



DOSSIER

Color que no destiñe: discriminaciones, vergüenzas y resistencias de mujeres morenas

Unfading color: discrimination, shame, and
resistances of *morenas* women

Patricia Guerrero Morales¹

Recibido: 12/09/2021 / Aceptado: 29/03/2022

Resumen:

Este artículo analiza el relato de discriminación racial hacia mi abuela materna que nace a principios del siglo XX en Arica, ciudad frontera Chile-Perú. Al racismo, se suma el machismo y el clasismo de la sociedad chilena de esa época. Se investiga desde la sociología clínica, la interseccionalidad y la metodología del análisis temático reflexivo. Como resultados, se caracteriza Arica, la utopía de la blanquitud, los fenómenos de vergüenza y los espacios de resistencias. Ángela resiste renunciando a la belleza hegemónica y a los estereotipos de género de la época, ocupando el espacio público y reconfigurando la estructura familiar de cuidado. Este ensayo responde a la necesidad de revisar historias mujeres morenas en clave de descolonización y de feminismo.

Palabras claves:

Interseccionalidad,
antinegros,
bellezas negras,
vergüenza racial.

¹ Psicóloga, doctora en sociología en la Universidad de Paris 7, especializada en sociología clínica, actualmente profesora asistente de la Universidad Católica de Chile. Se ha especializado en el análisis del trabajo docente y los desafíos de la profesión ante las nuevas demandas de inclusión escolar. Realiza talleres y seminarios de implicación e investigación de la sociología clínica para investigar e intervenir el racismo en Chile. Investiga y diseña nuevas pedagogías que permitan el despliegue de las habilidades de les niñas narradas como diferentes por los sistemas educativos neoliberales desde perspectivas interculturales. Es activista en temas anti estandarización en educación. Correo: pguerrem@uc.cl / Registro ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5504-8920>



Abstract

This article analyzes the story of racial discrimination against my maternal grandmother who was born in the early twentieth century in Arica, a city on the Chile-Peru border. In addition to racism, there is the machismo and classism of Chilean society of the time. The research is based on clinical sociology, intersectionality and the methodology of reflexive thematic analysis. The results point to the Andean zone of Arica, the utopia of Chilean whiteness, the phenomena of shame and the spaces of resistance. Angela resists by renouncing the hegemonic beauty and gender stereotypes of her time, occupying the public space and reconfiguring the family's structure of care. This essay responds to the need to review stories of Brown women in terms of decolonization and feminism.

Keywords: Intersectionality, anti-Blackness, Black beauty, racial shaming.

Introducción

Latinoamérica es un continente que se construye y funda en el episodio de violencia de la conquista española (Quijano, 2014). En Chile, Uruguay y Argentina, la colonización continúa a fines del siglo XIX, promovida por los gobiernos de turno que se inspiran en la idea de “mejorar la raza”, consolidando la idea de la supremacía de lo blanco (Tellez 2016, p 36).

El colonialismo como forma de relación queda inscrito en nuestro continente (Suarez, 2008) y, tal como lo plantea la feminista Rita Segato (2012), se instala una alterofobia, una desconfianza hacia lo no blanco. En el escenario capitalista, la raza dominada quedó en el lugar de la servidumbre, subordinada y materialmente empobrecida (Quijano 2014).

Colonialismo y racismo están tan arraigados en Chile que se repiten con la población afrodescendiente migrante de los últimos veinte años (Riedemann et al. 2020).

Para Segato (2014), la discriminación por género y raza es la negación del otro por una condición corporal de la que no se puede escapar. En Chile, quizás de manera más acentuada que en otras partes de Abyayala, hay una valoración de la blancura (Espinosa 2015).

Lo indígena ha sido discriminado y estigmatizado desde principios del siglo XX con la construcción de la noción de *raza chilena* por parte de pensadores conservadores (Palacios, 1908). Esta raza nacería de la mezcla entre los colonos europeos y el pueblo mapuche, siendo superior a los otros pueblos de Latinoamérica con población afrodescendiente (como Brasil o Colombia) o con población indígena andina (como Perú y Bolivia) (Subercaseaux 2007).

Esta idea es defendida por historiadores del siglo XX que escriben los textos con los que mi abuela, mi madre y yo estudiamos en la escuela el relato sobre la construcción de nuestro país.

La raza chilena, una forma de construir un mestizaje, narra al mapuche como más blanco que otros pueblos y no se rescata otra cosa que su belicosidad. Probablemente por una supuesta integración a la identidad nacional, los movimientos indígenas mapuches se mantienen marginales

durante el siglo XX. En estas dos últimas décadas el pueblo mapuche comienza a exigir la recuperación de sus tierras y el reconocimiento de sus tradiciones (Painemal y MacFall 2017). Los demás pueblos indígenas chilenos fueron altamente discriminados y negados, empezando a constituirse como actores en la sociedad al inicio de este siglo. Al interior de las familias que no son de “raza chilena” se negaron a sus ancestros y sus orígenes, como es el caso de la familia de mis abuelos maternos.

La discriminación, tal como lo plantea el psicólogo social chileno Jorge Gissi (1987) en el siglo XX, es hacia lo “moreno”, lo “mestizo” y lo oscuro, construyéndose un “etnocentrismo alienado” (46).

El ensayo que presento es el análisis del relato de la discriminación de género, raza y clase de mi familia. La protagonista es mi abuela materna, cuya pertenencia étnica permanece escondida. Solo sabemos que es “la más morena de la casa” y ha sido objeto de la discriminación que llamamos “del tono de la piel”, vigente en Chile hasta nuestros días (Meeu, González & Manzi 2016).

Tomo esta historia porque es un relato colmado de resistencias y en total sintonía con el trabajo de recuperación de historias de mujeres que realizan la académica chilena María Elena Oliva (2017, 2020) y la activista y académica afrocubana Rosa Campoalegre (2018). Esta última señala que “la recuperación de las historias de las negritudes, desde sí mismas, es premisa para convertir sus narrativas “subalternas” y transformarlas en insurgentes, en generativas de descolonización. En ello desempeña un papel de primer orden qué, cómo, quiénes y para qué se educa” (Campoalegre 2018: 22).

Este relato es importante para mí, porque en mi país acomplejado por su color, renuncié no sin dolor muy tempranamente a la categoría de belleza, como también a los estereotipos femeninos. Así, de muy pequeña supe que estaba lejos del ideal de mujer chilena, en especial al de la clase alta a la que poco a poco entraba mi familia nuclear gracias a la profesión rentable de mis padres. Asumí que el deseo masculino no sería el camino para “entrar en la sociedad”. Preferí un viaje a España a la tradicional fiesta de 15 años de mis compañeras. Liberé mi espíritu de la carga del matrimonio y, como mi abuela, dejé fluir el propio deseo. Mi abuela me abrió al mundo público, al de los estudios, de ganar dinero, de autocomplacerse y me aleja de la casa, las tareas domésticas, el amor romántico y la crianza de los hijos. Esta libertad se mezcla con el compromiso político de mis padres, construyendo a la mujer activista e intelectual que hoy en día soy.

Esta historia me ha permitido una conciliación exitosa del mundo público y el privado, porque he entrenado a la familia que me rodea a darme los espacios que necesito y a valorar los logros profesionales, científicos y públicos. Mis hijos, claramente desatendidos para cualquier teoría del apego, han logrado encontrar una forma de querer a la madre que soy. Sin culpa, muchas manos

comparten su crianza (abuelos, tíes)² y en especial su padre, un compañero que valora que yo camine a su lado y no detrás de él.

Sostenida por mi abuela he desafiado al racismo que viví en la escuela por ser la “más morena de la clase”, sin ser negra, ni indígena, sino ambas y desdibujadas. Sus relatos acompañaron a los míos y sentí que siglos de historias de discriminación caían sobre mis hombros. Adolescente, resistí al acoso sexual y a la sexualización del cuerpo moreno. En lo profesional, me enfrenté al mundo intelectual de los estudios del trabajo, donde lo blanco masculino es hegemónico.

Ser fuerte, tener un color que no destiñe y ser felizmente un candil de la calle y una oscuridad de la casa es la enseñanza de mi abuela que tengo grabada en el corazón. Por eso, más que hablar de mi historia quiero hablar de su relato. Cuando me molesto por el dolor que le causan a mi abuela, me indigno también del mío.

Este artículo comienza con un posicionamiento que explica cómo llegué a tomar conciencia de la importancia de la historia de mi abuela Ángela en mi propia construcción de género y luego pasa a la metodología utilizada para pensar su relato. En un segundo momento, presento los resultados del estudio, para concluir en un epílogo de la historia.

Posicionamiento: “Yo nací un siglo adelantada, usted no”

El mandato familiar entregado por mi abuela era hacer estallar la categoría de género, decidiendo sobre nuestros cuerpos y proyectos vitales. A casi un siglo de su nacimiento, me doy cuenta de lo que me costó asumir esta libertad. Solo me fue posible politizar y agradecer la línea materna de mujeres fuertes porque mientras era estudiante doctoral en Francia participé en talleres llamados seminarios de investigación e implicación (Guerrero & Gaulejac 2017), donde el dolor y la vergüenza aparecieron para ser transformados en acción.

El sociólogo clínico francés Vincent de Gaulejac (2008) -estudioso de la vergüenza y racismo- y la socióloga clínica mexicana Elvia Taracena (2017) -estudiosa de la vulnerabilidad- crean un dispositivo grupal para hablar de las emociones en las historias de vida de los participantes. En ese seminario, lejos de mi patria, pensé con distancia el racismo chileno, mi belleza, el temor a la pobreza y la resistencia de las mujeres de mi familia. La sociología clínica revisa las historias como una vivencia subjetiva de lo social (Gaulejac e Yzaguirre 2018) y, como lo señala su exponente uruguayo Ana María Araujo (2019), es una epistemología para la acción que busca resistencias al determinismo psíquico o social porque asume que el conocimiento está situado (Guerrero 2020).

Además de la sociología clínica, en este ensayo abrazo la interseccionalidad, utilizando la perspectiva de la pensadora dominicana Yuderlys Espinosa-Miñoso (2014), quien propone revisar

² A través de este texto, al igual que en el resto de textos en este número especial, intentamos interrumpir la normativa de género usando “e” en vez de “a” y “o”. Para una argumentación extendida al respecto, por favor refiérase a la sección de metodología en el editorial de este número especial.

las temáticas de raza, género, clase y cómo operan en la sociedad en perspectiva decolonial. Este análisis resulta pertinente porque, según la pensadora afrocolombiana Mara Viveros (2016), permite desafiar las desigualdades socio raciales en contextos de dominación. Así, una aproximación interseccional se constituye en una herramienta intelectual para la teorización de la diferencia (Puar 2012) y también en una metodología para indagar cómo las categorías de identidad se construyen mutuamente en experiencias de opresión (Collins 2015).

Para entender el racismo recorro a la discriminación hacia lo “moreno” en Chile, que corresponde a una discriminación de las graduaciones de tonalidades de piel que se definen por contexto. Se es “moreno/a” en relación a alguien más blanco/a (Twine 1998, en Meeu, González. & Manzi 2016). Lo “moreno” no se siente afrodescendiente, no reconoce un pasado común esclavista o un origen africano. Como lo señala Michelle Angelo-Rocha en este mismo número, lo “moreno” se relaciona también con la condición indígena. Esto es evidente en las teorizaciones del poeta Elicura Chihuailaf (1999) para el pueblo mapuche y para los pueblos andinos en las investigadoras de las recientes celebraciones de carnavales (Basaure 2017). El término también es originario de España para discriminar a la población árabe africana llamada “mora”. Es importante señalar que lo “moreno” es distinto en la larga geografía de mi país, encontrando en el norte un lugar donde confluyen lo afro y lo indígena y, en el sur, algo más netamente ligado a lo mapuche. La discriminación hacia lo moreno es una negación del mestizaje y pareciera originarse en la correlación clase-color de piel chilena y en el deseo de blancura de las clases dominantes (Gissi 1987, Cerda 2004).

Lo moreno comienza a pensarse en Chile a principios del siglo XXI, distinguiendo las historias afrodescendientes y las discriminaciones indígenas. Es una tarea de largo aliento, de la cual este ensayo forma parte. Como lo señala la pensadora afrodescendiente dominicana Geraldina Céspedes (1992), la morenitud tal vez aparece para distinguirse de la blanquitud y de la negritud. “Usted es morena y no negra, no se tire para abajo”, escuché decir a muchas chilenas de extracción popular que tenían un tono de piel más claro que el mío. Y a mujeres de clase alta: “para verte más distinguida deberías bajar de peso, ya eres morena”. Como afroarriqueña, este ensayo es mi primera aproximación a comprender este fenómeno.

El relato lo sistematicé en encuentros llamados “Minkas” donde investigadores e investigadoras de distintas generaciones, de distintos países y culturas, compartimos experiencias familiares o escolares, convocando explícitamente la historia de nuestros antepasados. Se realizaron en contexto de pandemia mediante una plataforma digital que nos permitía a todes estar en un mismo espacio-tiempo.

Luego de construir el relato, analicé el material mediante la metodología del Análisis Temático Reflexivo (Braun & Clarke 2006), identificando patrones de significado en un conjunto de datos que proporcionaron una respuesta a la pregunta de la investigación: ¿Cómo aparecen (interseccionalmente) el racismo, el clasismo y el machismo en el relato de la familia de origen de mi abuela?

Partí con una codificación de contenido, releí sistemáticamente el material buscando temas y subtemas importantes y terminé llegando a cuatro. El primero es el territorio, que tiene algunas similitudes con otras localidades fronterizas de América Latina. El segundo es la figura blanca

masculina, padre de mi abuela. El tercero, la vergüenza de ser morena y pobre, identificando una escena clave de discriminación para mi abuela, y el cuarto es la resistencia de las mujeres con cuerpos morenos, que implica una dominación distinta de la fragilidad de la mujer blanca. Cada uno de los temas está nombrado con un subtítulo, con palabras que recuerdo textuales de los relatos de mi abuela.

El Territorio: “Es tu morro imponente besado por el mar”³

La historia de mi abuela sucede en Arica, zona fronteriza de Chile con el Perú. Se trata de un lugar en donde el estado moderno (peruano o chileno) discriminó a las comunidades indígenas (Ruz y Díaz 2011) y a las afrodescendientes (Dahl 2012, Espinosa 2015). Además, la ciudad es chilena fruto de la Guerra del Pacífico con Perú y Bolivia (1879-1883). Es un lugar con mucha presencia bélica, plasmada sobre todo en monumentos y en el cerro de la ciudad (el “morro”) que tiene consignas asociadas al ejército. Es una ciudad guerrera y fronteriza donde existe una forma de dominación de género como en varias otras ciudades que comparten esa condición (Segato 2013). Además, existe racismo y xenofobia, palabras como la chola, el negro, el zambo, la paisana (refiriéndose las indígenas) se escuchan constantemente con un tono despectivo entre los chilenos.

María Paz Espinosa investiga sobre los afroarriqueños, señalando que a principios del siglo XX -época en que nace Ángela- el estado chileno comienza un período llamado de blanqueamiento, durante el cual “las familias negras, con el fin de disminuir el sufrimiento y la discriminación a las futuras generaciones, se empeñaban en negar una identidad negra que se hacía evidente en los rasgos físicos y el color de la piel, procurando aclararse y “mejorar la raza”” (Espinosa 2015:176).

En los últimos diez años los movimientos avanzan, apareciendo una serie de iniciativas de revalorización del patrimonio indígena y afrodescendiente en museos, rescate de la lengua indígena, carnavales y rituales (Parra 2017). El rescate de los “orígenes” en esta zona del país es una iniciativa conjunta de la población afrodescendiente e indígena. Si bien cada cultura tiene su historia y sus particularidades, tienen también una reivindicación conjunta de poner fin al período del blanqueamiento del siglo pasado, que aún sigue ejerciendo influencia, en especial en las élites.

La discriminación de lo indígena y de lo afro a través de la creación de la categoría del mestizaje es central para la constitución del Estado latinoamericano (Moreno 2010, Oliva 2020). Esto implica articular la diferencia y la alteridad donde se identifica claramente quiénes son los llamados a construir el Estado y quiénes no (Segato 2013).

Briones (2008) y Olaza (2017) señalan que no solo con la fuerza se construye el Estado-nación, sino también produciendo categorías y criterios de clasificación y pertenencia. Ideas asociadas a la “raza chilena” llegan al territorio fronterizo de Arica a través de los militares, como forma de mantener la unión del Estado, haciendo sentir a los chilenos más atractivos (más blancos)

³ Texto sacado del himno de Arica que siempre cantaban con orgullo mi abuela y su familia.

y superiores tanto desde el punto de vista bélico como en lo moral y cultural. Aquí identificamos lo que Sylvia Wynter (2003), pensadora afrodescendiente, demuestra en sus investigaciones que lo blanco, a través del pensamiento euro-centrado, se ha asociado a la capacidad de trabajo, esfuerzo, humanidad y ciudadanía.

La figura masculina: Era muy buenmozo, alto y tenía los ojos claritos

La historia de Ángela es un testimonio del racismo y clasismo chileno. Luis, su padre, era un “hombre blanco” del sur de Chile a quien lo desheredan por casarse con la madre de mi abuela por ser pobre y morena. Ante esa situación, Luis toma un trabajo de estibador en el puerto y nunca más vuelve a su tierra. Mi abuela fantasea ambivalentemente con esa familia que los niega. Conoció a una tía que narra como “distinguida, blanca y bella” que vivía en Santiago, pero su padre niega el vínculo probablemente para proteger a Ángela de la discriminación de su hermana. De su familia de origen Luis guardará el apellido español, el color claro de su piel y sus ojos, que heredarán la mitad de sus hijos. El color moreno de su piel convierte a Ángela en la preferida de su padre, quien ve en la niña la continuación de su esposa y la bautiza con el mismo nombre de su mujer en el año 1926.

La familia de Luis muestra la condena social que se tiene hacia el cuerpo moreno, negro e indígena que se perpetúa en Chile hasta la actualidad. Las relaciones entre hombres blancos y mujeres morenas existen desde los procesos de colonización, pero son de posesión de un cuerpo, no de amor.

En ese sentido, la antropóloga Sonia Montecinos (1997) muestra la cultura del “huacho”⁴ en Chile, donde la figura de la mujer indígena no está pensada para ser “la madre oficial de los hijos” sino la que se queda con niños claros sin padre. Luis desafía el orden social construyendo una familia mestiza donde la mujer morena tiene el lugar de la esposa. Se esfuerza por cuidar a su esposa y sus hijos de esta discriminación no enfrentando a sus padres. Ángela ve en su padre una figura especial, de una masculinidad no hegemónica que desafía el orden establecido.

El orden desafiado por Luis es la “utopía del blanqueamiento”, instalada en varias generaciones latinoamericanas. Gonzalo Portocarrero (2008), pensador peruano, analiza la producción cultural y concluye que en América Latina colonial nació un mandato de “mejorar la raza” que se mantiene hasta nuestros días como forma de acceder a los privilegios que tienen los cuerpos blancos. Uno de esos privilegios es el de poder cumplir con los patrones de belleza europeizados.

⁴ Huacho: Con dicho término se apelaba a los hijos sin padres conocidos. La palabra proveniente del quechua huak'cho, y que significa animal que ha salido de su rebaño, fue también utilizada para denominar a quienes no poseían bienes.

El deseo de blanqueamiento en la población ariqueña se describe asociado a la “chilenización” del territorio, tal como lo señala la antropóloga oriunda del lugar María Paz Espinosa (2015). La autora señala que los mestizos esperan blanquear la familia para olvidar el pasado negro y el sufrimiento asociado a la discriminación de lo afrodescendiente.

La noción de raza es creada para discriminar ciertos cuerpos y privilegiar otros (Moreno 2010, Bonilla Silva 2010). Lo blanco tiene supremacía y se asocia a la belleza y a lo educado, siendo deseado porque significa estar más cerca de pertenecer a la élite y más lejos del abuso de poder (Wynter 2003, Quijano 2014). En familias que tienen distintos tonos de piel entre sus integrantes, la parte morena recuerda la discriminación vivida por los ancestros.

El racismo que existe en su seno muchas veces tiene que ver con una idea de protección y cuidado, pero acaba estigmatizando y dañando. Al casarse con un/a blanco/a, se cree que se protege a la familia. Una unión civil con un/a moreno/a, perpetuaría la discriminación (Portocarrero 2008), como si esta última dependiera de la persona de escapar a la problemática y no de un orden social violento con ciertos cuerpos. Al igual que la propuesta de Moreno (2010) para México, asumir el racismo social y familiar no es tan fácil para las subjetividades y las estructuras socio-políticas. La blancura de algunos chilenos, como dice Segato (2012), solo se vive al interior del continente, porque cuando se pasa a Europa, todos los blancos vuelven a ser discriminados al ser racializados como negros, indígenas y morenos.

La vergüenza: Candil de la calle, oscuridad de tu casa

En su relato, mi abuela siempre se sintió “la fea de su familia” como su madre, en contraste con el relato de “belleza” de su padre y sus hermanas. En las pocas fotos en blanco y negro de su infancia y juventud, su cara se ve un poco más gris que las otras. Sus hermanas eran de rasgos más europeos, lo suficiente para que se las describiera como blancas y bellas.

Mi abuela tiene una hermana un año mayor, Guacolda, con la que es comparada constantemente. Guacolda ganó varias veces el concurso de la reina de la primavera. Hay fotos con trajes, incluso unas reproducciones pintadas en donde mi abuela me mostraba la tez suave y clara de su hermana. Ambas fueron a la escuela, pero Ángela decía que debía “poner más empeño”, porque no sería fácil encontrar marido al no tener “la suerte” de su hermana.

Quijano (2014), Lozano y Peñaranda (2007), Vergara y Alboleda (2014) señalan que la condición de raza es un parámetro que diferencia, jerarquiza y clasifica, siendo una realidad ideológica que se organiza de manera diferente según los contextos. En la familia de mi abuela, todas las hermanas mantienen la misma condición genética, sin embargo, es Ángela la que recuerda a la familia el lugar del que vienen.

A Ángela la bañaban en tomate y avena para aclararla. Ángela siempre supo que ser morena era una condición que sería adversa, pero dejó los baños de blanqueo alegando una picazón. Dejó de cuidar su piel, se quedó en el patio cuidando los animales y aprendiendo labores al aire libre junto a su hermano Pedro que compartía su color, pero a quien no se esforzaban en blanquear porque era

hombre. “El hombre se casa cuando quiere, la mujer cuando puede”, decían las hermanas de mi abuela cuando se comparaba con Pedro.

Como lo señalan la feminista afrodominicana Ochy Curiel (2007) y la feminista decolonial afrocolombiana Ruth Lozano (2012), el racismo es constitutivo en la construcción identitaria de la mujer latinoamericana, mostrando que el género se entrecruza con otras formas de dominación como el machismo. En este sentido, en cuanto a los ejes de discriminación que propone Viveros (2016), el cuerpo de Ángela es objeto de una triple discriminación: de clase, racial y de género.

En el sistema patriarcal y el estado moderno se sitúa a las mujeres morenas en posición de servidumbre y no de “señoras”. Aparece además la vergüenza como dominio socio-psíquico. La vergüenza del cuerpo moreno femenino está teorizada fundamentalmente desde el feminismo negro, explicando que daña la propia estima y hace difícil cumplir los roles sociales que las mujeres deben ejercer (Harris-Perry 2011).

Gaulejac (2008), por su parte, señala que es un fenómeno que atenta contra la autoimagen y reafirma la falta de reconocimiento, que va de la mano de la humillación y la desvalorización del propio cuerpo. La vergüenza es moral (se hizo algo indebido), corporal (características físicas) y sexual (ligada a la develación de lo íntimo).

En el relato de Ángela encuentro muchas historias de vergüenza y humillación, pero elijo la más temprana, en la que comprende el lugar que tiene en su casa por el color de su piel, los rasgos que hereda de su mamá y las facultades humanas que le asignan a su corporalidad. Esta corporalidad discriminada es un maltrato, que también recibimos mi madre y yo, y que trato activamente de no seguir reproduciendo. Esta experiencia es importante teorizarla, denunciarla y problematizarla para contribuir a la construcción de una sociedad que no permita la discriminación de las niñas morenas. El racismo al interior de mi familia, espero que muera conmigo.

La escena que mi abuela me cuenta varias veces es la siguiente: Luis compra un piano y lo pone a disposición de las hijas. Guacolda y Ángela quieren aprender. Cuando llega la profesora, enseña a las dos niñas y cobra por dos clases. La madre le dice que no hay dinero para ambas, que Guacolda tomará las clases y que Angelita observará. Ángela se enfurece. Cada vez que llega la profesora de piano, se sube al techo y no baja hasta que la clase no haya terminado. No estaba dispuesta a aceptar este tipo de humillaciones. Se establece una jerarquía entre las dos hermanas. Guacolda es femenina, blanca, constante y una niña “de la casa”, si aprende a tocar el piano, tendrá un nuevo elemento de distinción. Ángela, narrada como “la salvaje”, no tiene esa paciencia y no tendrá la paciencia de sentarse al piano como su hermana.

Ángela siente esa humillación como moral (no es constante, es salvaje), corporal (es morena) y sexual (no encontrará marido). La calle, el techo, el sol y el calor del patio serán el refugio constante de mi abuela. Ella se define a sí misma como “Candil de la calle, oscuridad de tu casa”. Este doble juego de la palabra oscura hace que mi abuela brille en la ciudad. Mi abuela y mi madre salen al mundo siendo criticadas por abandonar sus casas en una cultura latinoamericana machista.

Gracias a sus avances y a otras mujeres como ellas soy la que más puede disfrutar la vida pública. Reconozco la calle como un lugar para habitar porque mi abuela y mi madre abren el techo para que una pueda salir de la casa por las puertas y las ventanas. La mujer puede dejar la casa a

oscuras para que el compañero, otros hombres y mujeres prendan los candiles hogareños cuando ella está dedicada a brillar en otro lado.

La resistencia: "Esta niñita no sirve para casarse"

"El futuro de la Tierra puede depender de la capacidad de las mujeres para identificar y desarrollar nuevas definiciones del poder y nuevos modelos de relación entre las diferencias. Las viejas definiciones no han sido beneficiosas para nosotras ni para la tierra que nos sustenta". Audre Lorde (1980)

Ángela decidió que lo suyo era el mundo público. El paso clave de subir al techo y olvidarse del matrimonio le dio un espacio de libertad. De esta manera, sin necesariamente leer feminismo, identifica y desarrolla nuevos modos de relación que marcarán varias generaciones, en especial la de sus nietas. Ángela decide ocupar el mundo público como atleta, luego como ingeniera que lidera la tripulación de barcos que cuidan las costas chilenas, terminando como funcionaria pública que maneja el vehículo estatal de carga en zonas indígenas del altiplano. Una mujer que se replantea la maternidad y el pacto al interior del matrimonio. Ángela rompe con cualquier imagen que asocie mujer y fragilidad.

Tal como señala la filósofa afrobrasileña Sueli Carneiro (2008), el mito de la fragilidad femenina que necesita protección no es parte de la constitución de la mujer negra (y yo agregaría ni indígena, ni morena).

Muy tempranamente Ángela empieza a entrenar atletismo y luego se esfuerza para entrar a la universidad. Se levanta muy temprano para ir a correr a la playa. Sin la presión de ser blanca y cuidar su piel, ella quiere salir de Arica en competencias deportivas junto a su entrenador. Sin embargo, su padre no le permite viajar porque cree que ella "dará rienda suelta a sus impulsos", refiriéndose con eso a una sexualidad que percibe como más exuberante que en sus otras hijas.

Preocupado por su reputación, solo le permite entrenar en la ciudad y no competir fuera de Arica. Ser morena, estar en la calle y tener libertad sexual no era posible en esa época.

Suarez (2008) señala que la cultura blanca produce una iconografía de los cuerpos de las mujeres negras como hipersexualizadas, siendo identificadas como cuerpo y no mente. Segato (2012) confirma lo mismo para el estereotipo de las mujeres indígenas, el cual implanta una mirada exterior, pornográfica, alienadora del cuerpo y de la sexualidad. Esta percepción sigue vigente en América Latina en la actualidad, en especial en lugares con presencia de industria extractivista o bélica, como la zona norte de Chile. Algunas cosmovisiones indígenas de América Latina existen divinidades y enseñanzas que invitan a la mujer a hacerse cargo del placer sexual, pero no están destinadas al placer del hombre como en la organización patriarcal blanca del siglo XX (Marcos 2009).

Luego de una adolescencia muy protegida por su padre, Ángela quiso estudiar en la universidad, pero como mujer de clase trabajadora debía casarse o trabajar. Por sus estudios técnicos en la secundaria obtuvo un puesto en una tienda de ropa para señoras. Eso le permitía estar siempre

vestida de manera elegante para los patrones de la época, buscando la distinción de acuerdo a los prejuicios sociales. Conoció a Rigoberto, funcionario público, un joven un poco mayor que ella. Su color de piel era muy oscuro y sus facciones, indígenas. Su apodo era Rigo el “jote”, aludiendo a la fealdad de un animal carroñero negro muy común en la zona.

Mi abuelo era animalizado y estigmatizado por llevar en su cuerpo dos marcadores de diferencia denigrados en la zona: lo indígena y lo negro. Mi abuelo, probablemente, escondió sus orígenes para protegernos. En los años 2000, luego de los movimientos sociales de afrodescendientes y en particular de un blog donde se recogen relatos de discriminación, decidí incluirme dentro de les afroariqueños, honrando su memoria y la de su madre.

Rigoberto siempre señaló sentirse atraído por “la personalidad y la belleza morena” de Ángela. Rigo me contó que cuando llegó a la casa a pedirle matrimonio, Luis le dijo: “Esta niña no sabe hacer nada de la casa. Se la ha pasado corriendo o arriba del techo para que no la castigue porque no hace nada que no quiera. Yo la he consentido mucho porque es mi regalona”. Para el padre de Ángela, ser una mujer asertiva y con proyecto propio parecía incompatible con una vida de sumisión de pareja. De alguna manera, Luis le advertía a Rigo que debía dejar un espacio personal para mi abuela si quería mantenerla a su lado.

Entre Rigo y Ángela había un trato: mi abuela se esterilizaría apenas pudiera y dejaría a sus hijos con su marido y su suegra para inscribirse en la universidad. Dadas las dinámicas de género que matizaban ese momento y esa sociedad, esa era la principal condición que convertía a mi abuelo en el hombre más atractivo del pueblo. Rigo le permitiría estudiar, que para ella era más importante que la demanda de blanqueamiento de la sociedad ariqueña.

Ángela, atenta a los discursos presentes en la sociedad de su época (segunda mitad del siglo XX) pensaba que el éxito económico era una de las formas centrales de “blanqueamiento” dentro del modelo capitalista nacional. La blanquitud no sirve si no va acompañada de dinero y, frente al tema del color de la piel, ella tenía la esperanza de que la posición económica fuera lo que más importe en el futuro. Ángela se transforma en una mujer que cree idealmente en el esfuerzo individual del capitalismo, donde las capacidades intelectuales y económicas la alejarían de la discriminación por el color de la piel o por ser mujer, sin saber que eso no sería posible ni para sus hijas, ni para sus nietas.

En la universidad, Ángela estudió técnico en agronomía y luego ingeniería y es así cómo se transformaría en una de las primeras profesionales de ese campo de su ciudad.

Epílogo: Color que no destiñe

Ángela trabajó durante 20 años en el Estado. Logró que dos de sus hijos estudiaran en la capital carreras profesionales muy prósperas. Durante el golpe militar de 1973 arrestaron al hijo que todavía estaba en Arica y, a consecuencia de ello, perdió su empleo de funcionaria pública como castigo por criar y defender a un revolucionario. Su hija, mi madre, una mujer fuerte como Ángela, dio a mi abuela un lugar de reconocimiento en la clase burguesa al transformarse en una médica

importante. Todas las nietas fuimos profesionales exitosas e independientes. Mi abuela no quería morir antes de asistir a la titulación de las nietas más pequeñas, la abogada y la médica. Murió sin ganas de partir, porque todavía le quedaba energía para seguir apoyándonos.

Recuerdo que una tarde a finales de los años 80 llegué a casa llorando porque me decían negra y fea. Ella me dijo: “usted es linda y tiene un ‘color que no destiñe’”. No entendí. Pensé que se burlaba de los autobronceantes de la época que usaban mis blancas compañeras.

Hace unos meses, un colega en grupo de apoyo para enfrentar la pandemia me explica que le inspiro temor. He sospechado durante años que muchos hombres sienten miedo porque estoy lejos de la delicadeza, en especial en ambientes laborales. Ahí entendí que “Color que no destiñe” tiene otro significado: “color que no se rinde”.

Pienso en las múltiples discriminaciones que viví de pequeña en las escuelas, en el trabajo, en las primeras relaciones de pareja y los no pocos casos de acoso sexual justificados por mi supuesta sangre caliente. Pienso en la vez que mi hijo de cinco años me dijo que se alegraba de no tener mi color de piel porque en el colegio lo animalizarían, como a los otros niños morenos que recibían el insulto de mono.

Entendí lo que quería decir mi abuela. Las mujeres morenas estamos lejos de la fragilización de la mujer blanca. No somos frágiles, porque si lo fuéramos, no podríamos salir adelante. La narración sobre nuestros cuerpos es que nacimos para trabajar, para la prostitución, para estar solas, para ser madres de huachos.

Aquí el trabajo de la psicóloga y activista boliviana María Galindo (2020) es central porque *no se puede descolonizar sin despatriarcalizar*. Ángela nos hizo no desteñir, nos hizo pensar en otras relaciones de pareja, nos hizo entristecernos con su historia, que es también la historia de cada mujer morena que quiere tener un lugar en este mundo capitalista occidental. Entonces, por lo mismo, estamos llamadas a ser más estratégicas y específicas en nuestra resistencia. Y las mujeres académicas que hemos vivido el racismo, el clasismo y el machismo tenemos una función de visibilización de las historias propias y de nuestras ancestras, problematizando también el feminismo contemporáneo decolonial.

Bibliografía

- Araujo, Ana María. 2019. *Sociología Clínica desde el sur*. Montevideo: Psicolibros.
- Basaure, María Francisca. “La tirana y sus bailes morenos: lo afro, lo pampino y lo chileno”. *Revista de Ciencias Sociales* 39 (2017): 54-80. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70854366003>
- Bonilla Silva, Eduardo. “Refleccions about Race by a Negrito Acomplejao”. En *The afrotalin@ reader*, editado por Jimenez y Flores, 445-451. Durham: Duke University Press, 2010.
- Braun, Virginia y Clarke, Victoria. 2006. “Using Thematic Analysis in Psychology”. *Qualitative Research In Psychology*, 3, 77-101. <http://doi.org/10.1191/1478088706qp0630a>

- Briones, Claudia. 2008. *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Campoalegre, Rosa. 2018. "Educar en resistencias y contrahegemonías más allá del Decenio". *Afrodescendencias: Voces en Resistencia* editado por Rosa Campoalegre 21-36. Argentina: CLACSO.
- Sandra Abd'Allah-Alvavez Ramírez. *Negra cubana tenía que ser* (blog). <https://negracubananeniaqueser.com/>
- Carneiro, Sueli. 2008. Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en américa latina, desde una perspectiva de género. Obtenido de negra cubana tenía que ser. 2 de enero 2021. <http://negracubana.nireblog.com/post/2009/07/28/sueli-carneiro-ennegreceralfeminismo>.
- Cerda, Urzula. 2004. "Razas, Racismo, Clases sociales y Clasismo: Revisión Teórica y Desarrollo en Chile". Tesis para optar al Grado de Magíster en Ciencias Sociales, Mención en Sociología de la Modernización. Universidad de Chile. Santiago. <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/112665/cs39tco89.PDF?sequence=1&isAllowed=y>
- Céspedes, Geraldina. 1992. "Notas para una reflexión sobre la identidad cultural dominicana" *Estudios Sociales* 25: 87-94
- Chihuailaf, Elicura. 1999. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: LOM.
- Collins, Patricia. 2015. "Intersectionality's Definitional Dilemmas". *Annual Review of Sociology*, 41: 1-20 <http://www.jstor.org/stable/24807587>
- Congo, María Belén. 2018. "Propuestas y prácticas etnoeducativas afrodescendientes con enfoque de género: el caso de la Unidad Educativa Valle del Chota. Tesis de Maestría en Estudios de la Cultura. Mención en Género y Cultura." Universidad Andina Simón Bolívar. Ecuador.
- Curiel, Ochy. 2007. "Crítica poscolonial desde las prácticas del feminismo antirracista". *Nómadas*. 26: 92-101. http://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas_26/26_9C_Criticaposcolonialdesdelasp_racticas.pdf
- Dahl, Anthony. 2021. "Los afrochilenos de arica y del valle de azapa". *CLA Journal* 55: 296-311. <http://www.jstor.org/stable/44395299>
- Espinosa-Miñoso, Yuderlys. 2014. "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica". *El Cotidiano* 184: 7-12. <https://www.redalyc.org/pdf/325/32530724004.pdf>
- Espinosa, María Paz. 2015. "Afrochilenos en Arica: identidad, organización y territorio". *Revista Antropologías del Sur* 3: 175-190. <https://doi.org/10.25074/rantros.v2i3.838>
- Galindo, María. 2020. "No se puede descolonizar sin despatriarcalizar". En Gaya Makaran y Pierre Gaussens. *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*. 289-311. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Gaulejac, Vincent De e Yzaguirre, Fernando. 2018. "Sociología clínica y emancipación del sujeto". En *La interacción social* editado por Alvaro Estramiana, 251-270. Madrid. Centro de investigaciones sociológicas.
- Gaulejac, Vincent De. 2008. *Las fuentes de la vergüenza*. Buenos Aires: Mármol/Izquierdo Editores.
- Gissi, Jorge. 1987. *Identidad Latinoamericana: Psicología y Sociedad*. Santiago: Psicoamérica Ediciones.
- Guerrero, Patricia y Gaulejac, Vincent De. 2017. "Sociología clínica del trabajo". En *Clínicas del Trabajo*, editado por Zabala, Guerrero, y Besoain, 106-126. Santiago: Ediciones Alberto Hurtado.
- Harris-Perry, Melissa. 2011. *Sister Citizen: Shame, Stereotypes, and Black Women in America*. New Haven: Yale University Press.
- Lorde, Audre. 1980. "Edad, raza, clase y sexo: las mujeres redefinen la diferencia". Ponencia. Amherst College. Abril de 1980. <https://sentipensaresfem.wordpress.com/2016/12/03/ercsal/>
- Lozano, Betty Ruth y Bibiana Peñaranda. 2007. "Memoria y reparación ¿y de ser mujeres negras qué?". En *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, editado por Mosquera, Labbé, y Claudio, 715-724. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Meeus, Joke., González, Roberto y Manzi, Jorge. 2016. "Ser "blanco" o "moreno" en Chile: El impacto de la apariencia en las expectativas educativas y las calificaciones escolares" En *Abriendo las puertas del aula. Transformación de las prácticas docentes*, editado por Manzi y García 515-542. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Montecinos, Sonia. 1996. *Madres y Huachos: Alegorías del mestizaje chileno*. Santiago: Editorial sudamericana.
- Moreno Figueroa, Mónica. 2010. "Mestizaje, cotidianeidad y las prácticas contemporáneas del racismo en México". En *Mestizaje, diferencia y nación: Lo "negro" en América Central y el Caribe*, editado por E. Cunin 129-170. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.164>.
- Moreno Figueroa, Mónica. 2010. "Distributed intensities: Whiteness, mestizaje and the logics of Mexican racism". *Ethnicities* 10: 387-401. <https://doi.org/10.1177/1468796810372305>
- Olaza, Mónica. 2017. "Afrodescendencia y restauración democrática en Uruguay: ¿Una nueva visión de ciudadanía?". *Revista de Ciencias Sociales* 30: 63-82. <https://www.redalyc.org/pdf/4536/453649665004.pdf>
- Oliva, Elena. 2017. "Intelectuales afrodescendientes: apuntes para una genealogía en América Latina". *Tabula Rasa* 27: 45-65. <http://doi.org/10.25058/20112742.444>
- Painemal, Millaray y MacFall, Sara. 2017. "La resistencia cultural ... Ser mujer mapuche en el Chile del 2000". *Mapunet.org* <https://www.mapunet.org/documentos/mapuches/ArticulosermujerMapu.pdf>

- Palacios, Nicolás. 1918. *Raza Chilena*. Santiago: Editorial Chilena. <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/mc0018474.pdf>
- Parra, Claudia. 2017. "Gestión cultural en el proceso de reivindicación del pueblo afroarriqueño-afrochileno". Ponencia. 2do. Congreso Latinoamericano de Gestión Cultural. 18, 19 y 20 de octubre de 2017
- Portocarrero, Gonzalo. 2013. "La utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje". En *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* editado por A. Grimson y K. Bisaseca, 165-200. Buenos Aires: CLACSO.
- Puar, Jasbir K. 2012. "'I would rather be a cyborg than a goddess': Becoming-Intersectional in Assemblage Theory." *philoSOPHIA* 2, (1): 49-66. muse.jhu.edu/article/486621.
- Quijano, Anibal. 2014. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, editado por Anibal Quijano 285-327. Buenos Aires: CLACSO.
- Riedemann, Andrea, Stefoni, Carolina., Stang, Fernanda y Corvalán, Javier. 2020. "Desde una educación intercultural para pueblos indígenas hacia otra pertinente al contexto migratorio actual. Un análisis basado en el caso de Chile" *Estudios atacameños*, 64: 337-359. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2020-0016>
- Rondon, Marta. 2003. "From Marianism to terrorism: the many faces of violence against women in Latin America". *Arch Womens Ment Health* 6: 157-163. <https://doi.org/10.1007/s00737-003-0169-3>
- Ruz, Rodrigo. y Díaz, Alberto. 2011. "Estado chileno y comunidad indígena: Presión y conflicto sobre tierras de uso colectivo en el espacio precordillerano de Arica: Putre 1880-1935". *Estudios atacameños* 42: 173-188. <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/363/349>
- Segato, Rita. 2014. "El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad". *Estudios Feministas* 22: 675-686 <https://www.redalyc.org/pdf/381/38131661012.pdf>
- Segato, Rita. 2012. Gênero e colonialidade: Em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES* 18: 106-131. <https://doi.org/10.4000/eces.1533>
- Segato, Rita. 2013. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Suárez, Liliana. 2008. "Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales". En *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, editado por L. Suárez y R. Hernández, 31-73. España: Universidad de Valencia.
- Subercaseaux, Bernardo. 2007. "Raza y nación: el caso de Chile". *Revista A contra corriente* 5: 29-63. https://projects.ncsu.edu/project/acontracorriente/fall_07/Subercaseaux.pdf
- Taracena, Elvia. 2017. "Émotions et histoires de vie : aux limites entre implication, recherche et thérapie". *La part de social en nous. Sociologie clinique et psychothérapies*, editado por V. de Gaulejac, y C. Coquelle, 105-120. Toulouse: ERES. <https://doi.org/10.3917/eres.gaule.2017.01.0105>

- Vergara, Aurora y Arboleda, Katherine. 2014. "Feminismo afrodiaspórico. Una agenda emergente del feminismo negro en Colombia". *Universitas Humanística* 78:109-134. <https://www.redalyc.org/pdf/791/79131632006.pdf>
- Viveros Vigoya, Mara. 2016. "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación". *Debate Feminista* 52: 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Wynter, Sylvia. 2003. "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation--An Argument". *CR: The New Centennial Review* 3: 257-337. <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>