

RETOMADAS AFRODIASPÓRICAS E MEMÓRIA: FLUXOS DE NEGRITUDES ENTRE BAHIA E ARICA

*Luiz Carlos Silva dos Santos Junior e
Carolina Cortés Silva*

A HISTÓRIA NEGADA DO POVO AFRO-CHILENO
VERSUS A REIVINDICAÇÃO E A AGÊNCIA

A história do Chile sistematicamente negou a presença afrodescendente em todo o território nacional, contrariando o acervo de pesquisas históricas, antropológicas e sociológicas que analisam sua presença desde a época colonial até os dias atuais (Azúa Ríos, 1999; Arre Marfull, 2008; Barrenechea; Triviños, 2003; Briones, 2004; Cortés Silva; Rivera Tapia, 2019; Cussen, 2006; Donoso, 2012; Espinoza, 2015; Feliú, 1942; Mellafe, 1959; Soto, 1992; Urzúa, 1957), entre outras diversas investigações que abordaram o tema. A população negra desempenhou um papel fundamental na construção do Estado-nação do Chile, contribuindo para a economia de

acordo com a região em que habitavam. Por exemplo, na zona central do Chile, a população escravizada estava principalmente envolvida em trabalhos domésticos, ao contrário do norte do Chile (e sul do Peru), onde sua contribuição para a economia incluía atividades agrícolas como o cultivo de oliveiras e cana-de-açúcar nos vales de Azapa e Lluta. Ambas as produções com grande impacto nos mercados regionais sul-andinos (Díaz, 2013).

Apesar da negação constante, não foi possível diminuir os mecanismos de resistência e agência que historicamente operaram nas populações afrodescendentes nas Américas. Nesse contexto, as populações afrodescendentes em Arica – uma cidade pequena ignorada pelo centralismo nacional, com uma população regional de apenas 226.068 habitantes (Instituto Nacional de Estadísticas, 2017) – não foram exceção e, valendo-se de artifícios jurídicos, sociais e políticos, conseguiram posicionar o povo tribal afrodescendente chileno na legislação nacional. A seguir, falaremos um pouco desse processo.

Até o ano de 2019, a narrativa oficial nacional chilena excluía a presença de negros(as) no território nacional. Em outras palavras, a afrochilenidade não era concebida como parte da identidade nacional, conformada por ideais antinegro e anti-indígenas/povos originários. Mas essa ideia de que “os negros não contam” no Chile foi revertida, resultando em uma transformação social, política e jurídica desencadeada por uma confluência de pessoas afro-ariquenhos. Em relação com a questão jurídica-legal, foi evidenciada nas disposições legais do país a partir de 16 de abril de 2019, data de promulgação da Lei nº 21.151, que concedeu, pela primeira vez, reconhecimento legal a uma comunidade e, nesse caso, ao povo tribal afrodescendente chileno. Além disso, legislou sobre a valorização dos conhecimentos tradicionais, como medicina tradicional, rituais, vestimenta, entre outros, a serem reconhecidos pelo Estado como patrimônio imaterial do país (Chile, 2019, art. 3).

Apesar dos argumentos jurídicos presentes na lei, a aplicação desta normativa ainda não se concretizou em aspectos tão relevantes quanto à educação, conforme estabelece o artigo 4 da Lei nº 21.151:

O sistema nacional de educação no Chile deve procurar incluir uma unidade programática que possibilite aos educandos o adequado conhecimento

da história, linguagem e cultura dos afrodescendentes, e promover suas expressões artísticas e culturais desde o nível pré-escolar, básico, médio e universitário (Chile, 2019).

Lamentavelmente, a referida inclusão “de uma unidade programática que possibilite aos educandos o adequado conhecimento da história, linguagem e cultura dos afrodescendentes...” ainda não foi levada a cabo. De acordo com esse artigo da lei, todos os níveis de educação, pelo menos no sistema público, deveriam incluir conteúdos curriculares que abordassem a temática afrodescendente. Até o momento, isso não foi concretizado, líderes da Mesa Técnico-Política do Povo Tribal Afrodescendente Chileno, que constantemente se reúnem com a institucionalidade governamental, neste caso, com o Ministério da Educação, lutam em prol de reformas curriculares que incluam a história afrodescendente, enfatizando sua contribuição para a construção do Estado-nação chileno.

Se por um lado é um dever do sistema nacional de educação no Chile, ou seja, do Estado, reconhecer e promover a inclusão mencionada, do outro lado, essa imposição ainda não foi levada a sério da forma que deveria. Para piorar, os efeitos dessa exclusão são reveladores de um forte racismo estrutural que segue vivo no país. Por exemplo, durante o processo constituinte¹, foi negada a participação do povo tribal afrodescendente chileno – reconhecido legalmente dois anos antes do processo – ao processo constitucional da convenção constituinte. Era inadmissível essa exclusão, porque todos os povos originários reconhecidos pelo Estado podiam participar² por meio de um dispositivo chamado “escaños reservados”. Os principais argumentos para a negação da participação do povo tribal afrodescendente chileno eram de que ainda não haviam sido contabilizados por meio de um censo e até o de que praticamente eram estrangeiros e não originários.

1 No ano de 2021, inicia-se, no Chile, um processo constitucional para elaboração de uma nova constituição para o país. Esse processo foi interrompido pelo “*rechazo*”, em que a mesma população, depois de pronta a proposta da nova Carta Magna, rejeitou por meio de eleições a efetivação desse novo cenário constitucional no país.

2 Inclusive, participaram povos que foram reconhecidos após o reconhecimento legal do povo tribal afrodescendente chileno.

No norte do Chile, amparados pela Lei nº 21.151 de 2019, líderes afro-chilenos articularam com a universidade regional, a Universidade de Tarapacá, e com o intuito de efetivar a lei, tentaram criar uma cátedra transversal sobre temáticas afrodescendentes, sem obter resultados até o momento, apesar de algumas vontades acadêmicas. No entanto, é importante destacar que foi possível implementar uma disciplina eletiva na Faculdade de Ciências Sociais, liderada por dois professores ativistas afrodescendentes. Essa disciplina recebeu o nome de Gênero, Direito e Interseccionalidade no Povo Tribal Afrodescendente Chileno, cuja principal proposta era contribuir com conhecimentos acadêmicos a partir de uma abordagem situada em torno da história, gênero e direitos do povo afrodescendente.

O movimento de reivindicação etnopolítica afrodescendente em Arica dispõe de uma agência reconhecida internacionalmente, que teve início na década de 2000, a partir das iniciativas de duas mulheres afro-ariqueñas com a visão necessária para iniciar uma proposta de reivindicação irreversível. Essas mulheres são as irmãs Sonia e Marta Salgado Hernández, “[...] que começaram a se apropriar do auge político do mundo afrodescendente”³ (Cortés Silva; Rivera Tapia, 2019, p. 72, tradução nossa). Sonia, por meio da política – que o cargo de alcadeza/prefeita lhe conferiu durante três mandatos na comuna rural de Camarones na Região de Arica e Parinacota –, e Marta, uma reconhecida líder sindical da Universidade de Tarapacá (Pozo, 2014 *apud* Cortés Silva; Rivera Tapia, 2019).

As duas irmãs conseguiram articular e dinamizar o movimento afrodescendente em Arica, que cresceu exponencialmente, refletido na quantidade significativa de organizações afrodescendentes existentes atualmente na região, além de várias ações afirmativas, como a já mencionada Lei nº 21.151, a criação da Oficina de Assuntos Afrodescendentes (Odafro) dentro da Prefeitura de Arica, ou, simplesmente, colocar essas questões em debate público e político, visibilizar os direitos e reivindicações do povo tribal afrodescendente chileno.

Outro marco importante na construção e surgimento do movimento afrodescendente em Arica foi, sem dúvida, a Conferência Regional

3 “Las cuales comenzaron a apropiarse del auge político y social del mundo afrodescendente”.

Preparatória das Américas e a Conferência Cidadã realizada em Santiago, Chile, no ano 2000. Nesse contexto, destaca-se o conceito de “afrodescendente”, enquadrado nos Direitos Humanos, que reivindica a designação colonial “negro”, conferindo-lhe uma categoria jurídica (Rivera; Rubio, 2012 *apud* Silva Cortés; Tapia Rivera, 2019). Nesse mesmo sentido, Antón (2018) considera que, para “negar o negro como categoria de dominação sobre o sujeito, ocorre a reafirmação, por meio do conceito de ‘afrodescendente’, uma agência que se reinventa para o reconhecimento de si enquanto povo” (Antón, 2018, p. 3). Nessa ocasião, foram ratificadas as principais pautas levantadas na Conferência das Américas sobre o compromisso dos países em promover políticas públicas e ações afirmativas voltadas para o povo afrodescendente (Carneiro, 2002). A nível regional, principalmente de comunidades afrodiaspóricas na América do Sul, ocorreu uma série de reivindicações identitárias em países sul-americanos.

Esse processo de negação constante, que envolvia um jogo de visibilização e invisibilização, gerou uma transformação poderosa na sociedade ariquenha em termos políticos, sociais e culturais. Mobilizou um grupo significativo de pessoas afrodescendentes e outras aliadas que não necessariamente o eram. A partir desse movimento catalisador, muitos começaram a investigar suas árvores genealógicas e a se autoidentificar como negros ou afrodescendentes.

DA VIOLÊNCIA SIMBÓLICA À RESISTÊNCIA

Após a Guerra do Pacífico, muitas narrativas de famílias negras foram ocultadas, quase por sobrevivência, mas nunca esquecidas. Devido à violência e perseguição sofrida em Arica e Tarapacá, algumas famílias afrodescendentes se refugiaram nos vales de Azapa e Lluta para escapar dos grupos nacionalistas chilenos, chamados “ligas patrióticas”, que os assediavam diariamente por suas características fenotípicas, vinculando-os à nacionalidade peruana.

Nessa época, ser afrodescendente significava não ser chileno (Ruz Zagal; Galdamez Rosas; Díaz Araya, 2015), eram duas coisas completamente

incompatíveis. As formas de intimidação foram variadas, o assédio público, os panfletos ou as revistas ridicularizando as características fenotípicas dos afrodescendentes. De mãos dadas a isso, o poder colonizador marcava as casas das pessoas negras com cruces de alcatrão como sinal de expulsão. Foi um período muito hostil de violência simbólica em relação ao corpo afrodescendente, pois o que se perseguia era a cor e os costumes dos negros. Esses eventos foram amplamente pesquisados pela historiografia regional, dedicando um importante acervo que relata a crueldade do processo de chilenização, conforme afirmam José Soto Lara e Elías Pizarro Pizarro (2014, p. 87, tradução nossa):

A xenofobia praticada pelos colonizadores provenientes do norte chico, centro e sul do Chile em relação aos Aymara, desconsiderados como indígenas, ‘incivilizados’, de ‘costumbres vergonzosas’, e aos afrodescendentes, por práticas sociais e pela cor de sua pele, tropical e africana, não rastreável nos anais fenotípicos da nação, soma créditos às bandeiras da luta reivindicacionista indígena e afro⁴.

O território em conflito compreendia Tacna, Arica e Tarapacá, sendo esses dois últimos territórios anexados ao Chile como consequência da Guerra do Pacífico ou do salitre (1879-1883). Após a guerra, os territórios de Arica e Tacna ficaram sob administração chilena, mas sem soberania, pois deveriam ser resolvidos em um plebiscito que ocorreria dez anos após o fim do conflito, o qual nunca ocorreu devido à agitação do território. Nesse contexto, ocorre o que historiadores chamaram de “o processo de chilenização”, um período muito compulsivo. Uma das medidas implementadas pelo governo chileno foi a expulsão dos(as) “não chilenos(as)”, o que coincidia com o afro ou indígena, ou seja, chilenizar significava expulsar do país qualquer relação, elemento, característica, língua ou manifestação afro, peruana, aymara ou quechua.

4 “La xenofobia practicada por los colonizadores provenientes del norte chico, centro y sur de Chile hacia los aymaras, desestimados por indígenas, ‘incivilizados’, de ‘costumbres vergonzosas’, y a los afrodescendientes, por las prácticas sociales y el color de su piel, tropical y africanoide, no rastreable en los anales fenotípicos de la nación, suman créditos a las banderas de la lucha reivindicacionista indígena y afro”.

Consideramos importante trazer esse fato histórico para este escrito, porque a anexação de Arica foi seguida pela perseguição em massa, repressiva e extremamente violenta autorizada pelo Estado à população negra. Ser negro era sinônimo de “peruanidade” e inimigo do Chile. Os autores Rodrigo Ruz Zagal, Luis Gadamés Rosas, Michel Meza Aliaga e Alberto Díaz Araya (2017), em “Caricaturas del Perú negro en revistas chilenos: referentes iconográficos y alteridad (1902-1932)”, reúnem uma série de imagens que circularam durante a última década do século XIX até 1930 na cidade de Santiago do Chile, todas simbolizando esse processo racista de chilenização⁵.

Essas revistas representam a identidade nacional, por meio de desenhos destinados a ridicularizar e infamar a população peruana representada por personagens afrodescendentes, aos quais são atribuídos atributos negativos como atraso, covardia, preguiça, ao contrário dos personagens chilenos que são representados por pessoas brancas dotadas de limpeza, ordem, força, coragem ou civilidade (Ruz *et al.*, 2017). Essas caricaturas estiveram presentes em revistas como *Sucesos* e *Corre vuela* entre os anos de 1902 e 1928.

Ao analisar aquelas fotografias, podemos perceber como⁶ o Chile é representado como uma criança de pele branca, como o “Tío Sam”, ambos em primeiro plano com características caucasianas em contraste e, em segundo plano, uma criança que representa o Peru, com características fenotípicas exageradas de uma pessoa afrodescendente com cabelos crespos e lábios carnudos, descalço e nu no torso, emulando barbárie (Figura 1).

5 Essas imagens estão em anexo ao presente texto.

6 O nome dessa caricatura é “Las gracias del tío”, aparecida na revista *Sucesos* em 1927, realizada pelo cartunista de nome Santander Pereira.

Figura 1 – Tio Sam e o Jogo imperial: racismo e tensões geopolíticas na caricatura do pacífico Sul



Fonte: Ruz e demais
autores (2017, p. 398).

Essas revistas não deixaram de menosprezar e ridicularizar pessoas negras, principalmente mulheres. Na Figura 2, por exemplo, a revista faz alusão aos pratos servidos por mulheres afrodescendentes, zombando de comer pratos indignos e incivilizados, como roedores ou gatos.

Situação semelhante é observada na Figura 3, na qual o desenhista retrata uma mulher afrodescendente vestindo roupas com as cores da bandeira peruana para evidenciar sua nacionalidade; esse desenho mostra uma mulher com língua de cobra pegando sapos para se alimentar, outra forma iconográfica de zombar dos costumes alimentares dos afrodescendentes.

Figura 2 – Racismo gráfico e estigmatização culinária: a caricatura como um dispositivo para desumanizar pessoas afrodescendentes



Fonte: Ruz e demais autores (2017, p. 404).

Figura 3 – O Peru como ameaça simbólica: caricatura nacionalista chilena no contexto do conflito fronteiriço



Fonte: Ruz e demais autores (2017, p. 405).

Esse tipo de caricatura foi bastante comum nas revistas durante o processo de chilenização, sendo apenas uma das maneiras de ofender e perseguir pessoas que, devido às suas características fenotípicas, eram consideradas inimigas peruanas. Outra forma de violência simbólica em relação à população indígena e afrodescendente era desenhar uma cruz com alcatrão nas casas como sinal de expulsão; no caso de Tacna, aqueles que realizaram essa ação violenta foram chamados de “mazorqueros”. Muitas pessoas afrodescendentes, para escapar dessa perseguição, resistiram mudando-se para os vales de Azapa e Lluta principalmente. A partir dessa violência em relação ao corpo “negro” perseguido, muitas mulheres afrodescendentes, como forma de resistência, uniram-se em casamento ou convivência conjugal com homens brancos para não reproduzir a cor da dor e da perseguição. Nesse sentido, Pozo (2014) consegue reunir alguns relatos de mulheres líderes afrodescendentes, repletos de memórias de infância e juventude de suas vidas cotidianas.

[...] Eu sempre dizia que nossa cor era porque meu avô era peruano, estávamos perto do Peru, então era uma boa desculpa, nunca quis associar isso à escravidão propriamente dita, para mim, naquela época, a palavra escravidão tinha um caráter negativo, um peso tremendo, era como o mínimo do ser humano, era algo muito comum, eu te repito, nos criaram com esse discurso, minha mãe sempre nos dizia ‘eu não gosto de negros’, por isso me casei com um homem branco e senti que tinha cumprido com o que minha mãe sempre dizia (Pozo, 2014, p. 8, tradução nossa)⁷.

Com base no exposto, dois aspectos que foram destacados neste trabalho podem ser enfatizados. Em primeiro lugar, a significância de ser “estranheira” em seu próprio território, que coloquialmente “mudou de donos”, mas os habitantes permaneceram dispersos em uma fronteira imposta à comunidade. Em segundo plano, o relato apresenta o branqueamento

7 “yo siempre decía que nuestro color era porque mi abuelito era peruano, estábamos cerca del Perú, así que era una buena excusa, nunca lo quise asociar a la esclavitud propiamente tal, para mí en esos tiempos la palabra esclavitud tenía carácter negativo, un peso tremendo, era como lo mínimo del ser humano, era algo súper común te lo vuelvo a repetir nos criaron con ese discurso, mi mamá siempre nos decía ‘a mí no me gustan los negros’, por eso me casé con un hombre blanco y sentí que había cumplido con lo que siempre decía mi madre”.

como mecanismo de resistência à opressão vivida pela cor, tentando não perpetuar a cor da escravidão. Esse tipo de relato faz parte da memória oral deixada por mulheres idosas da comunidade afrodescendente, muitas vezes com tons anedóticos e melancólicos, ou para ensinar às novas gerações a valorização do afrodescendente e reparar a invisibilidade a que foram obrigadas. Outros relatos que confirmam a tese do “branqueamento como resistência” e registrado por Pozo:

Minha avó paterna, Dorotea Alfaro Bravo, era uma negra linda, com seu cabelo, traços, muito negros, nunca nos ensinaram sobre nossa negritude, era um tema muito oculto, além disso, não era um tema familiar, o finalmente importante era que ela se casou com Armando, ele era branco do sul com olhos muito claros, então fomos como quem dizendo choleando e aclarando (Pozo, 2014, p. 25, tradução nossa).

Este relato de uma jovem afrodescendente destaca os traços fenotípicos de sua avó, algo que ela própria não pôde realizar devido às circunstâncias sociais da época já mencionadas. Além disso, reitera a união matrimonial com um homem branco, que nas narrativas adquire quase uma ideia messiânica. Essas histórias estão presentes no processo de reinvenção – retomada levado a cabo por pessoas afrodescendentes em Arica.

MULHERES AFRODESCENDENTES, CORPO E CRIATIVIDADE EM RESISTÊNCIA

Numa perspectiva histórica, as sociedades eurocêtricas conceberam os corpos dos afrodescendentes como algo sem valor, sistematicamente vulnerados pela noção capitalista como mão de obra sem custo. As mulheres foram despojadas da maternidade de maneira inumana, sofrendo uma hipersexualização de seus corpos, vistos como objetos de desejo e descartáveis. Tornaram-se mães nutrizes de crias alheias. Mesmo assim, a diáspora afro é herdeira de uma fortaleza e capacidade criativa para modificar seu entorno por meio de mecanismos de resistência que perduraram na genética, no cosmos, utilizando a criatividade, a astúcia e a inteligência.

Conforme exposto em parágrafos anteriores, o processo de chilenização obrigou as mulheres perseguidas por seus traços afros a modificar as características fenotípicas de seus descendentes, para não perpetuar a identidade considerada como “negra”, vista como inimiga do Chile. Nesse sentido, algumas mulheres afrodescendentes, relegadas aos vales escondidos de Arica, tomaram decisões carregadas de resistência e criatividade ao unir suas vidas em matrimônio com homens brancos. Dessa forma, na esfera pública, os corpos de seus descendentes se afastavam fenotipicamente da afrodescendência, despojando-se da cor negra. No entanto, na intimidade dos lares das famílias afro-ariquenhass, as tradições e cosmovisões foram guardadas como uma relíquia, ressurgindo com maior força e vitalidade nos tempos de “reafricanização”, criando uma amálgama do antigo com o novo.

Ao longo da continuidade e mudança, essas mulheres, desde a Colônia até os dias atuais, foram protagonistas na criação de mecanismos de resistência, como adquirir cartas de liberdade, comprar a liberdade de outras mulheres, interromper a gravidez para evitar a perpetuação da mão de obra escravizada, embranquecer sua descendência por meio de casamentos com homens brancos para protegê-los do racismo durante a chilenização, liderar processos econômicos familiares fornecendo frutas e verduras do vale de Azapa até a cidade de Arica, e iniciar e manter o processo político e de reivindicação do povo tribal afrodescendente chileno.

Por isso, no contexto das resistências contemporâneas, é fundamental reconhecer o protagonismo das mulheres afrochilenas, que mantiveram e revitalizaram o movimento. Após os anos 2000, foram criadas, em Arica, diversas organizações lideradas por mulheres negras que impulsionaram o movimento, trazendo novos conhecimentos e sabedorias. A Organização Não Governamental (ONG) Oro Negro e a comparsa Arica Negro são dois exemplos atrelados à música afrochilena. Além disso, outro exemplo é a Coletiva de Mulheres Afrodescendentes Luanda, a primeira organização de mulheres afrodescendentes que, posteriormente à sua criação, se auto-definiu como afrofeminista e decolonial.

Essa organização, pioneira em temas afrofeministas no Chile, conseguiu se posicionar em nível local e nacional, desempenhando um papel importante na visibilização do debate afrofeminista e nas demandas das mulheres negras, que diferem das de outras organizações feministas.

Sua presença nos espaços feministas gerou controvérsias e curiosidade na cena feminista nacional, desafiando a suposta inexistência de mulheres afrochilenas e levando os debates para além de aspectos superficiais como a cor da pele, o cabelo ou os mitos relacionados à sexualidade (Cortés Silva; Rivera Tapia, 2019). Essa coletividade conseguiu introduzir o debate antirracista na cena feminista nacional e, apesar das alianças estabelecidas com outras mulheres, nunca deixou de ser percebida como a “outra”, introduzindo uma reflexão até então desconhecida no Chile.

ENTRE BAHIA E ARICA: IDENTIDADE E CRIATIVIDADE NO PROCESSO DE REIVINDICAÇÃO AFRODESCENDENTE

Nos anos 1990, chegou no Chile um fenômeno conhecido localmente como “batucadas”. É importante ressaltar que essa música conhecida no Chile como “batucadas” se propagou no mesmo contexto político de redemocratização e transformação em ambos os países. Isto porque Brasil e Chile, no fim dos anos 1980, saíam da ditadura militar e os espaços públicos voltavam a ser ocupados pelas pessoas como local de manifestações populares e democráticas. Nesse cenário, aparece a música afrobaiana. Mas por quê?

Sem dúvidas, podemos afirmar que uma grande maioria chilena – principalmente com mais de 40 anos de idade – se lembra da música que tocava na abertura da telenovela chilena denominada *Sucupira* (1996). Era uma canção da banda Timbalada, intitulada “Te quiero enamorar”, muito popular na cidade de Salvador, mas no Chile foi traduzida para o espanhol, o que levou o ritmo a tornar-se muito conhecido a todos que diariamente a assistia. Rapidamente, o ritmo dos tambores baianos ecoou pelas ruas de Santiago, quase sempre acionados no processo de redemocratização do país. Arica, por sinal, não ficou fora disso e o movimento das batucadas também chegou no norte do país com muita força.

Vale ressaltar que o músico que cantava a canção de abertura era Joe Vasconcellos, filho de um diplomata brasileiro e sua mãe chilena, havia passado algum tempo na cidade de Salvador durante a ditadura militar, onde aprendeu os ritmos afrobaianos das batucadas nos anos 1980. Ocorre que essa aproximação de Joe Vasconcellos em particular com a Bahia,

a chegada da “batucada” ou da música dos blocos afro no Chile (principalmente em Santiago), somada a outros acontecimentos afropolíticos, como já foi mencionado, confluíram com a retomada do povo tribal afrodescendente chileno. Em Arica, principalmente, as pessoas que tocam Tumbe, conhecidas como tumbeiros ou tumbeiras, têm muitas memórias das batucadas, são inspirações e encontrar-se com o “tambor baiano”, como nos contou Memo ou Pancho Piñones, desencadeou uma linha de criatividade muito grande em suas vidas como músicos.

Como nos contou Pancho Piñones, um dos primeiros compositores da música afrochilena conhecida como Tumbe, para ele, as batucadas e a capoeira tiveram um valor fundamental na retomada das tradições afro-diaspóricas. A senhora Sonia Salgado quando estava reunindo pessoas afrodescendentes se encontra com Pancho – até então praticante de capoeira desde os anos 1990 – e, ao perceber seu interesse pelo tambor e pela cultura afrodiaspórica, lhe provoca sobre suas raízes afrochilenas. Dessa forma, Pancho percebe que realmente seu apelido “Putron” vem de famílias afrodescendentes e começa então a adentrar-se aos movimentos afro e a retomada afrochilena desde Arica. Um dos marcos da ONG Oro Negro (2000) foi comprometer-se com uma tarefa de retomar e resgatar práticas que já não existiam mais, como o Tumbe Carnaval (León Villagra, 2017).

Nesse contexto, afro-ariqueños(as) iniciam um processo inventivo dotado de grande criatividade, voltado principalmente para dar visibilidade ao afro por meio da dança Tumbe ou Tumba Carnaval, com a criação de passos coreográficos que evocam trabalhos realizados pelos negros, como as atividades agrícolas, e a criação de trajes, em alguns casos com cores simbólicas como o roxo das azeitonas, o verde das oliveiras, o marrom claro da terra ou o azul-celeste do mar, que acompanham a dança. Além disso, a música, uma mistura de sons afro-latino-americanos, muito próxima das festividades afro-peruanas e do candombe afro-uruguaio, preserva a clave recuperada nos relatos orais dos avós, sendo essa a clave do tumbe, um som que evoca o choque dos quadris como uma forma de brincadeira, celebrada nas intimidades das casas dos afrodescendentes do passado, representando a continuidade e a mudança na comunidade afro-ariqueña.

Dessa forma, com a organização do que seria parte da musicalidade afrochilena, muitas pessoas em Arica começaram a questionar sua possível

afrodescendência, a observar suas características fenotípicas, a lembrar histórias de suas infâncias, a olhar para suas avós e avôs na esperança de encontrar traços identitários suprimidos, esquecidos ou perdidos. Esse acontecimento foi desencadeado a partir da visibilidade do Tumbe pelas ruas de Arica, nos famosos desfiles, conhecidos localmente como pasacalle. Isso se dava nas ruas de Arica com instrumentos musicais percussivos tocados, seguidos por coreografias e roupas com as cores mencionadas.

De fato, no processo de retomada e de reestruturação do Tumbe ou Tumba Carnaval, um fato preponderante para recuperar a ancestralidade negada ou apagada foi acionar e aprender, por meio das memórias dos tempos que já não existiam mais, os tempos de antes (Reyes Escate, 2022), aqueles que contam histórias da presença negra. Nessa busca, foi necessário conviver e recorrer aos mais velhos portadores de sabedoria e histórias ancestrais, a fim de resgatar os relatos que serviram para a reconstrução e reinvenção da tradição negra que estava espalhada pelo norte do Chile, mais precisamente no Vale de Azapa, no setor da praia conhecido como La Chimba e nos bairros negros conhecido como Lumbanga ou Esmeralda.

Nesse contexto, surgem alguns textos-chave a partir do conhecimento situado, que recuperam as memórias da oralidade, transcritos por ativistas do povo afroarriqueño, como Cristian Báez Lazcano com seu texto “Lumbanga. Memorias orales de la cultura afrochilena” (2010), o texto de Marta Salgado Henríquez, Afrochilenos, una historia oculta (2013), ou o de Samuel Pozo Alfaro, que reivindica a posição das mulheres afrodescendentes a partir de suas próprias vozes no livro Historias de mujeres negras lideresas afrochilenas (2014). Nos três manuscritos, há uma reescrita da história afrochilena de dentro para fora, transitando do privado para o público. Esses textos, assim como outros posteriores, conseguem posicionar as vozes afrodescendentes como protagonistas, deixando de ser a “alteridade”, segundo Ricardo Amigo Dürre (2018, p. 124): “Impugnando para isso as representações que são feitas sobre eles/as e reivindicando uma memória própria, a que tem sido subalternizada e invisibilizada pelas narrativas dominantes”⁸.

8 “[...] impugnando para ello las representaciones que se han hecho sobre ellos/as y reivindicando una memoria propia, la que ha sido subalternizada e invisibilizada por las narrativas dominantes”.

Em primeiro lugar, os conhecimentos, as sociabilidades e as experiências da vida cotidiana dos antigos camponeses negros foram lembradas, narradas e recontadas por meio do processo conhecido como “renascimento cultural” (León Villagra, 2017), em que a memória e tradição atuaram em conjunto como fonte de criatividade, reinventando e retomando outras práticas e costumes (Báez, 2010; Canto Larios, 2003; Letelier, 2015; Salgado, 2013). Nesse sentido, a ideia de invenção se alinha ao pensamento proposto por Goldman (2011) sobre essa discussão presente na antropologia:

Isso significa que a “invenção” de Wagner, não consiste nem na imposição de uma forma ativa externa sobre uma matéria inerte, nem na descoberta de uma novidade pura, nem na fabricação de um produto final a partir de qualquer matéria-prima. Isso o afasta dos modelos mais recorrentes usados no Ocidente para pensar o ato de criação: o modelo hilemórfico grego, o modelo judeu-cristão de criação ex nihilo, o modelo capitalista de produção e propriedade. A invenção wagneriana é, mais precisamente, da ordem da metamorfose contínua, como acontece na imensa maioria das cosmogonias estudadas pelos antropólogos, nas quais as forças, o mundo e os seres são sempre criados e recriados a partir de algo preexistente. Isso tem uma série de consequências (Goldman, 2011, p. 201).

A partir de algo preexistente – no caso específico, a memória dos abuelos⁹ –, na década de 2000, uma série de eventos impulsionou o processo mencionado, e a comunidade afro-ariqueña experimentou uma espécie de “sinergia cultural” para pensar e se constituir como coletivo (León Villagra, 2017, p. 17). Seguindo essa linha, uma espécie de dança – Tumba Carnaval (Canto Larios, 2003) – que era celebrada nos antigos vales negros já mencionados, foi reelaborada no que hoje é conhecido como Tumbe ou Tumba Carnaval. Nesse sentido, Cristian Báez (2010) resgata as memórias orais dos abuelas e abuelas em “mesas

9 Preferimos deixar essa categoria da forma falada em Arica, porque uma tradução literal perde muito o sentido do termo. “Abuelos” ou “abuelas” faz referência as pessoas mais velhas, consideradas como chaves para a retomada afroariqueña.

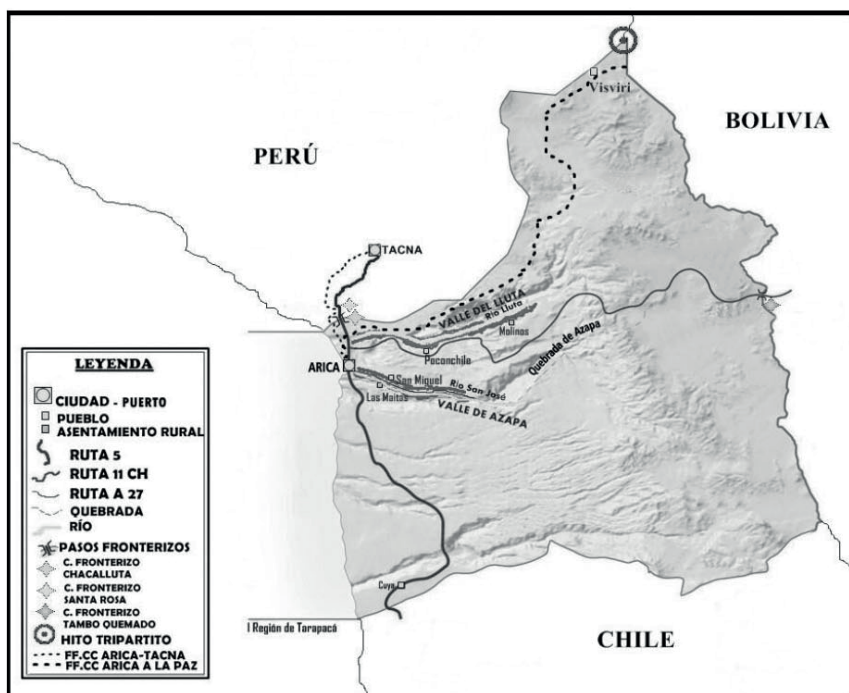
redondas” onde recordam as celebrações íntimas das famílias afrodescendentes, como o seguinte relato:

As festas de carnaval eram bem familiares, duravam oito dias, iam dançando e brincando de casa em casa, tocando tambores e guitarra, acompanhados por uma canção de carnaval. ¡Hay carnaval que hiciste! não me lembro muito, mas também tinham uma dança em que se agarravam de quadril com quadril, onde as mulheres derrubavam os homens no chão, essas mulheres eram tremendas negras. Como chamavam... Tumba, tumba carnaval... sim, era assim que chamavam, essas morenas batiam com seus tambembes¹⁰ (Báez, 2010, p. 77).

Muitos elementos sensoriais, sonoros, rítmicos e de movimento tornaram-se fundamentais nesse processo de autorreconhecimento dos afrodescendentes em Arica. A dança Tumbe ou Tumba Carnaval serviu como ferramenta política de visibilização e resgate das atividades agrícolas, domésticas e da cosmovisão relatadas pelos avós. Tanto no Vale salgado de Lluta, a dez quilômetros de Arica, quanto no Vale doce de Azapa, a cinco quilômetros de Arica (Figura 4), foram cenários do processo de revitalização afrochilena. As resistências afrodescendentes, por meio da tradição e da criatividade, conseguiram manter formas de vida em confluência com tudo que as cercava.

¹⁰ “Las fiestas de carnaval eran bien familiares, duraban ocho días se iba bailando y jugando de casa en casa, tocando bombos y guitarra, acompañado con una canción de carnaval ¡ hay carnaval que hiciste!, no me acuerdo mucho, pero también tenían un baile que se pegaban de cadera con cadera, en donde las mujeres tumbaban al suelo a los hombres, estas mujeres eran tremendas negras. Como le decían...Tumba, tumba carnaval...si así le decían, estas morenas les pegaban con su tambembe”.

Figura 4 – Valles de Azapa y Lluta: articulaciones territoriales y fronteras en Arica



Fonte: González Torralbo, López Contreras e Stefoni (2022, p. 13).

Assim, muitos jovens comprometidos com o projeto de resgate iniciaram um processo de convivência com os abuelos e as abuelas, portadores de sabedorias ancestrais e memórias das vidas cotidianas nos bairros nos quais as comunidades afrodescendentes residiam, tanto na cidade, como nos bairros La Chimba e Lumbanga, quanto na ruralidade dos vales de Azapa e Lluta. Essas pessoas, devido às muitas experiências que tiveram nos tempos da escravidão e posterior a ela, foram e continuam sendo bibliotecas e memórias vivas da comunidade afro-ariqueña. Não há dúvidas que são uma espécie de “conectores de mundos” que, por meio de suas vivências, narrativas e formas de vida, possibilitaram a revitalização e a retomada desde as matrizes africanas. Sempre em confluência com os modos de vida andinos, e as experiências, práticas e costumes dos tempos da colonização chilena.

A dimensão da criatividade dessa retomada tem um efeito prático muito poderoso de contar e pluralizar histórias não contadas ou invisibilizadas pelo poder colonizador e pelo Estado chileno atual. Essas composições permitem que os jovens revivam os “tempos do guarapo”, como compôs nosso amigo Pancho Piñones, motivado pelos relatos orais como o descrito por Báez (2010, p. 26):

Os abuelos contam que o caldo de cana era cozido em grandes caldeirões de cobre [...] para depois deixá-lo fermentar por 5 a 8 dias, atingindo um teor alcoólico, misturado com a doçura agradável da cana. Essa bebida era chamada de ‘Guarapo’, bebida que era usada para as festas familiares no vale de Azapa.

Essa ação possibilita que muitos jovens de hoje, que não conheceram nem puderam ver os antigos modos de vida das negritudes no norte do Chile, se conectassem com essas vivências. Assim, com o Tumbé, podiam relembrar as práticas negras que envolviam as canas-de-açúcar no Vale de Azapa, as comerciantes negras que forneciam hortaliças, frutas e verduras as cidades – montadas em um burro desde o vale de Azapa até o centro. Vivências corroboradas por relatos como o de dona Claudina Maldonado Sánchez, nascida no Vale de Azapa em 1916, que disse:

[...] descia no meu burrinho ‘picaflor’ para vender na cidade, a laranja santa Inês que era muito conhecida e valorizada no vale, também levava outras hortaliças e verdurinhas. Nós entregávamos nas mesmas casas, as pessoas não precisavam sair para nos procurar (Báez, 2010, p. 165).

Esses relatos permitem às novas gerações trazerem do passado aqueles tempos antigos para os tempos atuais.

Esses movimentos que ocorreram no norte do Chile permitiram o diálogo intergeracional, a visibilização das pessoas negras, a retomada e reinvenção da dança Tumba Carnaval, o fortalecimento de antigas práticas como as cruces de maio, o Carnaval afro no vale de Azapa, e o movimento afrodescendente originado em Arica se espalhou para outras partes do Chile.

SALVADOR, BAHIA: É O MUNDO NEGRO
QUE VIEMOS MOSTRAR PRA VOCÊ

Não é novidade que a cidade de Salvador tenha o maior número de afro-descendentes do Brasil. Também não é algo novo mencionar que, devido à grande quantidade de africanos escravizados, a capital de Salvador tornou-se uma das cidades mais negras fora do continente africano. No bairro da Liberdade, por exemplo, 34 espaços de religiões de origem africana são oficialmente catalogados pela prefeitura soteropolitana (Santos, 2009), localmente conhecidos como “terreiros” de candomblé formados em suas diferentes nações Ketu, Jeje, Nagô e Angola.

Nesse mesmo sentido, é importante mencionar que esse bairro, também conhecido historicamente como Linha 8, estrada das boiadas ou corta-braço, conta quase por si só parte da história de formação da sociedade brasileira a partir das experiências de grandes mestres de capoeira Angola, como: Mestre Pastinha, Mestre Waldemar da Paixão, Mestre Caiçara, Mestre Traíra, e a formação do primeiro Centro Esportivo de Capoeira Angola (CECA) em Salvador, fundado no ano de 1941. Nas palavras do grande Vicente Ferreira Pastinha, o Mestre Pastinha, naquela localidade da Liberdade, na rua do Gengibirra, havia uma roda na qual “só havia mestres, veteranos [...] mais antigo do que eu...”.

Amorzinho, Livinio Diogo, Caladri, Canario Pardo, Noronha, Aberrê e muitos outros também habitaram esse lugar e eram conhecidos como “bambas”. Então, nesse território negro da cidade de Salvador, um local tradicionalmente e historicamente ocupado pela negritude baiana, emergem personagens históricos que não somente estavam reunidos na capoeira, mas que contribuíram para a continuidade da resistência negra na cidade que vinha desde a chegada do primeiro navio negreiro na capital baiana. Falar desse tempo é também falar de histórias, resistências e revoltas populares que ocorreram na Bahia e que podem ser recontadas por outras perspectivas e estabelecendo outras relações.

Nesse cenário, a partir do final da década de 1950, uma série de eventos geraram ressonâncias nessa localidade marcada por uma grande presença de negros, produzindo uma série de práticas das matrizes africanas na Bahia, conhecidas na década de 1930 como “cultura negra”. A partir de uma

análise geopolítica do que estava acontecendo, podemos perceber a negritude baiana conectada e inspirada por uma série de outros eventos como: a independência das nações africanas, o regime do apartheid na África do Sul, os direitos civis nos Estados Unidos, o movimento Panteras Negras, o soul, o jazz, o ska, o blues e o reggae como elementos que geraram uma juventude negra baiana e marcaram essa geração.

Alguns anos depois, a partir da década de 1970 e início da década de 1980, ocorreu um processo de transformação no bairro Liberdade e na cidade de Salvador, que se tornou a “capital afro” ou epicentro da cultura negra na Bahia e no Brasil. Dois eventos que queremos destacar são a criação do Movimento Negro Unificado (MNU) – sediado no bairro do Curuzú – e a formação do bloco afro Ilê Aiyê, no qual o samba, o reggae ou as batucadas (como são conhecidas no Chile) tomaram forma junto com as reivindicações étnico-raciais.

Como é sabido, para os(as) habitantes da Bahia, MNU e Ilê Aiyê são dois movimentos que estão no mesmo bairro, mas tinham propostas diferentes. Diante dessas diferenças, nossa análise propõe pensar esses dois movimentos como duas forças ou dois vetores (afropolítico e afrocultural) que também geraram novas formas de ser e se sentir negro na cidade de Salvador, Bahia.

Inicialmente, com o movimento afropolítico MNU, foi possível aprender sobre o empoderamento, por meio da ação afirmativa, sobre o racismo e sua desigualdade, as políticas da diferença, como a luta pela implementação de cotas raciais na educação, a igualdade de condições no trabalho e várias agendas étnico-raciais propostas continuamente ano após ano. Em segundo lugar, Ilê Aiyê aproximou outras perspectivas afrodescendentes que nos deram convicção, conseguindo a conformação de uma estética afro no bairro. Difundiu, por meio de músicas, histórias da independência dos países africanos que, musicadas localmente com samba reggae, nos proporcionaram, a todos que vivíamos no bairro, muitas narrativas sobre países, civilizações e culturas africanas que não estavam disponíveis na mídia e nem estavam presentes nos livros de história da forma que deveriam estar.

Fora da Bahia, grandes intelectuais negras como Lélia Gonzalez, Abdias do Nascimento e Beatriz do Nascimento contribuíram significativamente nesse processo. Ambos fizeram a conexão do movimento social com a

academia. Lélia Gonzalez, por exemplo, lançou a ideia de “amefricanidade” clamando por uma conexão afrolatinoamericana. Foi um visionário naqueles tempos, Abdias do Nascimento, que também propôs o termo “quilombismo”, enquanto Beatriz do Nascimento, pela primeira vez, no mundo acadêmico fecunda o vocabulário da teoria social com o termo “quilombo”.

A década de 1980 foi um período muito importante para os direitos da população afrodescendente no Brasil, pois houve a Assembleia Nacional Constituinte no ano de 1987 até o processo de promulgação da Constituição Federal de 1988, e o movimento negro participou ativamente desse processo. Exatamente no ano de promulgação da carta magna brasileira pós ditadura militar seriam 100 anos de “abolição” da escravidão, mas, como canta o Mestre Moraes, “no dia 13 de maio, nada pra comemorar. Muitos tempos se passaram e o negro sempre a lutar”. Para uma grande parte do movimento negro, não havia nada para comemorar, porque a desigualdade continuava firme e forte na sociedade brasileira.

Na Bahia, como foi escrito acima, Ilê Aiyê e MNU foram, em conjunto, “agentes educativos” (Gomes, 2017), difundiram temas relacionados à escravidão e à diáspora africana de mais de 10 milhões de pessoas, instalaram a ideia de reconhecimento e que o Estado brasileiro tinha uma dívida histórica muito séria com a população afrodescendente do país e, por isso, além de reconhecer, deveria reparar essa população. De fato, tanto em 20 de novembro – Dia da Consciência Negra – quanto no sábado de Carnaval, qualquer morador do bairro da Liberdade lembra o famoso desfile realizado por músicos, dançarinos e diferentes pessoas que caminhavam durante o desfile anunciando ritmicamente outra perspectiva do lugar dos negros na sociedade soteropolitana.

Sem dúvida, o epicentro disso está relacionado às questões de valorização de expressões imaginativas vinculadas à África (Costa, 2006, p. 136). Nesse ponto, o bairro da Liberdade, abrangendo também o Curuzú, ocupa um lugar especial porque historicamente se situou no processo das chamadas “tendências de reafricanização”, em que os blocos afros da cidade, como Ilê Aiyê, tiveram uma importância destacada, não apenas para a Bahia, mas principalmente para outros movimentos sociais com demandas idênticas, como o movimento afrochileno, do qual discutiremos algumas considerações a seguir.

A reflexão sobre a arte de conceber nossas negritudes, reconhecendo a heterogeneidade inerente, nos insta a considerar que a experiência gerada por nossos corpos negros nos territórios mencionados conduz a uma reconsideração de temas fundamentais como a noção de pessoa, de tradição e de identidade. Categorias e conceitos que muitas vezes são tomados unilateralmente apenas de uma perspectiva.

Desde a perspectiva histórica e antropológica, internalizamos, de maneira hegemônica, a matriz ocidental do pensamento, guiada pelo hilemorfismo ou simplesmente pela branquitude calcada numa ontologia mononatural e ocidental. A máxima “penso, logo existo” resume essa visão, que separa a realidade habitada pelas pessoas de seus próprios corpos, considerados como pecaminosos e limitados em termos materiais, físicos e anatômicos. Isso significa que a realidade onde as pessoas habitam nasce da razão, da cabeça, das ideias e está separada de nosso corpo. Sem dúvida, o lema da bandeira do Chile “pela razão ou pela força”, nos faz lembrar o que Clastres (1980, p. 89) escreveu sobre a civilização ocidental:

[...] descobrimos no próprio espírito de nossa civilização e coextensivo a sua história, a vizinhança da violência e da Razão, com a segunda não chegando a estabelecer seu reino exigente a não ser através da primeira. A Razão ocidental remete à violência como à sua condição e ao seu meio, pois tudo aquilo que não é ela própria encontra-se em ‘estado de pecado’ e cai então no campo insuportável do desatino.

Essa visão ocidental da branquitude, que fragmenta e conceptualiza de maneira individualizada, busca reduzir-nos a uma identidade despojada de potência, convertendo-nos em uma representação do que desejam que sejamos. Essa perspectiva pode ser interpretada como uma forma de “bruxaria capitalista” (Pignarre; Stengers, 2018) que limita nossas liberdades e reduz nossas existências a simples indivíduos.

Em contraposição, a partir das experiências afro, como refletido nas histórias afro-caribenhas e afro-brasileiras, nosso ser e nossa experiência existencial se orientam para um processo extrospectivo, para fora.

Formamo-nos e nos entendemos como seres a partir da experiência vivida em conexão com o mundo que nos afeta.

Nessas interações contínuas com o entorno, a criatividade que emerge como uma ferramenta que desafia as codificações excessivas e as barreiras que restringem as conexões entre nós. Operando esse processo, percebemos que somos em relação com os outros. A luta contra o racismo, como se revela em nossas experiências afro, tanto em Bahia quanto em Arica, vai além da visibilização frente ao Estado; é um ato contínuo de resistência.

Tomemos, por exemplo, a comunidade negra na Bahia, Brasil, que inclui o bloco Ilê Aiyê, os candomblés, a capoeira Angola, o MNU, o Tumbe Afro-ariqueño e os movimentos afro-chilenos. Esses grupos consolidaram suas negritudes em um processo de encontro para fora, onde o corpo, liberado da estigmatização, se torna um ponto de convergência de forças. O mundo exterior nos molda, a nós e aos nossos antepassados, deixando-nos marcados por sua inspiração. Assim, perceber esses fenômenos nas chaves analíticas das categorias “nativas” da retomada e da resistência ressalta a criatividade dos povos afrodiaspóricos, que mais além de reagir ao Estado-nação, reexistem de forma territorial e existencial criando arranjos e vínculos entre seres ou actantes (Latour, 2016) de diferentes modos de existência.

Essa inter-relação com os outros se expressa em Bahia, onde, ao ouvir relatos sobre o apartheid na África do Sul, a resistência de figuras como Steve Biko e Nelson Mandela, e aprender sobre a independência de Angola, Moçambique, o Congo e outras nações africanas, junto com a experiência da música reggae jamaicana e do blues, da reestruturação do candomblé revela a riqueza e a força que temos de nos recriar, recriando territórios existenciais para nós mesmos. Territórios nos quais as matrizes africanas, ao mesmo tempo que funcionam como vetores e forças – centrípetas e centrífugas (Goldman, 2016) –, fazem com que reconheçamos que a diferença não é um impedimento para a relação. Ou seja, diferente do que elabora o estado nesses saberes afrodiaspóricos, a diferença não se traduz como um impedimento às conexões, mas que pluraliza diferentes modos de vida afro-latino-americanos.

Nesse sentido, a redação deste capítulo apresenta o conceito de “afro-confluência”, um termo que reflete a convergência de experiências

afrodescendentes em um diálogo intercultural. Essa noção, cunhada por nosso estimado amigo e pensador quilombola Antônio Bispo dos Santos, oferece um contraponto – desde a perspectiva musical – às imposições da branquitude ocidental, enriquecendo e alargando assim qualquer ideia de identidade proposta pelos Estados-nações, que tentam nos dividir e nos reduzir as nossas “nacionalidades”. Dentro da chave da afroconfluência, o encontro entre negritudes nas Américas transcende a identidade e tem os diferentes modos de vida como fios condutores, permitindo assim outras possibilidades de relação sem qualquer mediação estatal.

Essa palavra germinante que não é um conceito, como bem sinalizava o escritor Antônio Nêgo Bispo, nos coloca na “guerra das denominações” (2019), que nada mais é que um exercício constante que temos que fazer para enfraquecer as palavras colonialistas e fortalecer os nossos modos de vida. De que forma podemos fazer isso? Fecundando o vocabulário antropológico com os saberes de nosso povo. Para isso, devemos compreender essas diferenças em seus próprios termos e levá-las realmente a sério.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este capítulo é resultado do encontro entre praticantes de mundos afro-diaspóricos, ou melhor, afroconfluentes. Percebemos com as experiências narradas que parentesco também pode ser pensado como pertencimento e como propósito. Sentido contido naquela expressão de Donna Haraway (2016) sobre a capacidade de fazer parentes e não bebês. Dessa maneira, “fazer parentes” propomos como um ato consciente de construir conexões e pertencimento além das relações biológicas, ver na afrodiaspora comunidades e conexões enquanto os Estados-nações veem nacionalidades e separações. Por isso, enfatizamos a importância de entender o parentesco não apenas como um laço sanguíneo, mas como um propósito compartilhado, uma construção ativa que nos une na diversidade de nossas experiências.

Ao pensar assim, percebemos que não somos dois sujeitos subalternizados, mas o propósito de estar escrevendo juntos, ativando esse movimento de inversão no reconhecimento das experiências que são distintas “nada

é igual” (Goldman, 2021), mas que conflui a partir de movimentos que estamos construindo, fazendo parentes, construindo parentescos.

Desde esse encontro, vemos a tradição com uma fonte de algo onde tiramos a nossa criatividade. Como nos disse Don Sergio: “tem que ativar essa corrente de tradição. Como se ativa? Acompanhando os mais velhos, convivendo com eles e com elas”¹¹, ou seja, gerando o diálogo intergeracional que constitui as retomadas afros tanto em Bahia como em Arica, no norte do Chile.

A reflexão sobre a tradição como fonte de criatividade surge como um fio condutor em nossa discussão. Seguindo as sábias palavras de Don Sergio, consideramos a ativação da cadeia de tradição como um processo vital. Esse processo se manifesta por meio do diálogo intergeracional, especialmente com o que em Arica se conhece como “abuelos” e “abuelas”, ou na Bahia, “os mais velhos”, que atuam como guardiões de experiências passadas que, ao serem compartilhadas, quebram a dormência de sementes esquecidas. Esses idosos, como o fogo que desperta as sementes, nos tiram de um estado de letargia, infundindo vitalidade em nossos modos de vida.

Essas sementes quando se rompem pela força do encontro intergeracional é reveladora do renascimento e da revitalização de mundos que envolve as retomadas negras nas Américas. Assim como foi o jazz desde a música negra (Jones, 1963), esses processos podem abrir linhas de fuga na historiografia, na antropologia e na própria teoria social ajudando-nos a pensar e repensar categorias clássicas como pessoa, tradição, identidade e cultura. Lembrando que a antropologia não é apenas o estudo do que fomos, mas também um compromisso ativo com o que estamos construindo coletivamente.

REFERÊNCIAS

AMIGO DÜRRE, Ricardo. Escritos afroarriqueños. Intervenciones políticas frente al multiculturalismo chileno. *Estudios Avanzados*, Santiago, v. 29, p. 121-137, 2018.

ANTÓN SÁNCHEZ, John. La política del reconocimiento en el decenio internacional afrodescendiente (2015-2024). *Boletín Antropológico*, Quito, v. 36, n. 95, p. 121-144. 2018.

¹¹ Conversa informal gravada durante trabalho de campo de minha tese de doutorado no ano de 2020.

AZÚA RÍOS, Ximena. Soy negra pero hermosa: testamentos de las mujeres negras de la colonia. *Cyber Humanitatis*, Santiago, n. 19, 2001.

ARRE MARFULL, Montserrat. *Esclavos en la Provincia de Coquimbo: espacios e identidad del afrochileno entre 1702 y 1820*. 2008. Tesis (Licenciada en Historia) – Facultad de Filosofía y Humanidade, Universidad de Chile, Chile, 2008.

BÁEZ, Cristian. *Lumbanga: memorias orales de la cultura afrochilena*. Arica: Herco, 2010.

BRIONES VALENTIN, Viviana. Arica colonial: libertos y esclavos negros entre el lumbanga y las maytas. *Chungará*, Arica, v. 36, p. 813-816, 2004. Suplemento 2. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562004000400022>. Disponível em: https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562004000400022. Acesso em: 4 maio 2025.

CANTO LARIOS, Gustavo del. *Oro Negro: uma aproximação a la presencia de comunidades afrodescendientes en la ciudad de Arica y el Valle de Azapa*. Santiago: Semejanza, 2003.

CARNEIRO, Sueli. A batalha de Durban. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, p. 209-214, 1. sem. 2002.

CHÁVEZ, Damián Lo; CORTÉS SILVA, Carolina. Esclavos y esclavistas en el desierto: trabajo y relaciones sociales en torno a la esclavitud negra durante la protoindustrialización minera (Tarapacá, 1765-1845). *Revista de Humanidades*, Santiago, n. 49, p. 131-159, 2024.

CHILE. Ley n.º 21.151, de 25 de abril de 2019. Modifica diversos cuerpos legales para el reconocimiento del pueblo tribal afrodescendiente chileno. *Diario Oficial da República do Chile*, Santiago, 16 out. 2019. Disponível em: <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1130331>. Acesso em: 4 maio 2025.

CLASTRES, Pierre. Entre o silêncio e o diálogo. In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1980. p. 87-90.

COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: ed. UFMG: 2006.

CORTÉS SILVA, Carolina; RIVERA TAPIA, Camila. *Desde las ancestras a la actualidad: Mujeres negras de arica y sus resistencias*. Fondart, Arica: Colectiva de mujeres Afrodescendientes Luanda, 2019. (Colectiva de Mujeres afrodescendientes Luanda).

CUSSEN, Celia (ed.). *Huellas de África en América Latina: perspectivas para Chile*. - Santiago: Fondo de Publicaciones Americanistas, 2009.

- DÍAZ ARAYA, Alberto; GALDAMES ROSAS, Luis; RUZ ZAGAL, Rodrigo (ed.). *Y llegaron con cadenas: las poblaciones afrodescendientes en la historia de arica y Tarapacás XVII-XIX*. Arica: Ediciones Universidad de Tarapacá. 2013.
- ESPINOZA, María Paz. Afrochilenos en arica: identidad, organización y territorio. *Antropologías del Sur*, Santiago, v. 2, n. 3, p. 175-190, jun. 2015.
- FELIÚ CRUZ, Guillermo. *La abolición de la esclavitud en Chile: estudio histórico social*. Santiago: Ambos Editores, 2013.
- GOLDMAN, Márcio. O fim da antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 89, p. 195-211, 2011.
- GOLDMAN, Márcio. Prólogo. In: QUICENO TORO, Natalia. *Vivir sabroso: luchas y movimientos afroatrateños*, en Bojayá, Chocó. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2016.
- GOLDMAN, Márcio. 'Nada É Igual': variações sobre a relação afroindígena. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 128, 2021.
- GOMES, Nilma Lino. *El movimiento de educadores negros: Saberes construidos en la lucha por la emancipación*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- GONZÁLEZ TORRALBO, Herminia; LÓPEZ CONTRERAS, Eleonora; STEFONI, Carolina. Articulando género y parentesco: una etnografía sobre familias de origen de migrantes aymara bolivianas en el valle de Azapa (Chile). *Revista de Estudios Atacameños*, San Pedro de Atacama, v. 68, p. 1-32, 2022.
- GONZÁLEZ, Léila. Por un feminismo afrolatinoamericano. *Revista Isis Internacional*, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988b.
- HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. London: Duke University Press, 2016.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS (Chile). *Censo 2017: síntesis de resultados*. Santiago: INE, 2018. Disponível em: <https://www.censo2017.cl>. Acesso em: 4 maio 2025.
- JONES, LeRoi. *Blues People: negro music in white america*. New York: William Morrow and Company, 1963.
- LATOUR, Bruno. *Cogitamus. Seis cartas sobre as humanidades científicas*. Editora 34, 2016.
- LEÓN, Mariana. La omisión de las poblaciones afrodescendientes en las Ciencias Sociales en Chile y la emergencia etnopolítica de los afrochilenos: ¿un tema emergente o no considerado? *Rufián*, Santiago, v. 5, n. 21, p. 35-43, 2015.

- LEÓN VILLAGRA, Mariana Carolina. “Los nietos de los abuelos negros...”: a (re)criação da primeira comparsa de tumba carnaval. Performance, experiência e memória afrodescendente em Arica (Chile). 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.
- LETÉLIER, Carolina ¡Soy afroarriqueña! *Rufián*, Santiago, n. 21, ano 5, p. 31-33, 2015. Disponível em: <https://rufianrevista.org/portfolio/soy-afroarriquena/>. Acesso em: 22 out. 2020.
- MELLAFE, Rolando. *Introducción de la esclavitud negra en Chile: tráfico y rutas*. 1959. Santiago: Universidad de Chile, Santiago, 1959.
- NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- PASTINHA, Mestre. *Capoeira Angola*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.
- POZO, Samuel. *Huellas de mujer negra: historias de mujeres afrodescendientes lideresas chilenas*. Tacna: Gigantographic, 2014.
- REYES ESCATE, Luis. *Los hijos del lucero y el sol: una teoría etnográfica del mestizaje en los pueblos de Subtanjalla y Zaña*. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.
- RUZ ZAGAL, Rodrigo; GALDAMES ROSAS, Luis; DÍAZ ARAYA, Alberto. Alterización del Perú negro en magazines chilenos: Corre Vuela 1910-19130. *Interciencia*, Caracas, v. 40, n. 11, p. 799-806, nov. 2015.
- RUZ ZAGAL, Rodrigo *et al.* Caricaturas del Perú negro en magazines chilenos: referentes iconográficos y alteridad (1902-1932). *Chungará*, Arica, v. 49, n. 3, p. 397-409, Sept. 2017. Disponível em: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562017000300007&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 4 maio 2025.
- SALGADO, Marta. *Afrochilenos: una historia oculta*. Arica: ONG Oro Negro; Gobierno Regional Arica Y Parinacota, 2013.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: Ayó, 2019.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *Mapeamento dos terreiros de Salvador*. 2. ed. Salvador: CEAO/UFBA, 2009. v. 1.
- SOTO LARA, José; PIZARRO PIZZARRO, Elías. A este cholo hay que matarlo como a un perro: violencia nacionalista y justicia en Arica durante los preparativos del plebiscito entre Chile y Perú (1925-1926). In: DÍAZ ARAYA, Alberto; RUZ ZAGAL, Rodrigo; Galdames Rosas, Luis (comp.). *Tiempos violentos: fragmentos de historia social en Arica*. Arica: Ediciones Universidad de Tarapacá, 2014. p. 85-99.

SOTO, Rosa. *Negras esclavas: las otras mujeres de la Colonia*. Revista Propositiones, Santiago: Ediciones SUR, 1992. v. 21.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. *La brujería capitalista*. Buenos Aires: Hekht, 2018.