Red Migrante Nuevos horizontes de Quellón

Estrategias de mujeres afrodescendientes en el sur de Chile para enfrentar el clasismo, el racismo y la segregación territorial

**Resumen**

La presente investigación busca indagar acerca de la última ola de migración en Chile, específicamente mujeres colombianas y peruanas. Este trabajo surge a partir de la inquietud por aportar al conocimiento del proceso migratorio en Chile, sus características y la incidencia que tiene el fenómeno del racismo y la segregación, pero desde la perspectiva de los y las que lo viven y experimentan en su vida cotidiana.

Se trata de una investigación etnográfica que tiene por objeto poder indagar lo más profundamente posible, las formas de vida, las opiniones y las estrategias para resolver la vida cotidiana (trabajo, familia, hijos/as) de las migrantes que viven en la Comuna de Santiago.

**Introducción**

**Estado de la investigación sobre migración en Chile**

Con el fin de dar cuenta del estado de la investigación en nuestro país, se ha revisado someramente, como una primera aproximación al Estado del arte, lo que se ha escrito en los últimos diez años, fundamentalmente en Chile.

En la revista Polis N°42 del año 2016, María Emilia Tinoux y Simón Palominos plantean que las investigaciones acerca de los procesos migratorios contemporáneos sostienen que en gran medida las dificultades que enfrentan las comunidades de inmigrantes pueden ser interpretadas como una nueva fase en la construcción y reproducción de estereotipos y prejuicios negativos relativos a los/las inmigrantes, actualizando y profundizando la estigmatización racista y sexista de la inmigración ya en marcha desde tiempos coloniales (Tijoux, 2016)

La migración en la actualidad de Chile se percibe, por el sentido común de la población, como una forma de invasión al territorio nacional y así lo refuerzan los comentarios[[1]](#footnote-1) y las decisiones políticas que ha tomado el actual régimen[[2]](#footnote-2). Esto se expresa en la competencia laboral, la delincuencia y la pobreza, las enfermedades, por último y no menor, culpando a las formas de vida más “atrasadas” de los países de origen como causa de los males de la pobreza. Sin embargo, si bien los estudios contemporáneos sobre inmigración han logrado arrojar luces sobre situaciones de violencia simbólica que enfrentan los/las inmigrantes, estas son interpretadas como fenómenos de discriminación y exclusión (Cano & Soffia, 2009), existiendo pocos estudios que profundicen en la comprensión de estos fenómenos a partir del racismo y la sexualización en tanto dispositivos históricos de inscripción en el cuerpo de estigmas de raza, sexo, nación y clase (Tijoux, 2016).

La configuración de Chile como un país atractor de inmigrantes a nivel intrarregional es un fenómeno que ha puesto sobre la palestra pública y académica la necesidad de abordar una discusión informada respecto de los procesos migratorios, sus causas estructurales, motivaciones y efectos tanto para el país de origen, para chilenas y chilenos, y para las comunidades de inmigrantes. Las investigaciones de las humanidades y ciencias sociales relativas a los procesos migratorios han recogido el desafío de generar conocimiento respecto de la materia, identificando desafíos para las políticas públicas nacionales en la materia. Estas investigaciones han recorrido la constitución histórica de nuestro país a partir de las propuestas de las distintas disciplinas de las cuales provienen, logrando construir un panorama medianamente exhaustivo respecto de las relaciones entre las estructuras de lo nacional y sus transformaciones a partir del vínculo con la extranjeridad. Sin embargo, existen límites disciplinarios que, si bien han permitido profundizar en las especificidades de las dimensiones que explican los fenómenos migratorios y sus efectos, no siempre han establecido un diálogo activo entre sus hallazgos, sobre todo, respecto de sus fundamentos teóricos y epistemológicos. Este es un desafío para la investigación que está siendo abordada por los estudios que exploran los flujos migratorios contemporáneos. Así también, la investigación está en deuda respecto de las apreciaciones, vivencias y experiencias de los/las propios/as migrantes respecto de cómo los y las afecta la segregación.

**Algunos antecedentes históricos**

Los procesos migratorios siempre han formado parte de la historia del Chile colonial y republicano; sin embargo, el interés académico sólo adquiere un carácter sistemático desde la década de 1990 en adelante, frente al aumento de la inmigración regional hacia el país, volviéndose objeto de una discusión mediática en una sociedad que hasta entonces no se percibe a sí misma como un lugar de destino para inmigrantes. Con anterioridad, la investigación sobre este ámbito, tuvo un carácter puntual y aislado.

Las investigaciones actuales han constatado que ya desde el último flujo migratorio de finales del siglo pasado, es posible advertir una jerarquización de las poblaciones inmigrantes en el país, existiendo percepciones estereotipadas y estigmatizadas que asocian a determinadas comunidades de inmigrantes con “problemas sociales”: tales como la disminución de plazas laborales, la criminalidad y la pobreza. En otras palabras, se produce un fenómeno de racismo popular, ampliamente estudiado en los ámbitos de estudios sobre migraciones.

Los instrumentos internacionales: define la inmigración como el “proceso por el cual personas no nacionales ingresan a un país con el fin de establecerse en él”, también se reconocen las complejidades y ambigüedades de la noción de “migrante” (Tijoux, 2016). Bajo dicho concepto se entendería tanto a personas calificadas que gozan de facilidades para su movimiento entre países debido a sus competencias, así como también aquellas personas que por motivos económicos buscan mejorar sus condiciones de vida, recurriendo a desplazamientos documentados y también irregulares entre territorios de distintos Estados, viéndose expuestos a situaciones de vulnerabilidad y abuso laboral de todo tipo, agregando muchas veces la violación a los derechos mínimos de sus condiciones de vida y subsistencia.

Es preciso reconocer que no toda persona que se establece en un país del cual no es nacional es considerada como inmigrante. No es sólo una distinción jurídica, el carácter de inmigrante conlleva una serie de connotaciones negativas (Delgado 1998) relacionadas con la desnaturalización del otro mediante la figura del extranjero/a, del pobre, inferior económica y culturalmente; dando forma a un sujeto ajeno al proceso civilizatorio, elemento fundamental para comprender los procesos de construcción nacional.

Los estudios sobre inmigración en Chile suelen identificar tres grandes momentos migratorios (Cano y Soffia 2009; Stefoni 2011): el primero de ellos consistiría en un momento de migración de ultramar, que se remontaría a la historia colonial del país. Se hace necesario profundizar en los antecedentes de este período, dada la trascendencia que tiene en la conformación de la ideología y prejuicios que están presentes hasta la actualidad.

Desde el siglo XIX y hasta mediados del XX, el flujo migratorio incluye a los conquistadores europeos, haciendo de tales colonos/as los primeros inmigrantes en estas tierras, a pesar de que la historiografía tradicional en Chile no les reconoce como tales (Cano y Soffia 2009). Del mismo modo, a este flujo migratorio también corresponden los procesos de inmigración selectiva dirigidos por el Estado chileno, orientados a atraer población que contribuya al desarrollo de la nación, tanto en términos económicos, así como sociopolíticos (Harris, 2001). Se trata de una inmigración de ultramar, desde los países centrales - fundamentalmente europeos - a los periféricos, la que se produce de forma tanto espontánea como selectiva. En Chile, la inmigración principal es española, quienes serán también los y las que con posterioridad pasaran a conformar parte de las clases altas en el país, esto producto del énfasis que se puso en las relaciones sanguíneas para la distribución de privilegios económicos y de cargos políticos. Esta situación ejemplifica el fuerte carácter estamental de la sociedad latinoamericana colonial que priorizaba por las castas[[3]](#footnote-3), la que se entiende como un principio de estructuración social sobre la base de la raza y el género.

Es necesario enfatizar que, durante los primeros años de Chile como república independiente, la migración europea hacia el país, adquirió un marcado carácter selectivo, así se atrajo a este territorio a estadistas[[4]](#footnote-4), investigadores y militares europeos y de otros países del continente. Quienes, por lo demás, han recibido un trato privilegiado por parte de historiadores tradicionales y no han sido considerados como inmigrantes, sino más bien como personajes ilustres de la historia patria, resaltando las contribuciones que hicieron al establecimiento de las bases institucionales de la naciente república.

En definitiva, esta migración selectiva hacia Chile, tuvo como finalidad la construcción de una identidad cultural nacional sobre la base de la homogeneidad y la pureza de raza, la que se busca en desmedro de la población criolla y del pueblo mapuche[[5]](#footnote-5) (Subercaseaux, 1999). Todo ello como expresión del paradigma positivista de mejoramiento de la raza y bajo el supuesto que el acceso a la modernidad debía ser producto del reemplazo del patrón indo-ibérico por el europeo o estadounidense (Larraín, 2001).

Para ejemplificar la situación antes descrita, se puede recordar la disposición de Vicuña Mackenna en el año 1865, cuando el Estado chileno intensifica su política de inmigración selectiva, mediante la creación en 1882 de la Agencia de Inmigración y Colonización de Chile en Europa. Así también el “Desarrollo económico del sur de Chile”, donde el Estado chileno entregó importantes beneficios a los denominados “colonos”, tales como el pago de pasajes, extensos terrenos para asentarse y pensiones para los viajeros inmigrantes.

Desde el principio de Chile como república se prioriza e incentiva la inmigración desde países como España e Italia, también hubo de forma espontánea migración china, árabe y yugoslava. Sin embargo, lo que marca la situación de la época fue el profundo desprecio, ya desde esa época, sobre las y los migrantes que provenían desde fuera del mundo occidental.

Esta jerarquización que realizó la sociedad chilena respecto de las poblaciones inmigrantes, tiene como fundamento la percepción generalizada e institucionalizada de la superioridad de la “raza” europea por sobre la proveniente de otros continentes (en particular chinos y árabes), también por sobre la nacional y originaria, que descansaría en la presencia de valores tales como su disposición al trabajo, su virilidad, su estilo de vida sobrio y su adecuación al clima local, entre otras características que permitirían un adecuado desarrollo industrial y la mantención del orden social (Tijoux, 2016)

Se hace evidente ya en ese momento histórico la confluencia de procesos de racialización y sexualización, visibles en la construcción de una jerarquía de posiciones sociales dentro de la sociedad chilena en la que la pertenencia a determinada nación de origen implica la posesión de determinadas características que dan forma a la raza. En cierta medida, puede plantearse que no es la nacionalidad la que por sí misma explica la jerarquización de los distintos grupos de inmigrantes, sino que su eficacia descansa en la naturalización de actitudes, aptitudes y disposiciones en una definición esencialista de la raza, que oculta las relaciones sociales que dan origen a las mismas (Tijoux, 2016).

Llama la atención, el silencio sobre el rol que cumplieron las mujeres en esta época, especialmente como matriz de constitución de la “raza”. Dentro del repertorio de características esencializadas en la idea de raza, destaca la virilidad como un elemento fundamental para el establecimiento del valor civilizatorio de la inmigración selectiva: la virilidad se encontraría asociada a características que permiten la definición del trabajo como ejercicio del espacio público, la conquista del territorio y la civilización como construcción de un orden social valórico y jurídico, reproduciendo el patriarcado de forma explícita. Esta característica patriarcal de la sociedad heredada de la colonia es la que da lugar al silencio acerca del papel desempeñado por las mujeres de la época.

Un segundo momento[[6]](#footnote-6) y el que se ha considerado menos relevante, dado que fue predominante la emigración, es el ocurrido durante la dictadura militar, que se caracterizaría por una disminución en las tasas de inmigración debido, a las condiciones políticas del país y la instalación de una política inmigratoria, que se sintetiza en la Ley de extranjería de 1975. Este período se trató de un momento de alta emigración de chilenos/as, debido a la persecución política que afectó a la oposición al régimen cívico-militar, junto a la aguda crisis económica que afectó al país durante los primeros años de la década de 1980. Las investigaciones realizadas en este período versan fundamentalmente sobre los y las exiliados/as y sus experiencias tanto en el exilio como en su retorno.

Un tercer momento migratorio, parte en la década de 1990, ocurre en el marco de los primeros gobiernos civiles, luego del término de la dictadura cívico-militar. Se da en conjunto con un crecimiento económico constante y una disminución de la pobreza y el desempleo, lo que, junto al retorno de exiliados/as políticos/as, da forma a un Chile que se presenta[[7]](#footnote-7) como un polo de atracción migratoria para países de la región, en un primer momento la migración peruana y con posterioridad de otros países vecinos y de Centro América. Emergen nuevos enfoques de investigación tales como el estudio de la formación de espacios transnacionales de interacción entre inmigrantes en Chile.

La investigación ha entregado aportes al entendimiento de los procesos migratorios en Chile, sin embargo, señala la literatura, tales iniciativas no profundizan en los nexos entre las dimensiones que dan forma a la figura del inmigrante. Así, hay una visión parcial que impide apreciar la articulación entre los dispositivos económicos, políticos y culturales que explican la historia de la inmigración en Chile y la posición que los inmigrantes ocupan en nuestra sociedad (Tijoux, 2016).

Por otra parte, se ha relegado a un segundo lugar las discusiones relativas al género y al racismo, la sexualidad y la segregación. Siguiendo los planteamientos de Balibar y Wallerstein (Tijoux, 2016), resulta imprescindible emprender un análisis que nos permita desentrañar el complejo dispositivo que permite comprender la interacción entre inmigrantes y comunidades nacionales en sus expresiones más simples y cotidianas. Así también, conocer las vivencias y experiencias de los y las propios/as migrantes, desde sus propias vivencias y perspectivas.

En este documento queremos dar un primer paso en la aproximación a los conceptos de racialización y segregación, lo que nos permitiría complementar el estudio de procesos estructurales de tipo económico o cultural con el dispositivo específico de inscripción en el cuerpo de las y los inmigrantes, de los estigmas que permiten definirlos como tales en la sociedad chilena. De indagar en la heterogeneidad que adquiere este espacio del fin del mundo.

Haciendo una primera aproximación a las prácticas de racialización y segregación, se puede entender ello “como el proceso de producción e inscripción en los cuerpos de marcas o estigmas sociales de carácter racial y sexual derivados del sistema colonial europeo y la conformación de identidades nacionales chilenas, en que determinados rasgos corporalizados son considerados jerárquicamente inferiores frente al «nosotros», justificando distintas formas de violencia, desprecio, intolerancia, humillación y explotación en las que el racismo y el sexismo adquieren una dimensión práctica en la experiencia de las comunidades de inmigrantes en Chile. Del mismo modo, tales prácticas mediante su misma realización y a partir de su diversidad pueden contener el germen de la subversión de las relaciones de poder que dan origen al sexismo y racismo.

(Tijoux, 2016).

**Discusión acerca de la racialización y la segregación**

Antecedentes históricos del concepto de *raza*

La procedencia histórica del concepto de raza responde a la pregunta: ¿De dónde viene y cómo surge este concepto? Una de las primeras aproximaciones al concepto de raza toma forma alrededor del siglo XV, según el historiador George Fredrickson[[8]](#footnote-8). En dicho siglo, sería la primera vez que se vincularon las características biológicas con las prácticas sociales y culturales, presumiblemente durante la Inquisición española. En esta época se cuestionaba la *pureza de sangre* de los judíos conversos (y también musulmanes), suponiendo que la práctica religiosa de los individuos estaba ligada a la sangre (Fredrickson, 2015), todavía no se hablaba explícitamente del concepto de raza.

Por su parte Ramón Grosfoguel (Grosfoguel, 2012), en su artículo “El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”, sostiene que el racismo existía a fines del siglo XV en la península ibérica, evidenciado en el discurso acerca de la *pureza de la sangre*. “Este discurso era una forma de proto-racismo movilizado contra las poblaciones musulmanas y judías durante la conquista colonial, por parte de la monarquía católica para destruir el poder político musulmán en la península ibérica, territorio conocido como Al-Ándalus” (Grosfoguel, 2012).

La práctica de limpieza étnica del territorio conllevó a un genocidio contra las poblaciones musulmanas y judías. El discurso de la «pureza de sangre» fue un discurso del Estado movilizado para vigilar a las poblaciones que sobrevivieron a las masacres y que, para evitar la muerte, fueron forzados a «convertirse» a la cristiandad. La idea de este discurso era vigilar «biopolíticamente» a aquellas poblaciones con ascendencia judía y musulmana para asegurar que su conversión no fuera fingida.

Es necesario hacer notar que en este discurso no se hacía referencia a la humanidad de los judíos y musulmanes, ya que para los españoles eran humanos, sólo que, con un Dios equivocado. A diferencia de la gente que encontraron en América, de la cual dudaban sobre su humanidad por cuanto, suponían, no tenían religión[[9]](#footnote-9). Hay que recalcar que el anti-semitismo religioso medieval de esa época (fines del siglo XV) incluía entre los pueblos semitas, tanto a árabes como judíos. Lo importante aquí, es que el discurso de discriminación religiosa de «pureza de sangre» no era un discurso plenamente racista porque no ponía en cuestión la humanidad de las víctimas. (Grosfoguel, 2012), a diferencia del discurso colonizador que desconoce toda humanidad de los pueblos originarios del continente americano.

Algunos teóricos señalan que recién en el siglo XVIII, los iluministas, “*aplicando sistemáticamente el método científico”*, comenzaron a efectuar una clasificación rigurosa de los tipos humanos. Buffon[[10]](#footnote-10) utilizó por primera vez la palabra *raza* en un marco descriptivo, y confeccionó un listado de todas las variedades humanas conocidas por él.

A fines del 1700 se efectuaron las primeras comparaciones entre el hombre blanco y el negro –a quien se presentaba, dada su incultura, como un ser inferior–, cuyo escenario se sitúa en las disputas entre esclavistas (que pretendían justificar su comportamiento) y antiesclavistas.

Por otra parte, Mancilla (Mancilla, 2014) señala que, tres naturalistas serían los responsables de la de la primera aproximación al concepto de raza: el sueco Carolus Linnaeus[[11]](#footnote-11), el alemán Johann Friedrich Blumenbach y el norteamericano Samuel George Norton. Para estos naturalistas, a mediados del S. XVIII, la noción de raza estaría sustentada en tres ideas: primero, la raza es un esquema universal que es capaz de acoger todas las diversas características observables; segundo, este esquema está basado en un sistema científico de clasificación, y, por último, el esquema racial puede predecir las numerosas características y capacidades que hay entre los seres humanos. Esta fue la base de la rama filosófica que aboga por el mejoramiento de la humanidad a través del estudio de los genes. Las tres nociones, junto con los trabajos pseudo-científicos que afirman una conexión biológica entre el individuo y sus capacidades, persistieron hasta principios del siglo XX.

A partir del evolucionismo darwiniano, comenzaron a tener preponderancia las clasificaciones raciales jerárquicas, objetadas por muchos antropólogos de la época por ser científicamente arbitrarias y éticamente cuestionables. Dichas clasificaciones han llegado hasta la actualidad, no obstante, los aportes de la genética que las refutaron.

Dichas clasificaciones fueron sintetizadas en su momento por el Conde de Gobineau[[12]](#footnote-12) en su ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas, publicado en París entre 1853 y 1855. Esta obra, junto a otras de similar tenor, fue la base “*científica”* del racismo de Richard Wagner. Por lo demás, todo esto fue retomado durante el S.XX y resultó ser el sustento ideológico de Adolfo Hitler plasmado en su libro *Mi Lucha* (Grosfoguel, 2012) .

Los intentos de clasificaciones raciales fueron múltiples y los problemas a que dieron lugar fueron siempre los mismos: la imposibilidad de encontrar grupos homogéneos y claramente diferenciados, tanto usando rasgos externos más superficiales como características genéticas. El concepto explicativo de “raza”, es utilizado para explicar otros fenómenos – conductas, aptitudes intelectuales o diferentes grados de desarrollo cultural– nos encontramos con que son siempre consideraciones o sistemas de juicios cargados de prejuicio o bien discriminatorios, en mayor o menor medida sutiles, contra algún otro grupo. No existe, hasta el momento, una investigación que haya podido demostrar la conexión de estas relaciones. Se trata de teorías carentes de empirismo, o bien, sustentadas por ideologías racistas (Mancilla, 2014).

Según Manning Nasch (Mancilla, 2014), el esqueleto de toda teoría racista puede ser sintetizado en seis proposiciones:

1. Se intenta presentar como leyes naturales ciertas proposiciones formuladas por individuos respecto a las relaciones raciales.
2. Las razas difieren en su capacidad de captar las complejidades de la civilización. Dicho de un modo más simple, hay razas más capaces o más inteligentes que otras.
3. El nivel de logro cultural de una raza es indicador de sus capacidades innatas.
4. Dejadas a su arbitrio, las “razas inferiores” destruyen la herencia cultural.
5. La lucha contra la igualdad racial es la lucha por los intereses de toda la humanidad, y
6. Los que favorecen la igualdad son indeseables (Mancilla, 2014).

En los siglos XIX y XX, habría surgió también el interés por vincular las características físicas de ciertos grupos con sus habilidades. Los que proponen la eugenesia opinaban que, con la ayuda de la genética, se podía evaluar las habilidades de cada individuo con tal de enfocarse en su ascendencia genética.

Uno de los primeros en cuestionar el concepto de raza, utilizada hasta la primera mitad del S.XX, fue Franz Boas (1858-1942). Este antropólogo estadounidense sostuvo que la cultura de cada grupo es dinámica y propensa a cambiar con el tiempo. Además, él opinó que no había una raza superior o inferior a otra; por el contrario, propuso el pluralismo cultural, que aboga por la igualdad entre los diversos grupos, como una vía de convivencia entre los grupos étnicos (Mancilla, 2014).

A las críticas realizadas por Boaz se sumaron las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial y la condena a la persecución Nazi al pueblo judío[[13]](#footnote-13). El discurso de superioridad racial que promovió el Partido Nazi causó la imposición de características negativas asociadas a aquellos grupos que no fueron vistos como superiores. Fue a partir de ese evento histórico que la humanidad resultó más cautelosa con el uso del concepto *raza* como marcador biológico, después de ver las consecuencias de lo que este podía causar (Mancilla, 2014).

Aproximaciones a la definición del Concepto de Raza

Un primer acercamiento al concepto de raza da cuenta del pleno acuerdo de distintas aproximaciones teórica respecto de la crítica y redefinición del mismo. En esta sección se revisarán las definiciones de Molina y Mulinari, dos teóricas feministas que sostienen una interpretación marxista del término. En segunda instancia, se revisa el trabajo de Grosfoguel, quién revisa el concept a través de una crítica al pensamiento de Michel Foucault y rescata el concepto que sustenta Frantz Fanon. Se termina con la definición poscolonial de Quijano y Mancilla sobre los conceptos en cuestión.

Molina y Mulinari en su artículo “Explorando la herencia colonial del feminismo, Igualdad de género y racismo en los países Nórdicos” (Molina, 2010), definen el racismo como un fenómeno social. Para las autoras - si no queremos caer en un idealismo donde sólo se combaten los prejuicios hacia ciertos grupos y no las formas de subordinación y segregación económica y social que dichos grupos sufren -, debe ser entendido desde y a través de una perspectiva marxista de las relaciones de producción y de las necesidades de acumulación dentro del sistema capitalista. El fundamento teórico marxista, lo encuentran en los planteamientos de Robert Miles, quién identifica a los/las migrantes en Europa como una parte especifica de la clase obrera, la cual se construye a través de procesos ideológicos institucionalizados que convierten a este grupo en una categoría diferente de personas, basándose en categorías biológico-raciales o de etnicidad.

Las autoras señalan que Miles utiliza el concepto de “raza” como un constructo social y que, mientras existan las condiciones de opresión racista creadas por el imaginario de las jerarquías genéticas, este concepto no debiera desaparecer del vocabulario académico. Por otra parte, “Un aspecto particularmente interesante del concepto de racialización es que está inspirado en una tradición marxista que conceptualiza la ideología como mistificación, donde la pregunta pertinente es ¿qué nos impide comprender el racismo como ideología? Y la respuesta, según Miles, es que detrás de los discursos racistas se encuentra la explotación económica de ciertos grupos construidos como diferentes, los cuales juegan un papel central en los procesos de acumulación de capital a través del proyecto de sobreexplotación (Balibar 1991) y a través de, entre otras formas, el trabajo asalariado restringido (Miles 1987)” (Molina, 2010).

Molina y Mulinari sostienen que el concepto de racialización, aporta la construcción social e histórica del sujeto y no existen etnias ni razas, sino formas de dominación basadas en estas categorías y en los imaginarios que se construyen y reproducen a través de la construcción del estado nacional y sus instituciones, en diálogo con el *desarrollo* capitalista. Las teóricas sustentan que, sin duda, el racismo no puede estar exclusivamente subordinado a las relaciones de clase, que tiene una dinámica hasta cierto grado autónoma, ligada a la construcción del estado nacional y que un proyecto político de contenido racista puede articular e incluir diferentes clases sociales incluyendo a la clase obrera. Pero también es innegable que no es posible explicar la continuidad histórica del racismo, en todas sus formas y expresiones, sin una teoría sobre la acumulación capitalista y sin una teoría que investigue la relación entre colonialismo e imperialismo (Molina, 2010).

Las autoras complementan la idea anterior, señalando la necesidad de relacionar el capitalismo actual con la migración, puesto que ésta última, no podría explicarse sin una teoría basada en el materialismo histórico, que enmarca el desarrollo histórico del colonialismo donde la apropiación tenía lugar en los cuerpos y las tierras del ***Otro*** y a nuevas formas de imperialismo donde (entre otras formas de explotación) el migrante se convierte en la mano de obra silenciosa de la Europa blanca.

Un segundo sustento teórico de las autoras, es el filósofo marxista francés Etienne Balibar (Balibar, 1991). Este filósofo sostiene que el racismo y el sexismo no son periféricos a la ideología universalista del capitalismo sino constituyentes y dependientes de dicha ideología. Para Balibar las nuevas formas de racismo que se han desarrollado en Europa, el racismo cultural (que se basa en discursos donde la diferencia no se subraya en el concepto de raza sino en el de cultura) que se expresa de manera extrema en la obra de Huntington (1996), es producto inherente a la ideología del capitalismo, que parte de la igualdad de los Hombres, pero que implica y necesita para su desarrollo la construcción de grupos jerárquicamente diferentes (Balibar y Wallerstein 1991). Robert Miles apunta a una contradicción similar dentro del sistema capitalista, la contradicción entre la necesidad de expansión del capitalismo y el rol que el estado nacional a través de la subordinación a la nación de la clase obrera, cumple en función de la reproducción ideológica del capitalismo (Molina, 2010).

Por otra parte, el artículo: “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? de Grosfoguel (2012)[[14]](#footnote-14), forma parte de una investigación realizada por el autor de la Universidad de California, Berkeley, sobre la emergencia del racismo en el sistema-mundo.

El artículo resulta interesante por cuanto conlleva una crítica al eurocentrismo del concepto de Foucault y lo contrapone a las posiciones descoloniales de Fanon. Son importantes las implicancias para el análisis de los diferentes tipos de racismo y la realidad, no sólo en Europa, sino que también en el resto del mundo.

Grosfoguel (Grosfoguel, 2012) señala que la obra de Michel Foucault ha sido sin duda muy importante para toda una generación, dada las importantes contribuciones a la teoría del poder. Sin embargo, su trabajo es ejemplo de una teoría crítica producida desde Europa que, al no dialogar con el Sur Global ni salirse de su unidad de análisis intra-europeo, no logra dar cuenta de la relación entre la emergencia del racismo y la expansión colonial europea. Del eurocentrismo de Foucault se desprenden las falencias de su teoría respecto al concepto de racismo. El autor resume las críticas a Foucault a la hora de analizar el asunto del racismo, en los siguientes postulados:

1. Su tesis sobre el racismo no nace de la historia colonial europea, sino de una genealogía discursiva intrínseca a Europa, lo que constituye una ceguera proveniente de una mirada noroccidental-céntrica de la modernidad donde se borra por completo la colonialidad y por tanto la conquista de las Américas y el siglo XVI español.

2. Su mirada eurocéntrica asume una concepción intra-europea acerca de cómo el racismo se moviliza como discurso contra poblaciones internas de Europa y accidentalmente a poblaciones coloniales.

3. Para Foucault el racismo surge en el siglo XIX como una apropiación conservadora estatal del discurso de «guerra de razas», es decir, de la resignificación de este discurso por parte del Estado en discurso de «pureza racial», «pureza de sangre», justo en el momento cuando el discurso de «lucha de razas» se radicaliza y se transforma en discurso de lucha de clases. (Grosfoguel, 2012)

En definitiva, Grosfoguel sustenta que el punto de partida de la concepción de Foucault, lo lleva a dar una interpretación sesgada del concepto de racismo, que a la vez no le permiten dar cuenta del problema del colonialismo y del racismo en la actualidad.

*“Para Foucault el colonialismo no es constitutivo del racismo sino algo accidental y lejano. Aquí vemos cómo el asunto de tener una visión intra-europea no es simplemente una curiosidad intelectual, sino que es fundamental pues nos remite a una narrativa y análisis equivocado acerca de la historia de la formación del racismo en Europa y el mundo. El asunto esencial para la formación del racismo, según Foucault, es la bifurcación que ocurre con el discurso de la «guerra de razas» en la Europa del siglo XIX. Foucault habla de dos transcripciones del discurso de la «guerra de razas». Por un lado, una primera transcripción «es la que tendrá lugar a partir del gran tema y de la teoría de la guerra social, que se desarrollan desde los primeros años del siglo XIX, y que tenderán a cancelar todas las huellas del conflicto de razas para definirse como lucha de clases» (Foucault 1996: 56) (Grosfoguel, 2012).*

Grosfoguel señala que, para Foucault, el discurso racista servirá como «estrategia global de los conservadurismos sociales» (Foucault, 1996: 57). Para Foucault el discurso racista biológico emerge cuando las sociedades europeas en el siglo XIX pasan del poder soberano al poder disciplinario y biopolítico. El racismo es un discurso fundamental que emerge como parte de la normalización disciplinaria y el control biopolítico de las poblaciones. Incluso el antisemitismo como fenómeno racista para Foucault es un asunto fundamentalmente del siglo XIX y no antes. Dice Foucault: se puede decir que el antisemitismo, como gesto religioso y racial, no intervino en forma suficientemente directa antes del siglo XIX. El viejo antisemitismo de tipo religioso fue utilizado en el seno de un racismo de estado solo cuando se constituyó en racismo de estado (Grosfoguel, 2012).

En contraposición a Foucault, para Grosfoguel, está la posición que sustenta Fanon. Para este teórico, la definición fanoniana de racismo nos permite concebir diversas formas de racismos evadiendo los reduccionismos de otras definiciones (Grosfoguel, 2012).

Grosfoguel explica que “(…) <para Fanon, el racismo es una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida como estructura de dominación durante siglos por el «sistema imperialista/occidental o céntrico/cristiano, céntrico/capitalista/patriarcal/moderno/colonial” (Grosfoguel, 2011). Las personas que están arriba de la línea de lo humano son reconocidas socialmente en su humanidad como seres humanos con subjetividad y con acceso a derechos humanos/ciudadanos/civiles/laborales. Las personas por debajo de la línea de lo humano son consideradas sub-humanos o no-humanos, es decir, su humanidad está cuestionada y, por tanto, negada (Fanon, 2010).

Para Grosfoguel, la definición de Fanon, dado que no es reduccionista y permite concebir distintas formas de racismos, entrega las herramientas teóricas para analizar los racismos del sur. Dependiendo de las diferentes historias coloniales en diversas regiones del mundo, la jerarquía de superioridad/inferioridad sobre la línea de lo humano puede construirse con categorías raciales diversas. El racismo puede marcarse por color, etnia, lengua, cultura o religión. Aunque el racismo de color ha sido predominante en muchas partes del mundo, no es la forma única y exclusiva de racismo. En muchas ocasiones confundimos la forma particular de racismo en una región del mundo con la definición universal exclusiva del racismo. Si colapsamos la forma particular que el racismo adopta en una región o país del mundo, como si fuera la definición universal de racismo, perdemos de vista la diversidad de racismos que no son necesariamente marcados de la misma forma en otras regiones del mundo. Así adoptamos la falsa conclusión de que en otras partes del mundo no existe racismo si la forma de marcar el racismo en una región o país particular no coincide con la forma de marcarlo en otra región o país (Grosfoguel, 2012).

A diferencia de Foucault, según Grosfoguel, Fanon sustenta una concepción distinta respecto de los conceptos en discusión. Para Fanon, el racismo es una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida como estructura de dominación durante siglos por el sistema-imperialista/occidental céntrico/cristiano céntrico/capitalista/patriarcal/moderno/co-lonial (Grosfoguel, 2011).

Cuando se sustenta que el racismo es una jerarquía de dominación de superioridad/inferioridad sobre la línea de lo humano, se concibe que esta jerarquía puede ser construida/marcada de diversas formas. Las élites occidentalizadas del llamado *tercer mundo* (africanas, asiáticas o latinoamericanas) reproducen prácticas racistas contra grupos etno/raciales inferiorizados, donde los primeros ocupan la posición de superioridad sobre los últimos. Por tanto, dependiendo de la historia local/colonial la inferiorización puede definirse o marcarse a través de líneas religiosa, étnicas, culturales o de color [[15]](#footnote-15).

El punto importante para Fanon es que aquellos sujetos localizados en el lado superior de la línea de lo humano viven en lo que él llama la «zona del ser», mientras que aquellos sujetos que viven en el lado inferior de esta línea viven en la zona del «no-ser» (Fanon, 2010).Por otra parte, el reconocido intelectual Aníbal Quijano, fue el autor de una original síntesis entre la Teoría de la Dependencia, el proceso de urbanización de América Latina y la marginalización de crecientes sectores poblacionales de la economía formal. Analizando la producción intelectual del sociólogo peruano en su estadía en Chile, trabajando para la CEPAL (1966-1971), una de las instituciones que contribuyó a la visibilización de la problemática de la marginalidad desde su particular visión. A pesar de ser miembro de la citada institución, Quijano propuso una agenda de investigación independiente y hasta cierto punto conflictiva con el organismo internacional.

Quijano fue crítico al concepto de determinación económica que se dio en las ciencias sociales en los años setenta. Así, no considera el racismo como un mero reflejo de la realidad socio-económica o una superestructura. En los años ochenta, Quijano elaboró los conceptos claves de su teoría de la colonialidad del poder, teoría en la cual la raza es un elemento central. Dos textos, publicados en 1992, año importante para la producción crítica latinoamericana, permiten comprender el pensamiento de este teórico.

«Colonialidad del poder, y Modernidad racionalidad» (Bonilla, 1992) es el primer texto donde aparece la noción de colonialidad del poder. Al hablar del colonialismo, Quijano apunta a que fue la «estructura colonial del poder», la que produjo las diferencias sociales, las cuales fueron codificadas como diferencias raciales, étnicas y nacionales. Esas construcciones intersubjetivas se convirtieron en categorías que pretendían ser científicas, perdiendo su significado histórico, y se volvieron fenómenos naturales, ajenos a la historia del poder.

Quijano, puntualiza: “(…) el concepto de raza se estableció como un instrumento de clasificación social para explicar las supuestas diferencias estructurales biológicas entre los diversos grupos que encontraron los europeos durante la conquista de las Américas. Específicamente, los conquistadores quisieron establecer cierta superioridad biológica entre ellos y los grupos indígenas (Quijano A. , 2000, pág. 283).

En «Raza, etnia y nación en Mariátegui» (Quijano, 1992), explora con más precisión el tema de la raza. El artículo hace hincapié en las relaciones laborales y la emergencia de nuevas identidades históricas. Quijano destaca la relación que vincula la aparición de diversas formas de trabajo (trabajadores asalariados, esclavos y semi-siervos) con la clasificación racial de la población mundial. Luego, vuelve a subrayar el papel central de las nuevas relaciones intersubjetivas y el carácter totalmente nuevo de la sociedad, la cultura y el poder. Entonces, formula claramente su teoría: “El racismo y el etnicismo fueron inicialmente producidos en América y reproducidos después en el resto del mundo colonizado, como fundamentos de la especificidad de las relaciones de poder entre Europa y las poblaciones del resto del mundo” (Quijano, 1992, pág. 1).

En los párrafos siguientes, titulados «Las raíces de las nuevas identidades históricas», Quijano desarrolla el relato de esta emergencia. Explica que las nuevas identidades no surgen como efecto de relaciones de producción de un nuevo tipo. Presenta la construcción de la raza como un hecho social total, algo que aparece con la Conquista. No investiga la realidad histórica para encontrar lo que dio nacimiento a la clasificación racista, al contrario, la describe como el acontecimiento y como la invención sin la cual la modernidad no habría existido. El racismo es una asociación entre cultura y biología que aparece con el Nuevo Mundo. El polémico pasado español, con la figura de los estatutos de sangre, proporcionó un patrón idóneo: “La figura de la *limpieza de sangre*, establecida en la Península Ibérica en la guerra contra musulmanes y judíos, es probablemente el antecedente más próximo de la idea que durante la conquista de las sociedades aborígenes de América se codifica como "raza". Así como de la "limpieza étnica" practicada en la Alemania nazi y en la guerra en la ex-Yugoeslavia, con posterioridad. La "limpieza de sangre" es una figura que se origina en la lucha religiosa, implica curiosamente que las ideas y prácticas religiosas, la cultura, se trasmiten por la "sangre" (Quijano A. , 2000).

En la concepción de "raza" posterior a la colonización de los amerindios, esta es exactamente la idea: “debido a determinaciones raciales los "indios", "negros" y "mestizos" tienen una cultura "inferior" o son incapaces de acceder a las culturas "superiores". Pues eso es la raza: la asociación entre biología y cultura” (Quijano, 1992).

Quijano, señala que la genealogía desempeñaría un papel preponderante en las estrategias de distinción. La limpieza de sangre, institución de la edad media española, creada para que el cristiano rancio pudiera atestiguar la ausencia de sangre judía o mora en su linaje, tomaría en América una forma criolla. El sistema de las alianzas matrimoniales permitiría evitar el mestizaje y la contaminación de la familia en América como en España. Pero, si en España la mancha vinculada a la sangre mora era sobre todo una mancha vinculada a la herejía, si la impureza que se transmitía era más moral que biológica, en América el concepto de limpieza experimentó una mutación, una reificación: lo espiritual dejó de ser lo más importante, sustituyéndolo con el aspecto material (la constitución física y moral). Indios y negros no eran herejes, pues su inferioridad se volvería algo inscrito en el temperamento. “Al no ser indios y africanos, en principio, moral y religiosamente sucios (impuros), lo serán físicamente, fisiológicamente” (Beltrán, 2008).

Como varios estudios lo demuestran, es evidente que el concepto de raza perdura hasta hoy en día como lo señala Quijano: “[El concepto de raza] ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal…los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad” (Quijano, 2000).

La definición de Mancilla señala: “Raza es identificado en esta investigación como un complejo sistema de clasificación que divide a ciertos grupos de humanos vis-à-vis sus rasgos físicos. Al crear esta división, ciertas características son asignadas a ciertos grupos y esto esencialmente crea un sistema jerárquico entre los diversos grupos. Lo que es aún más problemático en este sistema es que raza es vista como algo biológico que ha asignado un orden natural” (Mancilla, 2014).

No se puede perder de vista que el vuelco fundamental que han dado las expresiones identitarias alrededor del tópico del lugar del “negro” en la sociedad ha dado como resultado que el concepto de *racialización*, ya no se erige con una connotación negativa, sino que se asume como identidad, con la preocupación por hacer de la “raza” un signo, esto es, con capacidad para significar positivamente en virtud de una idea de comunidad, asentada en una contextualización histórica ligada a un pasado común. Así, en la medida en que el instrumento a través del cual se reescribe la Historia es la racialización de prácticas y sujetos, tiene sentido considerar de qué manera la literatura se constituye en torno a la cuestión racial, en tanto esto condiciona el modo de representación.

Mancilla señala, en definitiva, que el concepto de raza no es una idea basada en nuestros genes, por el contrario, es un complejo sistema basado en la clasificación de diversos grupos de humanos con el fin de relacionar ciertas características físicas (por ejemplo: tez de piel) con la capacidad intelectual, el carácter y el comportamiento personal de una persona. Considerando lo dicho, no es sorprendente que este sistema viene privilegiando a uno o a varios grupos que son caracterizados como la normativa dentro del sistema. Al hacer esto, solo aquellos/as que forman parte del grupo privilegiado tienen acceso a ciertos derechos/recursos de la sociedad, mientras que aquellos que pertenecen a los grupos marginados son privados de estos mismos derechos/recursos (Mancilla, 2014).

Como afirman Moya y Markus (Moya, 2010), el problema no es señalar las diferencias físicas raciales y étnicas; más bien, surge de la manera en que estas diferencias son explicadas. Todos somos diferentes y poseemos diversas características fenotípicas que nos distinguen a unos/as de otros/as, pero estas características, como los trabajos de Feldman y Barbara Koening señalan, no determinan nuestras habilidades cognitivas. Sin embargo, de acuerdo al concepto de raza estos aspectos fenotípicos pueden ofrecer una idea del comportamiento de la gente que posee cierto rasgo físico, o sea parte de cierto grupo racial, determinado por otros aspectos sociales de diversa índole.

La idea de raza está tan incrustada en la sociedad que esta determina no solo el trabajo que uno pueda obtener, sino también la identidad de uno. La raza continúa siendo de gran importancia dentro de nuestra sociedad, pues esta puede otorgar derechos o sistemáticamente rechazar derechos adquiridos, en base a la identidad étnica de una persona (Markus 369). (Mancilla, 2014)

En la actualidad, parece haber unanimidad en poner en cuestión el concepto de raza con un contenido de determinación biológica. Nadie podría sustentar en estos tiempos que las diferencias físicas entre los seres humanos impliquen diferencias cognitivas, sería una aberración sostenerlo.

El concepto de raza es una construcción social/cultural/política/económica. Los seres humanos somos todos y todas distintos, sin embargo, dichas diferencias no dan lugar a la estigmatización de etnias, pueblos, religiones o culturas. Dichas estigmatizaciones han sido construidas socialmente para ejercer el poder de los que se han conformado como “privilegiados/as” dentro del sistema y que ostentan el poder.

Sin embargo, a pesar del acuerdo anteriormente descrito, hay diferencias importantes sobre la génesis del concepto, ello implica diferencias acerca de la modernidad y la colonización del nuevo mundo. Una interpretación eurocéntrica como la de Foucault es muy distinta a la de Fanon y Quijano. Los teóricos descoloniales tienen una explicación más amplia del concepto, que permite interpretar las formas de poder ejercidas desde el descubrimiento del nuevo mundo.

La conceptualización de raza, sustentada en la teoría marxista, también entrega elementos que permiten entender el concepto en su dimensión y consecuencias sociales y económicas, indudablemente sin reducirlo sólo a la explicación de clase en términos económicos.

Sin duda, los teóricos/as descoloniales, en primera instancia, sostienen una definición más apropiada a nuestra realidad y contexto de investigación.

Creo que la definición del concepto de raza es vital para un trabajo sobre racialización con todas las consecuencias que tiene en el estudio de la migración. Resulta también ser complejo abordar el concepto con una definición restringida de antemano, puesto que las aristas que influyen y sobre las cuales se influye son múltiples y variadas.

La revisión de otro conjunto de autores/as sobre el concepto de raza y racialización ha permitido recopilar los siguientes antecedentes:

Viveros sostiene que la escasez de investigaciones que vinculen las nociones de sexualización y racialización en América Latina se deben a la imposición hegemónica de un discurso racial que promueve una blanquitud que no es pensada en tanto raza, sino a partir de la ausencia de ella; la que a su vez opera como contracara a una racialización que es percibida como el lugar del erotismo (Viveros, 2009).

Para Balibar (1989), existe una sobredeterminación sexual del imaginario racista que se manifiesta en las metáforas de diferencia sexual implícitas en la construcción de las diferencias raciales que dan forma a la estructura social de nuestras sociedades (Balibar, 1989)

Se pueden identificar en diversas culturas prejuicios y representaciones negativas respecto de otros pueblos y comunidades, en tanto procesos de construcción de identidades, no es sino desde el siglo XV y con particular fuerza a partir del siglo XVIII, que el racismo se convierte en una doctrina política y cultural utilizada en la construcción de un correlato simbólico para el desarrollo de las naciones europeas, las que sucesivamente buscarán trazar sus orígenes hacia la civilización griega, en desmedro de los nexos e influencias mutuas existentes con África y Asia (Bernal, 1987). Tal narrativa del origen civilizatorio universal como principio y fundamento de la nación europea permitió la incorporación de la *otredad* en una posición subordinada y marginal en términos cognitivos, culturales y políticos, en un proceso de exotización que restringe las posibilidades de imaginar una civilización distinta a la europea, legitimando la superioridad de las naciones occidentales y la explotación de la otredad (Said, 1977)

Para comprender el rol que el racismo jugó en el establecimiento de las fronteras del sujeto nacional frente a la otredad, es necesario tener en cuenta la figura del extranjero (Simmel 1939), el cual pasa a formar parte del colectivo nacional, sin nunca llegar a integrarse del todo, pues expone mediante su presencia los límites.

A partir del desarrollo de las ciencias positivas, el vínculo entre racismo, identidades nacionales y discurso civilizatorio permitió la conformación de un paradigma biológico de la raza y el desarrollo de sistemas clasificatorios para los humanos (Taguieff 2010, Terrén 2002). El nexo entre elementos científicos, culturales, morales y políticos son la base de lo que Todorov (1991) considerará como doctrinas racialistas, son las que entregan fundamento a las prácticas de racismo en el colonialismo europeo o en el nazismo, asociando determinados rasgos físicos o costumbres sociales a una jerarquía de valores (Memmi 2010). Esto mantuvo su validez hasta mediados del siglo XX, cuando debido al reordenamiento geopolítico al término de la Segunda Guerra Mundial, los procesos de independencia política de las colonias europeas, y el rechazo generalizado a los horrores del holocausto nazi, la academia y las organizaciones internacionales discutieron la idea de raza y las consecuencias negativas de su uso.

El cuestionamiento a la idea de raza y su reemplazo por la noción de etnicidad, que da cuenta de diferencias culturales de los grupos sociales, ha tenido como consecuencia la invisibilización del racismo como fenómeno, el que continuaría operando especialmente a nivel cotidiano.

La permanencia de un racismo “sin razas” constituye una nueva forma de racismo, un neoracismo estructural (Balibar & Wallerstein 1991) que opera a nivel institucional, y que en términos de prácticas sociales comunes puede entenderse como un racismo cotidiano (Essed 1991), el cual funciona como dispositivo de construcción identitaria para los grupos sociales.

Para Balibar (1991), el racismo constituye un fenómeno social total, que se inscribe en prácticas violentas de desprecio y explotación, en discursos y representaciones de profilaxis y segregación que permiten la construcción distintiva de un “nosotros” y un “ellos” como comunidades, articulándose en estigmas de la alteridad que cargan los sujetos racializados.

Los elementos discursivos y representacionales del racismo se instituyen en ideologías y prejuicios de carácter axiomático que fundamentan las prácticas visibles de racismo (Van Dijk 1988,2002). El estigma, en este sentido, es el signo corporal en el cual se encarnan las relaciones entre discursos racistas, atributos morales, y prácticas de racismo (Goffman 2001); constituyéndose en un elemento que modula la interacción cotidiana, impidiendo la aceptación social del estigmatizado.

Wade, Urrea y Viveros (2008), señalan que un elemento fundamental de dicho control reside en la regulación de la pureza racial, indicando cómo los procesos de ordenamiento de las jerarquías sociales ocurren por medio de relaciones de género patriarcales que establecen límites precisos y la práctica de las actividades sexuales de las mujeres, particularmente en la historia colonial de América Latina.

El feminismo ha entregado aportes a la comprensión de los procesos de sexualización, especialmente en lo relativo a las nociones de sexo y género. En efecto, con Simone de Beauvoir (2013) se inaugura la comprensión de que la categoría de mujer es un constructo social a través del cual se ubica a las mismas en posiciones de subordinación en tanto sexo “secundario”, planteamiento que lleva a desnaturalizar las características que culturalmente se atribuyen a las mujeres.

Trabajos como los de Rubin (1986) y Butler (2000) han desarrollado los nexos entre las relaciones de poder de sexo/género que subordinan a las mujeres con los procesos estructurales del desarrollo del capitalismo en términos de división sexual del trabajo, reconociendo el carácter constitutivo de los antagonismos de género en la estructuración de la sociedad e intentando superar la falta de preocupación por parte de los movimientos intelectuales y políticos de izquierda tradicionales por abordar reivindicaciones que articulen la lucha contra la explotación con la liberación feminista.

Los estudios de género y sobre el racismo confluyen mediante el reconocimiento de que los conceptos de racialización y sexualización se encuentran íntimamente ligados, reforzando las relaciones de poder que les dan origen. Los estudios exploran las interrelaciones entre racismo y sexismo, visibilizando situaciones en las cuales la experiencia de mujeres que cargan con determinados estigmas de raza no necesariamente se ajustan a un modelo de sujeto unitario movilizable por el feminismo.

Interseccionalidad

Las autoras consultadas, conceptualizan la *interseccionalidad* de las relaciones de poder, sustentando que, tanto la raza, el género, así como de clase, configuran las situaciones de dominación. Esta sobre determinación de relaciones de poder pone obstáculos a la proyección de cualquier reivindicación parcial, constituyendo antagonismos que dificultan la articulación política de las y los sujetos subordinados. (Collette Guillaumin o los colectivos feministas afrodescendientes de Estados Unidos (Viveros 2009).

Para Dorlin, será fundamental dar cuenta de la performatividad que se encuentra asociada a la producción, reproducción y tensión del racismo en los cuerpos de las y los individuos. De acuerdo a Butler (2002), la producción performativa del racismo por parte de los/as dominados/as tendría una relación estrecha con la puesta en escena de una imitación colonial, que se sustenta en las diversas oposiciones analíticas de las jerarquías coloniales (tales como la distinción “puro/impuro”) y a cuyos estereotipos el sujeto colonizado se ve obligado a recurrir como condición de su propia existencia.

Mediante la performatividad de la imitación colonial, las categorías sociales de raza y género son incorporadas (vale decir, inscritas en el cuerpo), posibilitando así la construcción de subjetividades coloniales recíprocas en las que lo blanco produce la raza (lo negro) tanto como la raza produce lo blanco; al igual que cada categoría de género produce relacionalmente sus oposiciones.

Para Butler, en el seno de la performatividad se encontraría una permanente tensión entre la habilitación social que conlleva la subjetivación y la reproducción de estereotipos normativos de raza y género que yacen en la imitación colonial. Dicho de otro modo, la performatividad permite la inserción social, aunque reproduciéndola en una posición subordinada construida y reproducida hasta hoy como situación de colonialidad.

Al profundizar las implicancias de la inserción de la racialización y sexualización en un contexto de colonialidad, es posible proponer que dichas prácticas forman parte de un complejo entramado de poder epistemológico mediante el cual se construyen y sostienen relaciones de dominación cognitivas, representacionales y experienciales que tienen su origen en el encuentro entre europeos y nativos (Quijano 1992), y que son constitutivas de jerarquías sociales que subyacen a los fenómenos de dominación y explotación conocidos habitualmente como colonialismo (Quijano 2007).

Este carácter epistemológico de la colonialidad constituye la base sobre la cual se instala la modernidad eurocéntrica a nivel mundial, lo que permite entender que las prácticas racistas y sexistas coloniales continúen siendo eficaces aún con posterioridad al término formal del colonialismo y se encuentren en los fundamentos de las clasificaciones sociales del capitalismo global contemporáneo.

Tras nociones como la de nación o clase siempre es rastreable la historia de la colonia y con ello, diversos órdenes, jerarquías y discursos de género y raza (Varikas 2007), entre los cuales los procesos de mestizaje han sido conceptualizados como una especie de “mito fundacional” en el que se construyen y a la vez cuestionan los límites de la estructura social colonial y la posterior construcción de los imaginarios nacionales, los que tienen lugar precisamente mediante el control de la sexualidad (Wade, Urrea & Viveros 2008).

La eficacia epistemológica de la colonialidad contemporánea permite construir sujetos racializados y sexualizados tales como la mujer subalterna negra, la que siendo soporte de la producción en el capitalismo actual y su episteme, se ve mayoritariamente marginada de una articulación efectiva con movimientos de resistencia colectiva (Spivak 2010).

En este sentido, colonialidad y extranjeridad se unen en la figura del inmigrante, resaltando la importancia de examinar los procesos migratorios a partir de la interseccionalidad entre racialización y sexualización, insertos en un contexto de colonialidad.

Lefebvre (1972) dirá que es en el espacio cotidiano en que los sujetos llevan a cabo prácticas que construyen, reproducen y cuestionan las relaciones sociales de dominación. Con posterioridad, los planteamientos de Bourdieu (2007) también considerarán las prácticas como el espacio en que subjetividades y estructuras sociales se encuentran. Las prácticas sociales responden a determinados habitus, esquemas estructurados y estructurantes de pensamiento, acción y sentimiento, los que permiten aprehender y actuar en el mundo. Estos habitus dependen de las posiciones de los distintos agentes en el espacio social, y a partir de procesos de violencia simbólica contribuyen a la hegemonía de los grupos sociales en posiciones de poder.

Sin embargo, no existe orden social que sea total, por lo que las normas sociales que le dan forma nunca se reproducen a la perfección, por lo que siempre se encuentran abiertas las posibilidades de resistencia. Para Butler (Citar), esta posibilidad se realiza justamente a través de la performatividad, en tanto las prácticas “inadecuadas” a la norma, constituyen el principio de su subversión; mientras que para De Certeau (2007) las prácticas no instituidas, de carácter táctico, permiten elaborar resistencias en el espacio cotidiano

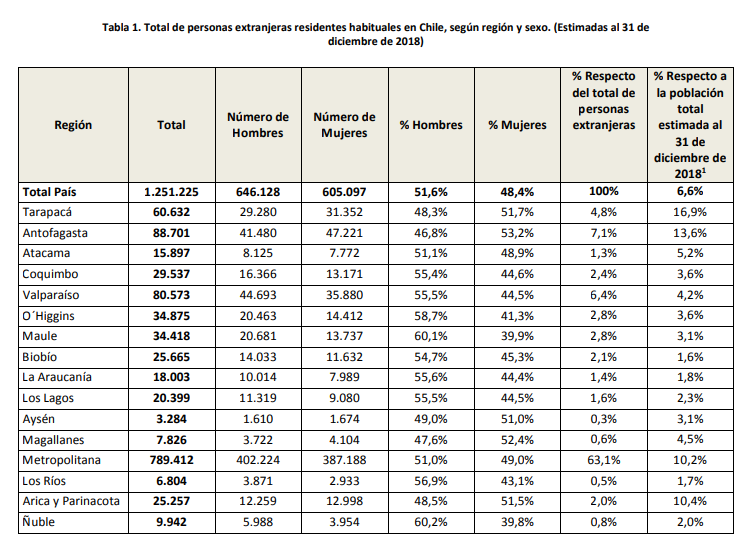
Los procesos de racialización y sexualización pueden comprenderse como prácticas sociales mediante las cuales se producen marcas o estigmas sociales de carácter racial y sexual, derivados del sistema colonial global. Así también se conforman las identidades nacionales y también la chilena, inscritos en los cuerpos de subalternas y subalternos. Mediante estas prácticas determinados rasgos corporalizados son considerados jerárquicamente inferiores frente al «nosotros», impactando epistemológicamente en la construcción de subjetividades, y justificando distintas formas de violencia, desprecio, intolerancia, humillación y explotación en las que el racismo y el sexismo adquieren una dimensión práctica en la experiencia de las comunidades de inmigrantes en Chile. Del mismo modo, tales prácticas mediante su misma realización y a partir de su diversidad pueden contener el germen de la subversión de las relaciones de poder que dan origen al sexismo y racismo.

**Feminismo Latinoamericano**

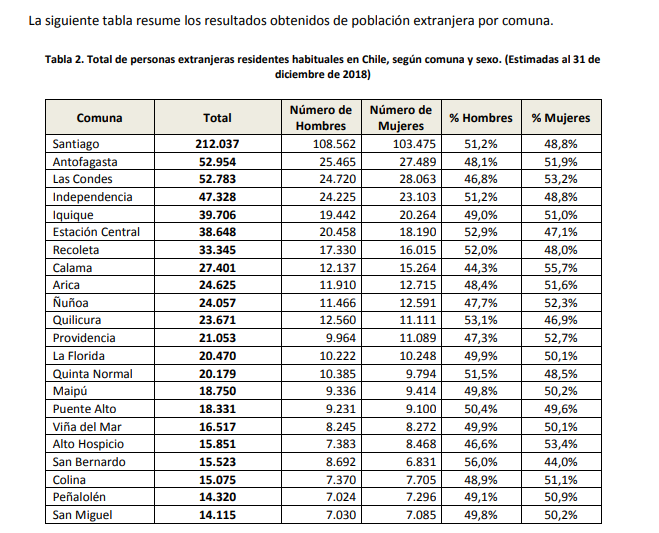
**Antecedentes de la migración en Chile (año 2018)**

Durante el año 2018 y 2019, el Instituto Nacional de Estadísticas y el Departamento de Extranjería y Migración, en colaboración con Policía de Investigaciones de Chile, Ministerio de Relaciones Exteriores y Servicio de Registro Civil e Identificación, han aplicado una metodología para estimar el número de personas extranjeras que residen habitualmente en el país, dando una respuesta a la creciente demanda de información estadística acerca de este grupo de población en Chile. La metodología se definió como una combinación de datos censales y registros administrativos producidos por las instituciones vinculadas al proceso migratorio; estos datos fueron integrados para reflejar de mejor manera a las personas extranjeras que residían en Chile al día 31 de diciembre de 2018. La aplicación de esta metodología permitió estimar un total de 1.251.225 personas extranjeras residentes habituales en Chile, con un 51,6% de hombres y 48,4% de mujeres. Si se compara con la población de inmigrantes internacionales efectivamente censada, se observa un crecimiento de 67,6% en el período entre abril de 2017 y diciembre de 2018 (Departamento de extranjería y migraciones, 2019)

Tabla 1. Total de personas extranjeras residentes habituales en Chile, según región y sexo. (Estimadas al 31 de diciembre de 2018)

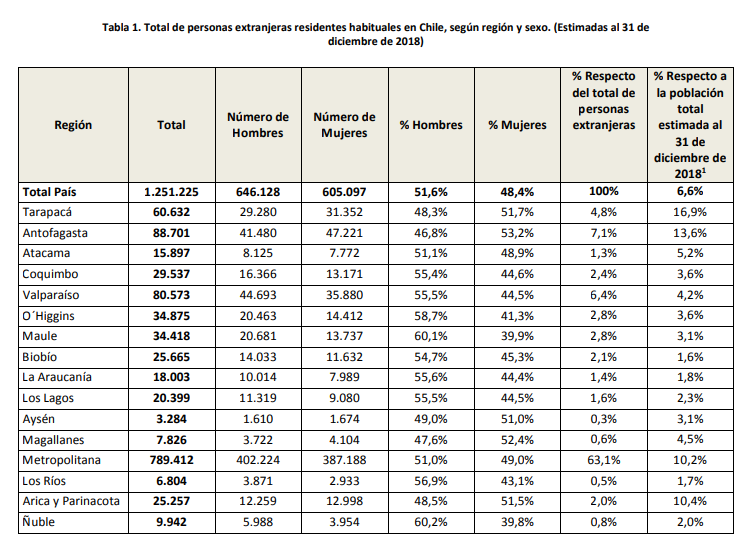


Las tres regiones con mayor porcentaje de personas extranjeras residentes habituales son la Región Metropolitana, que concentra el 63,1% de los extranjeros en el país, seguida por la Región de Antofagasta, con un 7,1%, y la de Valparaíso, con un 6,4%



De los resultados anteriores se observa que las tres principales comunas donde residen las personas extranjeras en Chile son las comunas de Santiago, con 212.037 personas, Antofagasta con 52.954 y Las Condes con 52.783.

Los datos de cualquiera de los registros contemplados por el departamento de Extranjería y Migraciones (Registro administrativo y componente Censal) arrojan que la Comuna de Santiago reúne la cantidad más importante de población migrante.



**Complementar con datos del 2022 y Quellón**

**Problematización**

El proceso migratorio en el Chile actual, tiene características diametralmente distintas de las que se vivieron hasta los años 90. Estas características distintas han sido ya reportadas en la investigación que se ha desarrollado en los últimos treinta años. Se sabe que la procedencia de los y las migrantes es de otros países de nuestro continente; se sabe que no es una migración “voluntaria” puesto que ella es empujada por situaciones fundamentalmente económicas, pero también políticas complejas de los países de origen.

Se han realizado investigaciones en torno a develar la ausencia de política migratoria, pero lo que es aún peor, lo segregadoras y racistas que pueden ser las medidas que se han tomado para “ordenar” la migración, especialmente los últimos dos años, bajo el gobierno de Piñera.

Así también, es de público conocimiento las condiciones miserables de segregación en que vive la mayoría de la población migrante. La desregulación y explotación de los trabajos que obtienen y la segregación espacial en la cual habitan en Santiago y otras ciudades del país.

Sin embargo, todavía sabemos poco acerca de las experiencias de los y las propios/as migrantes frente al racismo, cómo lo descubre, cómo lo observan, cómo lo sienten. Qué tipos de trabajos tienen, cómo los consiguen y cómo los y las tratan, qué experimenta la segunda generación, en otras palabras, cómo lo viven en las escuelas. Que formas de organización se dan, cómo conviven entre ellas y ellos, qué relaciones tienen con la población chilena. Considerando que todavía queda bastante por explorar en este ámbito, es de interés en esta investigación poder adentrase en la ***vida cotidiana*** de los y las migrantes en la Comuna de Santiago, por cuanto en este sector se concentra un importante número de nacionalidades distintas, se reúnen y conviven, en otras palabras, desarrollan su cotidianidad. Así también, el barrio presenta características específicas dentro de la comuna, puesto que es uno de los sectores con mayor presencia de organizaciones ciudadanas; reúne una buena parte de la oferta de escuelas públicas; se conjugan los guetos de migrantes en casonas derruidas con remodelaciones de último modelo y edificios de nueva construcción.

Un elemento de tipo subjetivo que motiva esta investigación y que es necesario transparentar, es que la investigadora involucrada fue migrante, por lo que existe un interés personal en el conocimiento que se pueda generar, dada su personal experiencia. Aclarado el punto anterior, es necesario señalar que se busca indagar desde la perspectiva de los y las propios/as involucrados/as, en otras palabras, lograr adentrarse en lo que sienten, viven, experimentan cuando resuelven los problemas de la vida cotidiana y el cómo experimentan y perciben el racismo y la segregación.

Surgen preguntas de investigación a partir de la información revisada, por el momento, de forma transitoria, se plantea la siguiente pregunta de investigación:

*¿Cómo viven (experimentan, perciben) el racismo y la segregación en su vida cotidiana los y las migrantes que residen en la Comuna de Santiago? Pregunta que estará sujeta a modificaciones, en caso de ser necesario, en el transcurso del trabajo de campo*

Red migrante nuevo horizonte: Estrategias de mujeres afrodescendientes en el sur de Chile para enfrentar el clasismo, el racismo y la segregación territorial

**Objetivos específicos**

*Analizar las* Estrategias de mujeres afrodescendientes en el sur de Chile para enfrentar el clasismo, el racismo y la segregación territorial *en su vida cotidiana y su organización en la Red Migrante Nuevo Horizonte de Quellón.*

***Objetivos específicos***

***Caracterizar a las mujeres migrantes que residen en Quellón***

*Identificar el clasismo, racismo y segregación que experimentan en su vida cotidiana*

*Relatar cómo se organizan y socializan como estrategia para enfrentar su vida cotidiana*

# 5.- Marco metodológico

## 5.1 Aspectos generales

El marco metodológico que guía esta investigación, será una etnografía en movimiento, bajo la perspectiva de la metodología feminista decolonial.

Para comenzar y sólo por motivos de orden, se emplea la clasificación elaborada por Sierra Bravo en su Manual de Metodología de Investigación (Sierra Bravo, 1995)[[16]](#footnote-16). Esta considera nueve categorías necesarias de abordar para definir la metodología que se utilizará.

Partiremos por señalar que la **finalidad** de un estudio tiene dos aristas: básica y aplicada. En esta investigación la finalidad será tanto básica como aplicada. En ella se busca conocer la percepción de las y los propias/os inmigrantes del Gran Santiago respecto de las manifestaciones de racismo y segregación que viven cotidianamente; así también visibilizar y denunciar las prácticas racistas y segregadoras, poniendo a disposición de las y los involucrados/as en esta experiencia, el conocimiento que en conjunto se genere.

Referente al **alcance temporal** de la investigación, esta se centrará en un momento prolongado del tiempo, puesto que será una investigación que tomará al menos un año (aproximadamente) de trabajo de campo. Sin embargo, en estricto rigor es una sola *medición*, no se trata de un estudio que implique seguimiento o distintas mediciones en el tiempo.

En relación a la **profundidad**, esta será una investigación es de carácter descriptivo, en un primer momento. En una segunda fase será interpretativa para lograr develar las percepciones de las y los migrantes respecto del racismo cotidiano y la segregación que viven en nuestro territorio.

La **amplitud** tendrá un alcance contextualizado, puesto que se trata de un grupo de personas migrantes residentes en el Gran Santiago, tratándose en rigor de un ámbito micro-social (o meso-social).

Respecto de la **fuente de la información y técnicas**, se trabajará con material primario, siendo la principal fuente de información el trabajo etnográfico, desde una perspectiva que utilice multitécnicas. Como lo puntualiza (Apud, 2013) respecto de las ciencias sociales y la etnografía en específico: otra de las naturalizaciones que sobrelleva la disciplina es la concepción del método etnográfico como especialmente cualitativo, es más, muchas veces sinónimo de cualitativo. Propiedad discutible si se tiene en cuenta que los pioneros del trabajo de campo etnográfico acudieron a técnicas de diversa procedencia, y no solamente la utilización de la observación y las entrevistas.

Concibiendo a la etnografía como un método multitécnico, y no sólo cualitativo. Siguiendo a Héctor I. Mora Nawratha (Mora Nawarth H. , 2010) pluralidad de técnicas y la interdisciplinariedad en el trabajo de campo etnográfico son características que están presentes desde los orígenes de la antropología profesional (Apud, 2013). Por lo que no se descarta la utilización de diversas técnicas, inclusive las propuestas por las/los propios involucrados/as en la investigación. Esto será complementado con material secundario que pueda enriquecer la información recogida en el trabajo de campo propiamente tal.

En cuanto al **carácter** de esta investigación, este punto es el que involucra el mayor desafío, arriesgándome a tener que volver a redefinir este ámbito. Plantearé en primera instancia que se trata de una etnografía en movimiento, bajo la perspectiva de una metodología feminista decolonial.

## 5.2 Etnografía en movimiento

La etnografía en movimiento, como explican en su artículo “Observando juntos en movimiento” de Paola Jirón y Walter Imilan (…) las formas del habitar están compuestas por prácticas y discursos que configuran experiencias espaciales tanto fijas como móviles que se van articulando cotidianamente. De esta forma, el investigador/a se encuentra con un terreno dinámico, en el que las personas se desplazan y migran, no sólo permanecen en un lugar fijo. Lo anterior implica un desafío enorme para el ejercicio etnográfico, usualmente concentrado en territorios delimitados. No obstante, las metodologías móviles en ciencias sociales, que han desarrollado distintas formas de innovación y experimentación, han tenido un claro impacto en las prácticas investigativas llegando incluso a transformar el modo de concebir el método etnográfico a partir del uso de registros audiovisuales y fotográficos (Imilan&Jiron, 2016).

Continuando con la argumentación respecto a la necesidad de mantenerse en movimiento, podríamos decir que la vida social en espacios públicos se caracteriza no tanto por estar ordenada, como por estar permanentemente ordenándose, en una labor de Sísifo de la que no es posible conocer ni el resultado ni la finalidad, porque no le es dado cristalizar jamás, a no ser dejando de ser lo que hasta entonces era: específicamente urbana, es decir, organizada a partir y en torno a la movilidad (Delgado, 2003)

Complementado lo anterior, tiene razón Herbert Blumer (1981) cuando, al sentar las bases de una metodología interaccionista, reclamaba un nuevo naturalismo en ciencias sociales. Se trata de un enfoque que practique un mayor respeto hacia los datos empíricos, a los que, con demasiada frecuencia, se somete a protocolos de investigación exageradamente formalizados, que acaban desestimando gran parte de la información disponible en nombre del cumplimiento de programas metodológicos dogmáticos, incapaces de ver nada que no se adapte a sus premisas y a sus objetivos. Es de tal manera que la observación y la descripción se acaban convirtiendo en un masivo y acumulativo desperdicio de saber, confirmando ese defecto irónico en que el trabajo científico suele incurrir y que consiste en preferir lo inteligible a lo real (Delgado, 2003).

Sabemos que nuestros trabajos como científicos/as sociales son intentos mediante los que, con vocación de rigor, intentamos esclarecer los mecanismos de lo real –lo que está ahí– mediante una simplificación de cuyos efectos reductores somos –o deberíamos ser– plenamente conscientes, al igual que de nuestra incapacidad para agotar ese mundo real por medio de la representación modélica que de él hacemos. Mantener la prudencia y la humildad es el requisito para que nuestro trabajo como científicos/as sociales no ignore su incompletitud y su provisionalidad y se niegue a reificarse en discurso alguno a propósito de una verdad cualquiera (Delgado, 2003).

Como Blumer nos invitaba a entender, ya el año 1981 (Blumer, 1981) los métodos son meros instrumentos concebidos para reconocer y analizar lo que él llamaba ‘el carácter obstinado del mundo empírico’. Eso implica también renunciar en buena medida a ese principio que obliga a los métodos a acudir siempre en auxilio de teorías previas que deben ser confirmadas a toda costa.

No se trata de acudir al terreno sin ideas ni intuiciones, sino de no someter a los datos a esas predisposiciones y permanecer expectantes ante cualquier elemento que pueda desmentir o matizar lo dado por supuesto. El mérito de la propuesta blumeriana de una actitud naturalista ante los hechos sociales implicaba la superación del dogmatismo verificacionista de los modelos teóricos y metodológicos del estructural-funcionalismo canónico. La sujeción acrítica a un cuerpo teórico preestablecido que no cabía defraudar y a unos métodos de manual, cuya operacionalidad se daba por descontada, hacía que los proyectos muy formalizados que se derivaban –plan de investigación, modelo, hipótesis, variables por adoptar, instrumentos normalizados, muestra, grupo de control– acabaran convirtiéndose en sucedáneos inconscientes del examen directo del mundo social empírico. Es decir, que las preguntas que se formulaban, los problemas que se planteaban como centrales, los caminos que se decidía seguir, los tipos de datos que se indagaban, las relaciones que se tomaban en cuenta y la clase de interpretaciones que se aventuraban, terminaban por ser el resultado del esquema de investigación, en lugar de ser producto de un conocimiento íntimo del área empírica sometida a estudio (Delgado, 2003)

Se puede reforzar lo anteriormente dicho, a partir de lo que sustenta el legendario antropólogo Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1991): Una ritualización no sólo en el sentido de que implica un conjunto de ceremonias de aproximación al objeto de conocimiento, sino en el que se asume la tarea del devenir de instrumentos destinados a aliviar la ansiedad epistemológica que provoca la inaccesibilidad de lo real, el abismo que se extiende entre lo pensado y lo vivido. La acción esquematizadora y conceptualizadora que el rito ejecuta es la misma que la que el “buen método” asegura: la provisión de discontinuidades radicales que se mueven por principios de oposición binaria del tipo todo/ nada, sí/no, dentro/fuera, etcétera, y que obtienen habitualmente lo que buscan: un empobrecimiento o la liquidación de la experiencia (Delgado, 2003).

Así también, se debe tener en cuenta que la descripción no se confunda con los enunciados teóricos que de ella se deriven. La descripción tiene un valor propio. A una institucionalización del sintagma narrativo que suponen las técnicas de investigación e interpretación hoy hegemónicas –sumisión de la observación al discurso científico en cada momento dominante– Barthes (Bartes, 1982) le oponía el valor de la descripción, que pugna –acaso sin conseguirlo del todo, pero intentándolo a toda costa– por no obedecer a ninguna marca predicativa, asumiendo una vocación ante todo analógica, organizándose como una estructura que es una suma, sin trayecto de elección, a la deriva, absolutamente abierta ante lo que está ahí, ante los sentidos. (Delgado, 2003). Volviendo a la mirada directa sobre la vida, a la atención por los detalles, al paseo como técnica de campo.

Así, dentro de este contexto de etnografía en movimiento, la observación se plantea como una captación práctica y apenas formulada de un mundo entendido como actividad: el mundo-acción. El objetivo de la atención estudiosa no es en ningún caso las personas, sino las relaciones entre las personas.

Así, más que de territorio cabría hablar de territorializaciones, esto es, de apropiaciones efímeras de un espacio que nadie puede reclamar como privado, puesto que es por definición accesible a todos/as. En ese orden de cosas, el papel central que ocuparían, en un enfoque metodológico adecuado, las técnicas de registro que emplean la fotografía, el cine o el magnetófono, la atención prestada al cuerpo y a sus lenguajes, el papel menor atribuido a las informaciones orales, no harían sino insistir en ese referente que le prestan los etogramas (Delgado, 2003).

La geógrafa Paola Jirón, en su artículo “Convirtiéndose en sobra”, agrega respecto de la etnografía en movimiento (Jirón, 2012)[[17]](#footnote-17), que esta aproximación acepta que la totalidad de la experiencia nunca puede ser completamente aprehendida por el investigador/a, quien no puede comprender del todo cómo la experiencia de estar en movimiento acontece, por cuanto ésta siempre será parcial, incompleta, en curso, en transformación. Como explica Bruner (Bruner, 1986), “nunca podemos conocer del todo la experiencia de otro, aun cuando tenemos tantas pistas y hacemos inferencias todo el tiempo” (Jirón, 2012).

Para (Geertz, 1986), la etnografía sugiere escuchar lo que, en palabras, imágenes y acciones, las personas dicen acerca de sus vidas. Este proceso reflexivo e intersubjetivo conlleva reevaluar los métodos al tiempo que se develan las experiencias, aceptando la propia posición y experiencia como parte de ellas, aproximándose cada vez más, pero nunca del todo, toda vez que, en el sentido de Heidegger, este “ser” es siempre el de alguien más (Jirón, 2012).

Acercarse a las experiencias requiere moverse con las personas, tanto físicamente como en la interacción (en diálogo e interacción incorporados). Este seguimiento implica ‘acompañar a personas seleccionadas en sus ocupaciones cotidianas por un periodo de tiempo’ (Czarniawska, 2007). Para esto, una aproximación etnográfica se presenta como la más adecuada, dada la posibilidad de sumergirse profundamente en la observación de una práctica estando presente, y entregando una descripción en profundidad de ella a través del trabajo de campo. Así, este “seguimiento” de las prácticas de movilidad, en cuanto empresa reflexiva, implica no sólo reconocer rutinas, sino también entrar en prácticas, diálogo e interacción en un compromiso constante con las personas de cuyas vidas forman parte. A lo largo de esto, la posición del investigador y los métodos de investigación necesitan ser adaptados reflexivamente (Jirón, 2012).

También significa que, tan importante como saber cuánto, a qué hora o de qué manera las personas se mueven, la investigación sobre movilidad necesita examinar las experiencias de las prácticas de movilidad, esto es, la forma en que las personas representan, experimentan y dan significado a las movilidades en el modo en que preparan, incorporan y las construyen día a día. Esto requiere métodos de investigación, análisis y representación que sean innovadores, lo que necesita a su vez métodos flexibles y dinámicos, por oposición a la estricta adherencia a herramientas predefinidas. Los métodos móviles propuestos están siempre en construcción, siempre transformándose (Jirón, 2012).

La etnografía implica un investigador “participando, de manera abierta o encubierta, en la vida diaria de las personas, por un periodo extendido de tiempo, observando lo que sucede, escuchando lo que se dice, haciendo preguntas, de hecho, recolectando cualquier dato disponible para iluminar los temas que constituyen el foco de la investigación” (Hammersley, 1995) (p.21).

En este ámbito, la etnografía multitécnicas y de movilidad ha entregado medios metodológicos para aprehender prácticas y experiencias urbanas más efectivos que los métodos tradicionales de investigación. Aún más, “la flexibilidad de la aproximación etnográfica a la investigación, combinada con la disponibilidad de nuevas tecnologías para el almacenamiento, recuperación y presentación de datos, permite la emergencia de nuevas direcciones para entender mejor cómo el comportamiento social es modelado y organizado” (Shaffir, 1999).

El intento por capturar experiencias de movilidad es siempre incompleto, en proceso, en transformación, y su comprensión será siempre parcial. Esto significa que, en el proceso de entender la experiencia, la metodología misma es develada a medida que la experiencia también lo es. Esta comprensión es situada, y requiere un proceso reflexivo a través del cual el/la investigador/a está constantemente interrogando y regresando para entender su propia posición. Y significa además que el conocimiento de prácticas no es sólo subjetivo sino intersubjetivo, toda vez que la propia experiencia del investigador/a también forma parte de entender la de los otros/as (Jirón, 2012).

Reconociendo la importancia de la etnografía en la investigación social por su capacidad para acercarse al modo en que los sujetos sociales le dan un significado al mundo, Jirón e Imilan (Imilan&Jiron, 2016) señalan que la expansión del uso de la etnografía no se ha correspondido con un debate en torno a su práctica y teorización; razón por la cual se tiende a reducir la práctica a la aplicación de una serie de métodos cualitativos, dejando de lado la reflexión acerca de la producción conjunta de conocimiento entre el investigador/a y sus informantes como un elemento fundamental del quehacer etnográfico. En la presente investigación, este criterio es fundamental para abordar el trabajo de campo y la recopilación de información; en otras palabras, se trata de superar la relación de poder vertical entre investigador/a e investigados/as y propiciar la generación de conocimiento de forma conjunta y horizontal.

Es por ello que, para estudiar las problemáticas contemporáneas en su complejidad, hay que ir más allá de la visión clásica de la antropología según la cual el investigador permanece prolongadamente en lugares delimitados y fijos. La complejidad de las dinámicas urbanas exige la reflexión y reconsideración de algunos de los paradigmas tradicionales de la etnografía, tomando en consideración la necesidad de un trabajo multidisciplinario para tener una aproximación más transparente y directa de la vida social en sus diversas dimensiones (Imilan&Jiron, 2016).

En el mundo contemporáneo, las formas del habitar están compuestas por prácticas y discursos que configuran experiencias espaciales tanto fijas como móviles que se van articulando cotidianamente; de tal manera que el investigador/a se encuentra con un terreno dinámico, en el que las personas se desplazan y migran, no sólo permanecen en un lugar fijo. Lo anterior implica un desafío enorme para el ejercicio etnográfico, usualmente concentrado en territorios delimitados. No obstante, las metodologías móviles en ciencias sociales, que han desarrollado distintas formas de innovación y experimentación, han tenido un claro impacto en las prácticas investigativas llegando incluso a transformar el modo de concebir los métodos etnográficos, por ejemplo, a partir del uso de registros audiovisuales y fotográficos (Imilan&Jiron, 2016).

De esta forma, resulta pertinente para abordar la investigación en el ámbito de la migración en el Gran Santiago, la etnografía en movimiento, procurando aproximarnos a conocer sus vivencias de la forma más flexible y amplia posible.

## 5.3 Metodología feminista decolonial

La metodología de esta investigación tiene como un pilar relevante la metodología feminista decolonial, en adelante se exponen una revisión de distintos aportes sobre esta perspectiva: el enfoque narrativo crítico, la incorporación del cuerpo, y finalmente la perspectiva decolonial sobre la metodología feminista.

Aunque existen divergencias en relación a la metodología feminista, se puede afirmar que en la actualidad coexisten metodologías que se preocupan por ampliar las formas de hacer ciencia, con una preocupación ética y política, teniendo varias formas diferenciadas de estudiar particularidades, micro contextos, experiencias sociales y personales, en consonancia con teorías feministas. Se distinguen en estas metodologías algunos puntos en común: el modo de comprensión de la relación entre el sujeto y el objeto de estudio y un tono político y reflexivo-crítico. De esta forma, se entiende que el método feminista es crítico y reconoce que existen diversas verdades sobre un determinado tema y que, así como en toda actividad humana, el hacer científico es también político-ideológico (Burr, 2003). Se pueden atribuir a la metodología feminista un carácter anti-esencialista, no- universal, localizado y crítico. En otras palabras, se puede decir que la epistemología feminista no es un dominio estable y se entiende el conocimiento como situado, posicionado y contra la objetividad y neutralidad que caracterizan al positivismo.

La perspectiva epistemológica feminista sostiene algunos principios básicos, imprescindibles de tener en cuenta, a saber: (a) la idea de que construimos el mundo; (b) el lenguaje es productor de realidades; (c) todo lo que aceptamos como obvio puede ser cuestionado; y (d) la verdad es derivada de modos de vida compartidos dentro de un grupo y no hay una verdad única, absoluta y legitimadora. Según estos y estas autores/as, esta perspectiva parte de una crítica a la psicología positivista y moderna, en concordancia con ideales postmodernistas (Beiras, Espinosa, & Garcia, 2017).

Esta perspectiva sugiere que el conocimiento se sustenta en procesos sociales y especificidades históricas y culturales, y que el significado del lenguaje deriva de la forma de funcionamiento dentro de patrones de relacionamiento. En palabras de Arias Cardona y Alvarado Salgado, “poner lo vivido en palabras, en tanto ideas y emociones; resignificar las experiencias, llenar de sentido la propia historia al re-nombrar y re-crear una serie de acontecimientos…” (Arias Cardona, 2015). Además, afirma que el conocimiento y la acción social caminan juntos. Entiende las prácticas psicológicas como parciales, dominadas por valores, y cuestiona la idea de hechos objetivos (Nogueira & Neves, 2005).

Desde la perspectiva de la metodología feminista, cada manera de construir el mundo está sustentada por determinadas tradiciones y valores particulares, ignorando todo lo que esté fuera de ellas. Para (Burr, 2003), esta perspectiva es antiesencialista, anti realista, de atención a la especificidad histórica y cultural del conocimiento. El lenguaje es considerado como condición previa del pensamiento y como una forma de acción social, y se da importancia a la interacción, a los procesos y a las prácticas sociales.

Para incorporar la perspectiva “del cuerpo” en esta metodología, Deysy Zuluaga Muñoz y Alfonso Insuasty Rodríguez en su artículo “El Reto Epistemológico Del Cuerpo” (Zuluaga&Insuasty, 2011) señalan que,frente al imperio de la razón objetiva, científica, positivista, están apareciendo en escena nuevas formas de concebir el conocimiento a través de enfoques desde el pensamiento crítico, el pensamiento propio, emergiendo entre éstas el método feminista. En éste se abordan temas desde miradas y ángulos diferentes y distantes del homogéneo pensar de la ciencia positivista occidental; así, problemáticas pensadas desde las historias de los cuerpos, de sus huellas, de sus aprendizajes, toman especial relevancia en estas nuevas metodologías.

En este mismo sentido, vale resaltar lo que afirma Chimamanda Adichie sobre una sola verdad. Dice que es necesario develar el uso del «Poder» detrás de la creación de una sola historia, según el pensamiento occidental. Para alertarnos de este peligro, acude al relato de su propia historia vivida, sentida y reflexionada (Adichie, 2009).

En la lógica de reconstruir y reconstruirnos, procurando recuperar las diferencias, “lo otro la otra historia”, lo que realmente somos, es que nos aventuramos a explorar una metodología desde lo otro, lo excluido, y en este caso específico desde una propuesta feminista en la investigación.

Los objetivos de la visión feminista en los estudios de las mujeres, según M. José Guerra (Guerra, 1999) son:

• Cambiar el sentido social acerca de nuestro disvalor; es decir rechazar enérgicamente las «imágenes sociales de incompetencia, belleza fatua, irresponsabilidad o debilidad, (…) de que afirmemos nuestras capacidades para ser «fuertes, capaces, inteligentes, exitosas y seres humanos éticos». Apreciar la autonomía de las mujeres tanto individual como colectiva.

• «El rechazo de las actitudes masculinistas de agresión, poder y de competencia tanto como las que se adscriben tradicionalmente y unilateralmente a las mujeres: ternura, debilidad, etc.»

• Oponer el conocimiento de las mujeres reales a la mujer distorsionada por nuestra cultura.

• Luchar por los derechos de las mujeres.

Hoy contamos con ejemplos de metodologías feministas, en discusiones acerca de la capacidad de los enfoques fenomenológicos para esclarecer los mundos de las mujeres, o de la manera como la economía política marxista puede explicar las causas de la permanente explotación de las mujeres, en la unidad doméstica o por medio del trabajo asalariado. Estos esfuerzos plantean problemas epistemológicos y prácticos respecto de la capacidad del feminismo para aplicar esas teorías y realizar análisis completos y sin distorsiones sobre el género y las actividades de las mujeres.

Harding señala que, en la investigación feminista, existen diferencias en los métodos de recolección de la información con respecto a las formas tradicionales. Por ejemplo, las investigadoras feministas: escuchan muy atentamente lo que las mujeres informantes piensan acerca de sus propias vidas y de las de los hombres; mantienen posiciones críticas frente a las concepciones de los científicos sociales tradicionales, sobre las vidas de hombres y mujeres. Observan también algunos comportamientos de mujeres y hombres que, desde la perspectiva de los científicos sociales tradicionales, no son relevantes. En el caso de la historia, buscan patrones de organización de los datos históricos no reconocidos con anterioridad (Harding, 1986). Han observado también, que la ciencia neutra es masculina y que los relatos, el conocimiento, la historia y, por ende, el mundo se ha escrito y construido desde el punto de vista de los varones, blancos y occidentales.

Así, el cuerpo es el fenómeno constitutivo del pensamiento histórico- antropológico en tanto expresa la situación misma de la condición humana en el que se produce la interpretación de la norma humana contemporánea y transcurre en la experiencia social presente; así mismo, es el ámbito de la condición epistemológica del pensamiento antropológico contemporáneo puesto que abarca y contiene al investigador y lo que lo inquieta (Zuluaga&Insuasty, 2011).

Así mismo, los autores precedentes afirman que la vida social en su totalidad está inmersa en una atmósfera estética, que la vida está constituida de emociones, de sentimientos y de afectos compartidos. Esta dinámica se distancia de la gran ideología del dominio sobre el mundo social y natural, que fue el signo de la modernidad. Este ‘distanciamiento’ requiere una nueva postura intelectual, que haga de la descripción el fundamento mismo de su proceder. Lo propio de la descripción es, precisamente, el ser respetuoso con la realidad social. Ella se contenta con ser cariñosa, con acompañar más que someter a una realidad compleja y abierta (...) la simple descripción se contentará con decir que lo real ya está siempre ahí y que de alguna manera basta con resaltar sus cualidades específicas.

Es lo que Adorno llama el «desplazamiento hacia el «cómo» del pensamiento», es decir que éste se interesará por la presentación de las cosas. Es una especie de reducción filosófica que más allá, o más acá, de la dialéctica hegeliana introduce un cambio de relación con el objeto, en particular en el hecho de que la distancia entre el sujeto y el objeto, el observador y la cosa observada, esa distancia o «separación», que es la base misma de la modernidad, queda totalmente abolida (Maffesoli, 1997).

Continuando con los argumentos que entregan investigadoras feministas, las mexicanas (Nogueira & Neves, 2005), en el texto “Investigación feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales”, plantean que, aunque las posiciones feministas pueden ser heterogéneas, hay dos puntos en los cuales hay consenso. El primero es que el género, en interacción con otras categorías como raza, etnia, clase, edad y preferencia sexual, es un organizador clave de la vida social. El segundo, que no es suficiente entender cómo funciona y cómo está organizada la vida social, también es necesaria la acción para hacer equitativo ese mundo, por lo que uno de los compromisos centrales del feminismo es el cambio para las mujeres en particular, y el cambio social progresivo en general

Las investigadoras parten por definir que entienden por epistemología feminista. Señalan al respecto que: se puede sustentar que la epistemología feminista, asume la definición de que la epistemología es una teoría del conocimiento que considera lo que se puede conocer y cómo, o a través de qué pruebas las creencias son legitimadas como conocimiento verdadero, pero abordando también la manera en que el género influye en las concepciones del conocimiento, en la persona que conoce y en las prácticas de investigar, preguntar y justificar (Blazquez, 2015).

Teniendo en cuenta lo anteriormente descrito, se puede decir que entre los temas centrales de la epistemología feminista se encuentran la crítica a: los marcos de interpretación de la observación; la descripción e influencia de roles y valores sociales y políticos en la investigación; la crítica a los ideales de objetividad, racionalidad, neutralidad y universalidad; los discursos y la orientación de las corrientes principales en las ciencias sociales; por último, las propuestas de reformulación de las estructuras de autoridad epistémica. Ejemplos de estos cuestionamientos para organizar nuestras observaciones son, la dependencia de la dicotomía lógica y la tendencia a conceptualizar a las personas abstrayéndolas de su contexto social, lo cual facilita la deshumanización (Blazquez, 2015).

Finalmente se expone el texto de una feminista decolonial. Se trata del texto “Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial” de Ochy Curiel Pichardo. Este es un texto que forma parte del libro “Otras formas de (re) conocer. Refexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista” (Curiel, 2014).

La autora parte por aclarar el concepto de post-colonialidad y decolonalidad. Lo relevante de su posición es: “Para Hall, lo postcolonial es un proceso de desenganche de todo el síndrome colonial para todos los mundos que estuvieron marcados por el colonialismo”. En ese sentido, continúa la autora, no se trata solo de describir esta sociedad en vez de aquella, o el entonces y el ahora, sino de reinterpretar la colonización como parte de un proceso global transnacional y transcultural, lo que produce una reescritura descentrada, diaspórica o global de las grandes narraciones imperiales, antes centradas en la nación. En ese sentido, lo postcolonial coloca otras narrativas de la modernidad. Esto es lo que me interesa conectar con el feminismo, ya que sus corrientes hegemónicas han sido producto también de la modernidad occidental (Curiel, 2014).

Lo que se entiende como feminismo postcolonial también tiene varias concepciones. Entre ellas están: la que propone otra narrativa y otras prácticas políticas frente al feminismo hegemónico, dado su sesgo blanco, occidental y burgués; la que lo define como aquel sustentado por mujeres del Tercer Mundo; la que se refiere a la interseccionalidad de opresiones; la que es definida como la tercera ola del feminismo desde una visión lineal, única y eurocéntrica de la historia del feminismo; o todas las anteriores a la vez o ninguna de ellas. La misma autora (Curiel O. , 2007) utiliza el concepto feminismo postcolonial como crítica a las posiciones hegemónicas blancas, burguesas y heterosexuales de muchas de las teorías feministas.

La definición de ciertas posiciones feministas como postcoloniales, si bien han sido importante como lugar de enunciación crítica al feminismo hegemónico, no ha conllevado una suficiente profundización de sus contextos y, sobre todo, de la episteme de la cual parten. Parecería que es suficiente introducir la perspectiva de la interseccionalidad, citar a algunas feministas indias o algunas negras, chicanas o indígenas para sustentar una posición feminista postcolonial. Para algunas feministas con las cuales yo concuerdo, esto no es suficiente. Es necesaria una relectura de “la historia”, de las historias, situarnos en contextos traspasados por el colonialismo, hacer una comprensión más compleja de las opresiones como parte intrínseca de la colonialidad contemporánea y, desde allí, hacer nuestras teorizaciones y direccionar nuestras prácticas políticas (Curiel, 2014)

Lo que se denomina feminismo decolonial, concepto propuesto por la feminista argentina María Lugones (Lugones, 2008), tiene dos fuentes importantes. La primera fuente, son las críticas feministas hechas por las mujeres negras, las chicanas, las mujeres populares, la autonomía feminista latinoamericana, las feministas indígenas y el feminismo materialista francés al feminismo hegemónico, por su universalización del concepto mujer y con ello su sesgo racista, clasista y heterocentrado (Espinosa, 2013). La segunda, son las propuestas de lo que se denomina Teoría Decolonial o proyecto decolonial, que ha sido desarrollado por diferentes pensadoras y pensadores latinoamericanos y caribeños.

Es necesario explicitar que entenderemos por el proyecto decolonial, o como también se denomina “grupo modernidad/colonialidad”. Este grupo surge de intelectuales y activistas latinoamericanos y latinoamericanas que trabajan, en su mayoría, en universidades de estadounidenses y en universidades latinoamericanas. Algunos de sus miembros están vinculados con el movimiento indígena en Bolivia y Ecuador, otros con el movimiento afrodescenciente colombiano, y otros organizan actividades en el marco del Foro Social Mundial. Este grupo es una expresión de la teoría crítica contemporánea, estrechamente relacionada con las tradiciones de las ciencias sociales y las humanidades de América Latina y el Caribe (Castro-Gómez, 2007).

Hay varias cuestiones importantes que el feminismo decolonial retoma del proyecto decolonial. En primer lugar, el propio concepto de decolonialidad. Este se explica a partir de la comprensión de que con el fin del colonialismo como constitución geo-política y geo-histórica de la modernidad occidental europea, no se ha producido una transformación significativa de la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como de la jerarquización étnico-racial de las poblaciones y la formación de los Estados-nación en la periferia. Al contrario, lo que ha ocurrido es una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, y ésta ha sido posible gracias a instituciones del capital global como, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), así como a organizaciones militares como la OTAN, las agencias de inteligencia y el Pentágono y a la cooperación internacional del Norte. Es decir, se han transformado las formas de dominación, no así las estructuras de relaciones entre centro y periferia. Desde esta comprensión, Ramón Grosfoguel propone que estamos frente a un sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial (Grosfogel, 2010), la autora agrega heterosexual.

De esta forma, lo decolonial conlleva una nueva comprensión de las relaciones globales y locales, que supone entender, como lo plantea Enrique (Dussel E. , 1999), que la modernidad occidental eurocéntrica, el capitalismo mundial y el colonialismo son una trilogía inseparable. América es un producto de la modernidad en la construcción del sistema-mundo, y Europa, para construirse como centro del mundo, la construyó como su periferia desde 1492, cuando el capitalismo se hace mundial a través del colonialismo. Desde esa visión eurocéntrica, la modernidad occidental se asume como emancipación, como utopía, como el mito que definió la superioridad de los europeos sobre los otros a quienes consideró bárbaros, inmaduros, a los que hay que desarrollar incluso, de ser necesario, a través de la guerra y la violencia, y a los que se ve como culpables de su propia victimización (Dussel E. , 2003).

Es así como de esta relación entre modernidad-colonialismo-capitalismo se crea un patrón mundial de poder, que el peruano Aníbal Quijano definió como colonialidad del poder, otro concepto importante que rescata el feminismo decolonial. La colonialidad del poder ha significado relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto en torno a la disputa por el control y el dominio del trabajo y sus productos, la naturaleza y sus recursos de producción, el sexo y sus productos, la reproducción de la especie, y la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento y la autoridad junto con sus instrumentos de coerción. Para Quijano, este patrón mundial se sustentó en torno a la idea de raza, que impuso una clasificación racial/étnica: indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos; y una clasificación geocultural: América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Asia, Occidente o Europa (Quijano A. , 1992 ). María Lugones, acoge parte de la propuesta de Quijano sobre la colonialidad, pero señala que no solo la raza ha sido el determinante de la configuración de la ***colonialidad del poder***, sino también el género y, con ello, el heterosexualismo (Lugones, 2008) .

Para esta feminista decolonial, el tipo de diferenciación que se aplica a los pueblos colonizados y esclavizados es el *dimorfismo sexual*, o sea, macho y hembra, que da cuenta de la capacidad reproductiva y la sexualidad animal. Para esta autora, las hembras esclavizadas no eran mujeres. En otras palabras, ella plantea que género es una categoría moderna y colonial; lo que está ligado a la noción de humanidad que impuso la modernidad occidental, que se inicia con el debate sobre la humanidad de los pueblos originarios americanos y después con los negros. Las hembras y machos colonizados no eran mujeres ni hombres, ni eran considerados humanos. Sobre este aspecto, el puertorriqueño (Maldonado-Torres, 2007) propone el concepto de colonialidad del ser que ha supuesto la negación de humanidad, la inferiorización de poblaciones - sobre todo indígenas y afrodescendientes -, que han sido consideradas como un obstáculo para la cristianización primero y para la modernización después. Esa negación del ser (Dasein) ha sido la justificación para esclavizar a esas poblaciones, quitarles sus tierras, hacerles la guerra o simplemente asesinarlas. Son, como diría Frantz Fanon, “los condenados de la tierra” (Fanon, 1963).

La modernidad occidental eurocéntrica también generó una colonialidad del saber (Lander, 2000), un tipo de racionalidad técnico-científica, epistemológica, que se asume como el modelo válido de producción de conocimiento. Desde esta perspectiva, el saber debe ser neutro, objetivo, universal y positivo. Como señala el colombiano (Castro-Gómez, 2007), pretende estar en un punto cero de observación capaz de traducir y documentar con fidelidad las características de una naturaleza y una cultura exótica.

Se trata de un imaginario que se pretende desde una plataforma neutra, un único punto, desde donde se observa el mundo social que no puede ser observado desde ningún punto, así como harían los dioses. Desde ahí se genera una gran narrativa universal en la cual Europa y Estados Unidos son, simultáneamente, el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal del saber, donde se subvaloran, se ignoran, se excluyen, se silencian, se invisibilizan conocimientos de poblaciones subalternizadas. La subalternidad aquí es “lo otro”, en tanto no es el hombre, heterosexual, padre, católico, letrado, con privilegios de raza y clase y, ahora también, muchas mujeres con estos privilegios. Es esa otredad la que debe ser estudiada, investigada, exotizada, explotada, desarrollada, intervenida, como generalmente hacemos hoy con nuestras investigaciones y nuestras prácticas (Curiel, 2014).

La autora sostiene que el feminismo hegemónico surge de la colonialidad del poder, como propuesta emancipadora supuestamente para todas las mujeres, sin embargo, dicho feminismo no es para todas las mujeres. Por ello surge el feminismo decolonial, que tiene que ver con posiciones críticas y contra-hegemónicas.

El feminismo decolonial, se ha iniciado con el trabajo reciente de Yuderkys Espinosa, afrodominicana, lesbiana feminista autónoma y decolonial, quién ha sistematizado lo que en América Latina y el Caribe denominamos feminismo decolonial. Para (Espinosa Y. , 2013), el feminismo decolonial apunta a revisar y problematizar bases fundamentales del feminismo y también ampliar los conceptos y teorías claves de la categoría mujeres como “clase de sexo” y el análisis de la heterosexualidad como régimen político. También se nutren de la identidad desarrollada por el feminismo posmodernista, en este se hace un llamado estratégico a la solidaridad feminista norte-sur y la crítica al colonialismo de la producción de conocimientos de la academia feminista asentada en el Norte, a la dependencia ideológica y económica, a la institucionalización y tecnocratización de los movimientos sociales que impone una agenda global de derechos, útil a los intereses neocoloniales que tiene que ver con las lógicas de la cooperación internacional desde el Norte (Curiel, 2014).

Una postura decolonial significa entender que categorías centrales del feminismo como: género, mujeres, intervención social, cooperación internacional al desarrollo, grupos minoritarios, pobres y una serie de conceptos y categorías, que reflejan la colonialidad. Todo ello, forma parte de lo que (Lugones, 2008) denominó el sistema de género/moderno/colonial que ha afectado nuestras interpretaciones, teorizaciones, investigaciones, metodologías, prácticas políticas, reproduciendo en el feminismo lógicas racistas y neocoloniales.

Un alcance necesario sobre la reflexividad, desde el feminismo decolonial, lo hace Donna Haraway. Ella invita a historizar a quien hace investigaciones, evidenciar un lugar de enunciación que, definitivamente afecta las interpretaciones sobre las investigaciones realizadas; la reflexividad, desde una visión decolonial, no se trata solo de autodefinirnos en la producción del conocimiento.

Desde esta visión, el punto de vista y la reflexividad implican una toma de postura en la construcción del conocimiento que debe considerar la geopolítica, la raza, la clase, la sexualidad y el capital social, entre otros posicionamientos. Patricia Hill Collins, otra afroamericana ha profundizado en el tema de la reflexividad desde una perspectiva decolonial, a partir de la reconstrucción del pensamiento del feminismo negro. Esta feminista resume este punto de vista en dos componentes: En primer lugar, las experiencias que proveen un conjunto de prácticas distintas y una perspectiva diferente sobre la realidad material que viven las afroamericanas; en segundo lugar, una conciencia feminista negra sobre la realidad material (Hill-Collins, 1998).

Lo anterior significa entender cómo la conciencia se crea desde la experiencia de una realidad, de forma que son las afroamericanas las que mejor pueden interpretar esa realidad. Tanto la experiencia como la conciencia de esa experiencia, en su caso, está atravesada por la manera en que se experimenta, se problematiza y se actúa en torno a lo que Hill Collins denomina una matriz de dominación. Esta matriz implica comprender cómo interactúan el racismo, la heterosexualidad, el colonialismo y el clasismo. Distingue algunos elementos: leyes y políticas institucionales; jerarquías burocráticas y técnicas de vigilancia; elementos hegemónicos y prácticas discriminatorias usuales en la experiencia cotidiana (Curiel, 2014).

Los análisis de Hill Collins sugieren dos cosas:

a) Si la conciencia feminista negra surge de la experiencia, si ellas son desde su realidad quienes pueden interpretarla mejor, es porque la experiencia vivida es una fuente del conocimiento y deberían ser ellas mismas quienes la investiguen.

b) Si la interpretación de esa realidad supone entender cómo actúa la matriz de opresión sobre sus propias vidas, caracterizada por cómo les afectan opresiones como el racismo, la heterosexualidad, el colonialismo y el clasismo, con sus expresiones estructurales, ideologías y aspectos interpersonales. Entonces, todo eso no trata de categorías analíticas, sino de realidades vividas (Lugones, 2008) que necesitan una comprensión profunda de cómo se produjeron.

Sin embargo, no se trata de platear que solo las que han sufrido las opresiones tienen capacidad para entenderlas e investigarlas, sino que existe un privilegio epistémico (Hill-Collins, 1998) que es necesario tener en cuenta cuando se trata de la producción del conocimiento, en otras palabras, pasar de ser objetos a ser sujetos.

Para entender las opresiones, el feminismo propone el concepto de interseccionalidad, que remite a un reconocimiento de la diferencia colonial desde categorías intersectadas, en que la raza y el género, por ejemplo, se presentan como ejes de subordinación que, en algún momento han estado separados, con algún nivel de autonomía y que luego son intersectados.

Sin embargo, la interseccionalidad pregunta muy poco por la producción de estas diferencias contenidas en las experiencias de muchas mujeres, fundamentalmente racializadas y pobres. Por tanto, tiende a un multiculturalismo liberal que pretende reconocer las diferencias, incluyéndolas en un modelo diverso, pero que no cuestiona las razones que provocan la necesidad de esa inclusión. En otras palabras, es definida desde el paradigma moderno occidental eurocéntrico (Curiel, 2014). Se hace necesario tener en cuenta la postura de la autora y revisar la intersecconalidad para complementarla o readecuarla para los objetivos del trabajo que me propongo.

Una posición decolonial feminista, según Ochy Curiel, conlleva entender que tanto la raza como el género han sido constitutivas de la episteme moderna colonial; no son simples ejes de diferencias, sino que son diferenciaciones producidas por las opresiones que, a su vez, produjo el colonialismo y que continúa produciendo en la colonialidad contemporánea.

Otro elemento central en la metodología feminista es la relación sujeto-objeto, frente a ello surge la pregunta ¿quiénes son los sujetos y quiénes son los objetos de nuestras investigaciones? Una de las características de la colonialidad del saber, como señalábamos, es asumir que la otredad y la diferencia colonial, son generalmente los objetos de las investigaciones: mujeres, negras, pobres, indígenas, migrantes, del Tercer Mundo, como si solo a partir de asumirlas como materia prima se hiciera investigación feminista. El lugar de los privilegios de quienes construyen conocimiento sobre los otros y las otras, parece incuestionable.

¿Qué significa que mujeres blancas del Norte vayan a estudiar a las mujeres del Tercer Mundo? ¿Qué implicaciones tiene aplicar categorías eurocéntricas para entender sus realidades? ¿Qué tanto reproducimos la colonialidad del poder, del saber y del ser desde las propuestas metodológicas? (Curiel, 2014)

Aunque la investigación es importante, lo que generalmente se hace es colonización discursiva (Moanty, 2008) y violencia epistémica (Spivak, 2009) a través de la interpretación que hacen un o una investigador/a de sus prácticas sociales y culturales y siguen contribuyendo a que la mayor parte de las veces solo se generen créditos académicos al continuar estudiando esos y esas otros/as, consideradas desde posiciones hegemónicas. Este es el mayor desafío de la presente investigación, cómo no caer en la utilización personal y academicista de la información que se obtenga.

O. Curiel propone develar las formas, maneras, estrategias, discursos que van definiendo a ciertos grupos sociales como “otros” y “otras” desde lugares de poder y dominación (Curiel O. , 2013). Considera que, desde una perspectiva decolonial, hay que hacer antropología (y estudios sociales) de la dominación, de la hegemonía, como se ha hecho con la modernidad (Escobar, 1996), incluso en el mismo feminismo que aún hoy sigue manteniendo hegemónicamente la colonialidad del saber en la creación de genealogía, en las teorías y en los métodos y metodologías que desarrolla.

Hacer antropología de la dominación significa hacer etnografía del Norte y del Norte que existe en el Sur, hacer etnografía de nuestras prácticas académicas, metodológicas y pedagógicas que contienen la idea del desarrollo, de una solidaridad transnacional basada en privilegios; significa hacer una etnografía de las lógicas de la cooperación internacional en la que se está inserta, de la lógica de la intervención social que hacemos, de nuestros propios lugares de producción del conocimiento, de las teorías que utilizamos y legitimamos y de los propósitos para los cuales se hacen. En otras palabras, debemos hacer etnografía de nuestros lugares y posiciones de producción de los privilegios (Curiel, 2014).

La propuesta decolonial se despega de la colonialidad del poder, del saber y del ser que justifica la retórica de la modernidad, el progreso y la gestión democrática imperial. Este desprendimiento implica varias cuestiones en relación a los conocimientos que se producen, cómo se producen y para qué se producen:

a) El reconocimiento y la legitimación de saberes subalternizados “otros”. Este reconocimiento no puede ser solo un insumo para limpiar culpas epistemológicas, no se trata de citar feministas negras, indígenas, empobrecidas, para dar el toque crítico a las investigaciones y a los conocimientos y pensamientos que se construyen. Se trata de identificar conceptos, categorías, teorías que surgen desde las experiencias subalternizadas, que son generalmente producidas colectivamente, que tienen la posibilidad de generalizar sin universalizar, de explicar distintas realidades para romper el imaginario de que estos conocimientos son locales, individuales, sin posibilidad de ser comunicados.

Esto supone lo que Zulma Palermo ha definido como una ética liberadora con genealogía propia, que implica colocarse fuera de las categorías creadas e impuestas por la epistemología occidental y romper con la diferencia epistémica colonial entre el sujeto cognoscente y los sujetos a ser conocidos, que ha implicado la exclusión y la invisibilización del saber de los sujetos subalternizados (Palermo, 2010).

Para Yuderkys Espinosa, Diana Gómez, Karina Ochoa y María Lugones, esto implica lo mismo: el pensar desde el hacer. De esa manera se conjuga una experiencia (Espinosa Y. , 2013). Estas autoras proponen la co-investigación y la teorización desde los propios procesos comunitarios hechos por intelectuales orgánicas de las comunidades y organizaciones, de activistas comprometidas con procesos de lucha, resistencias y acción (Espinosa Y. , 2013). Por tanto, el desenganche conlleva la creatividad en las metodologías que minimicen las relaciones de poder en la construcción del conocimiento.

b) Problematizar las condiciones de producción de conocimientos, ello implica, lo que la boliviana Silvia (Rivera Cusicanqui, 2010) denomina la economía del conocimiento. La autora cuestiona la geopolítica del conocimiento propuesta por muchos de los anticoloniales del Sur, en tanto en ella existe una recolonización de imaginarios y de mentes de buena parte de la intelectualidad del Sur. Con su propuesta, Rivera Cusicanqui señala la necesidad de salir de las esferas de las superestructuras y los mecanismos materiales que operan detrás de los discursos anticoloniales, como son los altos salarios, las comodidades, los privilegios y las oportunidades de publicación, para realmente hacer una descolonización en la práctica misma.

Los criterios anteriormente expuestos se pueden aplicar a la metodología feminista. ¿En qué marcos institucionales se están produciendo metodologías feministas críticas? ¿Desde qué privilegios materiales, de capital social, de raza, sexualidad y clase? Analizar las condiciones de producción de conocimiento es fundamental para una apuesta decolonial y debe ser central para analizar la colonialidad del saber, del poder y del ser y buscar alternativas para eliminarla (Curiel O. , 2014).

La **muestra** se realizará a través del contacto con informantes claves que permitan tomar contacto con las y los migrantes de la Región Metropolitana y aplicar la técnica de bola de nieve**.** Ya se ha establecido contacto con dirigentes de dos organizaciones de migrantes del Gran Santiago, que comprometieron su apoyo para el trabajo de campo de la investigación.

Para el análisis de la información reunida y demás antecedentes, se utilizará el software Atlas/ti, que permite reunir el conjunto del material recopilado para su análisis.

Bibliografía

Balibar. (1989).

Balibar, E. (1991). Racism and Nationalism. En E. B. Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities .* London: Verso.

Beltrán, C. (2008). Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina. En F. G. Beltrán, *Colección debates, Colegio de Michoacán.* Michoacán: Colección debates.

Bernal. (1987).

Bonilla, H. (1992). *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de América.* Santafé de Bogotá: Ediciones Librimundi.

Fredrickson, G. (2015). *Racism A Short History.* California: Amazon's Book Store.

Grosfoguel, R. (2012). El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?. *Tabula Rasa* , 79-102.

Harris. (2001).

Larraín. (2001).

Mancilla, J. (2014). *El ser racializado: el concepto de raza en las experiencias autobiográficas de Richard Rodriguez y Kevin R. Johnson.* Arizona: ARIZONA STATE UNIVERSITY.

Molina, I. &. (2010). *Explorando la herencia colonial del feminismo Igualdad de género y racismo en los países Nórdicos.* Buenos Aires: Área Género, Sociedad y Políticas- FLACSO – Argentina.

Moya, P. M. (2010). Doing Race: An Introduction. En H. R. Ed., *Doing Race: 21 Essays for the 21st Century* (págs. 1-102). Nueva York: Norton.

Quijano. (1992). *Raza, etnia y nación en Mariátegui.* Lima: Amauta.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. L. Ed, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (págs. 281-348). Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.

Said. (1977).

Subercaseaux. (1999).

Tijoux, M. &. (2016). Aproximaciones teóricas para el estudio de procesos de racialización y sexualización en los fenómenos migratorios de Chile. *Polis N°42*.

Viveros. (2009).

Hombres y mujeres

Segregación desde la vida cotidiana de los y las migrantes

Dentro de la migración hay diversidad de sujetos…

1. El ministro de economía acaba de culpar a la migración por el aumento de los índices de cesantía, por poner un ejemplo. [↑](#footnote-ref-1)
2. Nos referimos al segundo mandato de Piñera (Marzo 2018- marzo 2022 [↑](#footnote-ref-2)
3. Promulgación de la Ley de vientre [↑](#footnote-ref-3)
4. Conocido y muy trabajado es el caso de Andrés Bello por citar al más ejemplificador de esta situación. [↑](#footnote-ref-4)
5. Agregaría que no sólo del pueblo mapuche, sino también de los diversos pueblos presentes en el territorio. [↑](#footnote-ref-5)
6. Entre los años 1970-1973, durante el gobierno de la Unidad Popular, hubo un flujo de inmigrante de los países vecinos, Brasil, Uruguay, Bolivia, Argentina, que se refugiaron de las dictaduras ya impuestas en dichos países, no conozco estudios de dicha migración y sería interesante documentarlo. [↑](#footnote-ref-6)
7. Es interesante el término “se presenta”, dado que la situación en la actualidad da cuenta que el crecimiento económico y las buenas condiciones sociales y de empleo, no tenían bases duraderas en el tiempo. [↑](#footnote-ref-7)
8. George M. Fredrickson fue un escritor estadounidense, activista, historiador y profesor emérito de historia en la Universidad de Stanford. Premio Nacional de historia y Premio Pulitzer, falleció el año 2008. [↑](#footnote-ref-8)
9. Como afirma Maldonado-Torres, «pueblos sin secta» en la época se tradujo bajo la noción de «pueblos sin religión». En el imaginario cristiano de la época decir «pueblos sin religión» no tiene nada que ver con la interpretación contemporáneo que significaría «pueblos ateos» sin ninguna otra connotación acerca de su humanidad. Pero a fines del siglo XV la noción de «pueblos sin religión» tiene otra connotación. En el imaginario cristiano de la época todos los humanos tienen religión. Puede ser el Dios o los Dioses equivocados, puede haber guerras y matarse en la lucha contra el Dios equivocado, pero la humanidad del otro, como regla y como forma de dominación, no es puesta en cuestión. Esto se modifica radicalmente con la conquista de las Américas a partir de 1492 y la caracterización de los indígenas por Colón como «pueblos sin religión». Una lectura anacrónica de esta frase nos haría pensar que Colón se refería a «pueblos ateos». Pero no tener religión en el imaginario cristiano de la época era equivalente a no tener alma, es decir, ser expulsado del «reino de lo humano» hacia el «reino animal». [↑](#footnote-ref-9)
10. Un naturalista, contemporáneo de Linneo, **Georges Louis Leblerc,** más conocido como **conde Buffón**(1701-1788), propuso un enfoque radicalmente distinto de la variación humana. Buffón fue más allá de la clasificación que había realizado Linneo intentando buscar generalizaciones e interrelaciones que dieran cuenta de la variabilidad de las especies. Para él, el hombre constituía originalmente una sola especie que se habría ido diversificando en numerosas variedades debido a factores de su entorno natural, como el clima, la comida o las enfermedades. [↑](#footnote-ref-10)
11. Carlos Linneo[a](https://es.wikipedia.org/wiki/Carlos_Linneo#cite_note-4)​ (en [sueco](https://es.wikipedia.org/wiki/Idioma_sueco): Carl Nilsson Linnæus, [latinizado](https://es.wikipedia.org/wiki/Idioma_lat%C3%ADn) como Carolus Linnæus​, también conocido después de su ennoblecimiento como Carl von Linné; ([Råshult](https://es.wikipedia.org/wiki/R%C3%A5shult), 23 de mayo de 1707-[Upsala](https://es.wikipedia.org/wiki/Upsala), 10 de enero de 1778) fue un [científico](https://es.wikipedia.org/wiki/Cient%C3%ADfico), [naturalista](https://es.wikipedia.org/wiki/Naturalista), [botánico](https://es.wikipedia.org/wiki/Bot%C3%A1nica) y [zoólogo](https://es.wikipedia.org/wiki/Zoolog%C3%ADa) [sueco](https://es.wikipedia.org/wiki/Suecia) [↑](#footnote-ref-11)
12. Joseph Arthur, conde de Gobineau (Ville-d'Avray, 14 de julio de 1816 – Turín, 13 de octubre de 1882), fue un diplomático y filósofo francés, conocido por haber desarrollado la teoría de la superioridad racial aria en su obra Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas [↑](#footnote-ref-12)
13. # En este punto será necesario nombrar la “Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial” de Naciones Unidas en diciembre de 1965, hito relevante en esta conceptualización.

    [↑](#footnote-ref-13)
14. Ph.D en Sociología Temple University. Profesor del departamento de estudios étnicos, University of California, Berkeley [↑](#footnote-ref-14)
15. Un ejemplo de estas diferencias está en la historia colonial irlandesa, donde los británicos construyeron su superioridad racial sobre los irlandeses sin marcar la división racial a partir del color de la piel, sino por la religión [↑](#footnote-ref-15)
16. Aunque la clasificación de Sierra Bravo es muy estructurada, sirve como un primer ordenamiento de los criterios que son necesarios de tener en cuenta para definir la metodología que se utilizará. [↑](#footnote-ref-16)
17. “On becoming the shadow”. Publicado originalmente en Buscher, M. y otros (eds.) (2011), Mobile methods, Routledge. Revista Bifurcaciones agradece a la autora la generosa cesión de derechos que ha permitido esta traducción y publicación. Recibido el 10 de agosto del 2012, aprobado el 25 de octubre de 2012. Traducido por Diego Campos [↑](#footnote-ref-17)