

Representações da mulher afrodescendente na literatura chilena: a obra de Justo Abel Rosales

Alina Isabel dos Reis Baldé

**Dissertação de Mestrado em Literaturas e Culturas Modernas,
área de especialização em Estudos Ibéricos e Ibero-Americanos**

**Alina Baldé. Representações da
mulher afrodescendente na literatura
chilena: a obra de Justo Abel
Rosales. 2021**

Dezembro de 2021

Representações da mulher afrodescendente na literatura chilena: a obra de Justo Abel Rosales

Alina Isabel dos Reis Baldé

**Dissertação de Mestrado em Literaturas e Culturas Modernas,
área de especialização em Estudos Ibéricos e Ibero-Americanos**

**Alina Baldé. Representações da
mulher afrodescendente na literatura
chilena: a obra de Justo Abel
Rosales. 2021**

Dezembro de 2021

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Literaturas e Culturas Modernas, na área de especialização em Estudos Ibéricos e Ibero-Americanos, realizada sob a orientação científica da Professora Doutora Isabel Araújo Branco e a coorientação científica da Professora Doutora Montserrat Arre Marfull.

AGRADECIMENTOS

À minha Professora e orientadora, Isabel Araújo Branco, pela inspiração, pelo inabalável entusiasmo, pela mão no caminho escuro e sinuoso, e a segurança transmitida de que um dia chegaríamos aqui.

À Professora Montserrat Arre Marfull, que tão pronta, generosa e entusiasticamente aceitou coorientar este trabalho a partir do Chile, diminuindo-me todas as distâncias, físicas e intelectuais.

Ao David, fruto livre do meu ventre livre, onde se estabeleceu como única condição a incondicionalidade do nosso amor. Confia sempre que atravessaria, destemida, qualquer oceano que se nos imponha por aí.

À minha mãe, que me ensinou a desembaraçar de qualquer corrente que me amarre. Pelo amor lúcido que teve quando educou duas filhas afrodescendentes assegurando-lhes, desde o primeiro momento, que não há nada neste mundo que não possam ou consigam fazer.

Ao meu pai, por me deixar como herança o valor da introspeção e o amor pela literatura. Nos livros, somos livres.

Às minhas irmãs, Tânia e Carla, por todas as interseções que nos vinculam; e aos meus sobrinhos, Larissa, Nina e Joaquim, que continuarão por nós este percurso de resistência.

Ao Zé, por trazer à minha vida uma dilatação do conceito de família e nela, tão bem nos querer.

À Inês e à leveza que traz à minha vida; ao Fausto, por me ajudar a desconstruir o (meu) mundo; à Carla, pelos mergulhos que celebram vitórias; e a todos os amigos, por não se cansarem de ouvir a estranheza das minhas inquietações.

Ao amor que vou guardando para mim desde uma libertadora madrugada de dezembro. Também por ele me concretizo aqui.

Representações da mulher afrodescendente na literatura chilena: a obra de Justo Abel Rosales

Alina Isabel dos Reis Baldé

Resumo

O presente trabalho de análise literária da obra chilena *Los Amores del Diablo en Alhué* (1895), de Justo Abel Rosales, pretende fundamentar-se numa visão interseccional, que considera género, raça e classe como fatores particularmente condicionantes das mulheres afrodescendentes, uma das figuras literárias menos estudadas. Partindo da desconstrução de que o Chile não foi um país relevante no comércio de escravos, efetua-se um retrato social das mulheres africanas e afrodescendentes na sociedade colonial, época a que reporta o tempo da ação. Acrescenta-se a perspetiva do tempo de produção literária, no qual se iniciou a consolidação da identidade nacional chilena. Neste período, o Chile optou por mecanismos de exclusão próprios, divulgando-se crenças da insignificância da contribuição da cultura africana para a identidade do país, consolidando-se uma narrativa que aproximou a nação de um modelo europeu, verificável na análise à obra, e que continua a fazer parte do imaginário coletivo. Efetuando-se uma leitura comparativa com as representações de outras personagens, conclui-se que a obra em análise incorpora as crenças típicas da época, que arreigam o posicionamento e a ascensão social a características fenotípicos. Paralelamente, assinala-se a construção de um espaço de ação predominantemente feminino, para que se associe ao género a culpa de todos os males que decorrem nela decorrem; e encontram-se as estratégias narrativas que sexualizam e animalizam a personagem feminina afrodescendente, Petronila.

Palavras-chave: estudos afro-chilenos, género, historiografia chilena, identidade nacional, Justo Abel Rosales, literatura chilena, mulheres afrodescendentes

**Depictions of the afrodescendant woman in the chilean literature:
the works of Justo Abel Rosales**

Alina Isabel dos Reis Baldé

Abstract

The present work of literary analysis of the chilean text *Los Amores del Diablo en Alhué* (1895), by Justo Abel Rosales, aims to be based on an intersectional view, which considers gender, race, and class, as particularly conditioning factors of afrodescendant women, one of the least studied figures in literature. Starting from the deconstruction that Chile was not a relevant country in the slave trade, a social portrait of african and afrodescendant women is made in the colonial society, the period where the action will be taken. Also, it is added the perspective of the time of literary production, in which the consolidation of the chilean national identity began. In this period, Chile opted for its own exclusion mechanisms, disseminating beliefs of the insignificance of the contribution of african culture to the country's identity, consolidating a narrative that brought the nation closer to a european model, verifiable in the analysis of the work, and which continues to be part of the collective imaginary. By performing a comparative reading with the representations of other characters, it is concluded that the work under analysis incorporates the typical beliefs of the time, relating the positioning and social ascension to phenotypic characteristics. At the same time, it is pointed out the construction of a predominantly feminine space of action, so that the guilt of all the evilness that occur in the action is associated with gender; and it is pointed the narrative strategies that sexualize and animalize the afrodescendant female character, Petronila.

Keywords: afro-chilean studies, afrodescendant women, chilean historiography, chilean literature gender, Justo Abel Rosales, national identity

ÍNDICE

Introdução	1
Capítulo I - Definição dos termos	8
Capítulo II - Das particularidades do comércio escravo na região do Cone Sul à integração dos africanos na sociedade colonial chilena	18
2.1. Afrodiáspora: o comércio de escravos no Cone Sul	19
2.2. Retrato social: os escravos na região do Cone Sul	25
Capítulo III - Uma perspectiva de género: as mulheres na sociedade colonial chilena	29
3.1. O corpo como elemento de alteridade	30
3.2. Retrato social das mulheres africanas e afrodescendentes	38
Capítulo IV - Da invisibilização do “outro” ao reconhecimento do afro-chileno	46
4.1. Partindo de uma sociedade de castas	47
4.2. Os discursos identitários nacionais na região do Cone Sul	53
4.3. A invisibilização do “outro” por assimilação ou negação	56
4.4. O afro-chileno: da negação ao reconhecimento	61
Capítulo V - Análise literária de <i>Los Amores del Diablo en Alhué</i> , de Justo Abel Rosales	68
5.1. Introdução	69
5.2. O feminino na narrativa	78
5.3. Representação da mulher afrodescendente	82
Conclusão	103
Bibliografia	109

INTRODUÇÃO

Os trabalhos de investigação dos últimos anos, seja na área da História, da Antropologia ou de outras Ciências Sociais, alinham-se na conclusão de que a presença de africanos e afrodescendentes no Chile é incontestável. No entanto, em conversas informais, percebe-se o quão reduzido é o espaço destes indivíduos no imaginário vigente: em termos numéricos, aponta-se a fraca expressividade deste grupo social naquele território; em termos culturais, minimiza-se a influência que se iniciou com a chegada dos primeiros conquistadores espanhóis e se acentuou durante todo o período colonial; se o tema é escravidão, atenua-se a participação ativa no comércio de africanos e afrodescendentes, colocando o Chile como um lugar sobretudo de passagem, porque inóspito para os escravos negros, supostamente mais habituados a outros climas; sobre a contribuição biológica, assume-se com maior facilidade a mestiçagem entre sangue espanhol e indígena e invoca-se preferencialmente uma origem branqueada, num movimento de *hispanização* do Chile.

Se os estudos têm demonstrado o contrário, por que motivo existe uma resistência geral em aceitar que os africanos e os afrodescendentes contribuíram ativamente para a conformação do tecido biológico, social e cultural do Chile? Esta resistência deve-se ao esquecimento ou à ignorância? Se a sua presença é irrefutável, em que momento é que os africanos e afrodescendentes foram apartados das narrativas, mais ou menos oficiais? E estando nelas presentes, será que a sua representação contribuiu para este afastamento chileno da sua matriz africana?

De facto, durante o período da construção de identidade nacional que se seguiu à independência, em 1818, o Chile foi-se posicionando como um país distinto dos restantes da América colonizada através de uma autorrepresentação que o tornou numa espécie de herdeiro privilegiado do legado europeu no território latino-americano. Quis o país, aplicando estratégias para tal, que vigorasse a ideia do chileno como sendo *criollo*¹-branco, uma construção identitária que teve, em suma, dois grandes objetivos: a negação da multidimensional herança africana aliviava, até certo ponto, o peso da História do

¹ *Criollo*, em castelhano: descendente de europeus (pai e mãe) nascido nas antigas colónias espanholas; distinto do sentido português de crioulo, como sendo uma língua de contacto ou descendentes de europeus e africanos.

comércio escravagista; e em simultâneo diferenciava-o dos restantes países latino-americanos, que maioritariamente assumiram uma experiência histórica tri-identitária, idealizando-se como culturalmente mais próximo da Europa, logo, distanciado das problemáticas com que se debatiam as nações com as quais partilhava continente.

Esta não foi, evidentemente, uma estratégia narrativa exclusiva daquele país: sobre o Uruguai perdura, até hoje, rótulos como “a Suíça da América Latina”, pela sua modelação identitária eurocentrista, que veiculou a imagem de um país democrático e moderno, alfabetizado e laico, afastando-se do “(...) primitivismo social, político, económico y cultural de la región.” (González-Laurino 2001, 18); do mesmo modo, a Argentina é tida como um país com fortes influências culturais europeias; e mesmo os países que optaram pela afirmação de um modelo ideal de mestiçagem, como são paradigmáticos os casos do Brasil e de Cuba, a celebração de uma matriz cultural africana ou indígena foi diluída num movimento de homogeneização que, irremediavelmente, invisibiliza a diferença. Ou seja, qualquer que seja a estratégia utilizada, quase todas acentuaram uma ação potencialmente discriminatória, branqueando o futuro, por negação ou por assimilação da diferença.

Como afirma Benedict Anderson, “(...) nation, nationality, nationalism — all have proven notoriously difficult to define, let alone to analyse.” (Anderson 1983, 3). O objetivo deste trabalho não tem, assumidamente, tal ambição. Porém, assente no pressuposto de que advieram consequências sociais e culturais com a divulgação destas narrativas identitárias, a dissertação que nas páginas seguintes se apresenta regressa ao passado e analisa a representação de africanos e afrodescendentes enquanto personagens de um texto, com o objetivo de compreender de que forma a literatura do país contribuiu para esta minimização da matriz africana no aporte ao capital simbólico chileno.

Preferindo uma abordagem que os analisa também sob o ponto de vista da condição feminina, na medida em que existem particularidades na realidade histórica, social e cultural das mulheres afrodescendentes que enfraquecem abordagens que desconsideram o fator género, pretende-se efetuar um exercício crítico à representação literária destas mulheres, para que se contribua para a salvaguarda do património cultural imaterial afrodescendente na América Latina.

A abordagem pelo género justifica-se também pelas particularidades da História escravagista chilena, cuja economia colonial não se baseou em economias de plantação.

Deste modo, a presença africana chilena foi mais bem integrada no espaço doméstico e familiar que, de acordo com o pensamento da época, era o lugar por excelência da mulher. Neste lugar de proximidade, estabeleceram-se laços afetivos com as famílias, pelo que a figura feminina afrodescendente pode ter contornos específicos e diferentes de outros países latino-americanos.

Por fim, efetuar esta análise a partir de uma obra literária chilena contribui para o posicionamento da literatura deste país como fonte relevante para a área dos estudos afro-latino-americanos. Ao fazê-lo, é inevitável encontrar contra-argumentos à retórica chilena acerca da sua identidade nacional como sendo de matriz quase exclusivamente espanhola, colaborando também para linhas de investigação que reestruturam as narrativas sobre o passado histórico chileno.

A imersão no campo da literatura, em pesquisa de material que pudesse suportar o trabalho foi, por si só, desafiante e reveladora: desde Alonso de Ercilla y Zúñiga, passando por tantos outros autores que foram entrando no cânone pela qualidade da sua obra, mas também por aquilo que é inevitável no mundo da literatura, como a aceitação no mercado editorial mundial ou as distinções de renome que vão conquistando, como é o caso de Gabriela Mistral, Nicanor Parra, Luis Sepúlveda, Roberto Bolaño ou Pablo Neruda, o exercício de enumeração de escritores chilenos, ainda que socorrido por livros teóricos que listam autores do país, torna evidente uma questão: o tema e as personagens africanas e afrodescendentes têm escapado à literatura chilena.

De facto, a observação abrangente deste cânone evidencia a ausência da matriz cultural africana, o que por exemplo não acontece com outros países da América Latina, como a Colômbia, Cuba ou o Brasil. No Chile, seja em termos de autoria, seja nos temas sobre os quais se debruça, a literatura está, nitidamente, descomprometida com uma contribuição cultural plural. Por esse motivo, há uma natural sub-representação de personagens afrodescendentes, que pudessem servir de base para o trabalho. Quando se encontram, têm lugar, sobretudo, em textos em que a época colonial é o tempo da ação.

A seleção de *Los Amores del Diablo en Alhué* (1895), de Justo Abel Rosales, teve por base uma listagem de pouco mais de uma dezena de obras, na qual constavam autores como José María Torres Arce, Manuel Concha, Fernando Santiván, Iris ou Ga Verra. Destes, encontrou-se vantagem no material escrito por Rosales, pelo particular destaque que o autor deu a estas personagens, e pelo facto de as incluir enquanto figuras femininas.

Por exemplo, em *La Negra Rosalía* (1896), Rosales não só coloca uma mulher negra, afrodescendente, no centro da narrativa, como inclusivamente lhe dá honras no nome da obra, representando-a como uma figura de informal influência na cidade de Santiago, porque dona de um clube com um ambiente maioritariamente masculino, onde se levavam a cabo discussões de Estado e se definiam golpes políticos.

Porém, é através da leitura de *Los Amores del Diablo en Alhué* que se efetuou a análise literária, que será baseada na personagem de Petronila Rojas. Ao contrário do que acontece em *La Negra Rosalía*, Petronila não é a personagem central da narrativa. Ainda assim, a sua representação é, em primeiro lugar, significativamente mais detalhada do que a de Rosalía, espoletando, na sequência da leitura, questões mais reveladoras sobre a sua condição feminina, a sua condição social e a sua condição racial; em segundo lugar, a narrativa tem uma predominância de personagens femininas, com as quais se podem estabelecer comparações de representação, que oferecem conclusões impossíveis de encontrar com a leitura isolada de *La Negra Rosalía*.

Estes três eixos – género, classe e raça – foram considerados determinantes, na medida em que uma abordagem interseccional permite uma visão mais abrangente das questões que se colocam. Isto é, considerar apenas uma perspetiva de raça não só toldaria a visão às particularidades da escravatura chilena, como anteriormente mencionado, como retiraria relevância a desafios específicos femininos, como é o caso da violência sexual, que motiva a escrita de *Los Amores del Diablo en Alhué*. Do mesmo modo, os desafios de Petronila Rojas não se prendem exclusivamente com a sua classe social, porquanto as peripécias que se desenrolam em torno desta personagem estão interligadas à sua condição racial. Não obstante, esta leitura tridimensional, que admite interdependências nas questões abordadas, complexifica, até certo ponto, a análise, e exige o melhor entendimento possível destes três eixos isoladamente.

Por tal, a primeira parte deste trabalho será dedicado a questões histórico-sociais consideradas relevantes para suportar as conclusões que se pretendem retirar da leitura de *Los Amores del Diablo en Alhué*. Considerou-se também pertinente partir de um esclarecimento de termos que na atualidade são utilizados com um sentido distinto de outras épocas, como é o caso de raça e dos termos utilizados na definição de categorias raciais: ao longo dos séculos, o conceito de raça teve uma variabilidade de definições (Wade 1997), tornando-se relevante enquadrá-lo na época da produção literária do texto

em análise, isto é, no final do século XIX e no início do século XX, na medida em que este está ancorado a determinado contexto de produção, ao qual não pode escapar. E estando a interpretação textual sujeita à posição temporal e à conotação que determinado termo tem na época do leitor, sobretudo um termo com esta natureza polissêmica, como admitido anteriormente, há que preservar a consciência dessa fragilidade na análise, e clarificar qual o seu significado no tempo da escrita.

Do mesmo modo, também é importante partir do esclarecimento do termo afrodescendente, que assumidamente será utilizado de forma anacrônica, considerando que a consciencialização da necessidade de uma palavra que definisse este grupo de indivíduos é contemporânea. Como recorda Geraldine Heng, uma análise com tamanha janela temporal e complexidade dos termos exige do exercício crítico o respeito pela integridade do texto no seu lugar histórico, num equilíbrio delicado em que tanto o leitor como o texto se apresentam com diferentes formas de autoridade e conhecimento (Heng 2006, 53).

Por fim, para que se possa distinguir a pertinência deste trabalho, encontrando um espaço de análise simultaneamente confluyente, mas inovador, surge como impreterível efetuar uma análise do estado de arte: no Chile, a historiadora Rosa Soto abriu caminho aos estudos sobre a escravatura através da perspectiva do género, investigações que aprofundou na década de noventa do século XX. Estes trabalhos consideram-se relevantes na medida em que encetaram um caminho para uma abordagem multidimensional, isto é, que admite questões particulares ao género feminino, e porque permitiram conhecer a situação social específica da mulher negra da sociedade colonial chilena.

Após estudo rigoroso de documentos constantes em arquivos chilenos, a historiadora apresentou quadros estatísticos comparativos da idade e fertilidade das africanas chegadas ao país, concluindo que a sua compra chegou a ser preferida, e com um preço mais elevado, do que a dos homens africanos. Determinou ainda as especificidades sociais das mulheres em idade fértil e o domínio que era exercido sobre os seus ventres, pelo seu potencial reprodutivo, além de toda a violência sexual a que estiveram sujeitas. Rosa Soto conseguiu ainda resgatar documentos que as posicionam como sujeitos ativos e de resistência, na medida em que agiram como denunciantes contra os seus amos; nos seus estudos também ficaram definidas as relações - de particular maltrato - das amas para com estas mulheres escravizadas (Soto 1992 e 2001).

Em 2008, a historiadora Carolina González-Undurraga seguiu uma linha de investigação semelhante, retratando a vida quotidiana de escravas negras, com o objetivo de reconstruir as relações interpessoais que estabeleciam no espaço doméstico, a casa colonial (González-Undurraga 2008). Considerando que este era o principal espaço que lhes era concedido, as descrições de González-Undurraga são pertinentes para melhor compreender o lugar de ação, o comportamento e as relações que vão estabelecer com outras personagens no espaço literário do texto em análise.

No mesmo ano, a historiadora Montserrat Arre Marfull observou a inexistência de uma produção académica e editorial sistematizada sobre a escravatura negra na sociedade colonial chilena e estudou os espaços e a identidade dos afro-chilenos no século XVIII e início do século XIX. Com interesse em fazer um estudo de dimensão regional, por oferecer bases comparativas e determinar eventuais problemas metodológicos a ter em consideração em estudos de dimensão nacional, concentrou-se na região de Coquimbo, no Norte do Chile, por ser a que teve uma maior representatividade de africanos e afrodescendentes, escravos e livres, no censo do ano de 1813.

Em 2010, com base em dados quantitativos datados naquele ano, dando conta do número de afrodescendentes nesta província, a autora caracterizou o grupo social, bem como a própria categorização racial levada a cabo pela instituição colonial, demonstrando as repercussões que ainda se manifestam na região. Em 2017, publicou com Paulina Barrenechea Vergara um artigo na revista colombiana *Tabula Rasa* que descreve a trajetória dos Estudos Afro-chilenos dentro e fora das academias, salientando o caráter muito recente e, sobretudo, promissor da área.

Em 2018, Montserrat Arre Marfull regressou a questões semelhantes numa investigação que analisou o conceito de raça a partir das formas discursivas da série de novelas histórico-memorialística *Alborada*, de Iris. Sob a perspetiva da análise literária, em 2005, Paulina Barrenechea já havia restaurado o retrato de uma figura feminina histórica, María Antonia, escrava negra do século XVIII. As suas conclusões, tendo como base documentos histórico-literários e os trabalhos de Rosa Soto, que havia encontrado, entre os vários registos de denúncias contra os seus amos nos arquivos de la Real Audiencia, o caso de María Antonia contra Manuel Briceño, foram publicadas na revista *Atenea*, periódico científico da Universidad de Concepción (Chile).

Este trabalho de Barrenechea é parte integrante de uma série de investigações que conduziu, com o objetivo de retratar a figura do negro na literatura chilena, resultando num conjunto de trabalhos pioneiros. As suas conclusões salientam, sobretudo, a ausência tanto do negro como do mestiço, enquanto personagem ou tema. Quando lhes é concedido espaço nas manifestações artísticas literárias surgem quase sempre, de acordo com Barrenechea, como símbolo daquilo que denominou de “alteridade negativa do indígena”, posicionados numa condição de humanidade inferior, próxima da bestialidade, de acordo com um pensamento recorrente à época dos textos.

Nos seus trabalhos, a investigadora destaca também a questão do corpo como lugar privilegiado de inscrições de relações de poder, demonstrando como, no caso da personagem negra, este é fragmentado e distorcido, num evidente processo de racialização. É de salientar, no entanto, que as obras analisadas pela investigadora não se circunscreveram a narrativas ficcionais, incluindo para as conclusões textos de carácter híbrido, como cartas, poemas e registos próximos do diarístico, e que estas apenas afloraram questões de género (Barrenechea 2005, 2014 e 2015).

Em 2020 que Montserrat Arre Marfull apresenta um trabalho mais próximo do que ambiciona investigar esta tese, “Representaciones de las esclavas mulatas en Chile colonial, a través del análisis de las *Tradiciones Serenenses* de Manuel Concha publicadas en 1883” no seminário LOCUS organizado pelo Centro de Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa, porquanto reúne todas as questões acima abordadas e se baseia em mulheres afrodescendentes para a investigação.

Neste trabalho, a investigadora observa uma construção narrativa arreigada nos discursos sociais que posicionam o Chile como um país *mestizo-criollo* e que admitem a alteridade exclusivamente na figura do indígena. Contudo, deteta que existe, afinal, uma presença sistemática da figura afrodescendente em diversos textos, nomeadamente nas *Tradiciones Serenenses* (1834-1891), de Manuel Concha, que, retratando uma sociedade multicultural a incluem, sobretudo, na condição de servos ou escravos (Arre Marfull, 2020).

De uma forma sucinta, estas foram as principais investigações que se encontraram e se revelaram pertinentes, na medida em que propõem questões e contribuem com conclusões que importam ter em consideração na presente dissertação.

CAPÍTULO I

Definição dos termos

*Durante siglos la idea de que la biología es destino – o mejor aún, que el destino es biológico –
ha sido esencial en el pensamiento occidental²*

²Oyěwùmí 2017, 37.

O desenvolvimento de ciências como a Biologia, em pleno século XXI, demonstrou que existe uma semelhança genética de 99,9% entre todos os humanos. Retira-se assim a ciência, definitivamente, como eventual legitimador das conjeturas que suportaram o conceito de raça. No entanto, apesar da academia ter acordado, em geral, pela desconsideração da sua existência, alguns cientistas procuram contornar esta ideia, focando os seus argumentos nos 0,1%, o que demonstra que “(...) la historia del concepto de raza biológica (...) está profundamente incrustada en el pensamiento científico.” (Yudell 2014, 43); e, acrescente-se, no pensamento social.

Justifica-se assim por que se mantém relevante discutir e desconstruir o conceito de raça, bem como fomentar a produção de literatura académica sobre o tema, além de que, sendo declaradamente e para a maioria dos pensadores, um constructo histórico-social, esta continua a ser uma importante categoria de análise da realidade social (Wade 1997, 27). De facto, a negação da existência de indivíduos racialmente distintos não deve ser percecionada como uma mera admissão de um erro histórico e científico que urge ultrapassar, esquecendo-o: a raça, com o seu carácter excludente, em tempos polarizou o mundo em “nós” e os “outros”, divisão esta que se manifesta até aos dias de hoje (Magallón Anaya 2005, 124), e estando esta categorização obsoleta, a verdade é que ainda afeta grupos sociais oprimidos no geral, e a sociedade contemporânea latino-americana em particular. Por outro lado, é também pertinente considerar a categorização racial como uma análise da realidade social porque, por mais paradoxal que se constitua, como recorda Peter Wade, “(...) la gente puede proclamar una identidad racial que represente para ellos aspectos esenciales de sus personas” (Wade 1997, 21).

Em termos históricos, o termo raça entrou nas línguas europeias e na consciência dos europeus no princípio do século XVI, com o início das viagens de exploração, expansão e domínio (Goldberg 1993; Wade 1997; Hering Torres 2010). Foi introduzido nas ciências naturais já no século XVIII, pelo francês Louis Leclerc, em 1749 (Yudell 2014), século em que foi amplamente discutido para se vir a cimentar, enquanto diferenciador e estratificador das sociedades, no século XIX. Focando assim no tempo que circunda a entrada no século XX, a pressuposta existência de raças superiores e inferiores alinhava-se com o desenvolvimento das ciências, potenciando crenças que se denominaram de “racismo científico”: extrapolava-se, com fraca metodologia e um evidente ajuste dos resultados a conclusões pré-concebidas, diferenças físicas em

diferenças intelectuais entre indivíduos fenotípica e culturalmente distintos, classificando-os e posicionando-os numa forjada escala evolutiva e social.

De facto, com a descoberta dos genes, deu-se aquilo que Michael Yudell designa como genetização da raça, isto é, “(...) la idea de que las diferencias raciales en la apariencia y los complejos comportamientos sociales pueden entenderse en términos de distinciones genéticas entre los llamados grupos raciales”, e, conseqüentemente, a eugenia, que definia privilégios genéticos a determinados indivíduos, que teriam uma maior capacidade de dominar outros grupos humanos (Yudell 2014, 36). Portanto, o que caracteriza este período não é mais do que um alinhamento do pensamento científico com aquilo que já se havia pré-determinado, séculos antes: um eurocentrismo baseado na criação de identidades sociais e geoculturais, que propositadamente desequilibrou as relações de poder.

O que se ilustra, alinhado com o acima exposto, é que não é só ao campo das ciências sociais a quem, devido à sua natureza estrutural de reflexividade, amiúde escapa algum rigor metodológico. Por isso, “(...) la idea de raza es justo eso: una idea.” (Wade 1997, 21), compreendendo-se que esta “ideia” e, por conseguinte, as categorias que se estabelecem a partir dela, careçam de objetividade.

Achille Mbembe destaca a conveniência da importância dada à aparência, focada na pele dos indivíduos, mostrando como a cor foi outorgada por este “estatuto de uma ficção de cariz biológico” (Mbembe 2014, 11). No livro *Crítica da Razão Negra* (2014), o autor expõe aquilo que denomina como “processo de efabulação da raça”, colocando a questão do seguinte modo:

A raça não passa de uma ficção útil, de uma construção fantasista ou e uma projeção ideológica (...) é uma figura autónoma do real, cuja força e densidade podem explicar-se pelo seu carácter extremamente móvel, inconstante e caprichoso. (Mbembe 2014, 27)

É exemplo deste “carácter móvel, inconstante e caprichoso” a diferença elementar que existe entre a América Latina e os Estados Unidos da América, demonstrando que além da permeabilidade temporal, existe também uma variabilidade conceptual geográfica. Assim, a primeira região tem uma maior complexidade nesta categorização, se comparada à região a norte, onde os pareceres para categorizar a raça são menos dependentes de características fenotípicas, na medida em que, na genealogia dos

indivíduos, bastará uma “gota de sangue negro”, isto é, um ascendente africano, para os remeter imediatamente para tal categoria.

Diferentemente, na região latino-americana existem inúmeras categorias que oscilam essencialmente entre dois polos: a de negro e a de branco. Estas categorias intermédias – como por exemplo pardo, mulato, zambo, mestiço/*mestizo* – assentam, sobretudo, na aparência dos indivíduos minimizando-se, até certo ponto, a importância da efetiva herança genética como significador racial (Wade 1997, 21). Como sintetiza a antropóloga Rita Laura Segato, “(...) en términos generales, para los iberoamericanos, la raza es una condición de marca, es decir, visible, un dato de la apariencia física; en tanto que, en los países anglosajones, es una condición dada por el origen, o sea, la descendencia y el grupo familiar” (Segato 2017, 46).

Também Mónica Moreno Figueroa demonstra a importância dada à aparência física na região latino-americana, enquanto significador racial e fator determinante de uma experiência social, quando observa a importância dada à informação sobre a cor de pele de um recém-nascido: “¿cómo salió el bebé?” é questão popular e que a investigadora destaca como sendo representativa de uma expectativa sobre a cor de pele, da importância que lhe é atribuída, bem como da imprevisibilidade do resultado das misturas biológicas:

Es como si el color de la piel de la niña o niño no fuera a estar necesariamente relacionado con el de los padres, como si quizá alguna combinación “mágica”, herencia genética o sangre blanca europea pudieran aparecer y conferir a los padres la “buena suerte” de una güerita o güerito, y por lo tanto de un bebé “bonito”. En otras palabras, aún existe en la imaginación de la gente un implícito presupuesto o lógica de mestizaje y de sus posibles resultados como un proceso tanto biológico como deseable. (Moreno 2012, 13)

Simultaneamente, a investigação de Moreno salienta a fragilidade das representações visuais baseadas na observação do pigmento cutâneo. A autora conclui que “(...) el color de piel es constantemente (re) asignado mediante interacciones y experiencias situadas” (Moreno 2021, 12), pela observação da frequente divergência entre a ideia de cor de pele “que se tem” – característica atribuída pelos “outros” – e a cor de pele que “se percebe ter”, e como este juízo também se altera mediante os contextos geográficos dentro da América Latina, demonstrando o seu carácter relacional:

La superficie específica del cuerpo puede proporcionar claves de identidad racial, pertenencia nacional, semejanza familiar y capital cultural. No obstante, es el ejercicio de cada cuerpo, la interacción específica entre los cuerpos y las distinciones encarnadas entre regímenes de diferencia lo que ubica a los cuerpos socialmente. (Moreno 2012, 19)

Como salienta Achille Mbembe, a utilização do termo raça revela, sobretudo, a imperfeição e a debilidade da linguagem, na medida em que “(...) não sabendo de todo distinguir entre o que está dentro e o que está fora, os invólucros e os conteúdos, ela remete, antes de mais, para os simulacros de superfície” (Mbembe 2014, 25).

Torna-se, portanto, relevante determinar quando ganham especial importância as características fenotípicas dos indivíduos como critério básico de classificação social e, sobretudo, de que forma se materializa a associação da cor da pele à ideia de raça. Como afirma Aníbal Quijano, a história de como as relações sociais se construíram a partir da ideia da cor ainda se encontra incompleta, salientando, no entanto, que a associação entre a raça e a cor dos indivíduos, é tardia:

La idea de “raza” es anterior y “color” no tiene originalmente una connotación “racial”. La primera “raza” son los “indios” y no hay documentación alguna que indique la asociación de la categoría “indio” con la de “color”. (Quijano 2017, 22)

De facto, se até à Idade Média se considerava a pigmentação da pele como um reflexo – absolutamente variável – dos estados dos humores corporais, por sua vez dependentes do clima e da alimentação, a partir do século XVII começa o fenómeno de racialização da cor da pele, isto é, a observação da sua cor passa a ser classificadora de origem, cultura e estado civilizacional (Hering Torres 2010): com uma tradição de determinação de “pureza” ou “impureza de linhagem” associada à prática religiosa, os europeus chegados à América transferiram esta conotação para a cor da pele, porém, “(...) el color no era siempre observable; era, básicamente, una categoría social entrelazada con dos principios rectores de la sociedad colonial: la «calidad» y la «limpieza»” (Hering Torres 2010, 135).

Assim, ainda que os escravos africanos fossem denominados de “negros”, não existia propriamente, até então, uma autoidentificação, por absoluto contraponto, com o “branco”, na medida em que, em termos semânticos, o que importava era identificar-se

como sendo “puro”³, isto é, sem “mistura de sangue”, fosse sangue indígena, negro, mulato, mas também judaico ou muçulmano. É importante ter em consideração que a Conquista se legitimou pela difusão da fé cristã nos novos territórios e, como explica Vera Stolcke, a pele negra dos escravos ou mulatos era anátema da sua ascendência bárbara, africana, uma vez que se seguia uma lógica aristotélica de identificação que dividia bárbaros (estrangeiros) e civilizados (Stolcke 2007).

No século XVIII, com contributos de Carl von Linneo e Immanuel Kant, disciplina-se a cor como marcador do tipo racial ao determinar-se a existência de quatro raças, agora “cientificamente” associadas a um paleta de cores: negra, branca, vermelha e amarela. Esta conexão raça-cor vulgariza-se no pensamento mundial no final do século XIX, exatamente no período que importa à discussão (Hering Torres 2010; Quijano 2017).

Montserrat Arre Marfull resume, do seguinte modo, a complexidade da questão, sobretudo na realidade latino-americana: a raça começou por determinar a origem dos indivíduos, mas passou a determinar cultura e biologia sob o conceito de estirpe, sendo um constructo social-tradicional e cultural que em nada reporta às características biológicas dos indivíduos:

Aún así, el color marcará los destinos de la mayoría de los que van a ser descendientes de indios y negros. Su apariencia será esencial a la hora de determinar su posición en la sociedad. La apariencia, sin embargo, no será referida sólo al color, sino también a otros elementos culturales como la vestimenta, la forma de hablar, el lugar donde se vive, el oficio en que esa persona se ocupa, es decir, su calidad. (Arre Marfull 2018, 22-23)

Como resume Carolina González-Undurraga, a partir do século XVIII e durante o século XIX, houve uma reconceptualização do termo, na medida em que este deixou de ser uma descrição de um método de organização do mundo animal – taxonómico – para passar a ser um termo de racialização da cultura – biológico-antropológico –, que supunha qualidades específicas de uma cultura arreigadas a características fenotípicas (González-Undurraga 2011, 1494).

³ Hering Torres invoca a histórica relação do Ocidente com a cor branca: “(...) el color blanco se asocia sistemáticamente con valores como la pureza, la divinidad, la bondad, la moral, la virginidad y la santidad” (Hering Torres 2010, 111).

De salientar que também a região latino-americana pós-colonial fez por perdurar relações de poder definidas na diferença. No entanto, muitos países optaram por atenuar a influência que a raça tem na dinâmica da sociedade (de la Fuente e Andrews 2018) e em territórios onde foi particularmente cara a ideologia marxista, que colocou na raiz do problema das questões raciais a divisão de classes, validou-se a perspectiva de que a subjugação imposta pelos europeus a africanos e indígenas não iria além de um domínio de uma fração específica da força de trabalho.

No entanto, algumas críticas evidenciaram que esta forma particular de conectar problemáticas de raça às de classe seria demasiado simplista, porquanto as determinações destas categorias pareciam influenciar-se mutuamente; a mudança das hierarquias de classe não provocaram, necessariamente, uma diferente perspectiva na identificação racial nem os movimentos de resistência que trouxeram luz à problemática do racismo modificaram a categorial social dos indivíduos; e dentro das categorias raciais oprimidas se podia encontrar diversidade de classes (Wade 1997). Como conclui Achille Mbembe, “(...) em grande parte da história moderna, raça e classe foram-se originando mutuamente” (Mbembe 2014, 72).

Chegados à contemporaneidade, e sob a perspectiva de mitigar as diferentes problemáticas da utilização do termo raça, o substantivo etnia passou a ser utilizado, com alguma frequência, como um idóneo sinónimo. Se bem que ambos são um artifício de categorização social próprio da cultura ocidental, que continuou a insistir na organização do mundo pelo estabelecimento de diferenças e similitudes, a etnicidade fá-lo sob a perspectiva cultural e não biológica, sendo que “(...) tiende a utilizar un lenguaje de lugar (más que de salud, sexo o fenotipo heredado)” (Wade 1997, 25). Contudo, se houve algo que a modernidade demonstrou e até forçou, foi que o lugar geográfico não é fixo, pelo que a definição de uma identidade étnica, tal como a pretensa definição de uma raça, dificilmente é contextualizada, única ou inequívoca (Wade 1997, 26-27).

Em suma, o que se conclui é que, apesar de todos estes conceitos serem carregados de uma carga histórica pesada, o tema deve ser tratado sem medo de utilização de termos como raça ou etnia, pois tal seria “(...) desdibujar la historia particular por la cual dichas identificaciones llegan a tener su fuerza efectiva.” (Wade 1997, 29). Isto é, recuperando as palavras de Achille Mbembe, a sua utilização deve assumir, à partida, a tal “imperfeição” da linguagem” (Mbembe 2014, 25).

Esta consciência de imperfeição, em conjunto com o facto anteriormente mencionado de que, para alguns indivíduos, é relevante uma identificação racial para que se possam sentir representados na sua essência, foi um passo importante para a diferenciação de uma área que importa à discussão: os estudos afro-latino-americanos. Esta é uma área que promove debate nos últimos trinta anos, e por proposta de Alejandro de la Fuente e George Reid Andrews, define-se do seguinte modo:

(...) en primer lugar, como el estudio de la población de ascendencia africana en América Latina y, en segundo lugar, como el estudio de las sociedades en las que vive dicha población. En relación con la primera definición, los investigadores estudian las historias, culturas, estrategias y luchas de los negros en la región. En cuanto a la segunda, estudian el tema de la raza negra y la raza, en general, como una categoría de la diferencia, como un motor de estratificación y desigualdad, y como una variable clave en los procesos de formación nacional. (de la Fuente e Andrews 2018, 11)

Como se verifica, esta área de especialização toma como objeto de estudo populações com ascendência africana na região da América Latina, desde uma perspectiva multidisciplinar. Porém, esta identificação nem sempre é óbvia, sobretudo numa região tão extensa e com uma matriz biológica e cultural tão fluída, relacional e situacional, aliás, características também extensíveis à identidade racial (Andrews 2009).

Assim, paralelamente, tornou-se relevante significar o que é, afinal, ser descendente de africanos, considerando que não é suficiente uma perspectiva simplista, baseada numa origem, biologia ou cultura. Segundo a investigadora Rosa Campoalegre, o afrodescendente é, conceptualmente, “(...) un sujeto político en resistencia, sujeto pleno de derechos y no solo victimizado; comunidad afrodiaspórica, más allá de las fronteras nacionales” (Campoalegre 2017, 30).

A categoria “afrodescendente” começou a definir os seus contornos no ano 2000, em Santiago do Chile, na Conferencia Regional de las Américas, contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, e foi ratificada em 2001, na Conferência de Durban. A ativista uruguaia Alicia Esquivel ilustra a importância de encontrar um termo para nomear um conjunto de indivíduos que partilham uma certa aleatoriedade no seu passado histórico:

(...) yo soy afrouruguaya y me siento profundamente uruguaya. Pero además podría ser afrocaribeña... dependiendo del barco negrero que trajera a los míos y donde lo hubiesen tirado. No fue un tema de elección. Fundamentalmente para hablar de la diáspora y defendiendo sus derechos es que tomamos lo de afrodescendientes. (Esquível 2010)

Esta aleatoriedade a que se refere Alícia Esquível e, conseqüentemente, esta “trans-nacionalidade”, foi, aliás, fundamental para que a região latino-americana se tornasse lugar privilegiado de persistência e reformulação das práticas culturais de origem africana, culminando na emergência do campo de estudos afro-latino-americanos.

Nicolás Fernández Bravo critica, no entanto, as “políticas del nombramiento” como caminho para uma revisão histórica, por encontrar rigidez nos termos. As reflexões do autor sobre os censos argentinos de 2010, que incluíram pela primeira vez, naquele país, a possibilidade de autoidentificação dos indivíduos com uma matriz biológica e cultural africana, apontam, sobretudo, para a existência de um problema de metodologia. Afirma Fernández que a pergunta que nomeia tem “campos de tensão”, na medida em que, ao nomearem, deixam de questionar de uma forma eficaz:

Es posible que muchas personas no se sientan identificadas como “afrodescendientes”, por lo que allí hay un problema, en el sentido de un interrogante que tenemos que trabajar. (...) algunos censistas han llegado a preguntarle a una persona si era afrodescendiente. Censistas a los que he entrevistado y me narraron el modo en que fueron capacitados, me describieron como ante la pregunta, algunas personas contestaron que no, que eran negras, que ¡cómo va a ser afrodescendiente! Parece una situación cómica, pero en realidad es bastante preocupante, de hecho tiene una dimensión graciosa, pero bueno, encierra un problema respecto del nombramiento. (Fernández 2012, 57)

No entanto, é certo que há uma histórica negligência política em suportar e proteger os direitos dos povos afrodescendentes, aliado ao facto de que as ações contra-hegemónicas precisam de uma sistematização para que possam produzir efeito. Deste modo, a definição do termo pode ser polémica mas foi crucial para a criação de uma base que permitisse o desenvolvimento de ações políticas consistentes no território.

Acresce, como salienta Campoalegre, era urgente re-significar o conceito de negro⁴, que considera “descalificatorio y despectivo” e re-conceptuar raça, “(...) ya no apelando a lo fenotípico, sino como referente de ascendencias y descendencias vinculado al concepto de auto-identificación”, chegando a investigadora a propor que, como “(...) el concepto limita la comprensión de la diversidad étnica cultural, y clasista (...) debe asumirse en plural como afrodescendencias, dada la alta heterogeneidad social que la caracteriza.” (Campoalegre 2017, 30-31).

No âmbito do Congresso Argentino de Antropología Social, realizado a 2 de Dezembro de 2001, e refletindo sobre a comunidade afro-argentina, Federico Pita, antropólogo, ativista e autoidentificado como afrodescendente, resume, de certo modo, a problemática até então colocada:

Como activista estoy deseoso de ver una vanguardia intelectual afrodescendiente, pero va a llevar tiempo. La idea no es prescindir de los intelectuales no afro cuando haya intelectuales negros. Se trata de comenzar a construir desde el hoy una alianza estratégica para adelante y sin dudas llegar a ese mundo donde los colores no existan. Estoy convencido, sin embargo, de que para llegar a esas condiciones de existencia, primero tenemos que tener una comunidad afrodescendiente fuerte. Y ese debe ser el objetivo común e inmediato a cumplir por todos aquellos que formamos parte de este espacio, y ocupando el lugar que a cada uno le cabe y corresponde. (Pita 2012, 66)

Pita é claro quando esclarece que não é objetivo chegar a uma definição de afrodescendente para perpetuar uma divisão social que há muito se estabeleceu, antes sustentar uma discussão que a pense enquanto categoria com desafios específicos.

Esta tentativa de definição dos termos, mais do que encontrar uma dogmática aceção para cada um, permitiu compreender como se articulam e que tensões comportam, porquanto estabelecidos a partir de teorias ambíguas ou pela sua mutabilidade no tempo (que no presente trabalho é inevitavelmente longo), no espaço e nas diferentes disciplinas. Contudo, considerou-se um ponto de partida incontornável para que se possam utilizar, com as devidas reservas.

⁴ Que, relembra Hering Torres, é associado pelo Ocidente “(...) con la maldad, la amoralidad, el miedo y, en muchos casos, también con la ilegalidad. El término ‘negro’ incluso se ha integrado en giros lingüísticos en varios idiomas para expresar el carácter negativo de alguien o algo. (Hering Torres 2010, 111).

CAPÍTULO II

Das particularidades do comércio escravo na região do Cone Sul à integração dos africanos na sociedade colonial chilena

2.1 Afrodiáspora: o comércio de escravos no Cone Sul

O comércio de escravos resultou na maior migração da história da humanidade. Com relações mercantis já estabelecidas na África Ocidental, as transações transatlânticas operadas pelos europeus rapidamente se estenderam à vida humana, dada a crescente demanda dos idos à América por mais mão-de-obra (Mellafe 1959; Ferreira e Seijas 2018). Pelo estudo restrito de documentos históricos, não é possível obter-se um retrato da real quantidade de pessoas forçadas a esta travessia África-América, na medida em que os registos subavaliem o número de africanos que em efetivo a fizeram. No entanto, os historiadores estimam que entre dez e onze milhões de pessoas entraram, obrigados, nos barcos negreiros, tendo sido privadas da sua liberdade e sujeitas a um direito jurídico que outorgou a sua submissão à força de trabalho.

Entre o final do século XV e o princípio do século XVI, existiram algumas condições à entrada de africanos, admitindo-se apenas “negros ladinos”⁵ no então batizado Novo Mundo, que ali chegavam se autorizados, para que não pudessem comprometer a missão evangelizadora da Conquista; e apenas na condição de serventes de um Conquistador. Após a chegada da *Compañía del Levante* ao Perú, encabeçada por Diego de Almagro e Francisco Pizarro, a região do Cone Sul, tradicionalmente composta pelo Chile, a Argentina e o Uruguai, começou a adquirir crescente notoriedade entre os europeus, na maioria embarcados no Panamá. Numa primeira fase, a população indígena autóctone foi escravizada e comercializada, até por preço inferior aos dos escravos africanos que, como mencionado, chegavam à região sobretudo com os exércitos de campanha, na qualidade de “compañía y servicio del conquistador” (Mellafe 1959, 51).

Contudo, pressionada por um debate político-religioso generalizado pela América, encetado por missionários como Antonio de Montesinos, Luis de Valdivia ou Bartolomé de las Casas, que questionavam a legitimidade de subjugar indígenas, a quem preferiam evangelizar⁶, a Coroa rapidamente proibiu a escravatura dos nativos, cedendo ao envio de mão-de-obra africana para a América. Potenciou a tomada desta decisão, a

⁵ Negros que conheciam a língua e a cultura dos colonizadores, geralmente batizados.

⁶ De facto, se existiu um debate quanto à submissão dos indígenas à escravatura, o mesmo não aconteceu com os africanos, cuja subordinação foi considerada “(...) un mal necesario para el florecimiento de las colonias”. Stolcke indica como únicos críticos da escravidão africana a Ordem dos Predicadores e a Companhia de Jesus (Stolcke 2007).

existência de um colapso no mercado colonial desencadeado pelo desequilíbrio demográfico, resultante da dizimação de indígenas, mortos tanto pelas constantes insurreições, como pelo contacto com os europeus e as suas doenças.

Na fase da união ibérica, entre 1580 e 1640, a região hispano-americana beneficiou do domínio português nas costas africanas. À parte deste período histórico, Espanha carecia de bases em África que suprimissem esta nova necessidade, e o resultado foi a emissão de licenças a mercadores estrangeiros e o estabelecimento de um ainda pequeno fornecimento de africanos à região, por transação comercial monopolizada (Flores Guzmán 2003, 12-13). Em suma, ainda que numa primeira fase o tráfico negreiro não tenha sido significativo na região do Cone Sul, é possível rastrear à época pequenas transações, tanto operadas por mercadores, mas também por outorgamento de licenças reais a representantes da Coroa (Mellafe 1959, 66). Ao sul, chegavam, na sua maioria, pelo Panamá e Cartagena.

Para o estabelecimento de outras rotas comerciais foi crucial o adentramento no atual Chile (à época, constituía-se como parte do Império Inca, que controlava até à atual zona da cidade de Santiago do Chile), empresa impulsionada por Diego de Almagro: com a fama adquirida pela conquista do Perú, continuou o seu percurso para sul, fazendo-se acompanhar de um significativo número de escravos negros, os quais foi usando para serventia, mas também como moeda de troca pela região chilena.

Assim, à semelhança do que aconteceu a norte, numa fase inicial, os africanos chegaram à região na companhia de grupos de conquistadores, saídos de Lima; e dada a representação significativa da população indígena, não se reclamou de imediato a necessidade de mais mão-de-obra escrava africana. Porém, também aqui existe uma subestimação da quantidade de africanos que, desde o início e de forma constante, entraram no Chile: Rolando Mellafe é categórico ao afirmar que a chegada de africanos foi concomitante com a entrada dos europeus, e que se há dificuldade no seu rastreamento, é apenas porque os europeus terão deixado vestígios mais evidentes deste fluxo migratório, enquanto os escravos se mantiveram num “oscuro anonimato”, nomeadamente, pela falta de documentação que comprove a sua entrada e estadia no território (Mellafe 1959, 52).

De facto, a região do vice-reinado peruano, assim determinada administrativamente pela Coroa espanhola em 1542, e na qual se integrava o Chile,

almejou particular importância geopolítica pelo controlo de minas na região e consequente extração mineral, nomeadamente na zona do Alto Perú, em Potosí, na atual Bolívia, tornando-se um importante centro económico. Neste sistema, imperava a crença de que os africanos trabalhavam melhor do que os indígenas, além de que seriam mais fiéis e menos perigosos, exercendo-se a subsequente pressão para o aumento de tráfico de negros, embora continuasse a existir uma diminuta representatividade destes na região.

A demora, uma vez mais, deveu-se à renitência do Conselho das Índias em enviar africanos, pela ideia paralela de que estes não se davam com o clima da região, morrendo de frio, de subnutrição ou problemas pulmonares, se colocados a trabalhar nas minas, localizadas topo dos Andes. Contudo, a pressão por parte dos conquistadores mantinha-se em crescendo, em parte porque viam também lucro potencial em fornecer escravos africanos para outras regiões da América.

Apesar disso, Mellafe afirma que o negócio de escravos foi pouco lucrativo na região do Chile, particularmente nos séculos XVI e XVII e, se comparado com outros pontos da América espanhola, pela ausência de uma economia de plantação. Segundo o autor, a compra direta de africanos no Panamá ou em Cartagena não tinha grande vantagem comercial se a compra fosse de menos de cem escravos, o que exigia um grande investimento e uma organização extrema para fazer transitar estes indivíduos por quase meio continente. Paralelamente, afirma Mellafe:

(...) en la región antillana y en las provincias platenses, se había establecido ya una trata de contrabando de esclavos, que había pasado a ser totalmente normal y regular, con la cual ningún asentista podía competir ventajosamente. (Mellafe 1959, 25)

Montserrat Arre Marfull acrescenta que, além dos preços elevados, existiram outras formas de obter mão-de-obra que não envolveram a escravatura, como sendo a *encomienda* aos indígenas, o trabalho servo e a disponibilidade de pessoas entre *peones*, indivíduos livres de classe social baixa, e *mestizos*. Ainda assim, a investigadora salvaguarda que existiu, de facto, uma necessidade de mão-de-obra cativa africana para a exploração das minas, e também para a assistência na Conquista ou para os encargos domésticos ou rurais. Porém, a alteração sociodemográfica desde uma perspetiva racial, isto é, o aumento considerável de uma população *mestiza* e *zamba* durante o século XVIII,

fez com a escravatura e o seu tráfico fosse maioritariamente “mulato” e *criollo* (nativo), e não necessariamente negro ou africano (Arre Marfull 2008, 4-5).

De uma forma geral, estas leituras apresentam uma perspetiva que coloca o Chile como pouco interveniente no tráfico negreiro, posicionando-o sobretudo como um relevante interposto de escravos, mas ainda assim, “(...) la más importante fuente de entrada desde el sexto decénio del siglo XVI en adelante, hasta la extinción de la esclavitud” (Mellafe 1959, 66), tornando várias cidades em escala obrigatória no comércio escravagista.

Jean-Paul Zúñiga adianta outro fator que converge com uma certa desresponsabilização da região enquanto interveniente na mercantilização de pessoas: apoiado na proposta do historiador Moses Finley em 1981⁷, Zúñiga defende existir uma diferença fundamental entre as *sociedades esclavagistas*, isto é, aquelas que sustentam a sua economia na exploração e no trabalho servil; e as *sociedades com escravatura*, cuja economia recorre, mas não depende, de mão-de-obra escrava, a qual não é canalizada para uma produção principal - como por exemplo, a agricultura -, mas sim para ser distribuída em diferentes tarefas (Zúñiga 2009, 83). O Chile enquadra-se, portanto, nesta última organização social.

Por outro lado, Flores Guzmán contraria esta ideia de que a escravatura não foi particularmente lucrativa na região sul da América, e a de que os africanos não tiveram um papel tão determinante na estrutura económica colonial, afirmando taxativamente: “(...) más allá del natural rechazo que nos puede producir este infame negocio, no podemos negar que fue una lucrativa actividad, en la cual estaban directamente involucrados los intereses del Estado y de muchos capitalistas nacionales y extranjeros” (Flores Guzmán 2003, 11). Maribel Arrelucea Barrantes concorda, e esclarece que se a escravatura foi de importância secundária frente a outras formas de trabalho no vice-reinado peruano, a canalização de indígenas para as zonas interiores da região, onde se localizavam as minas, fez aumentar a necessidade de mão-de-obra africana nas regiões costeiras urbanas, onde eram integrados na produção, no comércio e nos serviços e, não menos importante, utilizados como símbolo de estatuto social e prestígio dos seus proprietários, na medida em que quase toda a elite possuía pelo menos um escravo (Arrelucea 2016, 62).

⁷ Finley 1981.

Portanto, o abastecimento indireto de mão-de-obra pelo Perú permitia a compra de escravos por um preço menor e uma rapidez maior do que a compra direta por Cartagena ou pelo Panamá, promovendo uma migração de pessoas muito própria nesta costa, na conhecida rota entre El Callao e Valparaíso. Aliás, esta última experienciou o auge enquanto cidade mercantil no final do período colonial por conectar os vice-reinados peruano e rio-platense, retendo alguns escravos africanos que já não seguiam para norte, para serem forçados às regiões interiores chilenas.

A partir do século XVIII, passou então a privilegiar-se a entrada de escravos no Chile a partir da rota do Rio de Prata, fosse pela via terrestre, uma travessia entre Buenos Aires e Santiago que demorava várias semanas em percurso particularmente tortuoso (e que aumenta a dificuldade no rastreamento do real número de africanos que entraram no território a partir desta rota); fosse pela via marítima, através do cruzamento do Cabo de Hornos. Esta mudança de rota deveu-se ao privilegiado posicionamento de Buenos Aires enquanto porto crucial no Atlântico Sul, mas também foi impulsionada pela determinação administrativa da cidade como capital do vice-reinado do Rio de Prata (constituído em 1776) e pelo acordo entre as coroas britânicas e espanhola para a comercialização de escravos, que duraria mais de 30 anos, e que consolidou as redes mercantis entre Buenos Aires e Lima.

A partir do litoral Atlântico distribuía-se mão-de-obra proveniente do Brasil, mas também diretamente das costas ocidental e sul oriental africana (cerca de 40% dos escravos), sobretudo Angola e Moçambique, forçando a migração para o Chile, Córdoba, Tucumán, El Callao, Lima e Alto Perú. Montserrat Arre Marfull determina que o tráfico de Buenos Aires para o Chile foi relativamente constante durante os séculos XVIII e parte do século XIX, com uma média de 175 escravos negros a serem comprados por ano (a considerar que se está a apresentar um valor médio, pelo que, por exemplo, só no ano de 1723, se encontram registos de 507 escravos comprados em Buenos Aires para o Chile) (Arre Marfull 2008, 38-39).

A importância desta rota é observável pela dinâmica social da cidade buenairense: se tivermos em consideração que uma parte dos africanos se mantiveram em Buenos Aires, ocupando funções de serventes e artesãos, e que no final do período representaram 101% do crescimento populacional (representavam um terço da população, ou seja, cerca de 43 mil habitantes eram africanos ou afrodescendentes), podemos ter uma ideia não só

da quantidade de pessoas que chegaram por esta via, mas também a quantidade de pessoas que foram distribuídas para outras regiões do Cone Sul, às quais se perderam o rastro (Guzmán 2013, 66; Rosal 2011, 5).

Maribel Arrelucea Barrantes quantifica, com base no censo realizado em 1791, que 47% do total da população de Lima se identificava como sendo africano ou de descendência africana (casta de negros, mulatos, pardos, morenos, etc), sendo o grupo étnico com maior representatividade (Arrelucea 2016, 59). Considerando que o apogeu do comércio negreiro aconteceu já no século XVIII, Celia L. Cussen quantifica em 20-25% o número de africanos residentes na cidade de Santiago do Chile, no século XVII (Cussen 2009, 112), portanto, bastante significativo.

Por sua vez, María Teresa Contreras Segura retrata o período que abarca a última metade do século XVIII e os primeiros anos do século XIX, fase em que se potenciou a circulação de africanos pela regulamentação do livre comércio entre as colônias hispano-americanas (1778) e a liberalização do comércio negreiro (1791). Neste período, coincidiam, em pleno, as duas formas principais de entrada de africanos no Chile:

Surcando costa y cordillera del antiguo virreinato peruano, lentamente se estableció la intensa actividad mercantil que regularizó el tráfico naviero y terrestre que entre otros efectos satisfacía el transporte marítimo por el Pacífico sur y sus respectivas conexiones terrestres que constituyeron la organización vial necesaria en el continente para introducir esclavitud africana a Chile (Contreras Segura 2013, 27).

Concluída a existência de um número significativo de africanos na região, contrariando as narrativas predominantes, surge como relevante perceber de que modo estes indivíduos se inseriram na sociedade chilena.

2.2. Retrato social: os escravos na região do Cone Sul

No Chile, os africanos foram forçados, principalmente, ao serviço doméstico, mesmo após a lei abolicionista (1823), que numa primeira fase pouco alterou a conformação social da colónia, uma vez que estes se mantiveram com pouca liberdade jurídica e sob a vontade de *criollos*. E não sendo a economia de plantação um pilar fundamental para a região, não parece ter sido por isso que a comercialização de escravos se coibiu de perpetuar na região até porque, como já abordado, os escravos africanos eram mantidos, maioritariamente, em contextos urbanos. Assim, as elites – terratenentes, eclesiásticos, comerciantes – da sociedade chilena mantiveram, à sua disposição, mão-de-obra escrava.

Por sua vez, Alejandra Araya Espinoza salienta a influência de uma ideologia em que “ser honesto” era servir o outro quando não se carecia de bens próprios, e que por esta crença, se estabeleceram relações de trabalho desequilibradas entre as partes, até mesmo entre africanos e afrodescendentes livres.

Tener gente de servicio o dependiente era parte del estatus del superior, un indicador de prestigio, riqueza y poder. La idea del contrato salarial entre personas libres cuyo bien de intercambio es el trabajo y el precio justo por él no predomina en el siglo XVIII ni en la primera mitad del siglo XIX (Araya Espinoza 2005, 161)

Contrariamente, Zúñiga minimiza o peso do estatuto em si como motivo principal para a obtenção de escravos na região. Salienta que, mesmo em contexto de cidade e tendo em consideração o Chile como sendo uma região *com escravatura* e não *esclavagista*, estes indivíduos eram absolutamente necessários, porque produtores de riqueza para as famílias patricias:

(...) la casa es, en el sentido fuerte de la palabra, una unidad de producción, y todos sus integrantes, libres y esclavos, participan en la reproducción del núcleo. El esclavo doméstico se inserta así en este complejo, y su posible papel suntuario no quita su finalidad primera: el usufructo de su fuerza de trabajo o de su pericia o *savoir faire*. Esto es lo que explica – más que la vana ostentación – que sectores modestos inviertan porciones considerables de su escaso patrimonio en posesión de esclavos. (Zúñiga 2009, 94)

Maribel Arrelucea Barrantes destaca, de facto, algumas particularidades do regime de escravatura na região, destacando o trabalho por jornada, de acordo com a autora, bastante usual na cidade de Lima. Neste regime de trabalho, os escravos eram responsáveis pela satisfação das suas próprias necessidades básicas, como a alimentação, o vestuário e a saúde e, em alguns casos, a habitação, uma vez que vivam fora da casa do amo (Arrelucea 2016, 63).

Montserrat Arre Marfull também retrata a realidade na região chilena de Coquimbo como uma sociedade em que o trabalho serviçal foi efetuado por jornaleiros, escravos de origem africana que se encontravam sobretudo no serviço doméstico; ou criados livres, que a partir de 1813 também começaram a ter expressividade numérica neste tipo de trabalhos. Os arquivos estudados pela investigadora revelam que, no século XVIII, nesta região do Norte do Chile, se praticou ativamente a venda de escravos, categorizados nos registos como negros (maioritariamente na primeira metade do século, chegados de El Callao ou Buenos Aires) ou mulatos (registos entre 1759 e 1820)⁸.

Por outro lado, ainda que a abolição da escravatura tenha sido promulgada, na prática, a condição de liberdade foi sempre, antes e depois deste marco político-legal, uma circunstância incerta. Esclarece Alejandra Araya Espinoza que esta liberdade era de maior importância em momentos muito específicos (como para receber uma herança), mas não aportava grande diferença no tratamento diário destes indivíduos:

Era la cosificación de las personas. Esta situación creará muchas dificultades a los abogados durante la segunda mitad del siglo XVIII, pero principalmente durante la primera del siglo XIX, puesto que las cuestiones de la protección y el beneficio llevaban muchas veces a hacer esclavos de hecho a personas libres en derecho pero que «debían» mucho a sus patrones por concepto de vestuario, gastos de salud o alimentación, en relación con sus salarios nominales. (Araya Espinoza 2005, 174)

Assim, por gratidão ou endividamento – amiúde, para pagar a liberdade própria ou dos familiares –, muitos libertos mantiveram relações de dependência com os seus amos, o que faz ressoar a divisão social de Zúñiga, isto é, ainda que o Chile tenha tido particularidades na forma como manteve relações de dependência, estas foram baseadas

⁸ Montserrat Arre Marfull salvaguarda, no entanto, que a categoria de mulato pode ter sido utilizada de forma indiscriminada para denominar também índios ou espanhóis cuja tez não fosse suficientemente clara para determinar a origem (Arre Marfull 2010, 86-87).

num padrão escravagista. Como salienta Alejandra Araya Espinoza, na sociedade colonial chilena, independentemente das condições dos serventes (escravos ou livres), a remuneração era tida como um benefício e não um direito (Araya Espinoza 2005, 178).

No que respeita ao preço praticado no comércio da vida humana escrava, Flores Guzmán salienta a importância da procedência, cultura e fenótipo. Divididos em negros “bozales”, diretamente trazidos de África, e negros “ladinos ou *criollos*”, nascidos na América, existia uma preferência pelos primeiros, a quem se atribuía um carácter mais dócil e fiel (Flores Guzmán 2003: 23-24). Para facilitar a identificação destas características, Mellafe menciona a prática da renomeação dos escravos, atribuindo-se-lhes o nome do lugar onde atracavam os barcos ou o lugar de onde provinham, seguindo um pensamento idiossincrático herdado da antiguidade romana (Mellafe 1959).

Pela mesma lógica de origem, Flores Guzmán salienta a preferência pela pele escura, que se associava à proveniência direta de África. A fidelidade de um escravo ganhou particular importância no século XIX, quando o sistema escravocrata começou a entrar em decadência uma vez que, como recorda Rosario Rivoldi Nicolini, “(...) constituía una mercancía sumamente cara que comenzaba a escasear.” (Rivoldi Nicolini 2002, 155).

No entanto, há que considerar um fator importante: o género. De acordo com María Elisa Velázquez e Carolina González-Undurruga, as mulheres tiveram um papel fundamental no desenvolvimento económico social e cultural das sociedades coloniais, contrariando a ideia de que não foram tão comercializadas como os homens (Velázquez e González-Undurruga 2016, 11-12). Assim, se de uma forma geral os homens eram vendidos por preço superior, pela maior força física para trabalhos agrícolas (apesar da urbanidade, as cidades tinham uma estrutura de agro-vila, e as casas rodeavam-se de terrenos próprios para o cultivo de vinhas ou hortos), Gonzalo Vial Correa ressalva a existência de casos em que as mulheres eram comercializadas por um preço superior.

Evidentemente, este preço superior devia-se à natureza dos serviços a prestar, dada a crença nas habilidades femininas em trabalhos dentro da casa⁹, aliás, também ele espaço essencial para a economia colonial (Velázquez e González-Undurruga 2016, 12);

⁹ De acordo com Juan Guillermo Muñoz, as mulheres africanas e afrodescendentes tiveram tarefas tão variadas como despenseiras, cozinheiras, doceiras, lavadeiras, costureiras, serventes de recados (Guillermo Muñoz 2005, 104)

mas também pela sua capacidade reprodutora e até efetiva gravidez, que exponenciava a mão-de-obra futura, por um menor investimento inicial (Vial Correa 1957, 48-49; Contreras Segura 2013, 60). Como resume González-Undurraga:

(...) una esclava podía significar una inversión a largo plazo – en la medida que el amo pudiese mantenerla a ella y a sus hijos –, porque el fruto de su vientre era propiedad del amo. Es por ello que en el mercado una esclava en edad fértil podía alcanzar un alto precio. (González-Undurraga 2008, 42)

Porém, muitas crianças eram separadas das suas mães, vendidas ou entregues como pagamento de dívidas, sobretudo em caso de incapacidade ou pouca vontade de as manter até à idade de serem uma efetiva mão-de-obra. Nas investigações que conduziu, Rosa Soto chegou a encontrar casos de crianças vendidas como escravas ainda que filhas de pais livres, por falta de esclarecimento sobre a condição do ventre da mãe, sendo estas obrigadas a servir em casas “de família”. Mostra-se, portanto, que a vulnerabilidade da condição feminina estava presente, praticamente, desde o nascimento (Soto 1992, 22-24).

Validado pela análise aos arquivos paroquiais da cidade, também Zúñiga constatou que, no período entre 1633 e 1644, cada amo tinha uma média de quatro escravos, sendo o mais comum um amo com dois escravos, na seguinte relação: uma mãe com a sua filha ou filho. Como questiona Zúñiga:

¿es posible pensar que la compra de un esclavo (o mejor, de una esclava “reproductora”) haya constituido una manera de inversión para personas o familias que no disponían de grandes riquezas? (Zúñiga 2009, 90)

De facto, até 15 de outubro de 1811, quando se promulga a *Libertad de Vientres*, a condição escrava era imposta desde o nascimento por via materna, isto é, a situação legal do pai era indiferente e desde que a mulher fosse escrava, as suas filhas ou filhos também o seriam; de igual modo, a libertação da mulher não libertava a sua prole (Cussen 2009, 129).

Considerando as especificidades da condição escrava feminina, torna-se relevante apresentá-las de forma mais sistematizada.

CAPÍTULO III

Uma perspectiva de género: as mulheres na sociedade colonial chilena

*Ya es libre vuestra posteridad.*¹⁰

¹⁰ Feliú Cruz 1942, 40.

3.1. O corpo como elemento de alteridade

A importância do corpo no pensamento europeu é explicada por Oyèronké Oyěwùmí. Segundo a socióloga, a sociedade ocidental é conceptualmente constituída *por* corpos e *como* corpos, de tal modo que se tornam elemento fundacional para a constituição de uma ordem social: “En Occidente, en lo relativo al asunto de la diferencia y la jerarquía social, el cuerpo ha sido posicionado, planteado, expuesto y re-expuesto continuamente como su causa.” (Oyěwùmí 2017, 47). O mesmo é dizer que é a partir da observação do corpo – “la posesión o ausencia de ciertas partes del cuerpo” (Oyěwùmí 2017, 147) – que se atribuem privilégios e desvantagens sociais. Alejandra Araya Espinoza concorda que a observação dos corpos, enquanto “(...) la frontera entre el yo y la sociedad (...)”, foi elemento base para o estabelecimento de diferenças nas sociedades tradicionais¹¹, e acrescenta que esta determinação partiu das suas elites, por “(...) negación o por reflejos invertidos.” (Araya Espinoza 1999, 74).

A questão da observação dos corpos para o estabelecimento de uma ordem social denota uma lógica onde se atribui particular confiança à visão. De facto, tradicionalmente, foi neste sentido que o pensamento europeu se baseou para compreender o mundo e, nesta prática, começou a estabelecer a diferenciação dos corpos, pois, “(...) la contemplación invita a diferenciar.”. Nesta ordenação social visualmente hierarquizada, certas morfologias dominam outras, porque a elas lhes são atribuídas qualidades ou defeitos morais e intelectuais (Oyěwùmí 2017, 39).

Alejandra Araya Espinoza exemplifica, dando atenção à importância dos gestos, apontando a relação entre a moral e o movimento dos corpos: “Los nobles serán pausados, comedidos, rígidos en sus posturas. Los plebeyos serán sensuales, dinámicos, alborotados.” (Araya Espinoza 1999, 74). Oyěwùmí especifica os contornos deste paradigma e demonstra como a sua aplicação se pode estender ao corpo *per si*, um

¹¹ Segundo a autora, uma sociedade tradicional tem as seguintes características: hierarquizada, de difícil e lenta mobilidade social, com relações humanas muito pessoais, indiferente ou hostil à mudança e com ações legitimadas no passado (Araya Espinoza 1999, 71)

exemplo daquilo que comumente se designa por determinismo biológico¹² do pensamento europeu:

(...) Mujeres, primitivos, judíos, africanos, pobres y toda persona calificada con la etiqueta “diferente”, en diversas épocas históricas, se consideró como encarnada, dominada por el instinto y la afectividad, ajena a la razón. Eran la Otredad y la alteridad es un cuerpo. (Oyèwùmí 2017, 40)

Oyèwùmí acrescenta ainda que, herança do dualismo cartesiano, o *ser* foi dividido em corpo, enquanto massa biológica de espaço limitado e, portanto, lugar de fraqueza; e mente, espaço incontido, lugar da nobre razão e almejada liberdade. O sociólogo Bryan Turner salienta que esta oposição, mais do que uma evidência inexorável, é uma forma do poder social manter subordinado o desejo (corpo) à razão (mente) (Turner 1989, 48). Do mesmo modo, a filosofia moderna tem conseguido desconstruir esta dicotomia tradicional, porventura por tomada de consciência dos paradoxos originados por esta conceção, que percebe como simplista. Por exemplo, sob a perspectiva de género, se a sociedade ocidental é ditada pela ideia de corpo, nem todos os seus membros são “encarnados”:

(...) solamente se percibe como encarnadas a las mujeres; los hombres no tienen cuerpos – son mentes andantes –. Dos categorías sociales que emanaron de esta estructura fueron el “hombre de razón” (el filósofo) y la “mujer del cuerpo” y se elaboraron oposicionalmente. No se contempla con precisión la idea de que con frecuencia el hombre de razón tiene en mente a la mujer del cuerpo. Sin embargo, como sugiere la Historia de la Sexualidad de Michel Foucault, el hombre de ideas tiene a la mujer y a otros cuerpos en mente. (Oyèwùmí 2017, 45)

O trabalho da socióloga visa criticar a imposição epistemológica do Ocidente sobre as culturas africanas em geral e Yorùbá em particular, defendendo a ausência pré-colonial de uma ideia de género nesta sociedade, demonstrando assim que esta é uma categoria também ela socialmente construída, variável, e que nem sempre seguiu a “biológica” ocidental (Oyèwùmí 2017). Deste modo, a autora expõe a importância que a diferenciação sexual teve no processo de colonização, sendo seguro afirmar que,

¹² Determinismo biológico define-se como: “(...) la convicción de que la biología proporciona la razón fundamental de la organización del mundo social” (Oyèwùmí 2017, 51).

considerando a identidade de género tal como é concebida na cultura ocidental e foi integrada (ou imposta) no modelo colonial – arraigada à dicotomia anatómica sexual feminino/masculino –, o corpo masculino europeu começou, desde logo, por subjugar todos os corpos femininos a que teve acesso, independentemente da origem geográfica ou cultural desse mesmo corpo.

Araya Espinoza evidencia que nas sociedades tradicionais a mulher é um sujeito, por natureza, moralmente inacabado ou incapacitado e que a fórmula para colmatar esta lacuna é, além da repressão própria, a dependência e o controlo do “outro”:

(...) dentro de una sociedad tradicional, la mujer es ante todo cuerpo, sensualidad, provocación, vicio, peligro y, debido a ello, para mantener el orden, la jerarquía, la seguridad, este cuerpo femenino debe ser “sujetado”, aprisionado, encerrado, cautivado. (Araya Espinoza 1999, 78)

Refere Rivoldi Nicolini que a incapacidade de reconhecimento de direito civil à mulher espanhola era, naturalmente, estendida aos territórios coloniais:

Es cosa cierta que en la edad moderna el único horizonte que se le ofrece a las mujeres va del convento al hogar, y en ambos hay un denominador común que es la obediencia, entendida como supeditación al hombre (Rivoldi Nicolini 2002, 158)

Vera Stolcke apoia, afirmando que, de um modo geral, existiu uma transferência territorial dos ideais sociais, incluindo os ideais religiosos e morais, desde a península até ao Novo Mundo (Stolcke 2007). De facto, os poucos direitos da mulher numa sociedade androcentricamente configurada assemelham-se, em muito, à ideia de propriedade ou domínio, dada a imposta submissão à autoridade paterna (na falta desta, à de um irmão ou parente próximo masculino) e, por casamento, à autoridade do marido (Rivoldi Nicolini 2002, 157). Turner reflete sobre a ligação do patriarcado sustentado por uma noção de propriedade dos corpos, na medida em que o controlo das mulheres e da sua sexualidade garante um “correto” fluxo de propriedade para os herdeiros legítimos (Turner 1989, 153).

Teodor Hampe Martínez reitera que as mulheres foram comumente rotuladas como sendo “de pouca sabedoria”, “débeis”, “ingénuas”, “espiritualmente fracas” e que esta era a imagem enraizada na cultura do vice-reinado do Perú. O autor descreveu a educação feminina da mulher espanhola ou *criolla* como sendo, na melhor hipótese, cingida a poucos conhecimentos de leitura e escrita (baseada em manuais de catecismo), aritmética, música e trabalhos manuais, como bordados ou costura, privilegiando-se, evidentemente, uma capacitação para as tarefas domésticas, o comportamento em sociedade e a prática cristã (Hampe Martínez 2002, 109-112). A educação foi, portanto, um veículo de estratificação social, tanto pelo impedimento ao acesso, como pela restrição dos conhecimentos transmitidos às mulheres e, por tal, utilizado como arma de domínio do corpo feminino.

Porém, é certo que estas mulheres, pertencentes às elites latino-americanas, não tiveram uma experiência histórica semelhante às restantes mulheres da região. Se por um lado Araya Espinoza aponta a necessidade de, como ponto de partida, compreender melhor as concepções indígenas e africanas sobre o corpo, bem como os pontos de coincidência e desfasamento entre estas concepções e a ocidental, como acima mencionado, os trabalhos de Oyěwùmí aportaram algumas luzes ao assunto. A socióloga avança que, para a realidade colonial em território africano, mas cujo padrão de dominação é reconhecível na diáspora para a América e nas relações de poder ali instituídas, “los europeos colonizaron a las hembras africanas como africanas y como mujeres africanas”, salientando que, pela condição de género e raça, foram particularmente inferiorizadas e marginalizadas (Oyěwùmí 2017, 209).

María Lugones esclarece o lugar da mulher “não-branca” na sociedade, ao afirmar que estas eram as únicas não percebidas ou contabilizadas como mulheres, o que não aconteceu com as restantes:

Las hembras excluidas por y en esa descripción no eran solamente sus subordinadas sino también eran vistas y tratadas como animales, en un sentido más profundo que el de la identificación de las mujeres blancas con la naturaleza, con los niños, y con los animales pequeños. Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres “sin género”, marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad. (Lugones 2008, 94)

Independentemente da categoria de raça, Sara Beatriz Guardia conclui que, até ao século XIX, os discursos históricos tendem a incluir mulheres “(...) sea por sus virtudes, heroísmo o belleza.” (Guardia 2013, 366). Porém, como não eram proprietárias das suas próprias narrativas, “(...) la mayoría de las veces las mujeres han sido imaginadas, descritas o relatadas.” (Guardia 2013, 369). Mantidas na esfera privada, teriam menos oportunidade e, numa visão androcêntrica, menor interesse enquanto sujeito de análise para as ciências sociais.

Também Oyèwùmí demonstra o domínio do ponto de vista masculino nas “historias de colonizados e colonizadores”, onde as mulheres, “son periféricas, si acaso aparecen”, reconhecendo que o colonizador fez distinção entre corpos femininos e masculinos, atuando sobre eles de forma diferente e que, portanto, as consequências do colonialismo são simultaneamente semelhantes e desiguais entre homens e mulheres (Oyèwùmí 2017, 208).

Contudo, a ideia de que as mulheres não contribuíram ativamente para a história social será um pressuposto falacioso, considerando que “(...) las actividades domésticas y los roles desarrollados por la mujer en el interior de su hogar influyen a través de las costumbres consolidadas y propagadas, en la formulación de normas culturales más amplias de grupos y comunidades” (Reichel 2013, 141). De acordo está Alina Carey: ao estudar o espaço doméstico das imigrantes da região andina, no início do século XX, parte da premissa de que, não obstante serem figuras esquecidas da historiografia, as mulheres não atuaram passivamente perante a dominação masculina e desempenharam papéis fundamentais para a manutenção e reprodução da ordem social imperante da região (Carey 2011, 159).

De facto, a tradicional remissão para um espaço de invisibilidade, aliada à restrição intelectual imposta pela sociedade patriarcal, resultaram, a longo prazo, num cânone de conhecimento predominantemente masculino, e a consequente divulgação de uma historiografia tendenciosa e nada representativa. Como salienta Guardia, o conhecimento histórico comporta, também ele, elementos ideológicos e subjetivos (Guardia 2013, 365). Por tal, defende a rutura com uma perspetiva unifocal da história propondo a sua reescrita pela perspetiva da mulher. Em suma:

Excluidas, silenciadas, invisibles, las mujeres fueron ignoradas en el ámbito doméstico y privado; también en el económico, social, político y

cultural. La mayoría de las veces fueron imaginadas, descritas o relatadas en forma parcial, y generalmente a través de un intermediario porque el registro directo estuvo supeditado a su acceso a la escritura. Recién a finales del siglo XIX se le permitió incorporarse al sistema educativo y, además, los índices de analfabetismo siempre fueron mucho mayores en la población femenina. (Guardia 2005, 13)

Elva Rivera Gómez reitera e aclara que a historiografia positivista impactou o desenvolvimento da disciplina da História como profissão, e que neste processo, as mulheres foram excluídas por motivos que considera factuais e epistemológicos, na medida em que, sendo uma profissão de homens, estes se dedicaram a escrever, sobretudo, a história dos homens e da política – campo privilegiado da ação e poder masculino. Acrescenta Rivera Gómez que, paralelamente, os materiais utilizados na escrita desta disciplina foram documentos também eles produzidos por homens que desde sempre monopolizaram a palavra escrita, como por exemplo, registos diplomáticos, administrativos, parlamentários e até publicações periódicas. Neste movimento, as mulheres que foram incluídas nestas historiografias eram-no se a notoriedade lhes tivesse chegado por “piedade ou escândalo”, mas sempre contidas numa história “menor”, em narrativas de acontecimentos curiosos, circunstanciais, pouco relevantes e até de entretenimento (Rivera Gómez 2013, 377).

De uma forma geral, os movimentos feministas, que têm apresentado modelos interpretativos alternativos à hegemonia do género e à imposição intelectual de um conhecimento masculino, reclamam para as mulheres um protagonismo rejeitado pela historiografia clássica, aliada à reivindicação da sua passagem de objeto a sujeito ativo e produtor de discurso. Mas perante estes novos paradigmas, agrava a invisibilidade das mulheres negras se não considerarmos uma perspetiva interseccional em que se inclui, além do género e classe, o fator raça.

Sueli Carneiro alerta para isso mesmo, ao reclamar para a perspetiva feminina e feminista pluralidade e representatividade, na medida em que, segundo a ativista, “as mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras” (Carneiro 2011), numa sociedade que tende a criar uma subescala hierárquica dentro da própria categoria de género. Rashmi Varma pensa

criticamente esta relação, propondo uma área de estudos que denomina de “feminist critical race studies”, com o seguinte objetivo:

(...) to analyze the ways in which cultural constructs of race and gender intervene in and shape both the national and global economies wherein black women tend to be positioned at the bottom end of the spectrum in low-wage jobs that require the hardest, dirtiest labor. (Varma 2006, 239)

Evidentemente, esta disparidade é extensível a uma abordagem de classe pois, por exemplo, se as mulheres de elite foram regulamentadas pelas leis de “moral e bom costume”, para que pudessem manter o prestígio das suas famílias e assim se qualificarem como herdeiras dos seus bens materiais, considera-se que as condutas sexuais e morais de mulheres de classes sociais mais baixas estavam livres deste determinismo. Além desta qualificação, a boa conduta sexual das mulheres de classes superiores era essencial para que os homens pudessem, tal como Turner afirmou, garantir o correto fluxo proprietário, isto é, para que pudessem garantir que os filhos nascidos das mulheres fossem efetivamente seus, agravou-se sempre a ideia de fidelidade feminina¹³.

Heloísa Reichel aponta isso mesmo, no seu estudo sobre a mulher na região brasileira de Rio Grande do Sul no final do período colonial, garantindo que não obstante os relatos dos viajantes, que eram selecionados para divulgação tendo em consideração uma agenda positivista que visava um projeto liberal e civilizador, esta não foi uma figura passiva no meio rural da região. Segundo a autora, a mulher teve papel de destaque na produção económica, na concretização de negócios e até enquanto chefe de família, afastando-se dos estereótipos criados pelos viajantes do século XIX. No entanto, e compreendendo-se esta parcialidade dos relatos, Reichel coloca também em causa as descrições sobre a conduta moral e sexual das mulheres, descrita por estes como sendo mais liberal, percecionando estas descrições, uma vez mais, como fundamentos tendenciosos para construir a dicotomia “civilização” por oposição a “barbárie” (Reichel 2013).

¹³ Por sua vez, as leituras de Sara Beatriz Guardia permitem supor que, de um modo geral, deu-se, no território americano, “(...) la pervivencia o ruptura de las tradiciones prehispánicas (...)” (Guardia 2005, 83).

Maribel Arrelucea Barrantes tende a discordar quando destaca a liberdade das mulheres africanas e afrodescendentes na sociedade limenha. Segundo a autora, como muitas destas mulheres trabalhavam como vendedoras ambulantes, estavam bastante confortáveis no espaço público, podendo estabelecer relações amorosas e sexuais com maior liberdade. Evidentemente, pagavam a contrapartida de mácula social que as empurrava para o fim da escala hierárquica (Arrelucea 2016, 69-71). Araya Espinoza concorda que a liberdade de movimentação as tenha estigmatizado como tendo todo o tipo de liberdades comportamentais, incluindo as de natureza sexual, embora saliente que esta possibilidade de ocupação do espaço público lhes tenha proporcionado uma noção de liberdade superior à de outras mulheres, tornando-as tenazes no momento de lutar pela legalidade desta condição. No entanto, a autora é perentória ao afirmar a importância que o controlo do comportamento sexual feminino teve nas sociedades tradicionais, na medida em que esta era a forma possível de controlar a transmissão biológica de uma certa “pureza”, também ela hierarquizada do seguinte modo:

El hecho de que un individuo sea miembro de una casta está determinado por su madre, pues, a pesar de que ella puede haber contraído matrimonio dentro de una casta superior, sus hijos reciben de ella su casta. Por lo tanto, las mujeres constituyen una puerta de entrada a la casta. La pureza femenina se guarda celosamente. La pureza sexual masculina, en tanto, no implica esa responsabilidad (Araya Espinoza 2004, 76).

Assim, a sexualidade das mulheres africanas e afrodescendentes também foi controlada, um controlo que não pode ser minimizado neste espaço de análise, na medida em que é um ponto que reúne em si todos os eixos possíveis no momento de estabelecer relações de poder. Com a afirmação de María Lugones é possível relacionar os fatores classe, raça e género com a liberdade feminina e a (falta de) oportunidade que lhes eram proporcionadas. A autora observa uma relação entre a virgindade e a passividade sexual, exaltadas nas mulheres burguesas brancas porquanto reprodutoras da classe e da posição racial e colonial dos homens burgueses brancos, com a sua posição fora da esfera da autoridade coletiva, da produção de conhecimento e dos meios de produção em geral (Lugones 2008, 98).

No entanto, num alinhamento intelectual com Sueli Carneiro e Oyèwùmí, Lugones salienta que a interseção entre “mulher” e “negro”, enquanto categorias que têm

promovido movimentos sociais e produzido discursos académicos, tende a criar um espaço de ausência particularmente evidente à mulher negra (Lugones 2008, 82). O motivo é, como concorda Betty Lozano, a incapacidade de superar o universalismo abstrato naturalizante da diferença social (Lozano 2014, 339), dos termos “mulher” como sendo pessoa branca, de classe média ou alta e heterossexual; e “negro” como categoria de “machos heterossexuales negros” (Lugones 2008, 82).

Deste modo, a mulher africana e afrodescendente é amiúde excluída dos discursos feministas clássicos, bem como suprimida das narrativas que abordam uma perspectiva de raça. O feminismo negro tem tido um papel crítico fundamental nas discussões com base no género e, mais do que censurar a exclusão das mulheres negras nas teorias feministas clássicas, tem contribuído para uma consolidação das abordagens tendo em consideração estas duas categorias.

Concluindo, é plausível a ideia de que as escravas teriam, por etnia, cultura ou classe, os seus próprios padrões comportamentais que não obedeciam ou mimetizavam os das mulheres hispânicas e, independentemente das disciplinas, fica claro o consenso da necessidade de conhecer melhor quem são as mulheres africanas e afrodescendentes na sociedade colonial em geral, e na chilena em particular. Como resume a investigadora Paulina Barrenechea Vergara:

La mujer negra es una de las menos estudiadas, la más ausente; pero contradictoriamente, goza de un inmenso simbolismo dentro de nuestra historia como nación. No hay que olvidar que la primera mujer no aborigen que llegó a Chile fue la esclava de Diego de Almagro, Malgárida. Un destino ausente desde sus inicios, donde la negra fue emblema y foco no sólo de desprecio, sino que también de los males de una sociedad rígida, patriarcal, llena de mitos y estereotipos. (Barrenechea 2005, 89)

González-Undurraga concorda que “(...) sobre estas mujeres, cruzadas por su condición de género – ser mujeres –, su origen étnico – ser negras – y su lugar social – ser esclavas –, la historiografía chilena tiene aún un largo camino por explorar.” (González-Undurraga 2008, 42). Em conjunto com María Elisa Velázquez, recordam que elas foram decisivas para a formação das novas sociedades americanas e de outras regiões do mundo, pelo que compreender a especificidade das suas experiências se revela essencial (Velázquez e González-Undurraga 2016, 11).

3.2. Retrato social das mulheres africanas e afrodescendentes

Para um retrato que permita entender a heterogeneidade deste grupo social, as mulheres africanas e afrodescendentes, considere-se aquele efetuado por Juan Guillermo Muñoz. Explica o autor que a diversidade do grupo se deve, em primeiro lugar, à condição social, na medida em que podiam ser escravas ou livres; e que dentro desses grupos, outras condicionantes poderiam complexificar a situação:

Cabe destacar que la condición de esclava la compartían con las que, siendo mulatas, zambas o cuarteronas, habían heredado esta condición de sus madres, como también con indias y mestizas en el periodo de esclavitud indígena. Podían ser bozales, recién venidas de África, ladinas, que ya sabían castellano, o criollas, nacidas en nuestro continente. (...) Las libres pudieron haber nacido en esta condición, haber sido manumitidas, o ser horras, que obtuvieron su libertad por gracia de sus amos o por compra de parientes o, simplemente, una cimarrona afortunada. (Guillermo Muñoz 2005, 102)

Florencia Guzmán é perentória em afirmar que as mulheres escravas negras eram, na ordem social colonial de Tucumán, as que ocupavam a posição inferior, acrescentando que, pela existência de vários núcleos familiares compostos apenas por mulheres e os seus filhos, a sua fragilidade social era ainda maior (Guzmán 2009, 404-409). Em concordância com as evidências de Guzmán, Rosa Soto reforça a existência, também no Chile colonial, de uma tripla segregação - racial, de género e de classe. A investigadora dá especial enfoque à marginalização pela capacidade de serem, mais do que uma simples força produtora, uma força reprodutora de trabalho (Soto 1992, 22), demonstrando que, tal como Turner afirma, sustentado nas teorias filosóficas de Foucault, “el cuerpo, en tanto que un objeto de poder, es producido con el fin de ser controlado, identificado y reproducido” (Turner 1989, 61), particularmente o corpo feminino, que se constitui como “principal desafío a la continuidad de la propiedad y del poder” (Turner 1989, 64).

Portanto, não é incomum que a representatividade destas mulheres e o seu potencial de estudo se encontrem, maioritariamente, em documentos históricos como testamentos ou documentos judiciais que discutem precisamente a capacidade reprodutora das escravas, em particular, a condição dos seus ventres. A través da análise destes documentos, Soto ilustra as consequências sociais e emocionais do ventre cativo:

Cuando la esclava negra obtenía la libertad y su “vientre quedaba cautivo”, los hijos procreados nacían esclavos. Esta fue de las razones que las llevó a esconder a sus hijos en el momento de nacer, a regalarlos, o a emprender la fuga al momento de dar a luz. A la vez, es lo que las trasformó en altamente abortivas. El anhelo de libertar a sus hijos las hacía poner en peligro su propia vida, aumentando la represión que sobre ellas ejercían sus amos (Soto 1992, 28)

De facto, o ventre das escravas era tido como um organismo autónomo da própria mulher que o carregava, isto é, a sua venda era realizada como propriedade independente. Se a mulher estivesse grávida, o amo tomava para si o direito proprietário da sua criança, podendo vendê-la também: “Los amos no se mostraban dispuestos a perder a estos niños, que para ellos eran un bien que se podía transar en dinero aumentando así el peculio familiar.” (Retamal 2005, 64). Julio Retamal también describe situações de amos que engravidaram propositadamente estas mulheres, com o objetivo de vender os filhos e aumentar o património. Nesta lógica, quantos mais filhos tivesse ou pudesse vir a ter, mais valiosa se tornava a escrava (Soto 2001).

Florencia Guzmán, analisando uma carta do bispo de Tucumán à Coroa, datada de 1768, demonstra que, por outro lado, alguns amos obrigavam as escravas ao aborto, “(...) ante la posibilidad de perderlas, especialmente *si fuesen ellos los autores del feto*”¹⁴ (Guzmán 2009, 403). Logo, independentemente do modo de atuação dos seus amos, e contrariando a ideia do bispo de Tucumán, que atribuía a estas mulheres um carácter libertino porque no comando da sua sexualidade, isto é, alheias às regras morais aplicadas às mulheres hispânicas, a conclusão é a de que as escravas estiveram debaixo de um particular controlo da sua sexualidade e reprodutividade. Por conseguinte, “La sexualidad de las mujeres negras ha sufrido procesos de cosificación, mercantilización y patologización (...)” (Eudine Barriteau 2017, 71).

Sobre o tema específico das relações íntimas entre escravas e amos, Hünefeldt, com estudos centrados na sociedade de Lima, esclarece que o comportamento dos últimos com os filhos ilegítimos não era, de todo, previsível, na medida em que muitos não os

¹⁴ Em “Carta del Obispo de Tucumán a su Majestad, 23 de Agosto de 1768”, Padre António Larrouy (1927). *Documentos del Archivo de Indias para la Historia de Tucumán*. Tomo II.

reconheciam como descendentes, não os alimentavam e até os percecionaram como fonte de lucro, vendendo-os:

La decisión dependía de los afectos y los prejuicios (o la ignorancia) en juego. Es decir, una parte importante del problema de la reproducción esclava dependía de acciones individuales. Este hecho encuadra la reproducción en un marco totalmente distinto a aquel propuesto en función de la esclavitud en plantaciones, lugar en el que el apoyo o no a la reproducción (el dilema “buy or breed”) dependía ante todo al parecer de la rentabilidad de la fuerza de trabajo y del valor de la cabeza del esclavo en el mercado. (Hünefeldt 1988, 17)

Como explica Araya Espinoza, o ventre das mulheres sempre foi um assunto político, até porque era dos seus ventres que surgiam os mestiços que ameaçavam a ordem social instaurada (Araya Espinoza 2008, 31). Assim, aclarar a situação do próprio ventre nos testamentos dos seus amos também se tornou de grande importância para estas africanas e afrodescendentes, sob pena de, ainda que viessem a conseguir a sua liberdade, não a conseguirem para a sua prole. Em antagonismo, os amos viam como beneficiário recusar a liberdade do ventre ou até ignorar este ponto nos testamentos, de modo a garantir a continuidade do trabalho escravo sem investimento de maior.

Hünefeldt reforça que o ventre das escravas era, de facto, órgão fundamental na estratégia de repartir equitativamente a herança entre os filhos, e demonstra como as estruturas familiares foram afetadas por esta ideia: quando o primeiro filho da família proprietária abandonava a casa, era comum separar-se as mães e os filhos escravos, desde que não existisse um afastamento geográfico significativo. Existia, portanto, uma escravatura continuada por algum afeto que se podia estabelecer dentro da unidade doméstica. Porém, a autora admite que muitas crianças foram vendidas sem que os pais pudessem saber o paradeiro dos seus filhos. Segundo Hünefeldt, esta venda acontecia debaixo dos seguintes pretextos:

(...) parece probable que la venta de niños esclavos se diera sólo cuando la propia familia propietaria no tenía hijos, ya fuera porque la necesidad material no permitía criar y alimentar una boca más, o porque se requería dinero para algún otro fin. (Hünefeldt 1988, 21)

Perante esta explicação e tendo por base a lógica patriarcal da sociedade colonial, compreende-se o interesse dos herdeiros em manter a dúvida sobre a condição do ventre

destas mulheres, caso a sua liberdade não estivesse previamente atestada, dificultando a vida das escravas em tribunal e replicando comportamentos escravagistas. Compreende-se também o extremo interesse dos amos em manter o domínio sobre o corpo daquelas mulheres em particular, controlando a capacidade reprodutora destas.

Com uma abordagem com foco nas formas de resistência das mulheres e das crianças do sexo feminino africanas e afrodescendentes nas sociedades em que foram inseridas, em específico, no vice-reinado do México, Cristina Masferrer e María Elisa Velázquez descrevem as diferentes formas de agência social e as formas de resiliência, como a fuga, a recorrência à justiça e até o apelo e o empenho em deixarem a condição de liberdade dos filhos esclarecidas documentalmente, em lutas e exigências que testemunham o seu papel – ativo – nas sociedades coloniais. No entanto, as autoras recordam que a violência sexual a que estas foram sujeitas foi, de facto, uma forma particular de maltrato (Masferrer e Velázquez 2016, 29).

Pelas investigações de Arrelucea Barrantes compreende-se que é possível que as redes sociais (incluindo as familiares) de africanos e afrodescendentes da região estivessem menos ameaçadas na região peruana do que noutras partes do continente americano, fruto do trabalho jornalero, que se caracteriza por propiciar “márgenes de libertad insospechados”, na medida em que era exercido à semana ou ao mês, com potencial de negociação de horas laborais e alguma remuneração. Não deixando de ser um trabalho escravo, afirma a autora que os jornaleros chegaram a ser um sector diferenciado dentro da sociedade limenha, e que estes mais facilmente acumularam recursos e estruturaram estáveis redes sociais familiares e de amigos, conseguindo, paulatinamente, modificar o sistema escravagista (Arrelucea 2016, 62-63).

Por outro lado, a investigadora considera que, de facto, a condição de escravatura pode ter sido limitante para a constituição de famílias. Porém, ao afirmá-lo, Arrelucea está apenas a considerar uma visão familiar tradicional tal como é conceptualizada pela sociedade europeia – mãe, pai e filhos alojados no mesmo espaço, com relações afetivas, regras próprias e autonomia económica e capacidade de decisão (Arrelucea 2016, 81-82). Ao mencionar que a sociedade chilena tradicional se constituiu por núcleos familiares predominantemente pequenos, René Salinas salvaguardo-o, destacando que “família” é um conceito cultural e mutável com o tempo (Salinas 2005, 13).

Masferrer e Velázquez demonstram que, independentemente da forma como se estruturavam as relações familiares (de matrimônio legítimo a concubinato com uma temporalidade mais ou menos estável), regra geral, a experiência maternal das escravas passava por um forte vínculo mãe-filho e os diversos documentos de natureza legal provam até onde estavam dispostas a ir pela liberdade ou pelas melhores condições destes, concluindo que “hubo mujeres que se involucraron en auténticas pugnas por la libertad propia o la de sus hijos. Estos casos son muestra de la agencia de estas mujeres, así como de la importancia de las relaciones familiares.” (Masferrer e Velázquez 2016, 45).

A realidade é que as mulheres africanas e afrodescendentes tiveram um papel central, ainda que pouco tradicional, nas famílias da sociedade colonial. Por um lado, estavam inseridas no espaço doméstico, mantendo relações de proximidade (ainda que subordinado) com a família proprietária, e com tarefas relacionadas com os cuidados das crianças. Aliás, muitas escravas não abandonaram este espaço mesmo depois de libertas, fosse por não possuírem meios de subsistência, fosse pela necessidade de se manterem próximas dos seus filhos e daqueles que criaram.

Maribel Arrelucea Barrantes, analisando as possibilidades de formação de família entre escravos, concluiu que apesar de existir alguma liberdade na escolha – de querer fazê-lo e com quem fazê-lo –, estes não viram facilitado a legitimação dos laços matrimoniais por colocarem em tensão, entre outros, o direito proprietários dos amos. Muitas famílias escravas constituíram-se, portanto, através de relações informais, isto é, através do amancebamento. René Salinas indica que este tipo de união teve um elevado grau de tolerância social na sociedade chilena, indo ao encontro do mencionado por Sara Beatriz Guardia que afirmou existir, no território americano, uma certa rutura com as tradições padrão da metrópole peninsular, isto é, uma família nuclear, cristã e patriarcal (Salinas 2005, 23; Guardia 2005, 83).

Por outro lado, como salienta Florencia Guzmán, nesse espaço privado que era o lar dos amos, estas mulheres foram particularmente vulneráveis à agressividade e exploração masculina, nomeadamente, de carácter sexual. Juan Guillermo Muñoz salienta que as escravas tinham o direito legal de negar-se a ser abusadas sexualmente¹⁵, o que de

¹⁵ Segundo Alejandra Araya Espinoza, de um modo geral, as sevícias e maltratos eram admitidas como parte natural de um processo de domínio (“castigo corretivo”), porém, a crueldade excessiva podia ser denunciada, o que não significa que o processo fosse resolvido a favor do queixoso (Araya Espinoza 2005, 188)

facto é comprovado pela existência de inúmeros documentos judiciais. Não obstante, encontrar estes registos apenas revela que alguns casos chegaram a essas instâncias e, como conclui o autor, a grandeza dos que não foram documentados continuará por apurar (Guillermo Muñoz 2005, 104).

Este tipo de violência particular originou várias famílias exogâmicas, à margem do estabelecido pela sociedade colonial como sendo norma e desejado, também sob o cunho de concubinato. Alguns autores apontam esta forma de relacionamento informal e a gravidez ilegítima com os seus amos como sendo uma forma das mulheres obterem favoritismos e privilégios no espaço de casa. Não obstante, Guzmán é reticente neste consentimento aparentemente proveitoso, na medida em que, nesta intimidade, as relações de poder estavam inequivocamente desequilibradas.

De um modo geral, René Salinas justifica demograficamente as frequentes relações extramatrimoniais, considerando que a existência de uma conduta sexual mais libertina na sociedade tradicional chilena pode dever-se ao facto de, sobretudo nas áreas urbanas, existir um claro desequilíbrio numérico entre a população feminina e masculina: por exemplo, em La Serena, em 1818, o número de mulheres jovens adultas era o dobro do número de homens da mesma faixa etária (16-30 anos) (Salinas 2005, 12). Efetuando uma análise sobre as famílias populares chilenas, entre 1750 e 1860, o historiador Igor Goicovic explica que a diferença demográfica na região norte se deveu, entre outros fatores, à itinerância dos homens entre campos agrícolas, o que diminuiu a disposição feminina para o casamento, levando-as “(...) a permanecer junto a sus progenitores desempenhando tareas de carácter doméstico, indispensables en las estrategias de subsistencia del grupo.” (Goicovic 2006, 299).

De salientar que este período coincide com as lutas pela independência¹⁶ do território, o que levou a um recrutamento de homens para outros campos – os de batalha –, com um inevitável aumento da taxa de mortalidade masculina. Assim sendo, as mulheres africanas e afrodescendentes, livres ou escravas, organizaram-se tendencialmente numa estrutura matrifocal, isto é, com um núcleo familiar com uma

¹⁶ As lutas pela independência ocorreram entre 1810 e 1821. Neste último ano, as tropas do Exército Libertador, com homens recrutados na região rio-platense e no Chile partiram para Lima. Nestas lutas, uma quantidade significativa de tropas eram homens africanos. (Contreras Segura 2013, 191; Madrid 2016, 6)

autoridade exercida pela mãe-esposa (Guzmán 2009). Araya Espinoza indica também a existência de uma quantidade significativa de famílias compostas apenas por mulheres adultas e as suas mães, fruto da instabilidade das relações amorosas (Araya Espinoza 2008, 38). Guzmán atribui, como consequência destas irregularidades e imprevisibilidades nos padrões familiares, um reforço na representação da sexualidade da mulher negra particularmente distorcida, que denomina “sensualidade negra”:

Estas [mulheres negras] fueron etiquetadas como “objeto sexual, como “objeto de goce” de los “otros”. Una visión que al provenir de los sectores hegemónicos de la sociedad se convierte en referente a partir del cual se vive, se experimenta, se concibe y se valora la sexualidad: la propia y la de los demás. (Guzmán 2009, 406-407)

Pela descrição que faz de uma escrava limenha do século XVIII, Juana, Maribel Arrelucea Barrantes demonstra que qualquer mulher que tivesse algum conhecimento sobre o corpo era temida pelos homens de todas as classes e condições: escrava jornaleira, Juana curava males com ervas e unguentos, dava conselhos sexuais às mulheres por dominar conhecimentos como os ciclos menstruais, ajudava-as a abortar, e a sua atuação ia além da saúde, preparando também emplastos de beleza. Arrelucea descreve-a, portanto, como alguém que compreendeu o corpo como “espacio de intersecciones sexuales, sociales e culturales” e que, sendo “mujer joven, sin hijos – por lo menos no declara tenerlos –, sin familia”, redobrou a afronta à sociedade patriarcal, evadindo-se do domínio masculino (Arrelucea 2016, 78-81).

Esta perceção das mulheres africanas e afrodescendentes será determinante para a constituição de um imaginário que perdurará séculos, e que contribuirá para a manutenção de uma particular fragilidade da condição social destas mulheres, influenciando também a sua própria identidade. Por outro lado, conclui-se que estas mulheres tiveram um papel fulcral na constituição da sociedade colonial chilena. Torna-se, portanto, relevante, compreender como, nos processos identitários que se seguiriam às lutas pela independência do território, passaram de elemento frágil da sociedade colonial a elemento marginal da nova sociedade chilena, na medida em que os processos de branqueamento que se iniciaram as tornaram elemento de passagem, mas não de inclusão, num novo espaço social.

CAPÍTULO IV

Da invisibilização do “outro” ao reconhecimento do afro-chileno

Le dijimos que no nos habíamos muerto nada de frío.¹⁷

¹⁷ Salgado, 2020.

4.1. Partindo de uma sociedade de castas

Considerando que a sociedade americana teve por base três grupos geograficamente distintos – os nativos indígenas, os europeus que ali chegaram e os africanos, para ali trazidos, na sua maioria, à força –, este contacto resultou numa conformação de tecido sociocultural com características muito específicas no continente. Mellafe evidencia que a mestiçagem aconteceu desde os primeiros anos da Conquista, com a união de conquistadores com escravas africanas:

Se conoce la descendencia de 97 de los 150 fundadores de Santiago y compañeros de Valdivia. Estos 97 conquistadores tuvieron 392 hijos entre legítimos y sin reconocer; de éstos, 159 eran de pura sangre europea; 226 eran mestizos blancos con un porcentaje de sangre indígena que fluctuaba entre un 25%, y un 50%; los siete restantes eran mulatos o negros, de los cuales dos eran de madre morisca y otros dos de madre negra. (Mellafe 1959, 50-51)

Como supõem os números apresentados pelo autor, a percentagem de descendentes com sangue africano não era elevada, ainda que alguns conquistadores fossem mestiços (mulatos ou mouriscos) de primeira ou segunda geração, nascidos na península, mas registados como “espanhóis” para ocultar as suas “misturas”. De acordo com René Salinas, foi a partir do século XVIII¹⁸ que se deu um crescimento demográfico constante da população chilena e, sob o ponto de vista étnico, este foi sustentado pelo rápido aparecimento de uma população definida pela historiografia como *mestiza*-branca, enquanto a população nativa diminuiu a sua representatividade, devido às elevadas taxas de mortalidade desde a Conquista (Salinas 2005, 11).

Esta foi, pelo menos, a ideia largamente difundida. No entanto, mais do que uma constatação irrefutável, estes números revelam, como explica Luis Madrid, que “el tratamiento a esta población [africanos e afrodescendentes] en la historia de Chile (...), dejó muchos vacíos que fueron llenados por no especialistas. Por lo tanto, los historiadores - por acción u omisión - fueron también responsables de la generación de esta idea de composición étnica nacional de mezcla peninsular y araucana, sin rastros de

¹⁸ Alejandra Araya Espinoza adianta este marco temporal para a segunda metade do século XVII (Araya Espinoza 2005, 179).

población “negra” en nuestra sangre. (Madrid 2016, 8). Assim, simplificar e deturpar as contas aos grupos sociais pode ter sido a solução para a dificuldade que cada “novo grupo” criava, à partida: a da inserção dos indivíduos nas redutoras categorias até então determinadas pelos europeus para a alteridade – índio, *mestizo*, negro ou mulato.

Neste ponto é conveniente compreender o que se entende por mestiçagem, um termo que, como admite o portal Memória Chilena¹⁹, é complexo e pouco consensual quanto ao seu significado. Ainda assim, partindo da ideologia da sua existência, traduz-se como a união afetiva e/ou sexual entre indivíduos de diferentes grupos socio-raciais, o que resulta numa mistura não só biológica, mas também cultural, dos seus membros.

O primeiro problema que a mestiçagem cria é desde logo evidente. Numa sociedade que se quer estabelecer hierarquicamente através da observação e categorização dos corpos dos seus membros, há um novo problema em cada cruzamento: o da imprevisibilidade das novas aparências. Como perceber estes corpos, categorizá-los e posicioná-los numa escala social que não foi construída para os incluir? Como resolver estas novas tensões sem redistribuir as relações de poder até então estabelecidas? Quem é o novo “outro”, tão diferente *à vista* – considerando este o sentido privilegiado pela sociedade ocidental –, de “nós”? E não de somenos importância, que ameaça representar para as elites, considerando que se tornaram um grupo paulatinamente maioritário na sociedade hispano-americana? Além destas questões pragmáticas, como demonstra Araya Espinoza, há que considerar a perturbação de todo um sistema de pensamento da ordem do simbólico provocada pela ideia de mestiçagem, na medida em que “(...) la mezcla implica una amenaza tanto de transformación, como de extinción por contaminación.” (Araya Espinoza 2008, 33).

O que este questionamento recorda é que a mistura entre povos e culturas, não obstante ser um processo que faz parte da história humana “natural”, criou uma necessidade de incluir numa escala classificatória novas categorias sociais, e que essa necessidade surgiu por ideologia política, não espelhando, portanto, uma acentuada diferença biológica, moral, cultural ou racial desse “novo” grupo de indivíduos. Porém, as leituras de Stolcke recordam que esta mistura há muito que não era bem considerada, rejeitando a hipótese de que a problemática de reconfigurações sociais tenha sido o único fator para o estabelecimento de critérios de identificação e distinção, e assignando

¹⁹ “El mestizaje”, disponível em <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-93563.html>.

importância a fatores arreigados desde a cultura tardo-medieval, como o da *limpieza de sangre*²⁰ (Stolcke 2007).

Stolcke marca temporalmente a categoria moderna de “raça” no Novo Mundo, a partir do século XVIII, concluindo que existem múltiplos fatores explicativos para o fenómeno social, que levou a criação de novas categorias raciais. Segundo a autora, a complexidade das sociedades coloniais hispano-americanas, como um “mosaico miscelâneo de tonalidades fenotípicas y de desigualdades” teve origem na importância dada a questões de nascimento, classe socioeconómica, posição social e numa constante necessidade de invocar o “sangue” quando se lutava por reconhecimento de uma posição social. Para este fenómeno, também contribuiu a Inquisição, que com o seu rigor pela ordem religiosa e moral, perpetuou a ideia de uma “pureza de sangue” entre as elites coloniais. A autora conclui ainda que, apesar de um discurso abertamente racial que se instalou a partir de então, a observação fenotípica no território americano não teve o peso da *limpieza de sangre*, na medida em que o resultado da “mistura” era tão imprevisível, que a observação dos corpos resultava como pouco fiável para a determinação da linhagem logo, da identidade social dos indivíduos (Stolcke 2007).

Araya Espinoza defende que, considerando esta incapacidade de categorizar pela mera observação da cor da pele, típica no continente americano, foram os gestos e as atitudes *de e para com* os corpos que ganharam importância no exercício da manutenção da ordem social. Como acima mencionado, a autora afirma que os indivíduos de classe baixa, independentemente do seu aspeto, tendiam a comportar-se de forma submissa, indicando respeito; enquanto os indivíduos de classes superiores recorriam frequentemente a gestos agressivos – como o ato de açoitar ou cortar o cabelo – para garantir esta subordinação (Araya Espinoza 2008, 180).

Em suma, perante a problemática da geografia dos corpos – tanto pela origem e cultura a que reportam, como pela tentativa de “mapear”, organizando características fenotípicas –, a sociedade hispano-americana rotulou os diferentes grupos de indivíduos de acordo com um sistema de castas. Segundo Montserrat Arre Marfull:

²⁰ *Limpieza de sangre* como sendo a “qualidade” de não ter ascendência não cristã, como moura ou judia, nem descender de hereges ou condenados pela Inquisição.

De modo particular en la Colonia se desarrolló la idea de diferencia racial (de origen y estatus), a través del sistema de castas, el cual fue un mecanismo que generaba agrupaciones raciales según la funcionalidad que cada casta o categoría debía cumplir dentro del rol social de la raza. Estas categorías fueron permeables, tanto por la variedad biológica como por la adscripción cultural propia de cada grupo que no siempre obedeció a la variable fenotípica. (Arre Marfull 2010, 99)

A investigadora salienta ainda que, apesar de existir uma pretensão em discriminar vários grupos étnicos neste sistema, na prática, as definições das categorias tiveram por critério principal a ascendência negra (Arre Marfull 2010, 95). Deste modo, o termo *casta* tornou-se sinónimo de grupos descendentes de negros, ainda que por vezes se incluía nesta definição o termo de *mestizo*, que por norma se aproxima maioritariamente da categoria de espanhol. Carmen Bernand concorda, quando afirma que “(...) las «castas», categoría general e imprecisa que reúne todos los tipos posibles de mezclas en las cuales entra el elemento negro (...)” (Bernand 2005).

Como se depreende, o sistema de castas não é um sistema fechado, sendo permeável a fatores difíceis de controlar, e até impondo diferentes qualificativos para cada grupo, de acordo com a região americana a que se reporta, uma nomenclatura que, aliás, encontra variação dentro do próprio território chileno. Montserrat Arre Marfull encontra, nos censos de 1813 da região de Coquimbo, as seguintes categorias socio-raciais: espanhóis, que se subdividiam em espanhóis americanos, espanhóis europeus e espanhóis africanos e canários²¹; índios; *mestizos*; negros; mulatos. Segundo a investigadora, esta categorização limitou o espaço a outras misturas, obrigando à autoidentificação ou atribuição batismal dos habitantes desta região com uma destas categorias (Arre Marfull 2010, 86).

Assim, de uma forma geral, o termo “negro” era utilizado para aqueles nascidos fora do Chile, com ascendência africana, e que pela observação dos corpos não possuíam sinais de ascendência espanhola branca, *mestiza* ou indígena, isto é, não possuíam evidências de mestiçagem e tinham a pele escura. O termo não discriminava a sua condição, que podia ser escrava ou livre (Arre Marfull 2008, 20). Sob o ponto de vista simbólico, Araya Espinoza acrescenta as seguintes considerações: “Lo “negro”, en el imaginario occidental, reúne complejas asociaciones respecto del peligro que reviste lo

²¹ Existe ainda uma categoria adicional para europeus estrangeiros.

que es “animalizado”: violencia, fuerza, sensualidad.” e esta associação com o animal vai estabelecer esquemas e organizações simbólicas que seguirão a seguinte lógica: humano/animal e natureza/cultura (Araya Espinoza 2010, 334-349).

Já a denominação “mulato” surge como um conceito que remete para o resultado intermédio, em termos fenotípicos, da mistura entre “negros” e “brancos”. A explicação de Montserrat Arre Marfull acrescenta considerações importantes à definição, quando afirma que este termo, baseando-se na aparência, visa resolver a dificuldade em determinar a ascendência dos indivíduos:

Es un concepto intermedio que nos dice que podemos ver en aquel sujeto, tanto a un negro como a un ‘no negro’, a un natural mestizo de “linaje” africano. Una situación de “tránsito” o “de paso”, pues era el negro el considerado “en propiedad” esclavo. No obstante, el mulato si bien no era africano, se caracterizaba por su (pasado) *naturaleza* esclava (aunque no lo fuera); ello pese a estar, paradójica y posiblemente, más cerca de la libertad, por su “mezcla de sangre”. (Arre Marfull 2010, 97-98)

Porém, é importante reforçar que a definição destes termos não é estendível a todo o território chileno. Ao retratar demograficamente a região de Coquimbo, tendo por consideração os fatores acima mencionados e baseada na evidência de uma estabilidade numérica na categoria de “mulato” entre os escravos da população, contrariamente à categoria de “negro” que diminuiu durante o século XVIII, a investigadora compreende que a categoria de “mulato” nem sempre reportou à mistura entre espanhóis e africanos, nem ao resultado da união dos seus filhos, existindo uma utilização relativamente desorganizada do termo: frequentemente, referia-se a misturas entre negros e indígenas ou a indivíduos cuja tonalidade da pele não permitia decifrar a imediata origem (um resultado que, noutras regiões, poderia tomar o nome de zambo ou *mestizo*). Assim, os indivíduos designados por “mulato” na região podiam, em rigor, ser zambos, *cuarterones*²² ou *mestizos*. Por outro lado, alguns mulatos podiam passar por espanhóis ou *mestizos* e desaparecer desta categoria social (Arre Marfull 2010, 8 e 94-95).

Os motivos para se esconder uma origem africana são evidenciados pelos estudos de María Eugenia Albornoz Vásquez. Analisando qualitativamente os discursos e os

²² Com “um quarto” de sangue africano, isto é, com ascendência negra não direta (por norma, por com avô ou avó africano ou afrodescendente), por norma, filho de mulata e espanhol.

comportamentos em processos judiciais de delitos por injúrias²³ arquivados nos tribunais de Santiago do Chile (1672 - 1822), constatou que uma das formas mais frequentemente registada era o insulto à presença de cor negra, em “três níveis”: “en la piel, como marca visible; en el origen familiar, como huella sugerible; en los comportamientos atribuidos a ese color, como valoración cultural” (Albornoz 2004): as palavras “mulata” e “mulato” foram, observou, a segunda forma de injúria.

Deste modo, constata a autora que o período em análise se caracterizou por uma obsessão em se ser espanhol e branco ou, por outro lado, pela recusa veemente de uma ascendência negra, potenciada pelas obrigações que a Coroa definia baseando-se nestas classificações de raça, por sua vez, arreigadas à cor da pele:

Blanco, indio, negro, y los matices: mestizo, mulato, zambo. La primera posibilidad, la más cercana a la metrópoli, es la máxima aspiración de cualquier habitante ambicioso de las colonias, ya que aquellos catalogados como blancos adquieren privilegios. La última, en cambio, es el abismo del cual se desea escapar. Se supone que las personas de estas razas necesitan ser guiadas, y además tienen obligaciones serviles respecto de los otros. (Albornoz 2004)

Albornoz salienta, no entanto, que a utilização da palavra enquanto injúria não teria apenas efeito pela eventual mácula conferida pela pigmentação da pele, mas sim pela conotação amoral que adquiriu socialmente – o nível simbólico apresentado por Araya Espinoza – exemplificando que uma mulher de categoria racial “mulata” poderia insultar uma mulher espanhola com esta injúria, por forma a criticar um comportamento.

Neste sentido, compreende-se que a mestiçagem criou um segundo problema à sociedade colonial: em termos culturais, estes indivíduos “híbridos” não eram africanos, nem espanhóis europeus, nem indígenas, podendo afastar-se ou aproximar-se das práticas culturais de cada grupo de acordo com uma autoidentificação; ou podendo até fazer integração de múltiplas práticas, aglomerando-as e transformando-as numa experiência cultural híbrida. Ora, a possibilidade de uma autoidentificação, logo, de uma livre determinação, bem como a possibilidade de práticas culturais “novas”, colide novamente no fator imprevisibilidade, nada caro a uma sociedade tradicional, reforçando a

²³ De acordo com a autora, injúria define-se como “o desejo de agredir o outro” que pode manifestar-se através de ações, mas também de palavras (delito de linguagem), e que se distingue de um insulto pelo comprometimento da honra da vítima (Albornoz 2004).

necessidade em criar categorias sociais que, além de *arrumar* os corpos, pudessem *arrumar* os comportamentos.

Se as categorias de “negro” ou “mulato” têm sido academicamente discutidas como podendo ou não estar interligadas com questões puramente fenotípicas, por contraponto, a categoria de *mestizo*, como sendo filhos de espanhóis com indígenas tem conceptualmente menor complexidade na realidade chilena, em parte por não ter como eixo fundamental o fator de cor de pele. De acordo com Araya Espinoza:

En Chile, el tema de los mestizos ha sido abordado preferentemente desde la historia social, económica y demográfica, la antropología cultural y su estatuto legal dentro de la normativa imperial. Todos ellos los abordan como un grupo social homogéneo, en torno a una identidad de «mestizo», y no como una categoría polémica, móvil y, por sobre todo, un indicador simbólico. (Araya Espinoza 2010, 350)

Todas estas questões e configurações sociais vão confluir para as discussões espoletadas pela necessidade de uma construção de identidade nacional na região que visou determinar a homogeneidade do chileno, após a tão almejada independência. Como afirma Bernardo Subercaseaux, “(...) un país no está constituido sólo por su territorio y por la sociedad o la gente que lo habita, sino también por una actividad constante de articular sentidos, crear sistemas simbólicos (u orden de sentidos) capaces de generar lealtades y vínculos.” (Subercaseaux 1997, 9). Para melhor se compreender este fenómeno, torna-se relevante abordar os discursos de construção de identidade nacional na região do Cone Sul.

4.2. Os discursos identitários nacionais na região do Cone Sul

No decorrer do século XIX, a sociedade latino-americana estava socialmente conformada e, de uma forma geral, os afro-latino-americanos era sujeitos ativos na vida nacional, participativos na construção das nações americanas, sobretudo enquanto elementos cruciais nas lutas independentistas, e das suas sociedades. A incorporação de africanos nos exércitos na realidade andina remonta à Conquista, mas se estes militares chegaram a conquistar a total confiança da Coroa espanhola lutando também para “(...)

redimir su sangre, su condición servil y la presunta contaminación musulmana del continente africano” (Cussen 2009, 113), nas lutas pela independência passaram a lutar contra a Coroa.

Por esta época, ganha especial importância o conceito de nação, “(...) entendida como una comunidad natural de raza, lengua y cultura” (Pérez Vejo e Yankelevich 2017, 11) e que, como se infere pela própria definição, pouco se afastou da ideia da existência de uma diferença biológica entre os indivíduos, tendo-a inclusivamente admitido como variável estrutural para construir as identidades nacionais. Como admite José Antonio Piqueras, o processo de construção de um Estado-nação ultrapassa a simples criação e organização das novas instituições, passando também por um segundo aspeto de suma importância:

(...) la pugna por establecer una determinada hegemonía social, una hegemonía de clase, con lo que esto implica de proyección sobre la mayoría de las formas de pensar que permiten a los gobernantes gozar del consenso de los gobernados desde la diferencia y hasta el antagonismo de los intereses sociales. (Piqueras 2017, 41)

Tomás Pérez Vejo sintetiza, destacando a duplicidade do papel da raça na construção da identidade das então novas nações: por um lado, a raça era inextricável de nacionalidade, em linha com a crença de que “una nación es una raza”; por outro, era fator que favorecia ou dificultava o objetivo destas nações em se estabelecerem como civilizações “de progresso”, alinhado com a crença da existência de uma escala hierárquica racial, concluindo o autor que as nações, amiúde, se estabeleceram “(...) en busca de su propia realización al margen y hasta en contra de los individuos que las componen” (Pérez Vejo 2017, 61).

Esta associação entre raça e nação foi de tal modo construída e trabalhada, que se mantém intrínseca ao pensamento contemporâneo. Recuperando os trabalhos de Rashmi Varma e a sua proposta de interseccionalidade quanto aos estudos sobre raça e género:

One of the key theoretical challenges of feminist critical race theory is to untangle the discursive knot of nation, land, and race, and to undo the apparatuses of citizenship that include both exclusion and forced inclusion. (Varma 2006, 247)

George Reid Andrews explica como, no final do século XIX e no princípio do século XX, existiu um entusiasmado debate político, cultural e social na região sobre o “problema” da herança racial na América Latina, fomentado pelo pressuposto de que tão diferentes trajetórias individuais ameaçavam o almejado projeto de criar condições sociais e culturais para a incorporação deste território no grupo de comunidades “civilizadas” e “progressistas” (Andrews 2004, 118). Assim, é evidente que o exercício de politizar o conceito de raça em torno desta nova ideia de nação, mimetizado da Europa, encontrou desafios acrescidos na América, pela heterogeneidade racial do tecido social e pelos movimentos migratórios de superior proporção aos movimentos europeus (Pérez Vejo 2017). Como afirma Tomás Pérez Vejo:

Si el objetivo era mejorar la calidad étnica de la raza-nación, no todos los grupos raciales, los que formaban ya parte de ella y los que se incorporaban desde el exterior, eran igualmente deseables. (Pérez Vejo 2017, 63)

Paralelamente, as novas nações centraram-se na definição de uma “etnia mítica” que estaria nos primórdios das nações, em busca de um “pueblo sustento de la nacionalidad”, embora o autor considere que o México tenha sido o estado latino-americano que, no século XIX, mais admitiu a possibilidade de uma cultura herdada dos povos pré-hispânicos; enquanto as restantes nações se focaram na construção de uma nação cuja origem era essencialmente hispânica (Pérez Vejo 2017, 71-75).

Evidentemente, o povo africano não foi integrado na possibilidade de ser um povo que contribuiu para estas novas nações, tendo sido apartado deste debate na maioria dos países da região. Em suma: conquistadas as independências e instalada a necessidade de construir uma identidade nacional própria, depressa se propagou uma ideologia do branqueamento, que irremediavelmente marginalizou os africanos e afrodescendentes. Alejandro Frigerio aponta este período de posicionamentos políticos dos nacionalismos um marco temporal de particular importância, porquanto medeia o desaparecimento ou, melhor afirmando, a invisibilização, dos africanos e afrodescendentes no fim do século XIX, e a sua reaparição (re-visibilização) no começo do século XXI (Frigerio 2008).

Nestes processos de construção das identidades nacionais, o corpo enquanto elemento fundamental para a perceção do “outro” é, de facto, relacionável com as

questões levantadas. Do mesmo modo, o conceito de nação também se relaciona com uma perspetiva de género. Como destaca Rosemary Marangoly George:

During independence struggles and immediately after, most nations were figured as female, and women were the ground on which national identity was erected. (...) while women may make minimal gains when mobilized as symbols of the new nation, they are easily returned to the domestic or to a depoliticized private sphere when independence is achieved (George 2006, 222)

Ou seja, o feminino foi destacado como símbolo das novas nações mas o papel das mulheres não se esgotou nesta missão de representação: consideradas elementos fundamentais para a manutenção deste novo ideal identitário, o seu papel reprodutor foi particularmente controlado para o desenvolvimento de uma ideologia de branqueamento. De uma forma geral, este branqueamento, que não é mais do que uma forma política de invisibilização do “outro”, tomou um de dois caminhos na região latino-americana: a assimilação ou negação.

4.3. A invisibilização do “outro” por assimilação ou negação

Em vários países, a reconstrução das sociedades das novas nações passou pelo fomento da mestiçagem como solução para a heterogeneidade racial dos países e eliminação de um sistema de castas, atenuando as distâncias sociais. Esta reconstrução baseou-se numa ideologia de branqueamento, que se consolidou como um ideal de país latino-americano cultural e racialmente homogéneo, progressivamente branco, e culturalmente cunhado por um modelo europeu, isto é, católico, moderno e racional (Frigerio 2008, 117-119).

De facto, de um modo geral, o território hispânico na América Latina não incitou explicitamente crenças de que a exogamia conduziria a atavismo de fundamento positivista: o pensamento predominante era o de que a mestiçagem “apurava” a genética e tornava únicos os povos americanos, conquanto culturalmente se mantivesse uma aproximação à matriz hispânica. Tomás Pérez Vejo revela que em países como o México, o mito de uma nação mestiça tomou proporções excessivas, de tal modo que perdurou no

imaginário a crença de que “(...) quien no es mestizo no es mexicano”, com consequências ideológicas que perpetuaram a seguinte ideia: “(...) que hay naciones de razas puras frente a otras que no lo son” (Pérez Vejo 2017, 79).

Não obstante, a crença de um atraso social, político e cultural da região por culpa de um atavismo herdado dos povos indígenas e africanos estava, evidentemente, presente. Assim, encetou-se um branqueamento, forjando-se uma europeização da região. Para a boa sucessão deste projeto, promoveu-se a imigração de elementos de supostas “raças superiores” para a América, que “reequilibravam” e/ou “desequilibravam” demograficamente a população, sob o ponto de vista étnico. No Sul, estas políticas de imigração foram bastante relevantes no período de 1880 a 1930.

Com uma representatividade de indivíduos europeus superior à de indivíduos nascidos na região, nomeadamente descendentes de africanos, puderam escrever-se as narrativas identitárias enfatizando uma *branquitude* “natural”. Fernando J. Devoto debruçou-se sobre a relação entre raça e imigração, baseado na realidade da Argentina, acrescentando importantes considerações à discussão: se ao nacionalismo importa diferenciar um “nós” de um “outros”, as políticas de imigração adotadas pelos países do Cone Sul evidenciam a existência de “(...) una imagen de “otros” deseables o no deseables (...)” (Devoto 2017, 277).

É caso exemplificativo de processos de branqueamento por negação aqueles que aconteceram na região do Cone Sul: países como a Argentina a que se refere Frigerio, o Uruguai, mas também o Chile, adotaram esta estratégia política de invisibilização. Laura Cecilia López reflete sobre as realidades e as ilusões dos dois primeiros países:

En el caso de Uruguay y de Argentina, contribuye a cuestionarse las comparaciones con otros países de América Latina que fortalecen una idea de países “blancos” que resolvieron “igualmente” las diferencias étnicas y raciales, eliminando su expresividad en la esfera pública, o, como analiza el antropólogo Luis Ferreira para el caso de Uruguay, colocándolas en el ámbito de la privatización en la “intimidad de la nación”, como ornamento y exotismo culturales”. (López 2012, 73)

Esta forma de atuação é particularmente interessante, na medida em que tendo o mesmo objetivo, diverge das abordagens de países como o Brasil, que tentou “branquear-se” através da exaltação da mestiçagem; e, se também apelou à imigração, as políticas

brasileiras tinham como principal expectativa “injetar” sangue branco na região, confiando nos relacionamentos interétnicos como forma de, paulatinamente, eliminar vestígios de africanidade.

O posicionamento do Brasil quanto às suas relações raciais culminará com a glorificação do conceito de “democracia racial”, largamente difundido no século XX, afirmando-se o país como constituído por uma sociedade inclusiva e com relações raciais destituídas de atrito. Nesta estratégia, a problemática da raça foi minimizada e as suas questões justificadas como sendo uma mera problemática de classe, isto é, se os afrodescendentes estavam numa posição social menos favorável, tal não se devia a discriminações pela ascendência ou fenótipo, em particular, tom de pele.

É de salientar que o debate se tornou particularmente animado no final do século XX e princípio do século XXI, compreendendo-se que, por mais encantador que fosse o conceito, este não passaria de um mito, aliás, um mito altamente destrutivo, na medida em que, na prática quotidiana e até institucional, os países que seguiram este modelo se debatiam com uma evidente discriminação racial que afetava sobretudo pessoas de ascendência africana. Compreendeu-se que a diferença entre os países declaradamente discriminatórios de outros grupos raciais (como se pode considerar a exclusão afro-identitária no Chile) era apenas estratégica, denunciando que a “democracia racial” não passaria de “una ideología de control social impuesta por la élite” (Alberto e Hoffnung-Garskof, 2018: 320).

De facto, tendo por modelo de análise a Argentina, as conclusões de Alejandro Frigerio importam porque são ponto de partida para nos adentrarmos na realidade chilena. Nestes países do Sul, desvalorizou-se os processos de mestiçagem para a identidade nacional e enfatizou-se a pureza racial local (Frigerio 2008, 129). Além da proliferação de narrativas que negaram a existência de mestiçagem biológica e cultural, somou-se a rejeição da presença de africanos e das contribuições étnicas e raciais para a cultura da região; restringiu-se temporal (ao passado) e geograficamente (a norte) grupos de afrodescendentes; e insistiu-se no desaparecimento e irrelevância das contribuições dos africanos para a identidade coletiva atual. Não de somenos importância, e num aparente paradoxo, a Argentina restringiu a atribuição de categoria de racial “negro”, depondo os traços fenotípicos como condição de classificação, e generalizou a utilização do termo a indivíduos de classe baixa (Frigerio 2008, 119-120).

Apesar de ter ganho particular vigor após as independências, há que questionar a hipótese levantada por algumas leituras que afirmam que o ideal de branqueamento remonta, afinal, à sociedade colonial, e que partiu da comunidade afrodescendente pela necessidade de se inserirem num mundo *mestizo* e espanhol e de assim maximizarem as suas possibilidades de ascensão social, considerando que eram tendencialmente excluídos se se soubesse a sua origem negra.

De facto, as leituras de María Eugenia Albornoz Vásquez demonstram o peso das injúrias arreigadas à origem africana, inferindo-se a necessidade de esconder esta origem tanto quanto possível como estratégia de sobrevivência numa sociedade que a condena. Por outro lado, há que recuperar Zúñiga e a ideia da sociedade chilena como sendo uma *com* escravatura, onde “a pesar de los considerables números de deportación africana, la visibilidad fenotípica y la existencia de los negros o “morenos” como grupo se atenuó a tal punto que el siglo XX pudo dudar que alguna vez hubiesen existido.” (Zúñiga 2009, 83).

Para o autor, o desaparecimento do passado africano na região deveu-se, sobretudo, a uma correlação de forças e a persistência de crenças americanas do que significa descender de africanos: significa descender de um passado escravo. De um modo geral:

(...) la desaparición de los negros del paisaje social chileno deriva entonces de dos fenómenos concomitantes: el éxito de algunos, que lograron abrirse un camino aprovechando las brechas y los intersticios que les dejaban las reglas de la sociedad colonial; el fracaso de otros, demasiado escasos, demasiado aislados para poder luchar contra el estigma que pesaba sobre el origen servil que llevaban inscrito en la piel. Ambos son el testimonio de la crudeza de relaciones de denominación a que estos grupos fueron sometidos, así como de su fragilidad en las sociedades *con esclavos*. (Zúñiga 2009, 107-108)

Montserrat Arre Marfull acrescenta:

De modo alegórico, o escravo “muere” quando se blanquea, pues llevar la marca del color es seguir en la servidumbre. Mientras se es negro, se es esclavo, aunque sea esclavo del recuerdo de la esclavitud. Tal vez por ello el afán de salir de la casta (relaciones interraciales, manumisión para los esclavos, ascenso social por medio de oficios), y ésta no tan sólo como marca biológica, sino como marca social. (Arre Marfull 2008, 25)

Porém, quem fomentou esta necessidade de branqueamento terá sido quem negou, à partida, a possibilidade de acesso a determinados cargos ou estilos de vida por considerar requisito uma aparência branqueada, fosse esta aparência física ou cultural, por *hispanização*. Zúñiga, no entanto, explica-o como resultado natural de uma organização social: de acordo com o autor, a invisibilização dos afrodescendentes que se constata no Chile também pode ser explicado pelo facto de as vítimas das sociedades escravagistas tendencialmente se agruparem em lutas pela visibilidade e se reorganizarem enquanto grupo social; o que acontece em menor escala nas sociedades *com* escravatura, resultando numa invisibilidade, a longo prazo, destes grupos, como é o caso do Chile, do Alto Perú e da região do Rio da Prata (Zúñiga 2009, 83).

Conclui-se, portanto, que a desvalorização tanto da genética como da cultura africana se tenha vincado no tempo colonial. Porém, a invisibilização de africanos e afrodescendentes foi potenciada pelas narrativas identitárias, que em algum países do território latino-americano se concretizaram pela exaltação da mestiçagem ou de “nação sem raças”. Noutros, como é o caso chileno, o processo de branqueamento aconteceu, mas não passou necessariamente pelo fomento do cruzamento interétnico. E se, na aparência, estes dois movimentos têm disparidades estratégicas, na base dos dois está um imperativo modo de atuação: o do controlo da sexualidade.

Regressando a Albornoz, não será irrelevante o facto de a primeira forma de injúria mais frequente, até então não revelada, ser dirigida às mulheres pelo “livre uso sexual do corpo”: *puta, ramera, putonaza, gran puta* (Albornoz 2004). De facto, após a observação da organização social chilena colonial e dos termos a partir dos quais se constituiu, e relacionando-os com a posteriores ideologias de branqueamento tal como foram conduzidas no Chile, compreende-se a relevância do papel da mulher, enquanto elemento “reprodutor”, para a manutenção desta ordem pré-estabelecida, tanto na sociedade colonial, como nas novas sociedades pós-independentistas.

Sobre a relação entre a mestiçagem e género, as leituras de Araya Espinoza integram considerações relevantes que demonstram que desde a sociedade colonial se lhes atribuía um papel importante na manutenção da ordem social, por controlo da sua sexualidade:

Se abomina de los híbridos y de otras confusiones, como las mujeres. Si es la sangre la que, sin mezcla ni corrupción, permite mantener el orden, las mujeres son una herramienta necesaria para la mantención del orden social y simbólico. Ellas engendran, ellas tienen en sí la corrupción en sus vientres llenos de sangre y en sus cuerpos que llaman a engendrar. La castidad permite, en tanto valor, cuidar a un grupo amenazado, minoritario, a partir de sus mujeres (...) Las mujeres son la puerta de entrada y de salida de los órdenes que estructuran la sociedad colonial en tanto sociedad de castas. (Araya Espinoza 2004, 75)

Assim, seja pela promoção da mestiçagem ou pela rejeição de cruzamentos interétnicos, coube às mulheres, anteriormente “guardiãs” da moral e dos bons costumes, que assim mantiveram a ordem social e simbólica das sociedades desde tempos imemoriais, salvaguardar agora a viabilidade destes projetos identitários.

4.4. O afro-chileno: da negação ao reconhecimento

A capa do livro “Raza Chilena”, escrito por Nicolás Palacios em 1904 e publicado oficialmente em 1918, no Chile, resume aquilo que é um verdadeiro projeto de criação de uma identidade nacional, no caso, através da literatura. Desde logo, o título, que arreiga a nacionalidade a uma estirpe própria, comportando a distinção biológica dos seus indivíduos, como salientou, aliás, Tomás Pérez Vejo com a formulação “una nación es una raza” (Pérez Vejo 2017, 61); por outro lado, o subtítulo: “Libro escrito por un chileno y para los chilenos” subentende uma noção de comunidade, de tal modo que quem discorre sobre os princípios que sustentam aquela pretensa raça são ditados por alguém que tem um autoconhecimento superior ao do leitor o qual, portanto, se pode deixar influenciar.

Correlacionando o exposto até ao momento, compreende-se que para as ideologias nacionalistas foi fulcral ensaiar uma autodefinição por compreensão do que torna os seus membros um grupo social único, isto é, que características partilham (frequentemente, quais lhes podem ser atribuídas sem que os seus indivíduos as rejeitem) e que características os afastam de outros grupos sociais, simulando assim uma noção de pertença. Portanto, um projeto de nação passa, inevitavelmente, pela ideia de comunidade tão bem artificiada por Palacios. Não obstante, para se atingir os objetivos, é imperativo deixar para trás quem não os favorece, assumindo o autor quem deve ficar “de fora”:

El matrimonio de personas que manifiesten los más leves indicios de sangre africana produce hijos que acumulan en sí las venas negras de sus padres. (Palacios 1918, 252).

Assim, esta ideia de comunidade não se constrói apenas por um processo inclusivo pelo que, como salienta Achille Mbembe, em determinado momento tornou-se essencial eliminar ou ocultar a contribuição dos afro-latinos e dos escravos negros para o desenvolvimento histórico da América Latina (Mbembe 2014, 35), tornando-se estes “signo de uma alteridade impossível de assimilar” (Mbembe 2014, 75).

De facto, o processo identitário chileno foi, como qualquer outro, simultaneamente inclusivo e exclusivo, mas como se expôs, não excluiu tanto por assimilação, como por exclusão ou negação. Fernanda del Río Ortiz recorda que, regra geral, estes discursos nacionalistas foram elaborados pelas elites *criollas*, mas que no Chile, estas atuaram de particular modo:

Al respecto, nuestra hipótesis es que sus postulados, eminentemente excluyentes en relación a la población africana y afrodescendiente, respondieron a ideales de homogeneidad y aglutinamiento nacional concordantes con la organización republicana post-independencia; pasando a segundo plano si tales aseveraciones coincidían o no con el contexto social del periodo colonial que pretendían caracterizar. (del Río Ortiz 2014, 82).

Como salienta a autora, nesta reconfiguração social e cultural está latente a necessidade de homogeneização, estratégia distinta da então sociedade de castas, que assumia a sua heterogeneidade. Para criar essa ilusão e aproximar a nação chilena do modelo já mencionado como sendo preferido (cultural e racialmente homogéneo, branco, e seguindo um modelo social europeu) um importante paradigma foi construído, com a ajuda da historiografia, enraizando-se nos discursos populares, tornando-se lugares-comum, isto é, admitidos sem grande discussão pela maioria da população: o da ausência de uma matriz africana na identidade chilena.

Fernanda del Río Ortiz destaca algumas enunciações utilizadas para criar estes mitos: a ausência de africanos é explicada por fenómenos “naturais”, uma vez que o clima

chileno lhes era pouco favorável à sobrevivência²⁴; o Chile não recebeu um número significativo de africanos na época colonial, por fatores já anteriormente desconstruídos, como a existência de um comércio pouco desenvolvido ou a abundância de mão-de-obra indígena; ou, os africanos não participaram, enquanto grupo social, na gestação da sociedade chilena (del Ríó Ortiz 2010, 2).

A autora resume do seguinte modo a integração e exclusão das diferentes matrizes étnicas no processo de formação de identidade nacional chilena: os indígenas, sendo negativizados pelos seus costumes, foram integrados nos discursos pós-independentistas pela sua heroica capacidade de resistência ao invasor espanhol, aquando da Conquista; os *criollos*, representaram o progresso, a razão e a liberdade; os *mestizos*, simbolizaram a unidade e o processo de homogeneização racial entre brancos e indígenas, e estando longe do ideal social, na medida em que herdaram determinados vícios dos nativos, encontrou-se neles algum potencial social numa perspetiva progressista; quanto aos negros, afirma Fernanda del Ríó Ortiz, foram excluídos da construção da identidade nacional pelo seguinte:

(...) aparecen desarraigados, ajenos, viciosos y casi sin elementos heroicos que rescatar, además de no cumplir con los parámetros supuestamente blancos y occidentales (propios de la «civilización moderna») desde los cuales se pretendía establecer los límites de la autoidentificación nacional. Al no haber cabido estos sujetos en los moldes discursivos sobre la nación homogénea, organizada y ordenada, se habría desarrollado la imagen alternativa sobre su ausencia, inutilidad o desorden. (del Ríó Ortiz 2014, 84)

Porém, a anulação da matriz africana como herança ancestral foi além das necessidades oligárquicas em desconsiderar costumes que viam como “pouco desenvolvidos”, num paradigma de progresso civilizacional que almejavam encetar. De facto, durante o século XIX, continuou a generalizar-se a crença da inexistência de negros no Chile, culminando esta como verdade universal, dogmática, no início do século XX. Para esta invisibilização terá contribuído um momento histórico que remonta à reconfiguração dos territórios da região Norte do Chile, entre 1884 e 1929, estando em causa a outrora região boliviana de Antofagasta e Tarapacá, que se mantiveram na posse

²⁴ Além de considerar que o clima foi um dos fatores que contribuiu para o desaparecimento da “raça negra”, Palacios reforça a ideia ao afirmar que “(...) la suavidade de nuestro clima favoreció en gran manera la multiplicación de la raza rubia de España en Chile” (Palacios 1918: 221)

do Chile, e as regiões de Arica, anexada ao país durante uma década, e de Tacna. Durante este período, constituiu-se um conjunto de políticas estatais de implementação violenta e persecutória a qualquer símbolo peruano na região de Arica, e impondo-se aos cidadãos uma identidade chilena. O processo, rotulado como *chilenización*, teve como objetivo "la creación de una identidad común por parte del Estado [chileno]" (Cádiz 2013, 12).

Neste ponto, é importante salientar que aqueles territórios tinham uma elevada representatividade numérica de africanos e afrodescendentes, sendo, aliás, a única região chilena onde existem, na atualidade, comunidades afrodescendentes. Estando estes anexados, então, ao Perú, salienta-se também que a experiência histórica destes indivíduos é distinta dos da zona de Santiago, Valparaíso ou La Serena, pois o Perú apenas aboliu a escravatura em 1854, trinta anos depois do Chile. Perante esta integração territorial, migraram à região Norte, chilenos vindos do Sul, dispostos a eliminar a presença negra e contribuir cultural e fenotipicamente para o processo de uniformização, aceitando, enfim, as estratégias de mestiçagem há muito utilizadas por outros países latino-americanos. Atualmente, nas restantes regiões chilenas, a Sul, poucas pessoas se autoidentificam com a sua ascendência africana.

O antropólogo Luis Eugenio Campos explica que, desde então, "(...) los negros pasaron a representar la peruanidad que se quería erradicar de la región lo que implicó persecuciones, exilio y discriminación, instalándose desde ese entonces la idea de que los negros no eran chilenos" (Campos 2017, 18). Sandy Milien ilustra:

(...) los afrochilenos eran castigados al usar palabras y frases que para la sociedad estaban relacionadas con los negros los que les señalaba pertenecer al Perú. Es decir, que los que se reconocían como chilenos después que Arica se convirtió en propiedad de Chile les decían peruanos y se burlaban de su apariencia física. (Milien 2015, 6)

Milien aborda o tema apontando a discriminação curricular que existe nas escolas chilenas, pelo que se compreende que a invisibilização não se restringiu ao período indicado, perpetuando-se até à contemporaneidade, uma ideia que se corrobora pelas palavras proferidas em 2000, pelo presidente chileno Ricardo Lagos²⁵. Na Conferencia Regional de las Américas, contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y

²⁵ No cargo entre os anos 2000 e 2006.

las Formas Conexas de Intolerancia, afirmou: “en Chile no hay negros porque se murieron de frío”²⁶.

Perante a aparentemente bem sucedida irradiação da matriz étnica africana do imaginário chileno, del Río Ortiz é categórica: “creemos que la historiografía chilena tiene hoy en día una responsabilidad que asumir” (del Río Ortiz 2014, 82-83). Por sua vez, o Estado chileno também deu um importante passo quando, pressionado pelas organizações não governamentais afro-chilenas, assumiu a sua responsabilidade na invisibilização daquelas comunidades e culturas. Consequentemente, arrogou o dever em lhes restituir esta visibilidade.

Para tal, fez publicar a lei 21.151 no Diario Oficial de la Republica de Chile, a 16 de abril de 2019, que outorga reconhecimento legal ao Povo Tribal Afrodescendente chileno, à sua identidade cultural, idioma, tradição histórica cultural, instituições e cosmovisão²⁷. Outros pontos importantes do decreto são a definição legal de afro-chileno que, concomitantemente, reconhece, até certo ponto, a participação do Reino chileno no comércio de escravos:

Artículo 2.- Se entiende por afrodescendientes chilenos al grupo humano que, teniendo nacionalidad chilena en conformidad a la Constitución Política de la República, comparte la misma cultura, historia, costumbre, unidos por la conciencia de identidad y discurso antropológico, descendientes de la trata trasatlántica de esclavos africanos traídos al actual territorio nacional entre los siglos XVI y XIX y que se autoidentifique como tal.

Outra medida importante consta no artigo 6, onde o Estado se compromete a incluir uma contabilização do Povo Tribal Afrodescendente nos censos da população nacional. Esta medida não é, no entanto, consensual para os académicos. Por exemplo, no caso argentino, a pergunta sobre a variável afrodescendente foi incluída, pela primeira vez, no Censo Nacional de Población em 2010. Apesar de considerar legítima as reivindicações das populações afro-argentinas para que se construam políticas que lhes

²⁶ Conforme a entrevista de Paula Henchumil a Marta Salgado, para Interferencia, a 20 de Junho de 2020, disponível em: <https://interferencia.cl/articulos/aqui-no-hay-negros-la-desconocida-historia-del-racismo-del-estado-contra-los-afrochilenos>.

²⁷ O reconhecimento do Povo Tribal Afrodescendente centra-se nas comunidades de Arica e do Valle de Azapa.

confirmam visibilidade, Nicolás Fernández Bravo encontra um paradoxo na quantificação de corpos “racializados” e critica a forma da pergunta que, na sua opinião, contém uma dimensão colonial, sugerindo: “Se han presentado no pocos conflictos sobre el modo en que esta forma de cuantificar interpela y de alguna manera también construye identidades”. O autor aponta também as fragilidades de tentar quantificar uma variável que considera “difusa, mestiza, escurridiza, en las circunstancias históricas de la Argentina.” (Fernández 2012, 54-55).

A Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), no entanto, considera de maior importância a identificação da condição de afrodescendente com a inclusão de perguntas de autoidentificação na recolha de dados sobre a população latino-americana, desafiando países como o Chile, o Haiti ou a República Dominicana a darem esse passo. No repto, salienta a particular invisibilidade do afro-chileno:

Si bien en estos dos últimos países la presencia afrodescendiente es mayoritaria e innegable, en el caso de Chile siguen siendo “invisibles” para la sociedad en su conjunto. El hecho de que constituyan una minoría desde el punto de vista de su tamaño poblacional y que se concentren en determinados espacios territoriales no es razón para la falta de reconocimiento de los y las afrochilenas. (CEPAL 2017, 49)

Evidentemente, existindo uma tradição discriminatória, é esperado que a autoidentificação constitua um problema à fiabilidade dos dados, na medida em que haverá por tendência, uma subestimação quantitativa da realidade. Porém, a CEPAL considera que os potenciais riscos não invalidam, de todo, o critério de autoidentificação (CEPAL 2017, 54). Contudo, apesar das recomendações e do compromisso estatal, no Censo Abreviado de 2017, o Chile voltou a optar por não incluir uma pergunta que deixasse espaço para esta autoidentificação com a afrodescendência (Campos 2017, 16).

Perante esta ausência, Luis Eugenio Campos identifica aquilo que denomina como uma “hipocresía racial”, reconhecendo na ação mecanismos de exclusão assentes em argumentos como: “los negros no existen”; as reivindicações identitárias são “fenómeno regional”; “es muy complicado o no se tiene la experiencia suficiente” para incluir a contabilização nos censos; “no hay tiempo”, ainda que as organizações não

governamentais façam pressão política desde 2008²⁸; uma “alta demanda de diferentes sectores por ser contados”; “los afrochilenos como migrantes”; ou a existência da categoria “Otros” nos censos (Campos 2017, 26).

De facto, as organizações não-governamentais têm tido um papel importante no reconhecimento dos afro-chilenos, pressionando o poder político à ação e ao cumprimento dos seus compromissos. Contudo, a observação de números comparativos, espelha que este processo de autoconhecimento e a luta organizada pela visibilidade é muito recente: em 2016, um estudo realizado pela Secretaría General Iberoamericana (SEGIB) demonstrou a existência de seis organizações que lutam por estes direitos, contra, por exemplo, sessenta e oito no Perú, vinte e oito na Argentina ou cinquenta e uma no Uruguai, numa perspetiva comparativa com os países do Cone Sul; ou duzentas e oitenta e oito na Colômbia, cento e sessenta e nove no Equador ou cento e quarenta e três no Brasil, numa perspetiva comparativa com países cuja consciência de um passado afrodescendente é mais madura (CEPAL 2017, 38).

Sandy Milien acrescenta que, no Chile, a luta organizada tem pouco mais de duas décadas de existência, denunciando ainda aquilo que afirma ser, lamentavelmente, uma relação com o Estado chileno “un tanto fría y distante” (Milien 2015, 14). Os trabalhos académicos apresentados têm sido, de facto, fundamentais para apoiar as reivindicações das comunidades, na medida em que ajudam a colmatar a distância e a frieza desta relação, aumentando a consciência coletiva de que existe uma participação africana e afrodescendente na identidade nacional. Este reconhecimento tem de ser acompanhado pela implementação de medidas concretas, e não apenas pela “(...) implementación de temas folklóricos en las efemérides nacionales” (Madrid 2016, 9). Luis Madrid abre o caminho para a reescrita das narrativas históricas e aponta a necessidade de integrá-las nos programas escolares oficiais, admitindo e enaltecendo o efetivo contributo das populações afrodescendentes no passado e no presente do país.

²⁸ Ano em que foi apresentado ao parlamento chileno a primeira moção para o reconhecimento dos afro-chilenos.

CAPÍTULO V

**Análise literária de *Los Amores del Diablo en Alhué*, de Justo Abel
Rosales**

5.1. Introdução

Los Amores del Diablo en Alhué – Acontecimiento extraordinario, fantástico i diabólico é uma obra de Justo Abel Rosales, publicada sob a forma de novela de folhetim no periódico chileno *La Democracia*, no ano de 1895. A edição utilizada para o presente trabalho é a disponibilizada pelo portal Memoria Chilena, da Biblioteca Nacional de Chile²⁹. Esta introdução pretende demonstrar a viabilidade da obra enquanto material de análise, compreendendo como o texto se constitui sob o ponto de vista literário, e como se articula com a sociedade da época.

A narrativa é estruturada em redor de um auto judicial que Justo Abel Rosales encontrou documentado e arquivado no Registro de la Real Audiência, com data de 1792. O processo, nomeado como “Santiago Barreta, criminal en su contra por esturpo”, reúne testemunhos que acusam o réu, natural da Suíça, de violência sexual cometida contra quatro filhas. Inclui a declaração da esposa e mãe, Juana Putiel, que pede numa primeira fase, além de justiça para as filhas na forma de expulsão de Santiago Barreta do Reino do Chile, o divórcio do marido. No entanto, determinou aquela instância a absolvição do suíço, num decreto que inclui advertência para que Juana se comporte como é esperado de uma boa esposa; uma reprimenda por ter acusado de forma pronta o marido; e a recomendação da reunião imediata dos membros desta família. Anexado ao processo, encontra-se uma carta da mulher, na qual se retrata da acusação.

Observando o percurso literário de Rosales, evidencia-se uma linha comum na sua obra: existe uma clara pretensão do autor em construí-la baseada em factos, documentos ou dados. No entanto, se as primeiras obras são de componente historiográfica, o autor não se coíbe de as escrever apoiando-se também em fontes e histórias informais, em costumes e tradições, do foro da oralidade e recolhidos por testemunho. Por outro lado, com o avançar da produção textual parece existir um comprometimento gradual com aquilo que se compreende como sendo, habitualmente, mais comum ao universo literário, isto é, nota-se uma preocupação artística no modo como entrega as suas narrativas, seja pela escolha lexical, que em crescendo se elabora, pela integração dos mais diversos

²⁹ A edição não tem data de publicação, mas reúne a novela de forma completa e ilustrada.

recursos estilísticos, ou pela estruturação da própria narrativa que passa a admitir, por exemplo, analepses.

De modo a tornar mais claro o que se pretende evidenciar, tenha-se em consideração as obras do autor ordenadas cronologicamente: *La Cañadilla de Santiago. Su historia y sus tradiciones: 1541-1887* (1887); *Historia y tradiciones del Puente de Cal y Canto* (1888); *Historia de la Cárcel Política de Santiago* (1893); *Manuel Rodríguez. Su vida pública y su hoja de servicio* (1894); *Los restos de Manuel Rodríguez, el mártir de Til-Til, 1818-1895* (1895); *Los amores del diablo en Alhué: acontecimiento extraordinario, fantástico i diabólico* (1895); e, por fim, *La negra Rosalía o el club de los picarones* (1896).

A observação dos títulos demonstra que Rosales começa por criar obra sobre acontecimentos ou monumentos históricos e as intitula de modo bastante objetivo e assertivo. Posteriormente, começa a centrar as suas narrativas em figuras históricas, destacando heróis e heroísmos. Nota-se também uma diferença como as expõe, na medida em que, para a mesma pessoa, Manuel Rodríguez, em 1894 utiliza uma formulação de título claramente mais documental do que na obra de 1895, na qual adota um título com um pendor mais literário. Por fim, as suas duas últimas obras, publicadas em *La Democracia*, apropriam-se desta natureza literária para admitir e incorporar, logo à partida, o fictício, o indocumentado, o impossível de comprovar e rastrear: no caso da primeira publicação, com a escolha lexical – “extraordinário”, “fantástico”, “diabo “ou “diabólico”; no caso da segunda publicação, com a presença de uma figura feminina, destituída de um sobrenome, dissonante do que acontece com Rodríguez, podendo, portanto, simbolizar qualquer mulher anónima.

Como recorda Antonia Viu, a partir do século XVII, a historiografia era bem recebida se se comprovasse a observação direta dos acontecimentos e a investigação fosse baseada no rastreamento de documentos, garantindo o contrato de verdade que é expectável neste tipo de discurso. Na prática, concretizava-se por marcas textuais como “eu vi”, “eu ouvi” ou “eu constatei pelo estudo das fontes” (Viu 2007, 34-35), aliás, marcas textuais bastante presentes na obra de Rosales. Resume Antonia Viu:

Esta fe en la transparencia del discurso histórico supone la posibilidad de transmitir de manera confiable una verdad anterior al texto, independiente del observador (Viu 2007, 37)

Considerando o contexto histórico do próprio autor, é importante recordar que, após a Independência (conseguida em 1818), e quase a chegar ao século XIX, o Chile lutava pela definição de uma identidade nacional. Rosales fez parte do grupo de intelectuais que discutiu estes temas, focando os seus trabalhos na historiografia, maioritariamente local. Não obstante, as propostas ideológicas do autor foram sistematicamente desvalorizadas pelos seus pares, na medida em que Rosales propunha um nacionalismo de continuidade que envolvesse uma certa pacificação em relação ao sistema colonial, porquanto berço de tradições e costumes que deveriam ser assimilados pela nova sociedade; ao contrário da visão hegemónica, que propunha uma total rutura com o passado, repudiando, inclusivamente, uma herança cultural espanhola (conservadora e distante) e aproximando-se dos modelos culturais tidos como progressistas (anglo-saxónicos e francófonos).

Assim, partir de uma verdade anterior ao texto é, porventura, o grande objetivo de Rosales aquando da produção das suas obras, de modo não só a ser aceite, mas sobretudo a posicionar-se de forma destacada neste grupo de intelectuais. Porém, ainda que o autor tenha mantido a estratégia, progressivamente incorporou a narratividade, a imaginação e, por conseguinte, a subjetividade nos seus textos, aliás, características que, concordar-se-ia um século mais tarde, são absolutamente inerentes à historiografia. Esta aparente incoerência de Rosales, que se observa e compreende com um maior grau de objetividade que dois séculos de distância nos proporciona, poderá explicar a invocação constante do autor de documentos de arquivos de Santiago:

La utilización de este recurso nos habla también de una especie de inseguridad por parte de Rosales, en la medida en que si necesita citar constantemente a otros, es porque siente que su propia palabra no es válida, como verdad absoluta o posible *a priori*. (Eltit Concha 2014, 44)

Bernardita Eltit Concha admite que a recorrência a documentos históricos é uma das principais estratégias discursivas e forma de autorização textual de Justo Abel Rosales, concluindo a investigadora que a metodologia será transversal à sua obra (Eltit Concha 2014, 44). Esta “insegurança” de Rosales, fazendo uso dos termos da autora,

adquire uma dimensão mais relevante se considerarmos a forma editorial de *Los Amores del Diablo en Alhué* e o perfil do leitor.

Em primeiro lugar, a narrativa foi divulgada por publicação periódica em folhetim histórico, uma tradição sobre a qual Eduardo Barraza faz as seguintes considerações:

(...) el canon literario atiende preferentemente a la presentación del folletín como un subproducto de ficción fronterizo situado en un espacio que corresponde al tercio inferior de la primera plana del periódico (denominado “feuilleton”) y, por lo mismo, contaminado con los textos informativos o de no ficción, comerciales y misceláneos propios del diario en el cual día a día se publica. (Barraza 2017, 117)

Paralelamente, o recetor deste tipo de textos era um público “de massas”, considerado pouco ilustrado e, maioritariamente, jovem e feminino. Contudo, os temas deste tipo de publicações eram tendencialmente progressistas, de tal modo que recebiam reprovção religiosa. Assim, o argumento consistia quase sempre em histórias sentimentais, com um conflito amoroso como eixo narrativo principal, como por exemplo o amor impossibilitado por razões sociais, comumente, devido a diferenças étnicas; ou de aventuras, em que um protagonista era sujeito a diversas peripécias, que o expunham a perigos que devia superar. Como resume a autora:

(...) los aspectos documentales y estéticos con frecuencia son dejados de lado, por lo que a pesar de su éxito pocas veces tuvieron la aceptación de la crítica que (...) establecía como paradigma de la narrativa histórica novelas muy logradas en términos ficcionales, respetuosas de la historia y con un interés por los aspectos sociales de esa historia (...). (Viu 2007, 76)

Perante estas observações, Rosales parece ter escrito a partir de um lugar limiar, o que confere particularidades quanto ao género literário da sua obra. A primeira observação é que o autor escreve sobre assuntos caros à História, mas pretere temas canónicos e opta por escrever sobre histórias locais que, não sendo de larga divulgação, estão associadas ao povo. Outro ponto relevante, e tomando como exemplo o último texto publicado pelo autor, *La Negra Rosalía*: se de facto se encontra alguma importância dada à existência de relações amorosas estruturadas em diferenças étnicas, estas nunca se tornam um verdadeiro conflito narrativo; e se Rosalía é colocada em situações perigosas,

que deve ultrapassar com a uma astúcia que lhe é particular, não existe uma situação efetivamente premente, nem o espaço da ação se alarga fora do clube, o que até certo ponto lhe impossibilita um real carácter aventuroso.

Como resume Bernardita Eltit Concha, a narrativa de Rosales caracteriza-se por ser “(...) cruzada principalmente por dos discursos relevantes: el de la historia y el de la literatura (...)” (Eltit Concha 2014, 62), discursos em que podem coexistir a arbitrariedade e a referencialidade, não sendo estes atributos exclusivos de qualquer um deles. Sob esta perspetiva, a principal obra em estudo, *Los Amores del Diablo en Alhué*, pode inserir-se na categoria de novela³⁰ histórica, desde que consideremos, como aspeto fundamental, estas integrarem características do discurso historiográfico, mas também assumirem no texto um discurso ficcional, fazendo uso de uma variedade de opções de representação e revelando os aspetos arbitrários aí contidos, tal como afirma Antonia Viu (Viu 2007, 57 e 59). Para a definição do género, Rogério Miguel Puga concorda com a duplicidade dos discursos, acrescentando que a integração de referentes extratextuais verificáveis, a partir dos quais se constrói uma rede de significações do texto ficcional, exige também a competência literária e cultural, num contrato de (co)interpretação de um leitor informado sobre o contexto histórico (Puga 2006, 8).

De facto, trazendo para as reflexões o próprio texto, local privilegiado para encontrar respostas às questões que este levanta, não parece irrelevante que, assumindo-se esta componente verídica que justificará a narrativa – factual e documental –, o primeiro contacto do leitor com a obra – isto é, o título –, seja dominado por léxico que não só foge ao campo do real, como o impele para o campo da ficcionalidade: *acontecimiento extraordinario, fantástico i diabólico*. Esta estratégia mantém-se na advertência, que antecipa a narrativa propriamente dita, e que começa do seguinte modo:

Los extraños i extravagantes amores de un misterioso personaje que tomaba diversas formas para introducirse como espíritu en todas partes, aun en lugares i aposentos absolutamente impenetrables para un ser humano, ocasionaran en el pueblo i comarca de Alhué una grande alarma.
(Rosales 1895, 3)

³⁰ Apesar de ter sido publicada sobre a forma de folhetim, tal como explica Eduardo Barraza, este é um *corpus* que atualmente foi reunido e é apresentado com múltiplos formatos (Barraza 2017, 116). No caso, *Los Amores del Diablo en Alhué* apresenta-se, sob o ponto de vista editorial, como uma novela.

Neste espaço, Rosales continua a preferir termos como “estranho”, “extravagante” e “misterioso”. Inclusivamente, utiliza um conceito que não sendo exclusivo da literatura, lhe é inerente: “personagem”; apenas para, no parágrafo seguinte, regressar ao processo, mencionar documentos, recorrer a um léxico que transmite assertividade – “examinar”, “dados”, “trabalho”, “comprovativo” – e inclusivamente invocar o historiador chileno Benjamin Vicuña Mackenna, aproveitando o espaço que já é literário para se sobressair pelo facto de ter obtido melhores resultados na sua investigação do que um respeitado historiador da época, naquilo que se percebe como um movimento de dupla autorização.

Considere-se também o final da advertência, que se formula do seguinte modo:

Con estos antecedentes, i con las tradiciones recogidas de personas antiguas, pudo escribir estas páginas que recuerdan la historia de Alhué i de los diabólicos i curiosísimos amores del rey universal de los enamorados. (Rosales 1895, 4)

Este parágrafo final parece reconciliar os pontos de conflito até então detetados, assumindo uma narrativa justificada por documentos e dados recolhidos, independentemente da fonte, e uma ficção orgânica, porquanto viva e construída a partir deles, com o intuito de fixar uma história a ser “recordada”, verbo que, aliás, se refere a duas “histórias”: à de uma cidade real, à qual o autor dedicará o primeiro capítulo da obra e que servirá de espaço de ação; e a uma história ficcional, na qual narrará os diabólicos e curiosos amores do diabo.

A inserção de *Los Amores del Diablo en Alhué* na categoria de novela histórica, segundo Eltit Concha, é coerente com a necessidade que o género revela em compreender um presente, inenarrável sem a existência primeira de uma narração, compreensão e interpretação de um passado que lhe possa a dar sentido (Eltit Concha 2014, 56). Este pressuposto justifica as modificações que Rosales introduz na história. A autora destaca o ponto de partida, com a redução do número de filhas a serem molestadas, uma vez que no processo judicial Santiago Barreta foi acusado de assediar as quatro filhas, enquanto na narrativa apenas uma é vitimizada; e no desfecho, considerando que a narrativa termina com a condenação do homem, contrariamente ao que acontece no processo judicial. Concomitantemente, Rosales selecciona pontos que foram levemente mencionados como justificativos dos atos de Santiago Barreta – a ação do diabo – para os desenvolver e

acomodar a narrativa, uma vez que, dentro do universo ficcional, o ato foi efetivamente perpetuado pelo diabo e esta explicação não é contestada dentro deste mesmo universo, tornando-se assim, a “verdade” (Eltit Concha 2014, 60).

Contudo, na América Hispânica, existe um género, popularizado pelo peruano Ricardo Palma, com a obra *Tradiciones Peruanas*, que merece destaque na discussão: o género de *la tradición*. Segundo Eltit Concha, *la tradición* caracteriza-se exatamente por este carácter híbrido, mas ao contrário do folhetim anteriormente mencionado, não descarta o aspeto histórico, recuperando-o e fazendo uso de um passado documentado, tipicamente colonial, embora se cinja a episódios locais, com o objetivo de exaltar ou criticar costumes próprios de uma comunidade. Por outro lado, valoriza e faz uso do testemunho oral, assumindo elementos ficcionais e recorrendo ao humor. São textos relativamente curtos, mas cuja narrativa tem interrupções sucessivas: seja para introduzir elementos intertextuais como, por exemplo, uma canção popular ou uma receita típica da zona; seja para que o narrador dialogue com o leitor, nunca existindo uma total invisibilização do primeiro; ou seja apenas pelo facto de, sendo distribuído por fragmentos, necessitar de constantemente se interromper, por meros fins editoriais (Eltit Concha 2014, 66).

Tanto esta preferência pelo local em detrimento dos grandes acontecimentos históricos chilenos, como a imposição de uma voz de autoridade na narrativa, afastam ligeiramente Rosales da categoria “novela histórica” e aproximam-no do género de *la tradición*, como defende Bernardita Eltit Concha. É, evidentemente, um argumento difícil de construir taxativamente e esta indefinição do género não melindra as questões que o presente trabalho pretende expor, porquanto, tal como afirma Antonia Viu, as categorizações literárias quanto ao género são difíceis de estancar, tornando-se tarefa árdua tentar definir aquilo que é, afinal, indefinível (Viu 2007, 69). Nesse sentido, surge como relevante regressar à obra, para que se compreenda como Justo Abel Rosales apresenta estas características na estrutura da mesma.

A leitura de *La Negra Rosalía o el club de los picarones* é bastante ilustrativa destes elementos intertextuais. Com um teor claramente nacionalista e com um destacado propósito de contribuir para a construção de uma identidade própria, não só chilena, mas também santiaguina, o texto tem capítulos que se limitam à descrição, por exemplo, de receitas tradicionais da região, remetendo para uma cultura gastronómica distinta,

discutindo-a e, inclusivamente, prescrevendo-a, na medida em que, além de se explicar como se confeccionam os pratos, existem momentos em que se estrutura a dieta diária de um habitante de Santiago. Do mesmo modo, a narrativa é interrompida por canções e ditados populares, que são transcritos e explicados tanto pelas personagens como pelo narrador, que propositadamente garante a sua autoridade sobre o tema, num claro artifício literário. É, de facto, um texto em que é bastante evidente a presença da voz narrativa, e se é verdade que esta presença se estende a *Los Amores del Diablo en Alhué*, neste último, a imposição acontece de uma forma mais simbiótica com o próprio texto, na medida em que poucos são os momentos em que estas interrupções tão evidentes se demoram. Termina do seguinte modo, o primeiro capítulo:

Ese asunto, que hemos podido conocer a fondo por los documentos i las tradiciones fantásticas de la época, es el que motiva la presente obra.
(Rosales 1895, 13)

No excerto, é visível um alinhamento do narrador com a posição do autor quando já estamos, indubitavelmente, no âmbito da narrativa, salvaguardando-se assim a verosimilhança do texto. Esta conclusão do capítulo é forma de autenticar o até então exposto, e atente-se ao facto do narrador se atestar, também, através de duas fontes que na aparência são irreconciliáveis: admite-se uma incontestável, os documentos; e outra que são as *tradiciones*, adjectivadas como fantásticas, isto é, como sendo do campo do irreal ou existindo apenas na imaginação.

Neste capítulo, o modo como os documentos se vão articular com o ficcional é observável, por exemplo, com a introdução de citações de textos oficiais, como o despacho de *doña* Beatriz de Guzmán ou o relatório do alcade Baeza dirigido ao corregedor de Santiago. Introduzidos como elementos intertextuais, são apresentados na própria narrativa com a diferenciação de aspas, mas sem o destaque que se observa em *La Negra Rosalía*. Além disso, admitindo que o leitor não tem acesso aos documentos históricos, fica por esclarecer se estamos no campo do ficcional ou se estes são, efetivamente, transcrições dos documentos oficiais.

No seguimento, podemos verificar outra interpelação ao leitor, reforçando esta voluntária visibilidade de quem escreve a narrativa, porquanto não se coíbe de antecipar

as necessidades de quem o lê. Uma vez mais, a sua autorização é garantida pela cedência condicional à informação:

Pero antes de terminar estos párrafos históricos sobre el país de Albalalgüe, tal vez el lector querrá saber algunos datos más sobre aquellas tierras que Dios enriqueció i engalanó con mano pródiga i que el diablo se apropió por larga serie de años. (Rosales 1895, 13)

Partindo do género textual, uma última consideração: é comum a *las tradiciones* a latência de um projeto liberal, porque veiculam a ideia de uma comunidade cujos valores são partilhados, ideia esta forjada na existência de um passado comum, exaltando-os ou criticando-os por forma a “re-significar” o presente. Tal como na novela histórica, é a reinterpretção do passado, através da sua narrativa, a forma possível de dar sentido ao presente. No entanto, partindo do pressuposto de que *Los Amores del Diablo en Alhué* escapam ao foro do nacional e se cingem ao local, surge relevante questionar como pode a narrativa contribuir para a construção de uma identidade nacional. Cedomil Goic reitera que este período temporal é marcado por um tipo de literatura que deseja expressar a sociedade, tendendo à representação de proximidade e promovendo uma fidelidade à “realidade”. Porém, neste exercício, o texto faz uso de uma autorreflexividade que condena determinados comportamentos, considerados “deformaciones sociales” (Goic 1991, 147), com o objetivo de corrigi-los:

(...) adopta una actitud ilustrada y liberal, aunque se da también la crítica conservadora que ironiza los supuestos avances del progreso. (...) Esta concepción ve la literatura como una institución social entre otras e íntimamente interrelacionada con ellas. Atribuye a la institución política un carácter determinante con enfático determinismo de la libertad. (Goic 1991, 147)

Estas características são inerentes aos textos de Rosales: existe a crítica local, porventura para facilitar a identificação do leitor com uma narrativa para a qual também contribui, para que este extrapole um microcosmos para um macrocosmos. Por outro lado, ao circunscrever o espaço narrativo, Rosales atua perante instituições políticas às quais tem acesso, cimentando-se enquanto conhecedor de uma realidade social que ambiciona “corrigir”, tal como propõe Goic.

5.2. O feminino na narrativa

Na abertura da narrativa, o leitor ainda não terá elementos suficientes para compreender a verdadeira importância do universo feminino no restante texto. O que sabe, contudo, não é irrelevante: desde a advertência que lhe é explicado que este é um texto inspirado num processo judicial no qual se apurou se quatro filhas foram violadas pelo próprio pai. Do mesmo modo, e como abordado anteriormente, o leitor sabe já que o pai foi absolvido dos factos de que é acusado, e que a mãe, Juana Putiel, teve um papel preponderante nos acontecimentos, na medida em que é ela quem denuncia a suspeita de crime.

Em termos de núcleo familiar, este é um universo maioritariamente feminino, com Santiago Barreta a ser o único homem do espaço doméstico – pelo menos o único mencionado no processo –, um lugar onde se destacará a fragilidade da condição destas mulheres, na medida em que parecem estar sujeitas a uma violência dentro do espaço familiar; e é-lhes dificultada uma apuração da justiça, que não se mostra, aliás, imparcial. De facto, a grande condenação nos arquivos históricos não é a da eventual ação de Barreta, mas do comportamento de Juana Putiel, quando reclamou castigo para esta violência cometida contra as filhas.

A narrativa de *Los Amores del Diablo en Alhué* parece, numa primeira leitura, ter a necessidade de repor esta justiça, se considerarmos que a sentença de Santiago Barreta, na ficção, é diferente daquela que foi proferida em 1792:

- En nombre del rey i de la santa inquisición, queda usted reo por corruptor, por brujo i por endemoniado! (Rosales 1895, 203)

Porém, esta restituição não é real: em primeiro lugar porque, no contexto histórico, não temos acesso à culpabilidade ou inocência daquele pai, para além daquela que está escrita em sentença judicial. Isto é, terá, Santiago Barreta, efetivamente abusado sexualmente das filhas? Em segundo, no contexto literário, toda a narrativa é construída com base no pressuposto de inocência do suíço. À partida, o leitor é informado que quem perpetuou o ato de violência – no caso, apenas contra a filha mais velha, Dolores – é o

diabo, personificado em Faramalla. Assim sendo, o que se destaca, mais do que um desfecho justo ou uma reposição da justiça, é que existe uma inabilidade genérica na sua aplicação. Acresce que, se no processo judicial a culpa recai sobre Juana Putiel, por não se ter comportado como o esperado de uma esposa e, com isso, ter destruído a harmonia familiar, a narrativa também não livra a mulher dessa sentença:

Tal fue el fin de una familia digna de ser feliz, por sus virtudes i fortuna, i que, sin embargo, perció en la más horrenda desgracia, siendo de ello principal causa: los celos de una mujer. (Rosales 1895, 205)

O que se conclui, é o seguinte: na narrativa, Santiago Barreta pode ser condenado, no entanto, a “culpa” de toda a ruína a que está sujeita a família não deixa de ser de Juana Putiel, pela sua incapacidade de racionalizar os seu atos e de controlar as suas emoções, tal como aconteceu no processo judicial. Aliás, o contexto literário transforma o homem num mártir e por isso é imperativo que, à partida, o leitor saiba da sua inocência, promovendo-se uma empatia constante com o seu sofrimento. Esta identificação emocional tem ponto alto quando, numa evidente mimetização com a figura que a Igreja Católica apresenta como o grande mártir da História, Jesus Cristo, Santiago é pregado e erguido numa cruz (Rosales 1895, 179).

Para se compreender como o espaço da ação constrói esta ideia de feminino enquanto lugar privilegiado para a culpa, observe-se o início de *Los Amores del Diablo en Alhué*. Logo no primeiro parágrafo, o narrador faz uma aproximação da comarca de Alhué à figura da mulher, porquanto a ilustra com “rugosos pliegues de las faldas” (Rosales 1895, 5). Logo, aquilo que parece ser a simples descrição da comarca – a representação do seu passado antes da chegada dos conquistadores – comporta, do ponto de vista semântico, uma carga feminina pela tradicional associação da mulher, por exemplo, ao inculto e à natureza, o que se correlaciona com a suposta incapacidade de controlo emocional feminino que, por sua vez, é a grande “culpa” de Putiel. Toda esta ideia é agravada na abertura narrativa. Destaca-se, na transcrição abaixo, outras opções lexicais que a evidenciam:

La comarca que, desde tiempos antiguos i durante la dominación indígena, se extendía **inculta** i deshabitada entre los ríos Rapel al sur i Maipo al norte i unas treinta o más leguas desde el mar a la cordillera,

fue favorecida por la **naturaleza** con la abundancia de ricas minas de oro que ocultaban los rugosos pliegues de las **faldas** de sus cerros i **colinas**. La espléndida vegetación de sus valles, regados en su parte principal por un riachuelo que **nace** del más alto cerro, i la **pureza** del oro que se descubría por todas partes, casi en la superficie del suelo, debieron hacer de aquella región un pequeño **paraíso**. (Rosales 1895, 5)

É certo que o nascimento, a pureza ou o paraíso não são exclusivos do universo feminino. Não obstante, e apesar do vigor que também perpassa a descrição geográfica, é indubitável que a comarca de Alhué, enquanto espaço de ação, é representada de uma forma pouco viril; e todos os elementos descritivos parecem confluír nesta proposta de leitura, culminando na ideia de paraíso.

É, porventura, esse o motivo pelo qual as “pregas rugosas das saias” de Alhué guardam, debaixo, incomparável abundância, posicionando-se neste lugar de intimidade a riqueza da região. De facto, nas culturas de tradição católica, a figura feminina é símbolo de pureza, e só por isso, lugar possível de corrupção: foi exatamente o que sucedeu em Alhué, no momento em que, atraído por essa pureza e abundância, “el genio del mal i de la envidia se enamoró” da comarca, fez dela capital do seu reino, tomando-a com possessão (Rosales 1895, 5-6). De resto, a ideia de tomar algo para si com legitimado sentimento de posse, alinha-se com a perspectiva histórica discutida anteriormente sobre as relações socialmente instituídas, à época, entre homens e mulheres. Do mesmo modo, é coerente com o eixo narrativo principal: a tentativa de violação de Dolores, um ato paradigmático de exercício de poder masculino.

Do mesmo modo, a relação entre a riqueza e a virtude aplicada ao universo feminino, é evidente quando Faramalla corteja Dolores, momento em que Juana Putiel afirma que a grande riqueza da filha está na sua virtude. Porém, Faramalla responde que trocária todas as minas de ouro que possui por Dolores, de forma a sustentar o argumento de que essa virtude é corrompível por uma riqueza material, demonstrando que a criança (a futura mulher e a sua sexualidade) é equiparável a um bem possível de ser comprado (Rosales 1895, 28).

A associação de Alhué ao feminino não se esgota nas observações anteriores: na apresentação historiográfica que envolve o primeiro capítulo, o leitor compreende que o território chega a ser presenteado por Pedro Valdívía a *doña* Inés de Suárez, tida como a primeira espanhola em território chileno, e algures no tempo adquire o nome de *estancia*

de Santa Inés em sua honra. Porém, o nome da comarca não persiste e é alterado, após longa disputa iniciada por outra mulher, *doña* Beatriz de Guzmán, para *Alhué mapu*, traduzível do mapuche como o lugar ou o país do diabo. A povoação tomará dois outros nomes ao longo do tempo: *Nuevo Reino*, como se fosse “un território aparte casi independiente de todo gobierno” (Rosales 1895, 11) e *San Jerónimo de la Sierra de Alhué*, após crescente influência eclesiástica na povoação.

Seguindo esta proposta de leitura, Alhué é apresentada como sendo, desde sempre, um lugar corrompível, mas também espaço de impunidade, desde a desordem provocada com a chegada dos primeiros mineiros, em 1739. Em Alhué – ou no espaço feminino –, os crimes misturam-se com o ócio, ninguém parece importar-se com o mal que ali sucede. Tão pouco se aplicam castigos a quem os perpetua:

En medio del más animado baile, cuando un minero lucía sus ágiles piernas i su gracioso zapateo, un rival se le acercaba, i sin medir palabra, rápido como un rayo, le hundía el puñal en el corazón. Caía la víctima al suelo e instantáneamente el asesino ocupaba su lugar... i el baile seguía, mientras otros arrastraban al infeliz hacia afuera o lo dejaban tendido entre algún rincón, como dormido. (Rosales 1895, 9)

(...) una población nacida entre bárbaros que no tuvieron en sus principios más ley que el puñal. (Rosales 1895, 13)

A leitura do texto também revela que Santiago Barreta se preocupou em dar às menores uma instrução superior ao esperado, à época, que as mulheres tivessem – aliás, Juana Putiel é também descrita como uma mulher com elevada instrução. Não será surpreendente que a educação destas siga os moldes europeus, não só pela nacionalidade de Barreta, mas também porque a Europa é mais respeitada enquanto região, como toda a narrativa reitera. Porém, é na comparação feita à instrução dada a homens e mulheres, bem como na escolha de palavras para tal comparação, que se infere a posição crítica do narrador:

Los hombres tenían escuelas en las ciudades i en determinadas poblaciones y allí aprendían los primeros rudimentos del saber; pero las mujeres estaban condenadas a oír lecciones de catecismo en las iglesias o en las casas. Era lujo que aprendieran otra cosa fuera de los asuntos religiosos. (Rosales 1895, 17)

A escolha do termo “condenadas” acarreta um juízo de valor que é majorado pela afirmação de que qualquer outro tipo de instrução, fora do âmbito religioso, seria um “luxo”, porque provavelmente não lhes seria dada a oportunidade de a utilizar. Assim, as mulheres daquela família não pertencem, de uma forma integral, ao universo do inculto, o que lhes desculpava atitudes menos ponderadas. Contudo, esse acesso a uma instrução aparentemente superior não é suficiente para lhes admoestar aquilo que é percecionado como uma condição (ou condenação) feminina, provavelmente, pelo facto de lhes ser negada o lugar social para fazerem uso dessa instrução.

Por fim, é importante salientar que a “culpa” de Juana Putiel, sentenciada pela narrativa, é partilhada com Petronila Rojas, a escrava da família, afrodescendente. De facto, a ciumenta mulher de Barreta pode ser a causa da destruição familiar, como se afirma no final do texto, mas é Petronila que abre a porta para o caos e a corrupção moral que se assistirá em Alhué: sentada no pátio, cantando de forma humorística, é a primeira personagem a ter contacto com o diabo. É por esta interpelação e subsequente interação da mulher que se inicia uma série de acontecimentos extraordinários e fantásticos, tal como refere o subtítulo do texto. A personagem afrodescendente em torno da qual se desenrolará grande parte da ação tem especificidades que a seguir se analisam.

5.3. Representação da mulher afrodescendente

Como afirmado anteriormente, neste espaço doméstico e familiar de Barreta e Juana Putiel, habita também Petronila Rojas, escrava da família. A mulher é apresentada ao leitor do seguinte modo:

Completaba los moradores de la casa, sin contar algunos trabajadores que solían alojarse, una mujer de probada honradez, negra, jetona i polleruda, que había criado a las chiquillas i que vivía en la casa con el rango de llavera, sin embargo que servía de todo, de sirviente i de cocinera. Se llamaba Petronila Rojas. (Rosales 1895, 18)

A primeira observação é a existência de uma diferença considerável na forma como é descrita, se comparada com outras personagens, na medida em que a Petronila só lhe é atribuída uma característica de carácter: honrada. Todas as restantes são de natureza

física: negra, beicuda e *polleruda*, adjetivo que evidencia uma relação de excessiva dependência ou alguém pouco corajoso. Na sequência, *polleruda* parece remeter também para a ideia de que Petronila tem um corpo robusto, ideia reiterada pelo parágrafo seguinte, onde é descrita “mujer varonil” (Rosales 1895, 18).

A descrição mantém-se com destaque para os dentes brancos da mulher, uma parte do corpo comumente evidenciada nas personagens afrodescendentes, tal como o cabelo, apesar de este último ter sido omitido da representação física. Atentando na boca, existe, em geral, uma amplificação dos lábios destas personagens, sustentada pelo facto de que sempre que esta parte do corpo é mencionada pelo narrador, no que respeita a descrições de Petronila, é reforçada com um elemento aumentativo: “enorme boca”, como acontece quando a mulher acorda na manhã seguinte à visita ao palácio do príncipe Oscar (Rosales 1895, 79); ou, adiante, como tendo “jeta larga” (Rosales 1895, 80).

A análise da descrição de Petronila, com a habitual desproporção dos elementos corporais, é relevante, na medida em que a narrativa deixa explícito que para se posicionar os indivíduos numa escala social é imperativo considerar os seus traços físicos. Nesta lógica, os lábios grandes tornam-se anátema para que chegue a um patamar social superior e a mulher parece consciente disso mesmo: quando Petronila se confessa a Faramalla – julgando-se perante o padre –, o diabo diz-lhe que Siroco, com quem Petronila desenvolveu uma maior ligação emocional, é um bom sujeito e que casará com ela. O diálogo desenvolve-se do seguinte modo:

- ¿Será cierto, padrecito? dijo la negra, temblando de emoción. Soy tan pobre...
- Por eso va a casarse contigo. Él es rico i me ha dicho que te hará feliz, que te dejará buena moza i que te quitará la jeta. Dime, i las chiquillas ¿no vienen a confesarse? (Rosales 1895, 89)

Considerando esta intrincada relação entre a posição social dos indivíduos (e consequentemente, o seu carácter “superior”) e os traços físicos dos mesmos, perceptível na afirmação de Faramalla, como é compreendido e o que representa, então, o corpo de Petronila para as restantes personagens?

Tomando como exemplo o momento em que Juana Putiel suspeita que algum mal avassala a casa de família e obriga, por isso, Petronila a confessar-se, é através do seu corpo que a acusa, apontando-o como veículo privilegiado para propagar o pecado.

Colocando a questão de outro modo, a observação de Putiel assume que o corpo da mulher negra é a mais provável forma, de todas as existentes naquele universo, para somatizar o mal (Rosales 1895, 83).

Acresce que é justamente no momento em que Juana Putiel estabelece esta relação que o leitor compreende, de uma forma declarada, a condição social de Petronila: a mulher é escrava da família. Portanto, surge como natural que a forma encontrada pelo narrador para fazer esta revelação seja, uma vez mais, relacionada com o corpo da personagem: após a confissão, a mulher é penitenciada, não apenas com orações ou privações, pois o pecado terá de se pagar fisicamente, sendo-lhe exigido que coloque as mãos no chão e as pernas (às quais Faramalla se refere como “patas”, numa relação de animalização que será adiante discutida) para cima, enquanto profere uma oração prescrita pelo diabo. É após a decisão do “padre” que o narrador sente necessidade contextualizar o leitor:

Sintió escalofríos la infeliz negra con aquella atroz penitencia. En aquellos tiempos de sumisión i de esclavitud, no había derecho de pensar, ni menos de hacer observación alguna a los mandatos del confesor. Sobre todo, la raza negra no tenía más derecho que ser esclava. Lo más absurdo era aceptado calladamente. Por esto, la negra sólo se limitó à preguntar:
- ¿A qué horas vengo mañana a comulgar, padrecito? (Rosales 1895, 90)

Esta explicação do narrador parece ser a formulação possível para fazer acreditar o leitor de que alguém se sujeitaria, deste modo passivo, a um castigo de carácter tão absurdo, ainda que o leitor esteja, desde o início, assumidamente no âmbito do fantástico³¹ e do extraordinário. Isto é: esta interpelação ao leitor esclarece-o, de algum modo, de que este não é um desses momentos, antes algo possível de acontecer no contexto histórico narrativo. Este momento é, aliás, ímpar, considerando que é a primeira vez que a atitude de Petronila se percebe como de verdadeira humilhação. A mulher assume uma timidez e uma introspeção que não serão descritas noutro ponto do texto, nem mesmo quando esta se sente socialmente desenquadrada no palácio de Oscar. Acresce que a

³¹ Filipe Furtado define o género literário fantástico como aquele cujas narrativas “(...) evocam o surgimento do sobrenatural maléfico e ameaçador num mundo a que procuram conferir uma ilusão de verdade tão intensa quanto possível” mantendo “uma atitude ambígua perante as manifestações extranaturais, evitando ou deixando em suspenso qualquer decisão categórica sobre a sua eventual coexistência com a natureza conhecida e nunca evidenciando de forma unívoca uma plena aceitação ou rejeição delas.” (Furtado, 2009).

vergonha que demonstra não é devida a uma súbita consciência de haver pecado, porquanto Petronila sempre se mostrou conhecedora do facto de as suas aventuras com Siroco serem desrespeitadoras de uma boa conduta moral e religiosa (Rosales 1895, 87). O que envergonha a mulher é a exposição a que o seu corpo será sujeito, aliada à sua condição escrava, que a deixa impossibilitada de rejeitar a penitência imposta.

Por outro lado, a mudez de Petronila também desmente aquilo que o narrador afirmou anteriormente, isto é, que dada a sua condição, não tinha o direito a pensar. O que se observa nesta introspecção é precisamente a capacidade de pensar esta diferença logo, considerando que executará a penitência, o que lhe é efetivamente negado é o direito a recusar. Por isso, ao chegar a casa, Petronila executa o castigo de Faramalla no lugar mais público da casa, o pátio. O resultado é o seguinte:

La negra andaba sin calzones, de modo que en aquella posición, las ropas se le bajaron a la cabeza i quedó como nuestra madre Eva al revés (Rosales 1895, 92).

É evidente que existe uma exibição que vai muito além do corpo da mulher: há em primeiro lugar, uma sexualização de Petronila. Em segundo, uma “objetificação”, na medida em que no corpo onde outrora se somatizou o mal, agora somatiza também o cómico. Por isso, quando é encontrada nesta posição, a reação das restantes personagens é de riso e espalham-se sonoras gargalhadas (Rosales 1895, 93).

A representação gráfica que acompanha este capítulo acrescenta elementos interessantes a esta observação: Petronila e Juana são colocadas em ângulos opostos do espaço de desenho, com a primeira a ser parcamente iluminada, enquanto a segunda, ao ser localizada numa porta que traz a luz ao espaço, surge em silhueta harmoniosa. Contrariamente, Petronila está na posição invertida já descrita, atabalhoada, curvada, destituída de cabeça, porque coberta com as suas próprias roupas. Se em Juana há uma preocupação numa representação que a humaniza, com os elementos corporais bem identificados pelo traço do desenho, Petronila está longe de ter uma figura humana nesta representação (Rosales 1895, 93).

Para melhor se observarem as diferenças nas descrições físicas entre Petronila, enquanto mulher afrodescendente, e as restantes mulheres da casa, atente-se também na descrição da filha Maria Dolores:

La mayor era linda muchacha, viva e ingeniosa i con más de regular instrucción. (Rosales 1895, 17)

Nenhuma parte do corpo de Maria Dolores é apresentada ou destacada, bastando garantir, de uma forma muito genérica, que esta era uma rapariga linda. Todas as restantes qualidades se mantêm positivas e do exclusivo âmbito do carácter. Poder-se-ia colocar como hipótese o facto de este não ser descrito, em momento algum da narrativa, por não se entender o corpo da criança como um lugar para a violência sexual, reforçando com esta omissão a crítica ao comportamento de Faramalla/Santiago Barreta. A representação física de Dolores seria, portanto, compreensivelmente privada ao leitor, contudo, se fosse este o principal motivo, o narrador poderia ponderar a acessibilidade a uma representação do corpo de Juana Putiel, sendo esta mulher adulta. Observe-se, portanto, a apresentação de Putiel ao leitor:

El pequeño negocio que estableció en Santiago, le permitió conocer pronto a alguna buena gente del país. Entre ésta distinguió por su honradez, modales decentes i no mala casa a una guapa niña llamada Juana Putiel, según los documentos de que tomamos estos datos. (Rosales 1895, 16)

Tal como sucede com Maria Dolores, não existem elementos descritivos do corpo da mulher. Esta observação alinha-se com a perspetiva de Paulina Barrenechea. Recuperando: o corpo é lugar privilegiado para a instituição de relações de poder. Por esse motivo, os textos tendem a incluir descrições fragmentadas de personagens negras, tornando-se este inevitável no processo de racialização (Barrenechea 2005, 2014 e 2015). Como conclui Oyèronké Oyěwùmí, o corpo é lugar de privilégio ou desvantagem social e, deste modo, a narrativa segue o comportamento de confiar particularmente no sentido da visão, através da sua descrição física, para sistematicamente posicionar Petronila numa escala hierárquica dentro da própria habitação, até porque esta mulher não se cinge ao espaço que faria o leitor melhor compreender a sua condição (por exemplo, a cozinha), ocupando todo o espaço doméstico.

De facto, no início da narrativa, afirma-se que Petronila era tão dona da casa como Juana Putiel. A frase termina com “póco menos”, percebendo-se que esta não é uma comparação real ou efetiva, e que o que se oferece à cozinheira, naquele espaço

doméstico, é um poder informal e uma possibilidade de atuação pouco habitual para a sua condição. Por isso, Petronila goza de determinadas liberdades, pode manifestar alegria de forma ruidosa, trocar ou intrometer-se nas conversas com as visitas e até resmungar, conquanto “un par de escobazos por la cabeza” a reposicionem e reequilibrem as relações de poder (Rosales 1895, 18).

Apesar de existir, efetivamente, uma ordem social estabelecida entre estas mulheres, em certos momentos há uma indefinição entre os papéis de Petronila e de Juana. Por exemplo, quando estas organizam o jantar para Faramalla e Santiago Barreta elogia o requinte da mesa, Juana afirma ter sido obra de Petronila, recusando os louros pelo esmero; não tão surpreendente, Petronila afirma ter apenas cumprido as ordens da patroa. Estes parágrafos demonstram que, em termos relacionais, a condição feminina as aproxima mais do que a condição social as afasta, porquanto se denota uma generosidade e cumplicidade de parte a parte. Esta relação de proximidade também é observada quando Juana Putiel confia a Petronila a vigilância da filha e se observa, neste momento, uma relação do foro maternal entre a escrava e as menores.

Por existir esta indefinição de papéis, excluindo a primeira vez que é anunciada, sempre que é nomeada, Petronila recebe o epíteto de negra, como se fosse este o “par de escobazos” literário que o narrador utiliza para reposicionar o estatuto da personagem. Recuperando Achille Mbembe, o autor salienta um processo de autonomização das palavras e dos signos, que se tornam “ecrã para a apreensão do sujeito, da sua vida e das suas condições de produção” (Mbembe 2014, 30). Paralelamente, afirma que “(...) a raça é um complexo de microdeterminações, um efeito interno do olhar do outro e uma manifestação de crenças e desejos tão insaciáveis como inconfessáveis.” (Mbembe 2014, 65).

Assim, aquilo que foi apresentado como um simples qualificativo, passa a ser nome comum, com um estatuto quase de antonomásia. A palavra autonomiza-se. Isto é, a função da substituição do nome Petronila por “la negra” é a veiculação, ao leitor, de uma série de informações, agora num nível de subconsciência, contudo, relevantes na perspectiva do narrador, para a melhor elaboração de um retrato da personagem, que ultrapassa, o campo somático. Assim, tal como proposto anteriormente, a narrativa desequilibra sistematicamente esta ordem social, no entanto, o intuito não é de negar a sua existência, antes de a salientar.

É exemplo desta conclusão o momento em que Petronila chega ao palácio do príncipe Oscar, no sétimo capítulo, quando se estabelece claramente a relação entre a ordem social e a cor da pele. Rodeada de damas que a servem com frutas, doces e bebida, o adjetivo utilizado para descrever estas mulheres é superlativo: sorridentes e com mãos delicadas, são “belíssimas”, colocando-as num patamar superior a Petronila – ainda que a sirvam –, de tal modo que esta, perante o desconforto da situação, sente a necessidade de afirmar que não é uma princesa, antes uma “pobre negra”. A resposta, é ilustrativa dessa relação:

- No, aquí no hay negra ninguna. Vuestra Alteza es blanca ahora. Aquí hay espejo. (Rosales 1895, 54).

É certo, tal como verificado no enquadramento teórico, em alguns momentos históricos não se atribuiu um significado exclusivamente fenotípico ao termo “negro”. Contudo, a cor da pele constitui-se como a principal tensão deste capítulo. A inversão dos papéis apenas é percebida por Petronila quando esta se olha ao espelho e observa que a sua pele é branca; e não será irrelevante salientar que esta possibilidade de inversão é apresentada como um momento fantástico, logo, difícil de efetivamente acontecer sem ser neste contexto extraordinário, construído pelo ficcional, tal como propôs Filipe Furtado.

É evidente que não existe, nos seres humanos, a possibilidade de uma mudança da cor da sua pele, no entanto, compreendendo a relação anteriormente exposta entre esta e a condição social, o que aqui se revela como fantástico é o facto de Petronila poder, em algum momento da sua vida, ser princesa. Assim, é privilégio concedido à mulher ver-se tanto como princesa como branca, e este momento extraordinário acarreta uma lógica em que a ascensão social só é possível num mundo “às avessas” (inclusivamente num contexto ficcional), onde existem pessoas encantadas; ou num contexto de sonho, como propõe a própria Petronila. Nos seguintes excertos, aprofunda-se como o aspeto físico, baseado na cor de pele, se relaciona com a condição social:

(...) La negra quedó mirándose con la boca abierta.
- Si esta... no soy yo... Aquí estoy blanca... i hasta buena moza... a mi parecer. (Rosales 1895, 55)

La Alteza quedó como Eva.

- ¡Toda blanca! ¡esto sí que es cosa particular! murmuró entre dientes la princesa. Estoy transformada de otra laya...

- ¿Todavía duda Vuestra Alteza de que está viva i aquí en este palacio? ... dijo la dama.

- ¡Cómo no lo he de dudar!... Siempre he sido negra de todo el cuerpo... Tal como me encuentro, no me reconocería ni la negra madre que me parió... Pero, tengo una señal, con la cual no puede haber duda... Un lunar... Por aquí... (Rosales 1895, 55)

Aquel espectáculo del más refinado esplendor, la música deliciosa que sentía, la fragancia que se respiraba, el roce de las sedas crujidoras el relampagueo de los brillantes que ostentaba aquella multitud de señores i señoras, el murmullo que se oía en unos salones i los aplausos estruendosos en otros, todo era para trastornar cualquier cabeza, mucho mas de la princesa, negra poco antes, rústica i ignorante como había sido siempre, levantada ahora a las nubes i colocada en un mar de esplendor i de placer. (Rosales 1895, 59)

Durante toda a sua estadia no palácio, Petronila verbaliza a sua condição, lembrando amiúde que é uma pobre negra e invocando experiências pessoais na cozinha de Santiago Barreta. A mulher parece consciente de que as roupas luxuosas e a alteração da cor da pele poderão não ser suficientes para mascarar a sua real condição, ou, apropriando-nos dos termos de Mbembe, a experiência parece não ter atenuado o “efeito interno do olhar do outro”. Compreendendo isto, Siroco adverte Petronila:

(...) delante de la corte debes estar más bien muda, a fin de que no vayas a salir con aquellos recuerdos humildes... (Rosales 1895, 58)

Além de relacionar o corpo, enquanto expressão genética, com uma ordem social e económica estabelecida, observa-se que a narrativa também relaciona esta ordem com a forma como o mesmo se veste ou comporta. No que respeita ao primeiro, observe-se o início da narrativa, onde são transmitidas informações relevantes para estas conclusões. No capítulo “La cena” faz-se a descrição das vestimentas com que Faramalla se apresenta para jantar na casa de Santiago e Juana: coberto de tecidos nobres, como a seda, ornamentado de elementos preciosos, como ouro ou brilhantes, o diabo impressiona também pela alvura do seu traje e pelo seu “aire de noble europeo” (Rosales 1895, 27). Quando chegam os restantes convidados de Barreta, deparando-se com o deslumbrante

traje, associam Faramalla à realeza espanhola, crendo estar perante um filho do rei de Espanha, e envergonham-se das próprias vestes.

Observa-se, portanto, que a hierarquia se arreiga à forma como os corpos se ornamentam pois, perante a hipótese de Faramalla pertencer à realeza, “fue que el respecto se cambiase en miedo en aquellas sencillas gentes” (Rosales 1895, 29). A advertência de Santiago ajuda a esclarecer a importância das classes e como estas se relacionam com, por um lado, a condição financeira, por outro, as aparências:

- Le habríamos agradecido mucho el que usted hubiese venido con el traje con que se ha dado a conocer. Cerca de aquí están dos amigos que han tenido vergüenza de entrar, porque han creído ver en usted una persona de otro linaje. En mi país, la hermosa Suiza, esto se ve continuamente: ricos i pobres tienen sus horas de fraternidad. En este país no es lo mismo; aquí los ricos tienen un orgullo desmedido orgullo de raza que separa a los hombres no por la inteligencia, sino por el traje. En Chile, sabe usted, tiene más valor el sujeto que cuenta con más vacas, con más alfafa, con más trigo o cebada... (Rosales 1895, 29)

Por fim, é importante compreender como se associam as relações de ordem social com a origem geográfica dos corpos: após esta primeira visita do diabo, a família dedica-se a perceber quem é o visitante, e apesar do primeiro ponto de discussão ser a sua condição económica, possivelmente pelo facto de Faramalla ter como cartão de visita a oferta de ouro, o ponto de discussão imediatamente seguinte é a origem deste, deixando adivinhar a importância de compreender de onde vem aquela personagem. Assim, enquanto Barreta afirma que aquele parece ser espanhol, Juana apresenta como possível ser “hijo del país, o mestizo” (Rosales 1895, 23). Na afirmação de Putiel, difunde-se uma proposta ideológica na qual ser chileno significa ser *mestizo*, eventualmente para que ela própria se integre numa sociedade que, no momento da produção textual, se está a estabelecer sobre o ponto de vista identitário.

Assim, o que se salienta é que a narrativa não parece querer estratificar esta sociedade tendo em consideração um único fator. Por exemplo, quando o narrador aborda a divisão de classes no Chile, afirma que a sociedade chilena se compõe por espanhóis e indígenas, “o sea blancos i negros, amos i esclavos, patrones i trabajadores” (Rosales 1895, 139). Isto é, a divisão social e subsequente estratificação tanto é estabelecida pela

origem, como pela raça ou a classe. Aqui, o narrador volta a impor-se no texto para se demarcar da crítica que ele próprio constrói:

Por lo demás, no pretende el autor de este trabajo estudiar aquella sociedad, sino narrar sucesos que se cuentan hasta ahora i que tuvieron como base un ruidoso proceso contra Santiago Barreta, según se leerá a su tiempo. (Rosales 1895, 139)

Com este artifício, o narrador destitui a literatura de um propósito ideológico, garantindo que o foco se deve manter na linha narrativa que ficciona o processo de Santiago Barreta e salientando que o único objetivo do texto é “entreter al lector con las orijinalísimas tradiciones de Alhué” (Rosales 1895, 139).

Regressando a Petronila Rojas, não obstante o seu comportamento de “quase dona da casa”, esta parece acomodada não só à sua condição de alteridade, como à sua posição social, revelando uma ausência de inveja e de ambição. Isto é perceptível, por exemplo, quando, perante a oferta de ouro do diabo disfarçado de mineiro, a recusa com veemência:

- Deje en sus manos esta fortunita, que yo me quedaré con mis flores, dijo la negra en tono indiferente i sacudiendo un ramo para colocarlo en el macetero. (Rosales 1895, 21)

Em momento algum da interação Petronila estende a mão para receber a pepita de ouro oferecida, contrariamente a Santiago Barreta, que não se coíbe em aceitar o presente do diabo, e ainda que afirme que o vá devolver (Rosales 1895, 23), a narrativa clarificará adiante que esta não é uma intenção real (Rosales 1895, 108). A pepita tem mesmo de ser atirada pelo diabo a Petronila, numa ação que fragmenta uma vez mais o corpo da personagem: neste movimento, o leitor é forçado a focar a sua atenção nos seios da mulher, onde aterra o metal; e tal como na descrição da cidade de Alhué, acontece uma vez mais a associação de local da fortuna a zonas corporais femininas, sexualizando-as (de notar que os corpos masculinos estão ausentes das descrições literárias de Rosales, à exceção, evidentemente, de Faramalla e Siroco, porque não são, na realidade, figuras masculinas, antes figuras do mal).

O controlo da sexualidade das mulheres em geral, e das mulheres africanas e afrodescendentes em particular, na época colonial, foi contextualizado em capítulo

anterior à análise literária. Mas como se manifesta este controlo no texto? Em *Los Amores del Diablo en Alhué*, a sexualidade feminina é aquilo que motiva a narrativa: além de se associar a honra feminina à sua “pureza” sexual, o principal eixo narrativo é a manutenção da virgindade de Dolores, que está a ser comprometida não só pela possibilidade de uma violação cometida por um pai, mas também pelas sucessivas tentativas de Faramalla. Reforça esta violência a brutalidade das descrições em que o diabo se força na cama da criança, deixando claro que o controlo está patente na seguinte duplicidade: os homens detêm o poder sobre a sexualidade das mulheres, na medida em que se impõem nos seus corpos; e é imperativo, entre as mulheres, controlarem e preservarem a sexualidade umas das outras.

Por outro lado, é de notar que nos textos de Justo Abel Rosales, as mulheres afrodescendentes sejam destituídas de descendência, uma negação claramente assumida em *La Negra Rosalía*, por exemplo, e que se apresenta de forma menos explícita em *Los Amores del Diablo en Alhué*, considerando que esta questão simplesmente não é abordada. Talvez por isso, Petronila seja apresentada como mulher varonil, destituída de feminilidade logo, incapaz de (re)produzir com o seu corpo a continuidade. Toma, portanto, como sua a descendência da família em que se insere, no cuidado que presta às quatro filhas do casal, um cuidado que, como mencionado anteriormente, se materializa na relação maternal que estabelece com as crianças.

Esta negação de uma descendência às personagens africanas e afrodescendentes pode ser entendida como a forma de, na literatura, se manifestar um controlo e repressão à sexualidade reprodutiva destas, sobretudo se considerarmos que todas estas personagens (em *La Negra Rosalía*, tanto Rosalía como a sua irmã Jacoba; em *Los Amores del Diablo en Alhué*, Petronila) estabelecem relações amorosas com homens etnicamente distintos. Porque lhes é, então, impedida a continuidade biológica e cultural? A resposta poderá estar na afirmação anteriormente destacada de Juana: “ser filho do país”, isto é, ser chileno está diretamente relacionado com o ser *mestizo*, rejeitando-se a contribuição da matriz africana para o estabelecimento de uma identidade nacional, e considerando-a, mais do que um elemento de alteridade, um elemento estranho.

Observando a representação de personagens africanas e afrodescendentes na literatura chilena, Paulina Barrenechea explica a forma como o negro é colocado nesta posição de alteridade, destacando alguns pontos a ter em consideração na restante análise:

a demonização, a “coisificação/animalização”, e a infantilização que isoladamente ou em conjunto contribuem para a invisibilização e a desumanização deste “Outro” (Barrenechea 2014, 71).

Começando pela infantilização: pode surgir como paradoxal após discussão sobre a sexualização de Petronila, que esta seja retratada de um modo que a infantiliza. Não obstante, estamos num âmbito em que os limites são ténues porquanto a narrativa se sustenta em investidas sexuais a uma criança. Assim, há que partir do pressuposto que, neste espaço, os papéis esperados de uma infante e aqueles esperados de uma mulher se confundem com frequência.

A infantilização mental de Petronila é, desde logo, veiculada pela adjetivação constante aos comportamentos da mulher, como por exemplo, “negra lesa”, como afirma o diabo (Rosales 1895, 19). De facto, segundo Faramalla, a mulher revela uma ingenuidade semelhante à de uma criança, a qual também é inferida na descrição de alguém que se ri em resposta a uma agressão física, como se não fosse ainda capaz de compreender a verdadeira dimensão dos atos perpetuados pelos outros, e se manifestasse de forma desajustada. Do mesmo modo, Petronila é uma mulher expansiva, destoando da postura comumente esperada da mulher adulta branca, de origem, cultura ou educação europeia, que por norma social é comedida na expressão das suas emoções. Compare-se com os gestos que Juana Putiel adota, quando se retrata de uma eventual inconveniência:

- Quién es ese faramallero? dijo Juana, asomándose al despacho, entre curiosa i risueña.

Al ver al desconocido, Juana reconoció que no era una persona vulgar como tantas que llegaban allí diariamente. Por eso se asustó de haber hablado tal vez una inconveniencia. Se encogió de hombros, se tapó la boca i miró asustada a Santiago como esperando una reconvención de éste. (Rosales 1895, 22)

A linguagem não-verbal da mulher transmite uma moderação e um controlo totalmente distinto da postura não-verbal de Petronila.

Por fim, compare-se Petronila às filhas do casal: a primeira vez que a filha mais velha, Dolores, surge na narrativa aparece com comportamentos típicos de uma criança, isto é, correndo e aos saltos (Rosales 1895, 26), sem a contenção que seguramente lhe será exigida com o avançar da idade. Paralelamente, ainda que tenha estes movimentos

infantilizados, mostra-se conhecedora das regras sociais e capaz de atuar de acordo com as mesmas, ao contrário de Petronila. Como justifica Santiago:

Es cuestión de educación i de hábito social. La etiqueta europea no permite eso [aceitar presentes sem saber de quem nem porquê] (Rosales 1895, 30)

No que respeita à animalização, são concordantes as leituras de Achille Mbembe, que afirma ser comum a representação da figura do negro como “protótipo de uma figura pré-humana incapaz de superar a sua ‘animalidade’” o que o “afasta da normalidade da espécie” (Mbembe 2014, 39). Se a infantilização não remete para mais do que um estado humano de imaturidade, a animalização e a demonização, por sua vez, distinguem-se porquanto o “animal” e o “mal” não pertencem ao universo daquilo que é “normalmente” humano, não fazem parte de um ciclo de vida “natural”. Porém, seguem a mesma lógica: o animal é destituído de racionalidade e o mal é destituído de moralidade. Neste sentido, remetem para um estado, sob o ponto de vista metafórico, de um humano imperfeito, que tem necessidade ou espaço para evoluir. Por este motivo, a representação destas personagens parece adotar características muito próprias.

Por exemplo, quando Siroco – representante do mal por ser ajudante do diabo – é descrito por Petronila, é evidente que a sua figura se afasta, do ponto de vista físico, da esperada de um humano. No caso, tem nariz de papagaio, um traço que será frequentemente utilizado para introduzir a personagem na ação ou mencioná-la no seu decorrer (Rosales 1895, 25). Siroco também tem comportamentos semelhantes aos de um cão, quando ladra para chamar a cabra encantada (Rosales 1895, 47), e adiante revelará que amiúde se metamorfoseia em burro, tendo que “(...) aguantar palos i hambres e todo” (Rosales 1895, 51). O que todas estas descrições têm em comum é que um ou mais traços físicos são comparados ao de animais e as personagens são “obrigadas” a adotar os seus comportamentos. Tome-se por exemplo o seguinte excerto:

- ¡Siroco!

Al punto apareció, como venido de la cocina, aquel nariz de loro de quien había hablado la negra a Santiago. Su aspecto extravagante ocasionó la sorpresa i luego a risa de todos. (Rosales 1895, 30)

Das três personagens mencionadas, apenas Santiago é referido com nome próprio, enquanto o ajudante do diabo é introduzido por um traço que o animaliza; e Petronila é mencionada por um traço físico que a remete para a ideia de exclusão. Esta animalização e distorção corporal está igualmente presente quando Petronila é descoberta na cozinha pela família – saberá adiante o leitor que regressada do castelo de Siroco, findo o jantar com Faramalla. A mulher não só é descrita como estando mais feia do que nunca, reiterando-se que não obedece a padrões de beleza estabelecidos pela sociedade em que está inserida, como é uma vez mais animalizada. Por este motivo, o seu corpo é desfigurado:

La negra estaba más fea que nunca, con cara estúpida, con el labio inferior caído como el de un caballo viejo. En cambio estaba llena de flores perfumadas, cubierta la garganta con rico pañuelo de seda lacre. Su vestido era el que acostumbraba ponerse en los días de fiesta, de color blanco con listas de café. (Rosales 1895, 44)

Mesmo os elementos que são incluídos como ornamentos que a deveriam embelezar, como o pano de seda, as flores ou o vestido de dias de festa, são desvalorizados, porque apresentados como estranhos à figura; e por isso, como remata Juana, em vez de a tornarem mais atraente, tornam Petronila numa mulher atrevida por os usar. Adiante, o narrador explicará ao leitor porque se apresenta Petronila naquele estado: terminada a analepse de todas as aventuras que experienciou, indica que Petronila, ao regressar a casa, caiu de um muro. A forma como esta caiu – de pernas e braços abertos –, é mais um momento de animalização, por comparação: "Parecía una rana enorme." (Rosales 1895, 74).

Por exercício comparativo, também podemos compreender que as personagens, associadas a culturas e classes sociais superiores – logo, a padrões de beleza superior –, tendem a ser associadas a elementos da natureza mais nobres, como por exemplo, flores. No caso de Dolores, a escolha da flor poderá simbolizar a sua fragilidade ou inocência; enquanto a cor vermelha que se atribui à papoila representará o embaraço que se denuncia nas maçãs do rosto:

(...) He aquí un tesoro por el cual yo daría todas las minas que poseo. I señaló a Dolores, quien se puso como amapola. (Rosales 1895, 28)

Para que se possa ter presente que estas personagens são humanas, mas num estado de imperfeição, mesmo quando estão totalmente animalizados, mantêm resquícios humanos. Assim, é de notar que, além da animalização destas personagens, existe um movimento inverso em que os animais são humanizados, como é exemplo o macaco que salta da caixa de música de Faramalla, vestido com um traje de cavaleiro e dirigindo uma orquestra invisível; e, ainda mais exemplificativo, a cabra encantada, que se desloca em duas patas e baixa os olhos, em resposta à vergonha que a assoma quando Siroco explica a Petronila que, outrora, foi uma mulher casada, revelando um tipo de emoção que não é expectável num animal.

O objetivo de animalizar humanos ou humanizar animais parece ser o mesmo: dentro da ficção, é um elemento de comicidade que visa provocar o riso nas outras personagens. Porém, na interpretação, pode considerar-se uma desvalorização social daqueles indivíduos, cuja condição ou participação na comunidade é tão dispensável que se podem transmutar noutras espécies; ou que se encontram neste estágio de “humanidade inacabada” e, por tal, pouco podem contribuir para esta sociedade.

É de salientar que não é só a questão racial que promove a representação ambígua dos indivíduos. Quando Siroco explica a Petronila que a cabra fora uma mulher, compreende-se que existem outros fatores: enquanto mulher, era soberba, destituída de compaixão e adúltera, ridicularizando o próprio marido. O que lhe falta é, enfim, um património moral, e é isso que motiva a animalização da sua representação.

Outra observação é que, na narrativa, existe uma natural apetência destes membros para se agregarem, interagindo. Uma vez que compreendem estar sujeitos aos mesmos desafios, estabelecem relações empáticas. Deste modo, Petronila alimenta a cabra com uma dieta humana – galinha, pão, queijo e vinho —, chegando a partir-lhe os alimentos em pedaços mais pequenos para facilitar o acesso aos mesmos, dado que o focinho da cabra se revela elemento corporal desafiante para melhor os comer.

Observó esto la negra, i sin pensar que sería verdad lo que estaba oyendo, un sentimiento de compasión, de caridad, la movió, rápidamente, a ofrecer a la cabra un plato de madera, en donde colocó un trozo de gallina, pan i queso. I todavía agregó un vaso de greda casi lleno de vino, diciendo:

- Si es cierto que has sido gente, come i bebe.
La cabra se acercó a la negra, siempre en dos patas; afirmó las delanteras en la barriga abultada de ésta, la miró con ojos brillantes i fijos i dejó escapar un par de gruesas lágrimas. (Rosales 1895, 28)

Esta ideia de compaixão é explicitada pela reação de Siroco, ao enaltecer o comportamento de Petronila, salientando o quão caritativa é a mulher. Pelas suas vozes, estabelece-se como mundo ideal aquele em que a compreensão e ajuda entre os indivíduos seja prática comum e posicionam-se as camadas socialmente desfavorecidas, no caso, pobres, como sendo moralmente superiores na medida em que “(...) saben lo que es sufrir i por eso en ellos resplandece la caridad, como antorcha que iluminará el camino de la vida i señalará el rumbo de una venturanza que no acabará jamás.” (Rosales 1895, 48).

Paralelamente, Petronila tem um apurado sentimento de justiça social: quando está no palácio do príncipe Oscar e entende que os cortesões vivem “a costa de las rentas del Estado”, com privilégios oferecidos pelo príncipe para que este viva numa corte “faustosa i tambien para tener amigos”, a mulher recrimina a ideia de sacrificar os pobres contribuintes em troca de benefícios para alguns (Rosales 1895, 61). A conclusão de Siroco acarreta um julgamento moral a esse grupo social:

- Dime, ¿Dónde están los hombres buenos aquí? Quiero conocerlos.
- No seas tonta, princesa cándida, respondió el príncipe riéndose; donde veas reyes i aduladores, riquezas i esplendores, no preguntes por virtud ni por buenas obras. Ah! Si yo hubiera sido pobre, seria más feliz ahora!
(Rosales 1895, 62)

Evidentemente, por detrás destas apreciações está uma forte componente religiosa. Por um lado, pelo louvor à caridade, como sendo um valor cristão basilar e a promover; e por outro, pelo simbolismo da cabra, que neste aspeto, mais do que representar qualquer tipo de religião, se pode assumir como elemento de sincretismo, na medida em que o animal foi resgatado das tradições pagãs para ser reinterpretado pela religião católica como um animal associado a uma transmutação feminina em diabo. A associação ao cristão já havia sido estabelecida desde o título, no entanto, é exatamente neste capítulo que o leitor tem acesso a uma informação relevante sobre Petronila:

- ¡Pobre cabrita! dijo la negra acariciándola. Había oído decir que existen personas encantadas; pero nunca lo supe de cierto. ¡Dios me libre...!
La cabra estremeció i Siroco también.
- ¡Calla, negra! No pronuncies ese nombre, dijo éste.
- ¿Por qué? Yo soy cristiana... ¡Mira!
(Rosales 1895, 50)

Petronila ergue a cruz cristã que traz acomodada debaixo da camisa, presa ao pescoço por um cordão negro. A intenção de levantar a cruz e a reza em voz alta – colocando-a como personagem conhecedora e praticante dos rituais católicos – surge quando Petronila é assolada pelo medo que sente após a admissão de Siroco de que é, também ele, um ser encantado.

Porém, a sua fé parece ser hipotecável para satisfazer a curiosidade que tem em conhecer “o país” de Siroco, pois a mulher pouco hesita em se desfazer do símbolo religioso, deixando-o envolvido em panos e pendurado numa parede da cozinha. De facto, a conotação religiosa existente no texto, de ritual católico, é muitas vezes veiculada por Petronila, contudo, esta religiosidade, quando associada à personagem, parece ser apresentada maioritariamente num tom crítico. Por exemplo, quando a escrava se lembra do presente de Siroco, “bostitas de cabra” conversíveis em pepitas de ouro se colocadas em água limpa, é uma transformação que, a acontecer, “(...) dejaría atrás i chiquito el del agua convertida en vino i el de la multiplicación de los panes de los tiempos bíblicos.” (Rosales 1895, 81).

Regressando aos estados de hibridez, e considerando que existe uma obsessão colonial pelo que é puro e uma rejeição pelo que é “mistura”, o que representam tantas metamorfoses em *Los Amores del Diablo en Alhué?* Como explica Paulina Barrenechea, os afro-americanos são percecionados como um grupo de transição, que rapidamente devem integrar outros grupos sociais para que possam ocupar um lugar na comunidade nacional. Para tal, é imperativo perder elementos culturais, como a linguagem, os valores e os conceitos, bem como a forma como se percecionam cosmo e ontologicamente: “El *liminal* es aquele que cambia de estado, en este sentido, el negro tiene que dejar de ser para convertise en *outro* (Barrenechea 2009).

O momento mais representativo daquilo que Barrenechea descreve como *liminal* é, indubitavelmente, o já mencionado capítulo sete, quando ocorre a transformação de Petronila – a escrava, a mulher negra – em princesa branca: ancorada na mudança do

corpo, observa-se a transformação da mulher num outro, que lhe permite a assimilação num grupo que, não sendo representativo da totalidade da comunidade nacional – nem todos podem ser parte da realeza nesta comunidade –, a transforma num elemento menos divergente.

Contudo, é evidente a resistência de Petronila a este processo de transformação. Como mencionado anteriormente, a mulher considera-se sistematicamente uma “pobre negra”, sugerindo ser este o rótulo identitário com o qual se sente mais confortável. O luxo, as sedas, os brilhos das joias, as ricas comidas, os aromas extenuantes e as damas de companhia solícitas são, até certo ponto, sedutoras para Petronila, mas existe uma constante renitência da mulher, desde logo, quando se lhe despem as “humildes vestiduras” para que se cubra o seu corpo, agora branco, com “ricas telas” (Rosales 1895, 55-56).

Além disto, existe uma necessidade de adaptação que vai para além da transformação física: é urgente haver uma adaptação comportamental, para a qual Oscar alerta múltiplas vezes. Descrente de que Petronila conseguirá fazê-lo, pelo menos em tão curto período de tempo, recomenda-lhe:

- Aquí sois princesa; no hay cocina ni nada otra cosa. Te digo que dejes esos asuntos, i ten presente que delante de la corte debes estar más bien muda, a fin de que no vayas a salir con aquellos recuerdos humildes... (Rosales 1895, 58)

E não é só para a necessidade de alterar a forma como se comporta que Oscar alerta Petronila: segundo o príncipe, é imperativo esquecer o passado. E, neste aviso, compreende-se que esta condição de *liminal* é também ela condicionada pela memória. Não há possibilidade de transportar a cultura de um grupo social para o outro: há que abandoná-la na forma de esquecimento. E por não o ter conseguido fazer, Petronila provoca o desvanecimento do palácio e, conseqüentemente, do seu novo estatuto.

De facto, ainda que a grande mudança de Petronila aconteça a um nível superficial – corpo e roupas, isto parece ser suficiente para lhe dar direito a outro tratamento. Por exemplo: se na pele de escrava as suas observações são, com frequência, apelidadas pelas outras personagens de “tontas”; como princesa, discursos semelhantes passam a conferir-

lhe um estatuto de “cándida”, um léxico que em tudo suaviza a perceção que se tem da mulher (Rosales 1895, 62).

À medida que a narrativa se aproxima do final, Petronila vai perdendo relevância enquanto personagem. Nesta fase, *Los Amores del Diablo en Alhué* circunscreve-se à experiência de Santiago Barreta com fadas³², predominando, uma vez mais, um espaço de ação com uma forte carga feminina. Rodeado por estes seres, personificados na figura de mulheres e superlativados pela comparação, feita tanto por Barreta como pelo narrador, com anjos, representa-se uma vez mais aquilo que é paradigma da beleza superior deste género.

Inicialmente, nota-se uma ausência da descrição física destas mulheres – com a exceção de um momento em que o narrador atribui a uma fada “ojos color de cielo” (Rosales 1895, 193). Esta coibição pode dever-se ao facto de estarmos na presença de personagens que, como afirma Santiago Barreta, “no son de carne i hueso” (Rosales 1895, 193), e por isso se justificará como desnecessário fornecer demasiadas informações que o contradigam. Neste início, é inegável uma tensão estruturada sobretudo na sensualidade arrebatadora destas mulheres, cuja evidência culmina na assunção de Santiago Barreta, que se vê ele próprio elevado na presença de tamanha beleza, e por isso é retratado sentindo que “no pisaba en el suelo i que nadaba parado en el aire, como arrastrado por mágico poder de atracción de la hada que le servía de guía.” (Rosales 1895, 196); bem como pela resistência que mostra em regressar ao mundo banal.

Alguns elementos permitem, no entanto, a realização de um retrato destas mulheres. Em primeiro lugar, existe uma luminosidade em todas as descrições, que é transmitida logo desde o início da visão de Santiago desse lugar encantado:

Al centro del bosque, i a gran altura, estaba fija una luz blanca que iluminaba los contornos de aquel salón campestre, entendiendo sus rayos mas allá de los límites de las luces de colores. De esta manera no quedaba solo punto oscuro entre el ramaje.

Parecía que la luna llena se había colocado sobre las copas de los árboles para iluminar con luz risueña aquel sitio encantador. (Rosales 1895, 193)

³² Este capítulo abandona a linha de fantástico para integrar a componente de maravilhoso, tal com o definiu Isabel Mascarenhas no portal e-dicionário de termos literários: não sendo possível uma explicação racional para o aparecimento de fadas, Santiago aceita sem grande surpresa a nova lei da natureza.

Esta luminosidade é reiterada em toda esta experiência, pela introdução de várias comparações feitas com a prata: as vestes das fadas formavam “ un mar de líquida i resplandeciente plata” (Rosales 1895, 196), o copo de licor era de “plata cincelada i cuyos puntos salientes parecian de finos brillantes” (Rosales 1895, 197). Após toda esta sugestão, o narrador fornece, por fim, alguns elementos físicos, veiculados pela descrição das pernas e dos braços das fadas, e que se ligam a toda a resplandecência anteriormente construída:

Aquellos miembros suavísimos, sonrosados, de las más espléndidas formas, apenas eran cubiertos por telas transparentes que semejaban a la blancura i brillantez de la nieve reflejando los rayos de sol. La voluptuosidad de esas diosas de hermosura, siempre risueñas, llevando a un pobre mortal en un mar de placer imposible de soñarlo siquiera, había puesto Santiago como atontado. (Rosales 1895, 198)

Como se constrói ao longo do texto, existe uma exaltação da brancura enquanto característica física que corresponde a este padrão de beleza feminino superior. São padrões promovidos durante anos, e à época, mantinham-se dogmáticos. Tome-se, como exemplo, a capa da publicação periódica chilena *Selecta*, de Outubro de 1912, onde consta *La Mulata Manuela*, de Ga Verra (pseudónimo), e que foi lido com o propósito de observar outras representações das mulheres afrodescendentes. Recupera-se o editorial da revista, onde se assume o propósito da publicação: “(...) concebida para el fomento exclusivo del arte y la literatura(...) propender a encaminar los espíritus chilenos a ese reino encantado de suprema poesía en el cual manda, como dominadora, la Belleza.”³³ A beleza parece, de facto, ser um dos pilares principais da revista e, por tal, é desde a capa que o seu paradigma é estabelecido: surge um retrato de Señorita Tita Avila, exaltando a “beleza argentina”. Sem surpresas, o portento de pulcritude é representado por uma mulher de pele clara, com adornos no pulso, dedo e pescoço, que traduzem esta resplandecência, e uma exuberante pena branca que lhe sai, em contraste, do cabelo escuro, liso e milimetricamente apumado.

Este ideal de beleza manteve-se paradigma longos anos, mesmo após a obra de Rosales. Por exemplo, na novela infantil *Historia de una negrita blanca* (1950), da autora Chela Reyes, a criança negra, personagem principal, experiencia algo semelhante ao que

³³ Disponível em: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-3704.html>

acontece a Petronila. Construída também num ambiente de fantástico a criança deseja veementemente tornar a sua pele branca, e a transformação é-lhe concedida pela narrativa. (Reyes 1950)

Regressando a *Los Amores del Diabo en Alhué*, o texto eleva as fadas, enquanto mulheres brancas, à condição de deusas da formosura, o que é radicalmente oposto a tudo o que a narrativa construiu em redor de Petronila Rojas. Alinhando esta ideia, está a representação gráfica das fadas, que rodeiam Santiago Barreta desenhadas como figuras humanas, cobertas de vestes que favorecem as características corporais femininas, porquanto fluídas, cintadas e reveladoras nos seus decotes e braços desnudos, e com os cabelos perfeitamente alinhados e penteados (Rosales 1895, 195). De notar que nem Juana Putiel foi representada graficamente de um modo tão detalhado, sendo estas as únicas a serem desenhadas deste modo, reiterando a sua superioridade no que respeita às características físicas.

Esta vivência de Santiago pode ser interpretada como uma recompensa última pela condenação injusta que se seguirá. Não deixa, no entanto, de cimentar todo o ambiente narrativo como algo predominantemente do universo feminino, tal como discutido no início. Após esta experiência, já só há espaço para a condenação e morte de Santiago, confirmada em epílogo, onde se faz também o sumário do destino das restantes personagens femininas do texto.

Nesta listagem de destinos, a primeira observação é a cimentação da “culpa” de Juana, que morre desesperada pelo “mal causado con sus infames sospechas i criminales celos” (Rosales 1895, 204), sendo utilizado um reportório lexical que traduz a crítica do narrador. Pelo contrário, Dolores sucumbe à experiência traumática a que foi sujeita e, portanto, toda a formulação é suavizada, com a escolha de termos como “victima de persecucion amorosa” ou “no pudo resistir las fuertes emociones” (Rosales 1895, 204). Quanto a Petronila, parece ficar incumbida da missão de manter o que resta da estrutura familiar. Assim, a “culpa” de Juana materializa-se na vergonha carregada pelas filhas sobreviventes, condenando a sua descendência que, agora a cargo de Petronila, tem de fugir, porquanto parece não existir espaço para estas mulheres no país. Não lhes é dada qualquer possibilidade de continuidade, de tal modo que nem o narrador volta a ter notícias destas.

CONCLUSÃO

A mulher afrodescendente é uma das figuras menos estudadas. Seja por se considerar incluída nos estudos que têm por base a condição de gênero; por se considerar abrangida nos estudos que optam por uma abordagem pela condição de raça; ou por se englobar numa perspectiva analítica de classe, existe uma carência geral daqueles que a abordem considerando nela a reunião desta multiplicidade de fatores, que lhe conferem condicionantes únicas, e a tornam um relevante objeto de estudo social.

Nas disciplinas que inferem conclusões a partir de representações artísticas, não existirá dificuldade em encontrar material que possa ser analisado, isto é, as mulheres afrodescendentes têm sido fonte de inspiração e surgem com frequência, sobretudo nos países que têm um passado colonial, enquanto colonizados ou colonizadores. É, de facto, figura recorrente no imaginário coletivo latino-americano. Porém, as suas representações tendem a adotar um foco que as interpreta com base na sua corporalidade, uma tendência, aliás, evidente consequência de uma sociedade patriarcal, socialmente estratificada, que usa como critério para o estabelecimento de uma ordem, a observação dos corpos dos seus elementos.

O Chile, enquanto país que partilha um passado histórico com os restantes países da América Latina, não é exceção. De facto, apesar de existir uma negação da importância da matriz africana na sociedade chilena, que partiu sobretudo da classe dirigente do século XIX, as mulheres africanas e afrodescendentes encontram-se representadas nas mais diversas manifestações artísticas. No caso da literatura, são várias as obras em que aparecem, sendo-lhes conferido um maior ou um menor destaque enquanto personagens. Porém, segue-se também uma abordagem cuja representação tem como eixo uma relação com os seus próprios corpos, e com os corpos presentes nas narrativas em que estão inseridas.

Na relativamente curta obra de Justo Abel Rosales, porventura fruto também da sua igualmente curta vida (1855-1896), são dois os textos em que lhes é conferido destaque: *Los Amores del Diablo en Alhué* (1895) e *La Negra Rosalía* (1896). De uma forma geral, o autor chileno escreveu partindo de uma necessidade de reestruturação da sociedade, típica do contexto em que viveu. Para tal, utilizou um eixo essencialmente historiográfico, recuperando e dando um novo significado ao passado através da narrativa

de histórias locais da cidade de Santiago, dos seus monumentos e dos seus habitantes, atribuindo-lhes um carácter mais ou menos heróico e integrando nestas narrativas uma variedade de fontes, desde as documentais às mais informais. Neste movimento, ousou estimular o pensamento crítico social, para que se pudesse construir uma identidade nacional baseada na aceitação de um passado colonial, como um legado inegavelmente presente no “novo” Chile. Porém, estas duas últimas narrativas destacam-se da restante obra de Rosales por assumirem a utilização de recursos característicos da literatura, afastando-se de uma pretensão do autor em vincar o seu eixo historiográfico. Nelas, encontram-se duas mulheres, com carácter de protagonistas: Petronila, personagem que serviu de base para a análise literária; e Rosalía, que amiúde é invocada neste trabalho para esclarecer determinadas conclusões e propensões de representação.

Como foi possível determinar, a representação de Petronila em *Los Amores del Diablo en Alhué* é bastante fiel aos padrões de ordem e aos retratos sociais presentes no enquadramento teórico: escrava ao serviço doméstico de uma família, com a qual estabelece laços de afetividade; diferentemente de Rosalía, personagem a quem lhe é oferecido destaque desde o título da obra, que vai motivar a narrativa e que tem um potencial de ascensão social constantemente negado a Petronila. No que respeita à representação sob o ponto de vista interpretativo, a análise conclui que Petronila é construída pelos moldes previstos da sexualização, animalização, objetificação ou infantilização.

De facto, *Los Amores del Diablo en Alhué* assume, desde o início, a existência de um teor sexual no seu texto, considerando que é explicado ao leitor que a narrativa é motivada pela existência de um processo judicial onde se determina a eventual acusação de violação dentro do espaço doméstico. Com este mote, mesmo com as devidas modificações do autor, parece inevitável que exista uma abordagem à sexualização feminina. Contudo, não é em torno de Dolores, a filha molestada, que esta tensão se constrói, sendo o corpo da criança duplamente preservado: de qualquer representação ou descrição; e da consumação da violência sexual a que é sujeita. Dolores torna-se, portanto, figura moralmente, mas também literariamente, inacessível.

Assim, sem qualquer justificação por parte da ação, Petronila segue os moldes da maioria das representações artísticas das mulheres africanas e afrodescendentes. É, destacadamente, a personagem feminina mais sexualizada, sendo apresentada ao leitor

pela sua corporalidade, o que não acontece com qualquer outra personagem do texto. Além das descrições físicas, a narrativa constantemente produz situações que obrigam o leitor a focar a sua atenção em zonas íntimas da mulher, trazendo um ambiente de comicidade ao texto, com a personagem negra a ser a mais apta para tal.

Pelo enquadramento teórico, compreendeu-se que a sexualização das mulheres está tradicionalmente relacionada com o exercício da autoridade masculina e as conclusões retiradas ao longo da análise textual demonstram-no claramente. Por outro lado, os seus corpos são apresentados como elemento de tentação, pelo que também é natural a introdução do elemento fantástico na narrativa, através de figuras do mal, como Faramalla ou Siroco. Isto é, em países de tradição católica, como é o caso do Chile, a sexualização do corpo feminino está diretamente relacionada com o facto de este ser um lugar privilegiado para a somatização do mal. Por outro lado, apesar de todo este destaque à sua sexualidade, Petronila não tem descendência própria, tomando para si a de Juana Putiel e Santiago Barreta, no final da narrativa: perante o destino de morte destas três personagens principais (Dolores também morre de desgosto), cabe a Petronila a responsabilidade de dar continuidade à família que a escravizou, em manifestação dos laços afetivos estabelecidos, potenciados pela sua integração no espaço doméstico.

No que respeita à animalização de personagens africanos e afrodescendentes, é uma característica comum a vários textos literários, como se compreendeu pelas conclusões de outras investigações, herança de um passado colonial onde estes indivíduos foram destituídos da sua humanidade, desde a captura no continente africano, à venda nos portos americanos, ao trabalho escravo e ao tratamento dado por aquela sociedade, mesmo que alcançassem a liberdade por concessão, pagamento ou fuga. Esta situação verifica-se na constante representação de Petronila, sistematicamente efetuada por comparação da mulher com outras figuras do reino animal quando o texto descreve o seu corpo, os seus gestos ou o seu comportamento.

Paralelamente, para que se possa descaracterizar a humanidade de personagens afrodescendentes, é trabalhada a desproporção dos traços físicos, rejeitando-se neles qualquer harmonia. No caso desta análise, o elemento físico reiteradamente mencionado é a boca, no entanto, a sua representação é quase sempre associada a um léxico que trabalha neste sentido de desarmonização. Por tal, servem para veicular um modelo de beleza contrário ao padronizado – ao superior, ao aceitável –, um paradigma que também

se vai convencionar pela cor da pele, aplicando artifícios para que, ao leitor, seja impossível esquecer o seu tom negro.

Aquando do branqueamento da personagem a narrativa recorre, uma vez mais, ao suporte do elemento fantástico. Relacionando com a definição de Filipe Furtado, a transformação de Petronila, mais do que uma manifestação extranatural com a devida resistência da aceitação dos acontecimentos, evoca o “sobrenatural maléfico e ameaçador” (Furtado, 2009). O clareamento da cor da pele da personagem é o único caminho possível para a ascensão social destes elementos da sociedade porque é com a pele branca que Petronila tem acesso a outras informações sobre a sociedade em que se integra, a outros cuidados, a outras roupas e até a uma forma de tratamento mais respeitosa - contudo, não deixa de existir uma ameaça à ordem pré-determinada e aceite naquela sociedade.

Concomitantemente, denota-se uma insistência do elemento feminino em toda a narrativa, desde o espaço da ação, à predominância de personagens mulheres até ao motivo da ação, a qual foi devidamente abordada e demonstrada. Esta construção culmina com a categórica acusação de que todos os acontecimentos que decorreram no espaço narrativo foram “culpa” de uma mulher – no caso, Juana Putiel. Tomando esta perspectiva de género que não considera a raça, verifica-se que existe a usual dicotomia que opõe o homem-razão à mulher-corpo ou à mulher-emoção, uma dicotomia que, por sua vez, destituiu os homens do seu corpo.

Toda a análise literária conflui, portanto, com o enquadramento teórico inicialmente apresentado. De facto, os mecanismos de exclusão dos africanos e afrodescendentes da nação chilena acentuaram-se com a independência do território, na medida em que, se se encontram representações artísticas que os integram como elementos da sociedade colonial, progressivamente estas personagens se tornam ausentes ou veem acentuado o seu simbolismo de alteridade.

Resgatar estes textos que reconstroem o passado colonial, como é o caso de *Los Amores del Diablo en Alhué*, contribui para o reconhecimento da efetiva participação do reino chileno no comércio de escravos e para a reconfiguração de um imaginário que, mesmo quando os admite como elementos presentes naquela sociedade, hesita em aceitar a real dimensão da violência a que foram sujeitos, amparados num discurso que coloca o país como tendo uma economia menos dependente da escravatura.

Por sua vez, a necessidade de encontrar uma identidade coletiva optou por uma homogeneização da sociedade através da determinação destes elementos de alteridade que, neste papel, se mantêm irremediavelmente como um elemento à parte daquilo que significa “ser chileno”. De um modo geral, esta homogeneização passou pela exaltação da “pureza” biológica dos indivíduos, influenciada por pensamentos tardo-medievais de *limpieza de sangre*, e apuraram-se em conjunturas científicas apresentadas como evidências, que à época da produção literária, começavam a proliferar. No caso chileno, acentuou-se nas lutas pela definição do território, e pela anexação, a norte, das outrora regiões peruanas, com uma representatividade elevada de africanos e afrodescendentes.

É preciso, no entanto, que este resgate seja conduzido pelo exercício crítico de leitura, para que não se incorra no erro de uma extrapolação limitada destes grupos sociais, vinculada à criação de estereótipos. Acentua-se a importância da leitura crítica quando se assume uma abordagem feminina: a voz que narrou todas estas histórias, já não o podemos mudar, é predominantemente masculina. Condenou-se assim ao afunilamento de uma visão, que embora se lute para que se torne cada vez mais inclusiva, se mantêm limitada até aos dias de atualidade. Paralelamente, não querendo empreender um efetivo entendimento das especificidades destas mulheres, quando perçecionadas pela condição de raça, não se alcançará, jamais, a real violência e discriminação a que foram e continuam a ser sujeitas.

Em última instância, a sua erotização e sexualização, que se mantêm confortavelmente instaladas no imaginário coletivo, tiveram o propósito de facilitar programas de embranquecimento. Foram, sem dúvida, matéria-prima para a mestiçagem dos corpos. Porém, o papel destas mulheres nas sociedades coloniais e pós-independentistas não se cingiu à reprodução, para uma população paulatinamente mais nobre, com menos vícios e menos problemas sociais. As suas lutas não foram reconhecidas e estão ausentes dos livros, mas existiram e continuam a existir: em todas as gerações, mulheres africanas e afrodescendentes assumiram a liderança e dinamizaram ações, adquirindo e garantindo direitos que lhes foram sistematicamente negados.

Por isso, além de uma leitura e releitura, é importante encetar um exercício de reescrita. Foi, sem dúvida, um incentivo fulcral, aquele que imprimiu em Diário da República a lei que reconhece o afro-chileno. Para estas comunidades, os últimos anos, foram de avanço, e organizadas de forma cada vez mais consistente, conseguiram o

reconhecimento da sua presença, da sua contribuição cultural, idiomática, das suas tradições, instituições e cosmovisão no Chile. Paralelamente, conseguiram captar a atenção da academia, que se interessa cada vez mais em incluí-las nos seus estudos, pensando todas estas questões que lhes são específicas.

Porém, a luta destas comunidades está longe de se concluir. É preciso que saiam de um plano teórico e que sejam promovidas ações concretas que resgatem estes povos de uma reiterada exclusão histórica, social e económica, num território que continua emocional e politicamente ligado à sua herança cultural europeia. É essencial trazer para a cultura popular o afro-chileno, descobrir os textos em que habitam, re-observar as manifestações artísticas que inspiram. A voz e os corpos, humanizados, dos africanos e afrodescendentes, não só deve passar a constar dos livros oficiais, mas também a residir no imaginário coletivo chileno para que, resultado final, se compreenda o admirável património que é ter nele todas as histórias escritas.

BIBLIOGRAFIA

Ativa:

- Alberto, Paulina e Jesse Hoffnung-Garskof. 2018. «“Democracia Racial” e Inclusión Racial - Historias Hemisféricas». Em *Estudios afrolatinoamericanos: una introducción*, editado por George Reid Andrews e Alejandro de la Fuente, 1ª edición, 317–78. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO: Afro-Latin American Research Institute. Harvard University.
- Albornoz, María Eugenia. 2004. «La injuria de Palabra en Santiago de Chile, 1672-1822». Em *Représentations et sensibilités dans les Amériques et la Caraïbe (XVIe-XXIe Siècles). Mémoires singulières et identités sociales*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.240>.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities - Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso (2006).
- Andrews, George Reid. 2004. *Afro-Latin America, 1800-2000*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- . 2009. «Afro-Latin America: Five Questions». *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 4 (2): 191–210. <https://doi.org/10.1080/17442220902920119>.
- Araya Espinoza, Alejandra. 1999. «Cuerpos aprisionados y gestos cautivos: el problema de la identidad femenina en una sociedad tradicional. (Chile-1700-1850)». *Nomadías*, Monográficas 1, Junho, 71–84.
- . 2004. «La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial». *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 1/2: 67–90.
- . 2005. «Sirvientes contra amos: Las heridas en lo íntimo propio». Em *Historia de la vida privada en Chile*, editado por Rafael Sagredo e Cristián Gazmuri, I:161–97. El Chile tradicional - De la Conquista a 1840. Santiago de Chile: Taurus Ediciones.
- . 2008. «Un imaginario para la mezcla. Mujeres, cuerpo y sociedad colonial». Em *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia*, editado por Sonia Montecino Aguirre. Santiago de Chile: Catalonia.
- . 2010. «Registrar a la plebe o el color de las castas: “calidad”, “clase” y “casta” en la Matrícula de Alday (Chile, siglo XVIII)». Em *América Colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, editado por Alejandra Araya Espinoza e Jaime Valenzuela Márquez, 331. Santiago de Chile: RIL Editores.
- Arre Marfull, Montserrat. 2010. «Esclavos en Coquimbo. Espacios, identidad y doble dimensión de la servidumbre de origen africano (1702-1820)». *Tiempo Histórico*, n. 1: 85–106.

- . 2018. «La Raza en la Literatura: Alborada de Iris y la Retórica de la Modernidad en una escritora de Vanguardia. Chile, 1930-1946». Chile: Universidad Austral de Chile y Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/39326/1/ulfl263296_td.pdf.
- . 2020. «Representaciones de las esclavas mulatas en Chile colonial a través del análisis de las Tradiciones Serenenses de Manuel Concha publicadas em 1883». Apresentado na Seminário LOCUS, Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Fevereiro 12.
- Arre Marfull, Montserrat e Paulina Barrenechea Vergara. 2017. «De la negación a la diversificación: los intra y extramuros de los estudios afrochilenos». *Tábula Rasa*, n. 27 (Julio): 129–60.
- Arrelucea Barrantes, Maribel. 2016. «Isabel, Manuela, Juana, María, Plácida... Mujeres afrodescendientes y vidas cotidianas en Lima a finales del siglo XVIII.» Em *Mujeres africanas y afrodescendientes: experiencias de esclavitud en América Latina y África. Siglos XVI al XIX*, editado por María Elisa Velázquez e Carolina González-Undurraga, 59–98. Colección Africanía 9. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barraza, Eduardo. 2017. «La tradición del folletín y de la novela popular en Chile (canon y corpus en la narrativa chilena siglos XIX y XX)». *Revista Chilena de Literatura*, n. 96 (Noviembre): 115–160.
- Barrenechea Vergara, Paulina. 2005. «María Antonia, esclava y músico: La traza de un rostro borrado por/para la literatura chilena». *Atenea*, n. 491: 87–98.
- . 2009. «El rostro más negro. La travesía literaria de un bandido-cimarrón en Chile.» *Revista Chilena de Literatura*, n. 74 (Abril): 197–211. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22952009000100009>.
- . 2014. «Cuerpo, emociones y literatura chilena». *Onteaiken - Boletín sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva*, n. 17 (Maio): 69–79.
- . 2015. «Patrimonio, narrativas racializadas y políticas de la memoria. Abordaje a un manuscrito afrodescendiente en el Valle de Azapa». *Estudios Avanzados (IDEA-USACH)*, n. 23 (Julio): 15–31.
- Bernand, Carmen. 2005. «De lo étnico a lo popular: circulaciones, mezclas, rupturas». Sesión inaugural del VI Congreso Internacional de etnohistoria. Buenos Aires. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.1318>.
- Cádiz, Francisco. 2013. «La “chilenización” en el Norte y Sur de Chile: una necesaria revisión». *Cuadernos Interculturales*, n. 20 (Primer Semestre): 11–43.
- Campoalegre, Rosa. 2017. «Más allá del decenio internacional de los pueblos afrodescendientes». Em *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*, editado por Rosa Campoalegre e Karina

Bidaseca, 27–41. Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño. Buenos Aires: CLACSO - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais.

Campos, Luis Eugenio. 2017. «Los negros no cuentan. Acerca de las demandas de reconocimiento de los afrodescendientes en Chile y la exclusión pigmentocrática.» *Revista Antropologías del Sur* Año 4 (8): 15–31.

Carey, Alina. 2011. «¿Qué sucede en casa? Mujeres inmigrantes de la Norpatagonia andina (1900-1935)». *La Aljaba - Revista de Estudios de la Mujer* XV: 159–74.

Carneiro, Sueli. 2011. «Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero». *Portal Geledés* (blog). 6 de Março de 2011. <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>.

Contreras Segura, María Teresa. 2013. «Población africana en Chile del siglo XVIII. Esclavitud, mestizaje y vida cotidiana. Valparaíso, 1750-1820.» Santiago de Chile: Universidad de Chile - Facultad de Filosofía y Humanidades.

Cussen, Celia L. 2006. «El Paso de los negros por la historia de Chile». *Cuadernos de Historia - Departamento de Ciencias Históricas Universidad de Chile*, n. 25 (Março): 45–48.

———. 2009. «La ardua tarea de ser libre: manumisión e integración social de los negros en Santiago de Chile Colonial». Em *Huellas de África en América: Perspectivas para Chile*, editado por Celia L. Cussen, 109–36. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Devoto, Fernando J. 2017. «Raza e inmigración: algunas reflexiones a partir del caso argentino». Em *Raza y política en Hispanoamérica*, editado por Tomás Pérez Vejo e Pablo Yankelevich, 277–314. Bonilla Artigas Editores y El Colegio de México.

«El mestizaje». sem data. *Memoria Chilena - Biblioteca Nacional de Chile* (blog). Acedido 10 de Junho de 2021. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-93563.html>.

Eltit Concha, Bernardita. 2014. *Configuraciones de lo colonial chileno: La narrativa de Justo Abel Rosales*. 1ª Edição. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Esquível, Alicia. 2010. Racismo... ¿entendés? Entrevistada por Mauricio Erramuspe. <https://chancharruas.wordpress.com/2012/07/25/racismo-entendes/>.

Eudine Barriteau, Violet. 2017. «Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña.» Em *Mujeres intelectuales: feminismos y liberación en América Latina y el Caribe*, editado por Alejandra Santiago de Guzmán, Edith Caballero Borja e Gabriela González Ortuño, 1ª edición, 55–78. Serie Pensamientos Silenciados. Buenos Aires: CLACSO - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais.

Feliú Cruz, Guillermo. 1942. *La abolición de la esclavitud en Chile*. 2ª Edição. Santiago de Chile: Editorial Universitaria (1973).

- Fernández Bravo, Nicolás. 2012. «¿Qué ha cambiado en el “campo afro” de Argentina? Temporalidades, paradojas, desafíos.» Em *Afropolíticas en América del Sur y el Caribe*, 51–63. Buenos Aires: Puentes del Sur Ediciones.
- Ferreira, Roquinaldo e Tatiana Seijas. 2018. «El comercio de esclavos a América Latina: una evaluación historiográfica.» Em *Estudios Afrolatinoamericanos - una introducción*, editado por Alejandro de la Fuente e George Reid Andrews, 1ª edição, 41–69. Buenos Aires: CLACSO - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais.
- Finley, Moses. 1981. *Esclavage moderne et idéologie antique*. Éditions de Minuit (1919).
- Flores Guzmán, Ramiro A. 2003. «Asientos, compañías, rutas, mercados y clientes: Estructura del tráfico de esclavos a fines de la época colonial (1770-1801)». Em *Etnicidad y Discriminación Racial en la Historia del Perú - Tomo II*, editado por José Luis Carrillo Mendoza. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Riva-Agüero.
- Frigerio, Alejandro. 2008. «De la “desaparición” de los negros a la “reaparición” de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina». Em *Los Estudios Afroamericanos y Africanos en América Latina - Herencia, presencia y visiones del otro*, editado por Gladys Lechini, 1ª. Córdoba, Argentina: CLACSO - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais.
- Fuente, Alejandro de la e George Reid Andrews. 2018. «Los estudios afrolatinoamericanos, un nuevo campo». Em *Estudios Afrolatinoamericanos - una introducción*, editado por Alejandro de la Fuente e George Reid Andrews, 1ª edição, 11–37. Buenos Aires: CLACSO - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais.
- Furtado, Filipe. 2009. «Fantástico». *E-Dicionário de Termos Literários de Carlos Ceia*. 2009. <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/fantastico-genero/>.
- George, Rosemary Marangoly. 2006. «Feminists theorize colonial/postcolonial». Em *Feminist Literary Theory*, editado por Ellen Rooney, 211–31. Cambridge University Press.
- Goic, Cedomil. 1991. *Historia y Crítica de la Literatura Hispanoamericana - Del Romanticismo al Modernismo*. Vol. 2. 3 vols. Barcelona: Editorial Crítica.
- Goicovic, Igor. 2006. *Relaciones de solidaridad y estrategia de reproducción social en la familia popular del Chile tradicional (1750-1860)*. Colección América. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia.
- Goldberg, David Theo. 1993. *Racist Culture - Philosophy and the Politics of Meaning*. Blackwell.
- González-Laurino, Carolina. 2001. *La construcción de la identidad uruguaya*. Montevideo: Ediciones Santillana, S.A. / Universidad Católica del Uruguay.
- González-Undurraga, Carolina. 2008. «La vida cotidiana de las esclavas negras: espacio doméstico y relaciones familiares en Chile colonial». Em *Mujeres Chilenas. Fragmentos de una historia*,

editado por Sonia Montecino Aguirre. Editorial Catalonia. Cátedra Género UNESCO. CIEG. Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile.

- . 2011. «“De la casta a la raza”. El concepto de raza: un singular colectivo de la modernidad. México 1750-1850». *Historia Mexicana* 60 (3 (239)): 1491–1525.
- Guardia, Sara Beatriz. 2002. «Un acercamiento a la historia de las mujeres». Em *Historia de las Mujeres en América Latina*, editado por Sara Beatriz Guardia, 2ª edición (2013). Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina (CEMHAL) e Departamento de Historia Moderna, Contemporánea y de América de la Universidad de Murcia, España.
- . 2005. «Historia de las mujeres: un derecho conquistado». Em *La escritura de la historia de las mujeres en América Latina - El retorno de las diosas*, 1ª edición, 13–27. Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina (CEMHAL).
- Guillermo Muñoz, Juan. 2005. «Mujeres y vida privada en el Chile colonial». Em *Historia de la vida privada en Chile*, editado por Rafael Sagredo e Cristián Gazmuri, I:95–123. El Chile tradicional - De la Conquista a 1840. Santiago de Chile: Taurus Ediciones.
- Guzmán, Florencia. 2009. «Representaciones familiares de las mujeres negras en el Tucumán colonial. Un análisis en torno al mundo doméstico subalterno». Em *Poblaciones Históricas. Fuentes, métodos y líneas de investigación, en Mónica Ghirardi y otros (compiladores)*, editado por Dora Celton, Mónica Ghirardi e Adrián Carbonetti, 403–25. Serie Investigaciones nº 9. Asociación Latinoamericana de Población (ALAP).
- . 2013. «Mulatos, pardos, mestizos y criollos en tiempos de cambios, guerra y política, en el interior de la Argentina». Em *Cartografías afrolatinoamericanas: perspectivas situadas para análisis transfronterizos*, editado por Florencia Guzmán e Lea Geler, 1ª Edición, 57–83. Buenos Aires: Biblos.
- Hampe Martínez, Teodoro. 2002. «Imagen y participación de las mujeres en la cultura del Perú virreinal: una aproximación bibliográfica». Em *Historia de las Mujeres en América Latina*, editado por Sara Beatriz Guardia, 2ª edición (2013). Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina (CEMHAL) e Departamento de Historia Moderna, Contemporánea y de América de la Universidad de Murcia, España.
- Heng, Geraldine. 2006. «Pleasure, resistance, and a feminist aesthetics of reading». Em *Feminist Literary Theory*, editado por Ellen Rooney, 53–72. Cambridge University Press.
- Hering Torres, Max. 2010. «Colores de piel. Una revisión histórica de larga duración.» Em *Debates sobre la ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, editado por Agustín Laó-Montes, Claudia Mosquera Rosero-Labbe, e César A. Rodríguez Garavito, 113–60. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hünefeldt, Christine. 1988. *Mujeres: esclavitud, emociones y libertad. Lima 1800-1854*. Serie Historia 4. Instituto de Estudios Peruanos.

- Ley número 21.151 Otorga reconocimiento legal al pueblo tribal afrodescendiente chileno. 2019. <https://www.diariooficial.interior.gob.cl/publicaciones/2019/04/16/42332/01/1576589.pdf>.
- López, Laura Cecilia. 2012. «“Que América Latina se sincere”: Los movimientos negros frente a los actuales desafíos de políticas públicas y reparaciones en el Cono Sur». Em *Afropolíticas en América del Sur y el Caribe*, 71–87. Buenos Aires: Puentes del Sur Ediciones.
- Lozano, Betty. 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.» Em *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, e Karina Ochoa Muñoz, 335–52. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Lugones, María. 2008. «Colonialidad y género». *Tabula Rasa*, n. 9 (Dezembro): 73–101.
- Madrid, Luis. 2016. «Afrodescendientes de la Guerra de Independencia y la Negación de “Lo Afro” en la Historia de Chile». *Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, Culturas e Identidades Afroamericanas*, n. 3.
- Magallón Anaya, Mario. 2005. «El debate latinoamericano: La cuestión del sujeto, del “nosotros” y los “otros” en América Latina». Em *Tradición y emancipación cultural en América Latina*. Vol. 5. Sociología y Política. Siglo XXI Editores.
- Mascarenhas, Isabel. 2009. «Maravilhoso». *E-Dicionário de Termos Literários de Carlos Ceia*. 2009. <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/maravilhoso>.
- Mbembe, Achille. 2017. *Crítica da Razão Negra*. 2ª ed (2014). Lisboa: Antígona.
- Mellafe, Rolando. 1959. *La introducción de la esclavitud negra en Chile - Trafico y rutas*. Vol. 2. Universidad de Chile.
- Milien, Sandy. 2015. «Afrochilenos en rumbo al reconocimiento como pueblo tribal: una investigación sobre los factores históricos y culturales de los Afrodecendientes en Arica». *Independent Study Project (ISP) Collection*. https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/2270.
- Moreno, Mónica G Figueroa. 2012. «"Linda morenita": El color de la piel, la belleza y la política del mestizaje en México». *Entretextos - Ibero Leon*. http://www.catedrainterculturalidad.cucsh.udg.mx/sites/default/files/3-moreno_figueroa_-_linda_morenita_para_entretextos_y_colmex.pdf.
- «Mulheres afrodescendentes na América Latina e no Caribe. Dívidas de igualdade». 2018. *Comissão Europeia para a América Latina e o Caribe (CEPAL)*, 97.
- Oyèwùmí, Oyèronké. 2017. *La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Editado por María Teresa Garzón. Traduzido por Alejandro Montelongo González. Colombia: Editorial en la frontera (1997).

- Palacios, Nicolás. 1918. *Raza Chilena - Libro escrito por un chileno y para los chilenos*. 2ª edición. Vol. Tomo I. Santiago de Chile: Editorial Chilena.
- Pérez Vejo, Tomás e Pablo Yankelevich, eds. 2017. *Raza y política en Hispanoamérica*. Bonilla Artigas Editores y El Colegio de México.
- Pérez Vejo, Tomás. 2017. *Raza y construcción nacional*. Editado por Pablo Yankelevich e Tomás Pérez Vejo. Bonilla Artigas Editores y El Colegio de México.
- Piqueras, José Antonio. 2017. «Seríamos blancos y pudiéramos ser cubanos». Em *Raza y política en Hispanoamérica*, editado por Tomás Pérez Vejo e Pablo Yankelevich, 17–60. Bonilla Artigas Editores y El Colegio de México.
- Pita, Federico. 2012. «Ser afrodescendiente en Argentina: construyendo una Comunidad fuerte.» Em *Afropolíticas en América del Sur y el Caribe*, 64–70. Buenos Aires: Puentes del Sur Ediciones.
- Puga, Rogério Miguel. 2006. *O Essencial sobre o Romance Histórico*. Essencial. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Quijano, Aníbal. 2017. «¡Qué tal raza!» Em *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*, editado por Rosa Septien Campoalegre e Karina Bidaseca, 17–26. Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño. Buenos Aires: CLACSO - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais.
- Reichel, Heloísa. 2002. «La mujer rioplatense en la visión de los viajeros: un sujeto de la historia». Em *Historia de las Mujeres en América Latina*, editado por Sara Beatriz Guardia, 2ª edición (2013). Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina (CEMHAL) e Departamento de Historia Moderna, Contemporánea y de América de la Universidad de Murcia, España.
- Retamal, Julio. 2005. «Fidelidad conyugal en el Chile colonial». Em *Historia de la vida privada en Chile*, editado por Rafael Sagredo e Cristián Gazmuri, I:49–69. El Chile tradicional - De la Conquista a 1840. Santiago de Chile: Taurus Ediciones.
- Río Ortiz, Fernanda del. 2010. «Afrochilenos: Discursos oficiales en torno a los fromestizos en Chile.» Em *Actas de las IV Jornadas Experiencias de la Diversidad.*, 1–21. CEDCU (Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural) - Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
- . 2014. «Chile en blanco y negro: la construcción del sujeto afrodescendiente en el discurso historiográfico decimonónico». *e-CRIT3224*, n. 6: 81–96.
- Rivera Gómez, Elva. 2002. «Los estudios de género y su relación con la Historia. La historiografía reciente 1990-2000». Em *Historia de las Mujeres en América Latina*, editado por Sara Beatriz Guardia, 2ª edición (2013). Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina (CEMHAL) e Departamento de Historia Moderna, Contemporánea y de América de la Universidad de Murcia, España.
- Rivoldi Nicolini, Rosario. 2002. «El uso de la vía judicial por esclavas domésticas en Lima a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX». Em *Etnicidad y Discriminación Racial en la Historia del*

Perú, editado por José Luis Carrillo Mendoza, 146–71. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Riva-Agüero.

Rosales, Justo Abel. 1895. *Los amores del diablo em Alhué*. 2ª edição. Garcés y Bartolí y Central Editorial La Prensa. <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0051143.pdf>.

———. 1896. *La negra Rosalía o el club de los picarones*. Santiago de Chile: La Democracia. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-84961.html>.

Salgado, Marta. 2020. «Aquí no hay negros»: la desconocida historia del racismo del Estado contra los afrochilenos. Entrevistado por Paula Huenchumil. Inferencia. <https://interferencia.cl/articulos/aqui-no-hay-negros-la-desconocida-historia-del-racismo-del-estado-contra-los-afrochilenos>.

Salinas, René. 2005. «Población, habitación e intimidad en el Chile tradicional». Em *Historia de la vida privada en Chile*, editado por Rafael Sagredo e Cristián Gazmuri, I:11–47. El Chile tradicional - De la Conquista a 1840. Santiago de Chile: Taurus Ediciones.

Segato, Rita Laura. 2017. «Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales». Em *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*, editado por Rosa Campoalegre e Karina Bidaseca, 43–63. Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño. Buenos Aires: CLACSO - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais.

«Situación de las personas afrodescendientes en América Latina y desafíos de políticas para la garantía de sus derechos». 2017. *Comissão Europeia para a América Latina e o Caribe (CEPAL)*, 189.

Soto, Rosa. 1992. «Negras esclavas. Las otras mujeres de la Colonia». *Proposiciones*, n. 21: 21–31.

———. 2001. «Mujeres Negras: Sexualidad, Enfermedad y Salud en el Chile Colonial». *Cyber Humanitatis*, 2001.

Stolcke, Vera. 2007. «Los mestizos no nacen sino que se hacen». Em *Identidades Ambivalentes en América Latina (Siglos XVI-XXI)*, editado por Vera Stolcke e Alexandre Coello. Barcelona: Bellaterra.

Subercaseaux, Bernardo. 1997. *Historia de las ideas y de la cultura en Chile - Sociedad y cultura liberal en el siglo XIX*. Vol. Tomo I. Colección Imagen de Chile. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Turner, Bryan S. 1989. *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. Traduzido por Eric Herrán Salvatti. México: Fondo de Cultura Económica de México (1984).

Varma, Rashmi. 2006. «On common ground?: feminist theory and critical race studies». Em *Feminist Literary Theory*, editado por Ellen Rooney, 232–60. Cambridge University Press.

- Velázquez, María Elisa e Carolina González-Undurraga, eds. 2016. *Mujeres africanas y afrodescendientes: experiencias de esclavitud en América Latina y África. Siglos XVI al XIX*. Colección Africanía 9. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Velázquez, María Elisa e Cristina Masferrer. 2016. «Mujeres y niñas esclavizadas en la Nueva España: agencia, resiliencia y redes sociales». Em *Mujeres africanas y afrodescendientes: experiencias de esclavitud en América Latina y África. Siglos XVI al XIX*, editado por María Elisa Velázquez e Carolina González-Undurraga, 29–58. Colección Africanía 9. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Vial Correa, Gonzalo. 1957. *El Africano en el Reino de Chile - Ensayo histórico-jurídico*. Instituto de Investigaciones Históricas.
- Viu, Antonia. 2007. *Imaginar el pasado, decir el presente: la novela histórica chilena (1985-2003)*. Santiago de Chile: RIL Editores.
- Wade, Peter. 1997. *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*. Traduzido por Maria Teresa Jiménez M. 1ª edição. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala (2000).
- Yudell, Michael. 2014. «Breve historia del concepto de la raza». Traduzido por Pilar Aguilar. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, 2014.
- Zúñiga, Jean-Paul. 2009. «Huellas de una ausencia. Auge y evolución de la población africana en Chile: apuntes para una encuesta.» Em *Huellas de África en América: Perspectivas para Chile*, editado por Celia L. Cussen, 81–108. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Passiva:

- Alarcón Ossa, Javiera, Isabel Araya Morales e Nicole Chávez González. sem data. *Identidad negra en tiempos de chilenización: memorias de abuelos y abuelas afrodescendientes de Arica y el valle de Azapa*. <http://www.kuriche.cl/wp-content/uploads/2020/05/37703-LIBRO-IDENTIDAD-NEGRA-1.pdf>.
- Andrade, Paula e Camila Aguilar. 2020. «La Historia Oprimida: Las danzas afrodescendientes como herramienta contrahegemónica en Chile». Editado por Nicole Chávez González. *Kuriche - Universidad Alberto Hurtado*, Dossier Estudios afrolatinos y afrodescendientes en Chile, Novembro.
- Arrelucea Barrantes, Maribel e Jesús Cosamalón Aguilar. 2015. *La presencia afrodescendiente en el Perú: Siglos XVI-XX*. Caminos de la Historia 2. Lima.
- Bastías, Felipe, Danitza Caro e Sergio Ceppi de Lecco. 2020. «“No nos habíamos muerto nada de frío”: Invisibilización histórica de las y los afrodescendientes de Arica y el valle de Azapa». Editado por Nicole Chávez González. *Kuriche - Universidad Alberto Hurtado*, Dossier Estudios afrolatinos y afrodescendientes en Chile, Novembro.

- Bordo, Susan. 1997. «The Body and the Reproduction of Femininity». Em *Writing on the Body - Female Embodiment and Feminist Theory*, editado por Katie Conboy, Nadia Medina, e Sarah Stanbury, 90–110. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Cassigoli, Rossana e Jorge Turner. 2005. *Tradición y emancipación cultural en América Latina*. Vol. 5. El debate latinoamericano. México: Siglo XXI Editores.
- Dixon, Kwame, e John Burdick, eds. 2012. *Comparative Perspectives on Afro-Latin America*. Florida: University Press of Florida.
- Ga Verra. 1912. «La mulata Manuela». *Selecta*, Outubro de 1912.
- García, Jesús «Chucho». 2005. «Encuentro y desencuentros de los “saberes” en torno a la africanía “latinoamericana”». Em *Cultura, Política y Sociedad: Perspectivas latinoamericanas (antología)*, editado por Daniel Mato, 504. Buenos Aires: CLACSO - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais.
- Goic, Cedomil. 1988a. *Historia y Crítica de la Literatura Hispanoamericana - Época Colonial*. Vol. 1. 3 vols. Barcelona: Editorial Crítica.
- . 1988b. *Historia y Crítica de la Literatura Hispanoamericana - Época Contemporánea*. Vol. 3. 3 vols. Barcelona: Editorial Crítica.
- Guzmán, Florencia. 2011. «Afrodescendientes y afroindígenas en el noroeste argentino. Un repaso histórico sobre las identidades, las clasificaciones y la diferencia.» *Afrodescendencia - Aproximaciones contemporáneas desde América Latina y el Caribe*, 16–22.
- Peri Fagerström, René. 1999. *La raza negra en Chile - una presencia negada*. Editado por Hilda López Aguilar. Chile: LOM Ediciones.
- Restrepo, Eduardo. 2013. «Estudios afrolatinoamericanos: posibles aportes desde los estudios culturales». Em *Cartografías afrolatinoamericanas: perspectivas situadas para análisis transfronterizos*, editado por Florencia Guzmán e Lea Geler, 1ª edição, 23–40. Buenos Aires: Biblos.
- Reyes, Chela. 1950. *Historia de una negrita blanca*. Editorial Rapa-Nui.
- Rosal, Miguel Á. 2011. «Africanos esclavizados llegados al Plata durante el lapso tardocolonial». *Afrodescendencia - Aproximaciones contemporáneas desde América Latina y el Caribe*, 5–10.
- Valdivia del Rio, María de Fátima. 2008. «El que no tiene de inga tiene de mandinga. Género, Etnicidad y Sexualidad en los Estudios Histórico-antropológicos Afroperuanos.» Em *Los Estudios Afroamericanos y Africanos en América Latina - Herencia, presencia y visiones del otro*, editado por Gladys Lechini, 1ª. Córdoba, Argentina: CLACSO - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais.