consultado el 13 de Junio de 2016. URL: <http://www.elarbol.cl/001/a=02.html>.
- Tijoux, Maria Emilia (2011), *“Negando al “Otro”: El constante sufrimiento de los inmigrantes peruanos en Chile”* en *Mujeres Inmigrantes en Chile ¿Mano de obra o trabajadoras con Derechos?* Ediciones Universidad Alberto Hurtado. Santiago de Chile- Chile.
- Tijoux, Maria Emilia y Palominos Mandiola, Simón (2015), *« Aproximaciones teóricas para el estudio de procesos de racialización y sexualización en los fenómenos migratorios de Chile »*, Polis [En línea], 42 | 2015, Publicado el

03 marzo 2016, consultado el 05 abril 2016. URL: <http://polis.revues.org/11351>;DOI: 10.4000/polis.11351.

- Toro, Valentina (2015) Características laborales y de bienestar de inmigrantes colombianos en el Gran Santiago. Seminario para optar por el título de Ingeniería Comercial, mención en Economía. Facultad de Economía y Negocios. Universidad de Chile.
- Valdés, Marcos (2004) *Reflexiones metodológicas en torno a los censos de 1992-2002 y la cuestión mapuche*. En Derechos humanos y pueblos indígenas: tendencias internacionales y contexto chileno (Capítulo IV), José Aylwin. Imprenta Austral, Temuco, Chile. pp. 406-418.
- Valles, Miguel. (2003). Técnicas Cualitativas de Investigación Social. Reflexión Metodológica y Práctica Profesional. Editorial Síntesis. España.
- Van Dijk, Teun (2001) "*Discurso y Racismo*" en Persona y Sociedad. Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales ILADES. Universidad Alberto Hurtado. Consultado en el link <http://www.discursos.org/oldarticles/Discurso%20y%20racismo.pdf>
- Vera, Antonieta. (2015) "*La sexualidad en los discursos de profesores de escuelas públicas en Santiago: convivencias religioso-estatales*" en Luis Bahamondes & Nelson Marín (eds.) Religión y Espacio Público. Perspectivas y debates. Santiago: Ediciones CRANN.
- Vera, Antonieta (2016) «La superioridad moral de la mujer»: sobre la norma racializada de la femineidad en Chile. En Historia y Política: Ideas, procesos y movimientos sociales. ISSN 1575-0361 N°36, pp. 211-240.
- Vigarello, George (2005). Historia de la Belleza. El cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires – Argentina.
- Viuche, Alexandra (2015) "*Entre utopías y realidades: ¿Qué significados le otorga un/a colombiano/a al hecho de vivir en Santiago de Chile?*" En Revista Búsquedas Políticas Vol 4 N° 1 pp 09-25. Universidad Alberto Hurtado.
- Viveros, Mara (2000). "*Dionisios Negros: Sexualidad, corporalidad y orden racial en Colombia*" en ¿Mestizo yo? Editorial CES – Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá- Colombia.
- Viveros, Mara (2009). "La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual", en Revista Latinoamericana de Estudios de Familia, Vol I, Centro Editorial de la Universidad de Caldas, Manizales- Colombia.
- Viveros, Mara (2012). "*Peter Wade: Race and Sex in Latin America. Reseñas Mara Viveros*" Revista Colombiana de Antropología. Vol 48 (I), Enero-Junio, pp. 279-287.
- Viveros, Mara; Lesmes, Sergio (2014). "*Cuestiones raciales y construcción de Nación en tiempos de multiculturalismo*" en Universitas humanística N° 77 enero-junio de 2014 pp: 13-31. ISSN 0120-4807. Bogotá – Colombia.
- Wade, Peter (1997). Gente Negra, Nación Mestiza: Dinámicas de las identidades raciales en Colombia. Editorial Unidandes. Bogotá - Colombia.
- Wade, Peter (2014). "*Multiculturalismo y racismo*" en Revista Colombiana de Antropología, Vol. 47, núm. 2, julio-diciembre, 2011, pp. 15-35. ISSN: 0486-6525. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá, Colombia
- Walsh, Catherine (2010) "Raza", mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes" en Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales. Año II, No. 3. Primer Semestre 2010, 95-124. Buenos Aires – Argentina.

- Žižek, Slavoj (1998). *“Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”* en Estudios Culturales. *Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Editorial Paidós. Buenos Aires- Argentina.

ANEXOS

Solicitud de Consentimiento Informado

Usted ha sido invitada a participar en un estudio sobre mujeres migrantes provenientes del pacífico colombiano y residentes en la ciudad de Santiago de Chile. La realización de esta investigación tiene como fin la entrega de tesis de postgrado de María Alejandra López Mendoza para optar al grado de Magíster en Estudios de Género y Cultura, mención Ciencias Sociales, del departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.

La participación en este estudio contempla 2 (dos) entrevistas personales -una de las cuales consiste en la realización de un recorrido comentado-, en donde se solicitará que se relaten experiencias relacionadas con el proceso migratorio en sus dimensiones emocionales, socio-económicas, raciales y de género, así como también, acerca de la percepción, opinión y valoración del cuerpo.

Las entrevistas, así como las notas, son confidenciales y voluntarias. Su identidad sólo será conocida por la persona que realice la entrevista y su nombre no quedará registrado en las publicaciones que se realicen con este material, a menos que se desee lo contrario. Sólo será reconocida por un pseudónimo que usted misma puede elegir.

Cada entrevista dura entre una (1) y dos (2) horas. Si lo estima pertinente puede suspender su participación en cualquier momento, como también rechazar a contestar preguntas durante las entrevistas.

Las entrevistas realizadas serán grabadas en audio y registradas por escrito, para luego ser analizadas y hacer notas y citas acorde a lo dicho. Si por motivos personales prefiere que no se utilicen ciertas citas o información mencionada en la entrevista, será debidamente respetado.

Tiene derecho a recibir copias de las grabaciones y transcripciones de sus entrevistas cuando estén disponibles, y acceso al informe final de tesis.

Esta investigación no tiene fines de lucro ni ha sido solicitada por entidad alguna que vaya a obtener beneficios económicos de ella. Quienes son entrevistadas no recibirán compensación económica por su participación.

Si existe alguna pregunta sobre sus derechos como participante en esta investigación, si se encuentra insatisfecho con algún aspecto del estudio, o desea suspender su participación, puede comunicarse con la investigadora responsable del estudio cuyos datos se mencionan a continuación:

María Alejandra López Mendoza
C. Magister Estudios de Género y Cultura
Universidad de Chile
Teléfono: + 56 9 983 12 247
Correo electrónico: lopezme.maria@gmail.com

Firma Investigadora Responsable: _____

Fecha: _____

Formulario de Consentimiento Informado

He sido invitada a participar en la tesis "Itinerarios Corporales de mujeres migrantes provenientes del Pacífico colombiano" de María Alejandra López Mendoza, para optar al grado de Magíster en Estudios de Género y Cultura, mención Ciencias Sociales.

Entiendo que mi participación consistirá en la realización de 2 (dos) entrevistas personales -una de las cuales consiste en la realización de un recorrido comentado-, en donde se solicitará que se relaten experiencias relacionadas con el proceso migratorio en sus dimensiones emocionales, socio-económicas, raciales y de género, así como también, acerca de la percepción, opinión y valoración del cuerpo. Cada entrevista dura entre una (1) y dos (2) horas, según mi conveniencia y disposición.

He leído (o se me ha leído) la información del documento de consentimiento. He tenido tiempo para hacer preguntas y se me ha contestado claramente. No tengo ninguna duda sobre mi participación. Yo, _____, acepto voluntariamente participar y sé que tengo derecho a terminar mi participación en cualquier momento.