

RESUMO: O presente trabalho busca analisar o processo de resgate à identidade étnica da comunidade afro-chilena. O reconhecimento pela sua etnicidade se dá primeiramente pelo resgate da cultura, tradição e costumes uma vez ocultadas pelo fenômeno reconhecido como *chilenización*, período marcante na história do país ocorrido nas primeiras décadas do século passado, e que determinou novas fronteiras étnicas e geográficas na região de Arica, norte do Chile. Tal processo tratou de reinventar a cultura nacional sedimentando seus elementos culturais legitimados pela colonialidade e contrariando os elementos interditos, nos quais se enquadrava a cultura afro-chilena. Com efeito, essa reinvenção da nacionalidade terminou por ocultar os antigos costumes da população afro chilena. Hoje a Ong Oro Negro e a Associação de Afro descendentes Lumbanga são as principais referências que atuam em duas frentes pelo reconhecimento da sua etnicidade: A primeira é movida por uma frente política através da qual ocorre a negociação perante o estado-nação. Requisita-se, em primeira instância, a inserção da variável afro descendente no próximo censo demográfico a ser realizado em 2012, a fim de quantificar a população negra no país até agora indeterminada. Já a segunda frente é a cultural na qual se desenvolve novos projetos pelo resgate dos antigos costumes afro-chilenos como a comida, os modos de saber, os antigos vocábulos e, principalmente, o baile tumba. Este último tem sido o principal instrumento cultural de re-afirmação da identidade étnica chilena já que seu cenário principal é a rua, considerado o melhor espaço público para a superação das desigualdades.

PALAVRAS-CHAVE: diáspora africana, etnicidade, afro-chileno, tumba

ABSTRACT: The present paper seeks to analyze the process of rescuing the ethnic identity of the african-Chilean community. The recognition of their ethnicity begins by rescuing their culture, traditions and customs obscured by the phenomenon known as *chilenización*, a remarkable period in Chilean history which occurred in the early decades of last century and established new ethnic and geographical borders in the region of Arica, located in the northern section of the country. This process sought to reinvent the national culture by solidifying cultural elements legitimized by coloniality and opposing them to prohibited elements, in which the african-Chilean culture is framed. Indeed, this reinvention of Chilean nationality eventually concealed the old folkways of the african-Chilean population. Nowadays, the Oro Negro NGO and the Association of African Descent Lumbanga, are the main references acting on two fronts for the recognition of their ethnicity: the first is driven by a political front which negotiates with the nation-state. It requires, in the first instance, the insertion of the afrodescendant variable in the next census, to be held in 2012, in order to quantify the black population of the country, so far undetermined. The second front is cultural in nature, seeking to develop new projects to rescue former african-Chilean customs such as food, ways of knowledge, primitive words, and especially, the traditional dance called *tumba*. The latter has been the chief instrument of cultural reaffirmation of ethnic identity in Chile, since its main scenario are the streets, considered the best public space for overcoming inequalities.

KEYWORDS: African Diaspora, ethnicity, african-Chilean, tumba

Afro-chilenos: a produção política nas leis e a cultural na dança em busca de reconhecimento.

Nestor Mora

Observa-se na atual conjuntura política e social latino-americana o surgimento de novas localidades culturais representadas pelos sujeitos e minorias étnicas que contribuem para a dinâmica transnacional do território e das identidades. Com efeito, novas políticas públicas de afirmação, de requisição à igualdade e à diversidade étnica, racial, religiosa e de gênero, são elaboradas e instituídas. É neste processo que a comunidade afro-chilena emerge de modo a fomentar estratégias políticas e culturais a favor da promoção e afirmação da sua negritude, do seu reconhecimento, buscando uma nova re-inserção à cidadania plena.

No entanto, e antes de mais nada, é importante entendermos a razão pela qual a produção política e cultural pela afirmação identitária da comunidade afro-chilena tem sido um exercício recente. Para isso, devemos compreender o processo de demarcação da fronteira geo-política chilena no período entre 1879-1883, durante o qual ocorreu a Guerra do Pacífico, confronto entre Bolívia, Peru e Chile. Com isso a cidade de Arica, que antes pertencia ao território peruano, passou a ser parte da fronteira chilena. A partir daí, inicia-se um processo legitimado pelo estado-nação chileno de repressão a todos os elementos que remetiam à identidade nacional peruana encontrada em Arica.

Na intenção de conquistar a satisfação da população ariquenha o governo chileno investiu grandes somas de dinheiro para obras públicas na região de Arica, construindo escolas, hospitais, estradas etc. Além disso, com o objetivo de sedimentar a identidade nacional, o governo passou a incentivar a imigração de chilenos da capital do país até a região. Deste modo, inicia-se um processo de institucionalização das marcas nacionais, ou dos artefatos culturais chilenos, capazes de fundamentar a nova cultura vigente em detrimento a antiga cultura peruana. A população negra que por lá vivia antes da guerra era considerada peruana e que neste processo deveria adotar a

nacionalidade chilena. Para aqueles que não a aceitavam, o novo estado-nação convidava a “retirar-se” do país o que gerou novos conflitos de identidade e territorialidade (BRIONES, 1991, p.59). Este processo de sedimentação da nacionalidade chilena implicou, portanto, no apagamento dos costumes, tradições, da religiosidade e até mesmo dos vocábulos da população negra na intenção de eliminar o sentimento nacional peruano em Arica.

Por isso e atualmente, a historiografia, bem como a própria comunidade afro-chilena de Arica designam este fenômeno de *chilenización*, isto é, o processo de determinação de novas fronteiras geo-políticas e inter-étnicas nessa região (PALACÍN, 1974, p.82). A partir deste momento, os afro-chilenos assumem um trauma capaz de persistir ao longo de todo o século passado, capaz de operar o seu *modus vivendi* através das inúmeras e constantes estratégias para a conquista da sua cidadania já que a condição de ser negro em Arica implicava em não ser reconhecido como chileno. Por conta disso, famílias afro-chilenas chegaram a incentivar o casamento inter-racial dos seus parentes buscando o embranquecimento da sua fenotipia. Sem cometer alguma injustiça analítica, devo afirmar que o trauma sofrido pela comunidade afro-chilena foi consequência de sucessivas perseguições, censuras, e violências de todo o tipo contra o direito de manter sua territorialidade e identidade étnica, isto é, a sua própria negritude livre das fronteiras nacionalizantes.

O efeito deste trauma produziu de, certa forma, uma sócio-dinâmica da estigmatização acarretando em uma noção de “valor humano inferior” (ELIAS, 2000, p.24) que obrigou o afro-chileno a se enquadrar às normas sociais do novo estado-nação ou deixou-se permanecer no seu lugar, confinado a ele, sem dar-se o direito de buscar sua visibilidade. Isso é um tipo de reação retrógrada pós-*chilenización* fazendo do trauma sofrido motivo para não emancipar-se. Em contra partida, o afro-chileno também poderia transcorrer o caminho da violência e da fascinação pela negritude recusando a si mesmo num patamar desigual ao do homem branco. Esse tipo de reação é igualmente retrógrada sendo incapaz de conquistar alguma positividade e por consequência a sua emancipação perante o trauma sofrido. De qualquer forma, o afro-chileno se viu obrigado a ocultar seus costumes e tradições incorporando uma nova

estrutura cognitiva e estética do comportamento na tentativa de conquistar visibilidade perante o estado-nação.

Essa nação, por sua vez, é definida por Benedict Anderson como “comunidade política imaginada inerentemente limitada e soberana” (ANDERSON, 1993, p.13). É imaginada porque seria praticamente impossível que um indivíduo pudesse conhecer a maioria dos seus compatriotas. Ainda sim, todos os elementos que fazem parte desse sentimento, tais como língua, bandeira, comida, música, terão espaço legitimado pela história e por seus concidadãos. Essa característica do estado-nação tende a ser nocivo para discutir e entender a própria interculturalidade no Chile. Anderson, enquanto teórico marxista, já definia o nacionalismo enquanto artefatos culturais de uma classe em particular que legitima emocionalmente todos os elementos que dela foram criados.

A prova disso está na *cueca*¹, declarada no dia 18 de setembro de 1979 como dança tradicional chilena. Antes disso não havia um baile “oficial” capaz de representar a unidade nacional e as características principais da sua população. Stuart Hall, em seu texto “A dura estrada para a renovação” reflete o estado-nação como uma forma de elaboração cultural capaz de produzir “subordinações, fratura, difusão, reprodução, tanto como produtora, criadora e guia” (HALL, 1988, p. 23). Portanto, é através dos esquemas midiáticos, históricos e políticos que a população chilena é guiada no sentido de incorporar sua *chilenidade*, bem como demarcar fronteiras supranacionais em relação aos seus países vizinhos. Citando alguns exemplos, há o vinho, as empanadas, a *cueca* e o *huaso*² como artefatos culturais que, por sua vez, podem ser manipulados pelos cidadãos chilenos de modo a representar sua *chilenidade*.

Claro que essa manipulação demarca fronteiras supranacionais quando os chilenos aprendem a diferenciar suas empanadas das argentinas ou quando argumentam que a *cueca* nasceu no seu país, e por isso as outras danças semelhantes são derivações dela própria. Sendo assim, uma vez consolidados os artefatos para a modulação do sentimento nacional, ficaria completamente difícil reconhecer novos artefatos senão pelos estudos culturais e pela própria historiografia. Decorre daí, a importância dos estudos culturais na Diáspora Africana, mais particularmente na sua ótica pós-colonial,

capaz de analisar e reconhecer as localidades enquanto cultura e política frente à fronteira nacional e global (HALL, 2009).

Para revelar esta localidade é necessário tornar consciente a produção do estado-nação na sua narrativa em torno da supremacia cultural, ainda que sejam velhas ou novas nações pós-coloniais. Em seguida, é necessário considerar que a produção cultural, supostamente “periférica”, não deve ser vista como um espaço de auto marginalização ou utópico. O local ou a minoria, nesse sentido, é visto como centro do seu próprio universo, ou parafraseando o historiador Ki-Zerbo, deve-se considerar o fato de que “toda a periferia é centro dela mesma (KI-ZERBO, 2006, p. 59).

Segundo Homi Bhabha, essa mudança de perspectiva já é em si uma intervenção à própria noção de modernidade enquanto “progresso, homogeneidade, organicismo cultural, à nação profunda e ao passado longo – que racionalizam as tendências autoritárias, 'normalizadoras' dentro das culturas no nome do interesse nacional ou de prerrogativas étnicas” (BHABHA, 1990, p.4). Nesse sentido, a perspectiva do estado-nação como construtor da grande narrativa em prol da comunidade imaginada passa a ser contestada, favorecendo, portanto, a re-valorização das culturalidades “periféricas”. Por assim dizer, no lugar da grande narrativa considera-se a perspectiva contra-narrativa de produções midiáticas de cultura e política a favor do grupo étnico minoritário. No caso da comunidade afro-chilena, decorre daí a possibilidade de inscrever a sua participação na historicidade chilena e a inserção naquela comunidade imaginada. A partir daí, o estado-nação muda de perspectiva discursiva, deixando de ser homogêneo para reconhecer definitivamente a sua qualidade multicultural. O ato de reconhecer, com efeito, possibilita criar um novo processo de re-inserção à cidadania plena de grupos étnicos, minorias de todo o tipo, sujeitos, em toda rede institucional do estado-nação.

É, na prática, assegurar o acesso aos espaços de requisições e expressões da cultura, da religiosidade ou da opção sexual, promovendo, portanto, a chance de diminuir barreiras desiguais e de aproximar fronteiras distintas e igualitárias dentro da sociedade. Daí a necessidade de reconhecer as antigas fronteiras inter-étnicas que há

muito tempo estão definidas e dinamizadas, e de reconhecer novas fronteiras, novas territorialidades, que estão sendo re-elaboradas inclusive pela comunidade afro-chilena.

Esse exercício pelo reconhecimento à identidade étnica afro-chilena tem início em 2001, muito incentivado pela conjuntura política promovida na Conferência de Durban³. Marta Salgado e Cristian Báez, seus principais líderes, criam respectivamente a “*Ong Oro Negro*” e a “*Associação de Afro descendentes Lumbanga*”. As duas organizações jurídicas constituem juntas à “*Aliança Afro*” uma força capaz de agenciar com o estado-nação a promoção de novas políticas públicas de afirmação. Uma das suas primeiras tarefas promovidas foi o projeto piloto para quantificar a população afro descendente na região de Arica. Realizado em 2009, o projeto passou a ser conhecido como “*Censo Afro*” e contou com o apoio do Governo Regional e com a colaboração de diversos representantes nacionais e internacionais de institutos estatísticos.

O objetivo maior, no entanto, é a inclusão da variável afro descendente no próximo censo que será realizado em 2012 para então quantificar toda a população negra presente no Chile. Esta demanda é devido ao fato da população afro-chilena não possuir dados estatísticos sobre a sua demografia, acesso à escolaridade e à saúde. Deste modo, conseguir com que o Instituto Nacional de Estatística (INE) inclua a variável afro descendente no próximo censo é dar início a múltiplos novos projetos para a melhor acessibilidade nas escolas, hospitais, e vigência a uma cidadania plena.

Já que os mecanismos legislativos em prol do reconhecimento afro-chileno são escassos ou quase inexistentes, toda a comunidade tem trabalhado para formalizar novas leis que possam viabilizar sua representação enquanto grupo étnico. Sendo assim, outro recurso político promovido pela “*Aliança Afro*” é o *projeto-lei* (boletim 6655-17), apresentado em 13 de agosto de 2009, que busca o reconhecimento à etnia *afro descendente* no Chile. A “*Aliança Afro*” juntamente com os deputados Antonio Leal, Fulvio Rossi e Ximena Valcarce mobilizaram nova frente política para que o estado chileno reconheça a existência da sua etnia, do seu território, bem como o direito da sua comunidade de representar, desenvolver e fortalecer sua identidade através das múltiplas instituições e tradições culturais.

Além disso, o Estado deve reconhecer, valorizar e respeitar a cultura afro-chilena, que compreende normas de convivência, costumes, tradições, formas de trabalho, religião, conhecimento, técnicas, instituições, expressões artísticas e valores que os distinguem da cultura global. O projeto-lei continua tramitando na Câmara e, quando aprovado, será uma das principais conquistas da “Aliança Afro”. O reconhecimento, a partir daí, tornar-se-á tangível no que diz respeito às legitimidades constituídas pelo estado-nação. Em decorrência disso, novas propostas de políticas afirmativas terão maior aceitabilidade uma vez que a identidade étnica afro-chilena terá sua representatividade legal, inclusive no Censo Demográfico de 2012.

Visto o breve panorama da atual produção política da comunidade afro-chilena, é pertinente, agora, reconhecer as formas emergentes de reconstrução da sua cultura. Tanto a “Ong Oro Negro” assim como a “Associação de Afro descendentes Lumbanga”, principais lideranças jurídicas, trabalham separadamente a fim de reconstruir as antigas representações culturais, uma vez ocultadas pela *chilenización*. A primeira estratégia deste âmbito pela reconstrução da afro-chilenidade é realizada através da memória dos idosos. Em termos práticos, os afro-chilenos começam a registrar os antigos vocábulos, as suas micro-histórias mantidas nos vários núcleos familiares que ao longo do século XX se dispersaram.

Em decorrência desta iniciativa o laço de afeto e solidariedade entre o passado e presente desses sujeitos é re-estabelecido promovendo novos interesses e mobilidades estratégicas para dar continuidade a re-valorização dessa afro-chilenidade. Os modos de saber, os antigos costumes e tradições dos afro-chilenos passam a figurar como elementos políticos necessários para dar maior visibilidade a sua cultura. Por isso, a “Aliança Afro” mobiliza toda a comunidade para recriar os modos de fazer *mondongo*⁴, bem como incentiva o re-exercício de antigas celebrações como a *Pascua de los Negros*⁵, o *Juan carnavalón*⁶ e a *Cruz de Mayo*⁷. É, porém, o baile *tumba* a principal fonte cultural de re-valorização à territorialidade e à identidade étnica afro-chilena.

A dança *tumba*⁸ é conhecida tradicionalmente como baile afro-chileno e definida hoje basicamente por dois elementos: o primeiro deles composto pelas dançarinas e o segundo pelos tambores. Antigamente a dança era praticada em uma roda onde no

centro havia homens e mulheres que se chocavam com seus quadris, o chamado *caderazo*⁹. O ato do golpe estava diretamente associado ao termo *tumba*. Deste modo, quando dançavam na roda costumavam gritar “*tumba!!!*”.

Hoje os grupos “*Oro Negro*” e “*Lumbanga*”, encarregados de difundir e representar a *tumba*, usam a própria dança coreografada como instrumento de representação à tradição e aos costumes afro-chilenos, dando uma nova morfologia à dança. Se antes o baile era praticado em roda, atualmente há uma disposição uniforme das dançarinas para que as coreografias ensaiadas sejam representadas nos desfiles de carnaval e em diversas apresentações promovidas em eventos, dentro e fora da cidade. E por conta disso, o tradicional *caderazo* deu lugar ao movimento coreografado das dançarinas que representam a colheita da azeitona e do algodão, antigos costumes dos afro-chilenos de Azapa.

As coreografias são divididas em nove e são alternadas de acordo com o aviso prévio de uma das jovens que representa a primeira dançarina. as dançarinas movimentam os braços para cima e para baixo fingindo colher as azeitonas e colocando em um cesto imaginário preso à cintura. Os joelhos e os quadris complementam o movimento dos corpos que oscilam para esquerda e para a direita. Em seguida as dançarinas iniciam a segunda coreografia que consiste na colheita do algodão. Nela as dançarinas fingem puxar o algodão com o movimento dos braços para frente e para trás enquanto se dança para esquerda e para a direita novamente. Já a terceira coreografia representa o ato de cortar a cana-de-açúcar. Para isso as dançarinas jogam os ombros para frente e com o braço direito fingem o corte da cana. Ao mesmo tempo os corpos oscilam para frente e para trás. Assim que terminavam de cortar a cana as dançarinas moviam seus ombros e braços para a esquerda e para a direita e logo em seguida realizavam um giro em torno do próprio eixo.

Assim, a coreografia enquanto esquema da linguagem corporal e sistema representativo estruturada na inteligência cinética-espacial, proporcionará uma carga simbólica contextualizada na intenção do enunciador. Essa carga simbólica pode ter uma nova interpretação se ela não for bem enunciada. O gesto de cortar o ar com as

mãos possibilita o entendimento do cortar a cana-de-açúcar se o mesmo gesto for preparado em um contexto e bem representado pelo enunciador. A coordenação e o senso rítmico, bem como o controle voluntário dos gestos, termina por produzir o significado desejado. Por isso, entendemos a partir daqui a nítida preocupação desses dois principais grupos afro-chilenos por recriar os seus antigos costumes através da *tumba*. Dessa forma, a dança passou a ser ferramenta discursiva no campo político e cultural pela re-construção da identidade étnica afro-chilena.

É nesse processo de produção estética que a “interação social” do negro na diáspora é definida permitindo que a noção de *ser* afro descendente esteja reproduzida na dança e nos tambores (GILROY, 2000). Não esqueçamos ainda que essa estética diaspórica nasce na arte do improviso definida por mestre Darcy do Jongo como “resistência cultural, aquilo que se faz no peito e na raça sem nenhum tipo de ajuda governamental”. Com isso, o corpo e o tambor se fundem em um só configurando sua ferramenta de “interação social” emancipatória do negro na diáspora. A partir daí, a *tumba* consegue transpor as casas para ganhar ainda mais as ruas, a cidade e o país. Esse movimento do âmbito privado para o público e, por que não dizer, do local para o global, foi fundamental para o projeto de re-construção da afro-chilenidade, certa vez ocultada enquanto símbolo tradicional da sua cultura.

A noção da negritude para os afro-chilenos, no entanto, começa no ato discursivo de marcar presença no espaço, definindo sua territorialidade e identidade étnica através do corpo. Este veículo midiático constitui um esquema simbólico de significantes capaz de desconstruir a colonialidade impregnada nos chilenos. O corpo é, por natureza, primeira ferramenta da emancipação. E é através desse processo que a conquista pelo reconhecimento é consolidada. Esse corpo afro-chileno permite dar voz às coreografias que, por sua vez, representam a sua etnicidade do presente e os antigos costumes do passado. Por esse motivo, a coreografia ocupou papel central para essa representatividade. O que antes era o golpe com o quadril hoje é o gesto de colher as azeitonas ou de cortar a cana-de-açúcar. Tudo porque a intenção é retratar os antigos costumes das primeiras gerações de afro-chilenos. A tradição da roda e dos *caderazos* deram lugar ao desfile e as coreografias assim como os quintais de casa deu lugar às ruas para a prática da *tumba*.

Essa mediação com o passado só foi possível através da memória dos mais idosos. Significa dizer que a afro-chilenidade enquanto representação política e cultural não teria concretude se não fosse a autoridade das antigas gerações e a manutenção da sua memória. Pode-se considerar que a matriz desta autoridade nasce através da figura matriarcal da Sra. Julia Corvacho.

A Sra. Julia Corvacho casou cinco vezes gerando muitos filhos, netos e bisnetos. Falecida em 1999 aos 103 anos, é hoje referência da afro-chilenidade no vale de Azapa. Com ela, boa parte das famílias aprende a valorizar o significado e o sentimento de *ser* afro descendente. Através da sua figura criou-se uma nova “pedagogia cívica” através da qual o afro-chileno reconhece a origem do seu sistema parental conjugado diretamente ao sobrenome “Corvacho”. É, portanto, nessa construção sistêmica de grupos parentais e relações de afeto que o grupo étnico se define de acordo com os seus membros que se identificam a si mesmos e são identificados por outros, e que constituem uma categoria distinta das outras categorias da mesma ordem (ELIAS, 1976). Com efeito, a imagem do matriarcalismo configurado na imagem da Sra. Julia Corvacho é transmitida para as demais mulheres afro-chilenas como um código de identidade que é recebido pelos jovens com respeito. Dessa forma, a Sra. Julia Corvacho consegue habitar continuamente a memória de todos os afro-chilenos, que por sua vez, fazem dela uso discursivo pela legitimidade às tradições e à sua identidade étnica. Este sistema parental, portanto, ajuda na configuração do *ser* afro descendente chileno, bem como ajuda a construir política e culturalmente a revalorização da sua identidade étnica.

No entanto, é necessário ressaltar que, o fato do afro-chileno reconhecer a sua origem na figura da matriarca Julia Corvacho não impossibilita que o mesmo sujeito compreenda a sua ligação histórica e local com a travessia secular da sua população de origem africana. Há aqui um fenômeno muito interessante que deve ser melhor analisado. O discurso da origem da afro-chilenidade, reconhecida através do seu sistema parental, é de caráter político e cultural usado pelos afro-chilenos para legitimar a sua identidade étnica. A partir daí, a *tumba* e a azeitona aparecem como elementos cuja origem é remetida ao tempo da matriarca Julia Corvacho. Do mesmo modo, o discurso da origem africana tem seu caráter histórico usado para legitimar essa mesma identidade afro-chilena. Ou seja, há também a preocupação, por parte dos afro-chilenos, de

entender como os primeiros negros na condição de escravos chegaram na região de Arica, como se instalaram e viveram. O entendimento dessas duas perspectivas pode parecer confuso, contudo, ambas as possibilidades argumentativas são usadas de modo coerente para definir a mesma afro-chilenidade. Além disso, somando as duas perspectivas discursivas produzidas pela comunidade afro-chilena é permitido que seja desenvolvida mais facilmente uma solidariedade afetiva e histórica entre os afro-chilenos assim como o intercâmbio político e cultural com os demais grupos afro-latino-americanos visto que todos possuem a mesma origem africana.

Já que o sobrenome carrega consigo a tradição dos costumes e da dança *tumba*, é natural que haja cordialismos, até pelo simples fato de que o discurso construído está em torno da nação de *ser* afro descendente. Assim sendo, se um jovem tem “Corvacho” em seu sobrenome fica patente a sua ancestralidade afro-chilena mesmo que ele próprio não a reconheça. Ainda sim, esse reconhecimento é feito pelo outro mais consciente da sua ancestralidade e que naturalmente estará incumbido de re-educar esse sujeito que não se reconhece como tal. Por isso, o espaço central dessa re-educação ou negociação é o lugar onde os ensaios da dança ocorrem, onde crianças, jovens e adultos aprendem através da tumba a cantar, dançar e a batucar os tambores. Nesse coletivo, a consciência da sua ancestralidade afro-chilena é facilmente re-construída dando início a novos sujeitos capazes de transmitir aquilo que uma vez foi oculto pela história, pelo país e pelos núcleos familiares.

Outras formas representativas da historicidade afro-chilena também foram configuradas pela “Aliança Afro” a fim de auxiliar na pedagogia cívica da comunidade nacional. O museu Afro é prova deste processo. O espaço foi criado pela iniciativa das principais famílias afro-chilenas em parceria com a “Aliança Afro”, com a intenção de recriar as condições em que o trabalhador escravo negro sobrevivia em seu tempo e lugar.

A manutenção do museu ainda recebe ajuda da família Baluarte já que se encontra na sua propriedade. Além disso, foi criado a “Ruta del Esclavo”, um caminho etno-turístico usado como recurso didático para os turistas que chegam e, sobretudo, para as novas gerações que até então, cresciam sem saber que a população negra no

Chile é latente. A “Ruta del Esclavo”, nesse sentido, é uma das políticas de ações afirmativas vigentes e norteadas pela vontade de *ser* afro descendente. E isso implica em ter consciência do trato dos escravos, da produção de hegemonias culturais a nível nacional e global em detrimento às subjetividades do nível local. Por isso, esse exercício de re-construção ao passado e presente afro-chileno é também uma resposta às determinações históricas e às perseguições contra a minoria étnica afro-chilena promovida no tempo da *chilenización*.

Com a devida mobilização afro-chilena em prol da sua etnicidade, é pertinente reconhecer que a noção de afrodescendência passa a ter mais uma interpretação. Essa construção da afrodescendência cria condições para assumir uma cidadania a nível transnacional, já que essa população existe tanto no Chile, como na Argentina, Peru e Brasil, em maior ou menor escala. Nesse sentido, o desígnio afro descendente universaliza as diferentes e múltiplas *eticidades* contrariando suas variações polifônicas carregadas de conotações discriminatórias como *negrito*, *zambo*, *moreno*, *cor de formiga* etc. Falar como afro descendente é se posicionar diante da sua etnicidade estruturada na diáspora africana, descartando qualquer desígnio terminológico do local ou do regional capaz de confiná-lo na sua invisibilidade ou no seu lugar aquém da igualdade e cidadania plena. Esse poder discursivo, porém, não deve excluir as possibilidades de que o indivíduo, ao ser questionado, possa assumir sua cor, seja o preto, pardo ou o branco.

Para Livio Sansone essa negritude, na América Latina, é definida em associação com dois conjuntos fundamentais de elementos: o primeiro é uma associação com o “passado” e a “tradição”, já o segundo é mais amplo e inclui a referência a uma proximidade da natureza, a poderes mágicos, à linguagem corporal, à sexualidade e ao sensualismo (SANSONE, 2007, p.25). Ao utilizar o termo “afro descendente” agrega-se ao discurso a tradição e o valor da ancestralidade negra na diáspora. Homi Bhabha, no entanto, argumenta que o reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao re-encenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição “recebida” (BHABHA, 2007, p. 34).

No entanto, a relação que o termo “afro descendente” constrói conjugado à tradição não tem a intenção de “re-encenar o passado”. O afro descendente da diáspora utilizará das ferramentas discursivas da tradição para encenar o presente, e dessa maneira denunciar as fricções dialeticamente construídas no seu país, para que ele possa negociar estrategicamente a favor do seu reconhecimento. Dessa forma, o afro descendente será entendido como herdeiro da diáspora africana e propagador do “Atlântico Negro” (GILROY, 2000) principalmente no campo político e cultural na América Latina. Por isso a mudança designativa e estratégica das “*afro-localidades*” em relação ao termo “*negro*”.

No caso específico da comunidade afro-chilena, assumir a designação afro descendente não é necessariamente um ato de ignorância contra as matizes de cores e outros traços fenotípicos da negritude. Pelo contrário, existe a preocupação de valorizar o fenótipo, porém, sem cair no *absolutismo étnico* marcando diferenças desiguais com o outro. A re-valorização do fenótipo afro-chileno passa pela construção de mais um artifício de legitimidade a sua etnia e não apenas o único. Somado a este, existe a tradição, costumes, religiosidade e, principalmente, o sistema de parentesco, produzindo um grande esquema cultural da etnicidade afro-chilena. A partir daí, o fortalecimento da estima pessoal do afro-chileno ajuda a criar condições de negociar sua identidade étnica fazendo uso dos mecanismos que já possui, como a corporalidade, performance, gestos e sistema oral, permitindo fomentar com mais facilidade a igualdade inter-étnica nas múltiplas arenas do seu estado-nação. Nesse sentido, penso que deve haver autonomia dessas práticas para a negociação nas arenas, sem a censura, repressão, desrespeito ou contrariedade à tradição de um grupo minoritário, principalmente, quando o é diaspórico. Daí o multiculturalismo, por definição, só vai agenciar com o nível global os *modos de fazer* que emergem da “periferia” produzindo múltiplos centros e construindo práticas translocais.

Deste modo, assim como os sujeitos e outras minorias étnicas, os afro-chilenos estão conectados ao mundo e, principalmente, às discussões da Diáspora Africana. Esse tipo de fenômeno ajuda a desenvolver sua descolonização cognitiva expandindo sua própria fronteira à medida que se desenvolve o entendimento do negro enquanto *devir*

na conquista da sua visibilidade. Com isso, podemos pensar em níveis de globalização, convergindo a comunicação entre localidades ou regionalidades emergentes.

A *tumba*, por sua vez, passa a ser reconhecida pelos chilenos como uma das suas práticas culturais capaz de oferecer informações pertinentes sobre o exercício da definição de fronteiras inter-étnicas contra o determinismo da cultura nacional, durante e depois da *chilenización*, e a favor de políticas públicas pelo reconhecimento da cultura afro-chilena. Ou seja, a *tumba* neste momento é a principal expressão enquanto performance, estética e qualidade política para mediar a construção e reconhecimento da etnicidade afro-chilena a nível nacional e local, acabando, por fim, com possíveis fricções étnicas nesses dois âmbitos. A ontologia dessas ações afirmativas enquanto práticas culturais e requisições jurídicas serão muito mais baseadas no reconhecimento da presença e participação dessa negritude na sociedade e muito menos no recurso discursivo da sua repressão no passado. A força narrativa do discurso através da corporeidade, das performances e do trabalho político dessa etnicidade delineará mais solidamente o espaço a ser conquistado na sociedade que se diz ser diversa. Tavares acredita que por meio de uma “pedagogia cívica” é possível tornar as práticas visíveis, ou seja, igualitárias (TAVARES, 2010, p. 149). Pedagogia cívica que viabiliza o espaço onde o *ethos*, significados, e forma de conhecimento do negro possa ser desenvolvido e provocar sua contribuição dentro das escolas e academias.

O reconhecimento pela colaboração na história de Chile pelos afro-chilenos também deve ser igualmente admitida e registrada nos livros pedagógicos. Mesmo tendo a sua identidade ocultada durante anos, ainda é possível acreditar que o exercício pela reconstrução da memória e dos valores tradicionais reconhecidos pelo grupo étnico são exemplos concretos de que a cultura nunca estará em via de extinção. Por isso é importante que essas devidas instituições dêem atenção a esses recursos ou mecanismos de conquistas e os utilizem como objetos daquela pedagogia cívica. Daí a importância de lançar luz, no sentido de tornar visível, a todos esses recursos pertencentes ao discurso do cotidiano e ao universo da corporeidade, reforçando, por assim dizer, mais uma vez, o poder político das multitudes democráticas. Os espaços, já que são democráticos, devem ser considerados como objetos de arte, de ação, de tempo e movimento, fazendo com que tudo, como a simples maneira de caminhar, possa ser

entendida como um modo de estar e de fazer política, de movimento do sujeito em transformação *para* e *com* o mundo existente. Por isso o afro-chileno utiliza dos seus mecanismos e práticas culturais primeiro para desenvolver e mobilizar sua identidade étnica, em seguida para fortalecer sua negociação com aquelas instituições e, por último, como objeto de diferenciação ao outro ocidental.

¹ A *cueca* é um baile folclórico chileno. Sua dança tradicional é composta por um casal em que o homem trata de cortejar a mulher. Seu movimento constitui em voltas e meia-voltas dos bailarinos que carregam um lenço balançado ao sabor do vento. A *cueca* é também praticada na Colômbia, Bolívia, Argentina e Peru segundo suas derivações. Muitos pesquisadores da história da música argumentam que a *cueca* é derivada da *zamacueca*, uma dança mestiça tradicionalmente peruana e muito influenciada pela cultura afro descendente, motivo pelo qual a comunidade afro-chilena defende que a *cueca* chilena apresenta movimentos ou traços da cultura afro.

² *Huaso* é desígnio para o camponês que cuida do gado nos vales e campos do Chile. Sua vestimenta tradicional é composta pelo poncho por cima da camisa, calças e botas. O *huaso* também é representado pelo dançarino de *cueca*.

³ A III Conferência Mundial contra o Racismo a Discriminação Racial, a Xenofobia e formas correlatas de Intolerância aconteceu em Durban, em 2001. O evento, com a presença de representantes políticos e principais lideranças, tratou de discutir e propor novas políticas públicas para a promoção da igualdade nos países participantes.

⁴ *Mondongo* faz parte da culinária tradicional afro-chilena consiste em um cozido composto por batatas e miúdos de carne bovina.

⁵ Festa realizada todos os anos no dia 6 de janeiro para celebrar o dia de Reis.

⁶ Cerimônia realizada nos domingos de carnaval para desenterrar o boneco Juan Carnavalón em agradecimento a boa colheita agrícola do ano.

⁷ Prática religiosa celebrada todos os meses de maio.

⁸ A palavra *tumba* é originária do bantu, tronco-linguístico presente na região da África Ocidental. No Congo a palavra significa “tambor”, “baile” e “ventre”, expressão que também deriva do umbundo kumba e que significa “fazer ruído”, “uivar”, “bramar”, “gemitir” e, por extensão, “aplaudir”, “murmurar”.

⁹ *Caderazo* é derivação da palavra *cadera* que, no português, significa quadril.

Bibliografia

ANDERSON, Benedict. *“Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo”*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 1993.

BARTH, Fredrik. *“Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras”*. In *“O guru, o iniciador e outras variações antropológicas”*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BHABHA, Homi K. *Introdução: Locais da Cultura e Interrogando a Identidade: Frantz Fanon e a Prerrogativa Pós-Colonial*. In: *“Local da Cultura”*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

BRIONES, Viviana. *Antecedentes Básicos para el Estudio Histórico de la Presencia Étnica Negra en Arica entre los Años 1870 y 1939*. Arica, Chile: Universidad de Tarapacá, Tesis de Grado para optar al título de Profesor de História y Geografía, 1991.

CORTÉS, Nestor Gomes Mora. *Afro-Chilenos: Cultura e Política no ritmo tumbero*. Rio de Janeiro, 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense.

CRUZ, Alfredo W. *El Mestizo em el Departamento de Arica*. Ed. Ráfaga. Santiago, Chile, 1963.

_____, Alfredo W. *Frontera Norte*. Ed. Orbe y Universidad del Norte. Buenos Aires, Argentina, 1968.

ELIAS, Nobert, SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____, Nobert. *Los Grupos étnicos e sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica. México, 1976.

ESCOBAR, Arturo. *Territories of Difference – place, movements, life, redes*. Duke University Press, 2008.

FAGESTRÖM, René Fageström. *La Raza Negra en Chile*. Santiago, Chile. (não contém editora), 1999.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: Modernidade e Consciência*. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2000.

HALL, Stuart. *Da Diáspora – Identidades e Mediações Culturais*. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2009.

_____, Stuart. *“The local and the Global: Globalization and Ethnicity”*, en King, Anthony D. (ed.), *Culture Globalization and the World-System. Contemporary*

Conditions for the Representation of Identity. Macmillan-State University of New York at Binghamton, Binghamton, 1991, pp. 19-39.

KI-ZERBO, Joseph. *Para quando a África?* Rio de Janeiro. Pallas, 2006.

PALACÍN, Rodríguez Raúl. *La Chilenización de Tacna y Arica (1883-1929)*. Lima, Peru: Ed. Arica S.A., 1974.

SANSONE, Livio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Edufba; Pallas. Salvador, 2007.

TAVARES, Julio Cesar de. *Deconstructing invisibility: race and politics of visual culture in Brazil. African and Black Diaspora: An International Journal*. Vol. 3, No. 2, July 2010, 137-146.

VIAL CORREA, Gonzalo. *El Africano en el Reino de Chile*. Santiago, Chile: Ed. Universitaria, 1957.