

## Cuerpo, emociones y literatura chilena

---

Por Paulina Monserrat Barrenechea Vergara\*

**R**osi Braidotti, en *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, manifiesta sugerentemente la necesidad de que como investigadore/as seamos capaces de elaborar relatos de subjetividades alternativas para aprender a pensar de modo diferente acerca del sujeto, inventar nuevos marcos de referencia y figurar nuevas imágenes. Lo que denomina “una conciencia de carácter nómada” - que se configura como una opción válida para los fines feministas dentro de un mundo que se mueve hacia lo transnacional- es análoga a lo que Foucault llama la contramemoria: “una forma de resistirse a la asimilación u homologación con las maneras dominantes de representación del yo”, explica (2004:216). Lo anterior es una invitación a insertarnos como autores/lectores en un mapa de lugares, enunciativa y epistémicamente, que coincide con lo que Walter Dignolo denomina un pensamiento fronterizo a la hora de abordar una problemática de carácter histórico, social o literario que, “(...) desde la perspectiva de la subalternidad colonial (...) no puede ignorar el pensamiento de la modernidad, pero que no puede tampoco subyugarse a él” (2003:51).

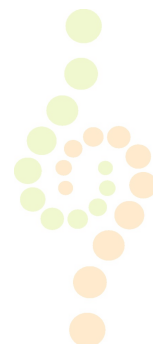
El constructo nación, entendida por Anderson como una comunidad imaginada, es, también, una sucesión de relatos cuya acción de preservar o conservar ciertos capitales simbólicos va de la mano con una política de la memoria funcional con el orden de un proyecto moderno, blanco, patriarcal, racional y católico. Dicha perspectiva fisura, evidentemente, la historiografía nacional. Los anclajes fundantes de dicha dinámica tienen relación con esa forma en que Europa se construye como el centro de una tradición obliterando cualquier “otro propio”, situándolo como centros de atraso y opuestos a la idea del progreso. Aquello que Aníbal Quijano y Edgardo Lander, entre otros, llaman la colonialidad del poder/saber, que refiere a la organización del espacio y el tiempo de los pueblos y territorios en un gran metarrelato donde la sociedad moderna europea-industrial liberal es la manifestación cúlmine de dicho proceso y únicas formas válidas y universales del conocimiento (Lander, 1993:23).

La matriz colonial del poder, en sus efectos, no desaparece con el fin del colonialismo en sus aspectos políticos y formales, sino que es esa estructura la que todavía signa los marcos de referencia dentro de los cuales funcionan las relaciones sociales y, por ende, sus expresiones culturales e identitarias. La colonialidad, y esto nos interesa, opera desde la racialización de las relaciones de poder que generan identidades sociales (indios, negros, amarillos, blancos, mestizos) y geoculturales (África, Occidente, América, etc). En palabras de Aníbal Quijano,

(...) es desde esta perspectiva de la idea de ‘raza’ que los colonizadores acuñan nuevas identidades negativas para las poblaciones aborígenes colonizadas y la población de origen Africano que eliminaban sus heterogeneidades e identidades

---

\* Universidad de Concepción. E-mail de contacto: pbarrenechea@udec.cl



originales mediante las categorías de ‘indios’ y ‘negros’ respectivamente (en Restrepo y Rojas, 2010:99).

Dentro de ese contexto - que resume ágilmente lo medular de la inflexión decolonial como colectivo de argumentación que abre una opción al eurocentrismo- es que la literatura se presenta como tributaria de un complejo corpus discursivo que se despliega a partir de la configuración de los estados nación que, en tanto proyecto civilizador, sirve para hacer sistemática la negación del otro, establecer la identidad nacional y justificar su explotación. En esa misma lógica, la producción de conocimiento que circula en/desde los centros académicos universitarios latinoamericanos, también hoy, es tributaria de un proceso que arrastra una herencia colonial que busca perpetuar ese paradigma eurocéntrico y reforzar una hegemonía político-cultural y económica occidental.

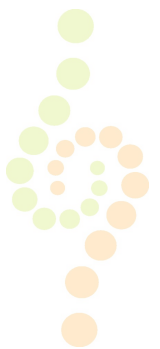
Este tema es abordado en forma extensa por Santiago Castro-Gómez en su artículo “Descolonizar la Universidad. La *hybris* del punto cero y el diálogo de saberes” donde expone que esa mirada colonial sobre el mundo obedece a un modelo epistémico desplegado por la modernidad occidental y que denomina *la hybris del punto cero*. Utilizando la metáfora teológica del *Deus Absconditus*, es “(...) el que observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda” (2007:83). Nos parece relevante lo que Castro-Gómez intenta esclarecer a través de su artículo pues, precisamente, este ejercicio de escritura retoma la idea - revelada en un trayecto de varios años vinculada al abordaje de la presencia negra en la literatura chilena- de impugnar propositivamente, imaginando nuevas formas de pensar, un paradigma de pensamiento que oblitera ciertos enfoques situándolos en una esfera de ambigüedad, y de invalidez en el campo de las ciencias.

Vincularnos a un corpus de textos literarios que dan cuenta de una presencia, aún hoy, por el relato nacional, permite configurar una mirada crítica y zanzar una ruta de abordaje teórico y metodológico donde los puntos de anclaje ya no pueden ser los del estado nación, ni los de la modernidad, sino que los de su lado anverso, la colonialidad. Más deliberadamente, desde el reconocimiento de los silenciamientos constitutivos de las narrativas, es decir, desde la *herida colonial* como esas experiencias forjadas en situaciones de marginalización, sometimiento e injusticia. En palabras de Eduardo Rinesi “volver a mostrar las heridas abiertas bajo la superficie lisa del relato de los vencedores” (2011:11).

Es a través de las inscripciones de la experiencia emotiva y corporal que nos resulta plausible, primero, dar cuenta de una serie de filamentos disruptivos en la forma de narrar al negro o negra dentro de un ejercicio de ficción; y, segundo, desmontar una lectura signada por la egopolítica del conocimiento, es decir, desde la “mirada de dios” - noción que relea Dona Haraway para caracterizar el conocimiento no situado y una perspectiva soberana que constituye el imaginario de la ciencia occidental - que borra principalmente las relaciones entre la ubicación epistémica del sujeto y sus articulaciones con procesos de explotación o sujeción<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Dona Haraway, al respecto, explica que “(...) al desvincular la ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual del sujeto hablante, la filosofía y las ciencias occidentales pueden producir un mito sobre un conocimiento universal fidedigno que cubre, es decir, disfraza a quien habla así como su ubicación



### *Corpo/emo/política y presencia negra en la literatura chilena*

Es fundamental consignar que la historia de la literatura chilena ofrece una cantidad importante de obras que testimonian la presencia negra en nuestro país. Desde personajes centrales de una trama narrativa hasta figuraciones secundarias o simples decorados dentro de la escena literaria, estas representaciones remiten a un entramado textual que imagina la nación, la moldea y prefigura según el proyecto moderno. El discurso literario nacional, dominado por la pulsión etnófaga, muestra al indio y al negro, pero los convierte en focos de signos negativos, en tanto cuerpos abyectos y voces clausuradas. Las crónicas y epopeyas que inventan el Reino de Chile parecen coincidir en una peculiar jerarquización de las negatividades por ellas fabuladas. El negro ocupa siempre una posición inferior en el cuadro de alteridades de los textos. En ese sentido, el rostro demonizado, cosificado e infantilizado, resulta ser la forma que toma el miedo hacia una alteridad que sugiere ver lo que no queremos. La invisibilización y la deshumanización del otro, expresiones fundamentales de la colonialidad del ser, se despliegan en la experiencia vivida del colonizado.

Si bien se insiste en la mayoría de los estereotipos, ya señalados por los estudios literarios<sup>3</sup> en Hispanoamérica; ocurre que, también, hay matices y emergen nuevas formas de configurar y narrar al personaje negro en la literatura chilena. La transgresión amorosa de la mulata en obras como *El mulato Riquelme*<sup>4</sup>, de Fernando Santiván; el quiebre al destino literario del amor fracasado en *Los amores de un esclavo*, de Guillermo Torres Arce; la aparente restitución del cuerpo en el personaje negro de *El Bandido*<sup>5</sup>, de Salvador Sanfuentes, también presente en el cuento de Joaquín Díaz Garcés, “El camino de los esclavos”; son el testimonio de un dinamismo insospechado en nuestra literatura. Repliegues de un relato que sólo pueden ser percibidos desde los márgenes del discurso en tanto relevan un espacio que lo remece a nivel estructural: el cuerpo y sus emociones.

En ese contexto, mirar desde/para los cuerpos supone detener la mirada en las inscripciones de relaciones de poder en escala corporal, esto es, a cómo se incorporan y se encarnan en cuerpos concretos. Esto es significativo pues la intersección raza/clase/género, articulación fundamental para una lectura crítica de los procesos identitarios latinoamericanos, se materializa en nuestros cuerpos que si bien son espacios de autonomía, no son tabula rasa, no existen independiente de las experiencias, creencias y de las tecnologías de inscripción que los han constituido. Asimismo, aunque parezca forzado hacerlo, las emociones - que no pueden ser pensadas desvinculadas del cuerpo- son también entendidas en un proceso fundamentalmente relacional.

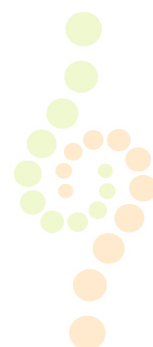
---

epistémica geopolítica y cuerpo-política en las estructuras del poder/ conocimiento [...]” (Grosfoguel, 2006: 20-21).

<sup>3</sup> En relación al tema existen trabajos de investigación señeros a la hora de abordar la figuración del negro o negra en la literatura hispanoamericana. Nos parecen fundamentales las siguientes referencias: Tardieu (2001). *Del diablo mandinga al Muntu mesiánico. El negro en la literatura hispanoamericana del siglo XX*. Editorial Pliegos, España; y Triana y Antorveza (1997), Humberto (1997). *Léxico Documentado para la Historia del negro en América (siglos XV-XIX)*. Instituto Caro y Cuervo, Colombia.

<sup>4</sup> Barrenechea (2007); “El mulato Riquelme de Fernando Santiván: Estallido de alteridad, mala casta, traición y venganza”, en Triviños, Gilberto; Oelker, Dieter (eds.) *Crítica y creatividad. Acercamientos a la literatura chilena y latinoamericana*. Editorial Universidad de Concepción. Serie Monografías, Chile, pp. 77-93.

<sup>5</sup> Barrenechea (2009); “El rostro más negro: la travesía literaria de un bandido-cimarrón en Chile”. *Revista chilena de literatura*, (74), pp.197-211, Chile.



La colonización del ser, que en términos ontológicos supone la colonización de la estética desde la teoría del juicio kantiano, es decir, del iluminismo alemán; se apropia de la tradición griega, afecta la composición de los cuerpos y el despliegue de las emociones. En la lectura de Heidegger realizada por Franz Fanon y su puesta en movimiento del término *damnés* para referirse a la condición de los cuerpos y las subjetividades colonizadas -de manera otra que el *dasein* heideggeriano- opera una fisura en la conceptualización del cuerpo y las emociones en la medida en que descentra sus estudios y los hace girar hacia aquellas problemáticas no consideradas por los enfoques académicos tradicionales. De ahí que promueva la generación de perspectivas situadas en el propio territorio habitado, con sus propias formas de construir saberes y conocimientos.

La racialización, en ese sentido, se considera como una particular marcación constitutiva de los cuerpos (y las emociones). Una marcación que, según el antropólogo Peter Wade, deriva del sistema colonial europeo donde determinados rasgos corporalizados van adquiriendo significancia en la constitución de ciertas diferencias y jerarquías entre los seres humanos; y que luego, con las articulaciones del racismo científico del siglo XIX y principios del XX, se erige como imaginación que adquiere efecto de verdad. Esta geografía de la negritud se ha articulado a un pensamiento racial, que proviene de los imaginarios coloniales reductores del negro, atribuyéndole a la biología potenciales incapacidades morales e intelectuales de la raza negra (Restrepo, 2013:151).

En la literatura chilena se puede vislumbrar cómo opera esta imaginación racial en la configuración de los personajes negros y negras, por ejemplo, en el proceso de fragmentación de sus cuerpos en partes; reduciendo a bocas, ojos, dientes, una experiencia corporal clausurada por el relato de la nación. La monja Úrsula Suárez, en su *Relación autobiográfica*, reconstruye el rostro del negro, cuando se le aparece con “(...) la cara sumamente ancha y chata; la frente descalabada; la nariz sentada; los ojos saltados; y el blanco de ellos anaranjado; por los lagrimales le salía fuego y paresía más vorás” (1984:109). En la mayoría de las obras con presencia de esclavos o afrodescendientes se describen, por ejemplo, negras de “(...) cabeza grande, ojos negros y redondos, pómulos salientes, labios morados y gruesos...” (Rosales, 1978:29), “(...) su cabeza era motuda, espesa y los dientes de perla” (Echeverría, 1930: 158), “(...) miraba con aire de requiebro cómico (...) mostrando tras de sus gruesos labios risueños las dos hileras de dientes blancos de la raza africana” (Blest Gana, 1897:99), entre otras alusiones. En la novela *Aroma del tiempo viejo*, la mulata Jesusa, dejaba que los rayos del sol hicieran “(...) brillar sus blancos dientes” en sonrisas de embrujo hacia el joven Rivas (De Aravena, 1931:50).

La reiterada alusión a la boca de las negras y mulatas se entiende como una valoración negativa ligada a todo un esquema de comportamiento opuesto a los estándares establecidos por el proyecto de estado nación y que disciplinan, sobre todo, la corporalidad del ciudadano/a virtuoso/a dentro del entramado social. En ese contexto es que resulta interesante el hecho de relacionar el rostro del negro o negra, en esclavitud o libre, con el rostro del diablo. Sin duda, corresponde a una conciencia de época que hace emerger ciertos estereotipos con la finalidad de alejar al africano de la moralidad católica imperante. Despojarlo de humanidad y mantenerlo en los estratos más inferiores. Al negro hay que temerle para no tener que convivir con él.



En *Aroma del tiempo viejo*, por ejemplo, las coqueterías de la mulata María Jesusa se narran como diabólicas astucias y la pasión que genera en Don José es producto de un poderoso embrujo<sup>6</sup>. La futura unión con la sangre africana imprime en el hijo predilecto de los Céspedes “(...) el estigma de mulato...la más horrible de las afrentas” (De Aravena, 1931:36). Algo similar ocurre en *Los amores de un esclavo*. Eduardo, esclavo de Don Nicanor, conquista el amor de su hija, Amelia, y ante el insulto el amo implora ayuda a Dios pues “(...) es el demonio, que ha entrado en mi casa (...)” (Torres Arce, 1862:238). Más allá, esta estrategia literaria deviene en una condición aún más compleja. La fragmentación de sus cuerpos, focalizado y fijado en sus partes, es ineludible en tanto nos permite acceder, descifrar y controlar la realidad que emana de él como entidad narrada. Este abordaje, incuestionable, obedece a la tradición del pensamiento moderno que nace de una estética dicotómica que, además de ser excluyente, hace imposible pensar los vínculos y los intercambios.

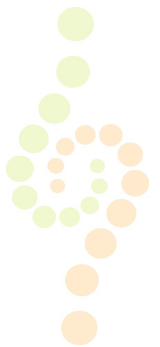
Un proceso interesante se configura en la novela chilena del siglo XIX, *Los amores del diablo en Alhué. Acontecimiento extraordinario, fantástico y diabólico*, de Justo Abel Rosales. Siroco, personaje parecido a un ser humano, se presenta en la cocina ante Petronila Rojas, esclava “negra, jetona y polleruda” (Rosales, 1978: 194), con el ánimo de engatusarla mediante un discurso enriquecido por el consumo de vino y otros manjares. Las escenas que se describen de dicho encuentro son, de principio a fin, una vorágine de eventos *rabelesianos* que tienen su corolario con la esclava cabalgando en el lomo de una cabra parlante, junto a Siroco, hacia su país de origen. El miedo de la negra, las arengas del enano, lo absurdo de la situación, se vuelven más insalvables cuando llegan al gran Palacio donde Siroco se convierte en un monarca de belleza inusual y la esclava en una nivea princesa, “(...) aquí estoy blanca...y hasta buena moza a mi parecer (...)” (Rosales, 1978:237). El blanqueamiento del cuerpo negro es una dinámica llena de complejidades y que tiene algunos de sus referentes más significativos en el relato de conquista, donde se evoca la imagen del indígena intentando quitar lo oscuro de la piel del esclavo o esclava<sup>7</sup>. Como símbolo de la negación, como lo imposible<sup>8</sup>, el cuerpo *historizado* del esclavo negro está escindido, marcado por una serie de signos violentos que han quedado impresos en él.

Cuando regresa de su viaje extraordinario, la negra “(...) estaba más fea que nunca, con cara de estúpida, con el labio inferior caído como el de un caballo viejo. En cambio estaba llena de flores perfumadas, cubierta la garganta con rico pañuelo de seda lacre...” (Rosales, 1978:225). Esta figuración grotesca se define no sólo por el desempeño de la boca en el rostro de la esclava, sino también, por la fragmentación y

<sup>6</sup> Finalmente, el joven logra salir de esta especie de encantamiento mediante los rezos de su madre, quien ya lo tiene por perdido. “Milagro tenía que ser, milagro del niño divino, que había escuchado sus ardientes súplicas!...Y no nos dejes caer en tentación...mas líbranos, Señor, del mal. Amén” (De Aravena, 1931:79).

<sup>7</sup> En la Crónica del Reino de Chile, por ejemplo, se relata el naufragio de uno de los primeros barcos de mercaderes a Chile en el Valle de Quilimarí: “Estaba entre aquellos españoles un negro esclavo de uno de ellos, con cuyo aspecto se espantaron mucho los bárbaros, por no haber visto jamás gesto de hombre de aquel color, y para probar si era postizo lo lavaron con agua muy caliente refregándolo con corazones de mazorcas de maíz, y haciendo otras diligencias para tornarlo blanco; pero como sobre lo negro no hay tintura, él quedó tan negro como su ventura, pues fue tal que lo trajo a manos de gente tan inhumana, que después de todo esto le dieron una muerte muy cruel” (Lobera, 1970: 24).

<sup>8</sup> En el siglo XV, en los *Emblemas* de Andrea Alciato, aparece la figura del negro etíope al que dos hombres blancos intentan lavar y quitar lo oscuro más “no puede cambiar de color por más que se le lave; (pues) es el símbolo de la negatividad, de lo imposible” (Fra Molinero, 1995:4).

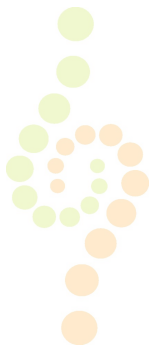


posterior reconstrucción inusitada de un cuerpo que evidencia lo inacabado. Al respecto, resulta clarificador lo que Fanon expone sobre la experiencia vivida del *damnés* en *Los Condenados de la Tierra*.

Encontramos primero que nada el hecho de que para la persona colonizada, quien en este respecto se asemeja a los hombres en países subdesarrollados o a los desheredados en todas partes de la tierra, percibe la vida, no como un florecimiento o desarrollo de su productividad esencial, sino como una lucha permanente contra una muerte omnipresente (*mort atmosphérique*). *Esta muerte siempre amenazante* es materializada en la hambruna generalizada, el desempleo, un nivel alto de muerte, un complejo de inferioridad y la ausencia de esperanza por el futuro. Todas estas formas de corroer la existencia del colonizado hacen que su vida se asemeje a una muerte incompleta (citado en Maldonado-Torres, 2007: 147).

Nelson Maldonado-Torres, en el artículo “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, comenta que las variables del género, clase, raza y sexualidad son las cuatro formas de diferenciación humana funcionales para lograr transgredir la primacía de la relación entre yo y el Otro, y “(...) para obliterar las huellas de la dimensión trans-ontológica en el mundo civilizado concreto” (2007:153). Entiende la colonialidad del ser como una normalización de sucesos que tienen lugar en un contexto de guerra donde prevalece la violación corporal y la muerte. Mortandad y violación corporal están inscritas en las imágenes de los cuerpos coloniales y son vivencias cotidianas. Por ejemplo, en el poema épico de Alonso de Ercilla, *La Araucana*, hay un relato que ilustra esta dinámica y que en su momento fue severamente regulada por la Corona española.

Iba pues, siempre mísera corriendo  
 por espinas, por zarzas, por abrojos,  
 aquí y allí y acá y allá volviendo  
 a cada paso los atentos ojos,  
 cuando por unos árboles saliendo  
 vi dos negros cargados de despojos  
 que luego al instante que me vieron  
 a la mísera presa arremetieron”  
 Fui dellos prestamente despojada  
 De todo cuanto allí venía vestida,  
 Aunque yo triste no estimaba en nada  
 El perder los vestidos y la vida  
 Pero el honor y castidad preciada  
 Estuvo a punto ya de ser perdida



(...) guiando a Cariolan a mis clamores,  
 que visto el acto inorme y la insolencia  
 de aquellos enemigos violadores  
 corrió con provechosa diligencia  
 diciendo: -¡perros, bárbaros, traidores!"  
 (1988:175)

Hay, dentro de la historia de la literatura chilena, una insistencia en vincular al negro con la acción de la violación, por sobre el robo u otro crimen. El contacto entre negros e indígenas se da bajo las condiciones adversas en los cuales el negro violenta a la india para lograr el cruzamiento y se convierte en uno de los delitos más duramente castigados. Es clarificador, al respecto, el testimonio encontrado en el ensayo *Raza Chilena*, donde Nicolás Palacios comenta sobre las principales condiciones biológicas y psicológicas que conforman la estabilidad, o no, de la identidad nacional. Allí es posible vislumbrar la clara negación de los potenciales rasgos negroides dentro de nuestra constitución racial, aludiendo a la intención consciente de los conquistadores que "(...) pusieron atajo a la impulsividad genésica de sus esclavos negros con penas más terribles que el linchamiento que emplean los norteamericanos con igual propósito" (Palacios 1987:28).

Maldonado-Torres clarifica que la figuración del hombre negro como una bestia sexual que desea violar mujeres (blancas) y la mujer negra como un objeto sexual listo para ser tomado por el sujeto blanco, es una dinámica que fortalece y justifica un ordenamiento del mundo tributario del proyecto de la modernidad y que en sus connotaciones raciales y coloniales inventa lo negro como una proyección del cuerpo social orientado por la no-ética de la guerra. Por ello, explica el filósofo puertorriqueño, siguiendo los trabajos de Lewis Gordon con relación a las dinámicas sexuales y raciales que signan el cuerpo del negro, cualquier huella visible del órgano masculino es multiplicada en una histeria simbólica que no conoce límites (2007:148).

Resulta interesante apreciar, también, cómo en la literatura chilena con presencia negra es una dinámica recurrente eludir y narrar al esclavo o la esclava en contacto con expresiones artísticas como la danza y el canto. Personajes protagonistas y secundarios figuran más bien silentes y escasamente conectados con la música o el baile. Ahondar allí, sin duda, es entrar en el terreno de una identidad que es, precisamente, la alteridad que se quiere controlar y relegar; pero también queda en evidencia una problemática profunda con el cuerpo, en palabras de Cecilia Sánchez, desde su "sinuosa y accidentada piel política" (2005:80). El caso de la negra Rosalía es un ejemplo paradigmático. Al inicio de la novela se encuentra en un espacio ajeno, Lima, pero donde hay una mayor población afrodescendiente por lo que logra insertarse en un escenario social que le permite cierta solvencia en tanto, siguiendo a Pierre Bourdieu, no hay tanta desproporción entre el cuerpo soñado y el *looking-glass self* de la mirada de los otros (1986:187).

-... mi general-dijo la alegre mujer-; yo no soy de esta tierra, porque nací en aquél país de limpio cielo, de lindo sol, en cuyos campos tapizados de flores y de



sembrados canta el jilguerito y el zorzal, la tenca y el tordo, la diuquita y el chincolito...

Una carcajada resonó entre aquellos militares; pero la lengua aquella estaba con cuerda para hablar más, y continuó risueña con mímica graciosísima.

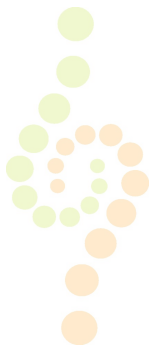
-Soy de aquel hermoso valle que riega el Aconcagua y en donde hoy luce orgulloso el tricolor con estos colores.

Y mostraba su traje con ademán cómico (Rosales, 1978:26-27).

Lo anterior cambia radicalmente cuando la negra regresa a su país natal el año 1823. A partir de su llegada a Santiago, el personaje de Rosalía comienza, progresivamente, a modificar su comportamiento. La puesta en escena de la vivencia corporal es reemplazada por las características que definen a un ciudadano virtuoso en tanto cuerpo bifurcado de su medio ambiente. La que solía ser una “máquina parlante” acompañada de mímicas y ademanes cómicos (Rosales, 1978:26) cede el paso a la ciudadana de palabras precisas y gestualidad prácticamente ausente: “-¡Amito, un poco de silencio!- dijo la negra” (Rosales, 1978:57); “hubiera querido reírse con todas sus ganas acostumbradas; pero quedó inmóvil y seria” (Rosales, 1978:68). Sin duda, es la internalización de una imagen social presentada a través de apariencias y toda una serie de movimientos en el escenario social. La vivencia de alienación del cuerpo se describe como mirarse con los ojos de los *otros*, “vigilándose, corrigiéndose, reprimiéndose” (Bordieu, 1986:187). El cruce fronterizo desde Lima a Santiago se presenta como decisivo en ese tránsito, como si, en efecto, la geografía acallara su cuerpo que se convierte en el particularísimo personaje negro “a la chilena”, el esclavo silente que caracteriza a nuestra literatura.

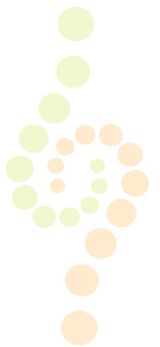
La risa, como única manifestación de conexión vital, es la fuerza rehabilitadora que permite al cuerpo de Rosalía preservar la armonía con/en su entorno dentro de una experiencia narrativa que va, paulatinamente, silenciándolo. La estrategia literaria que muestra al negro como propenso a la risa fácil y a una ingenuidad exagerada, es la respuesta que enfrenta las formas de ridiculización que el africano, a través de su resistencia, hace del europeo. La forma definitiva e inaguantable de la risa del negro al momento de morir en manos del blanco, (...) “y parecía que los esclavos comprendían que no había otra venganza contra ese hombre (negrero) que la muerte. Y morían callados y hasta sonrientes” (Díaz, 1964:85), se convierte en una forma de liberación del cuerpo asediado por el dominio y el miedo. En la leyenda en prosa *El Bandido*, de Salvador Sanfuentes, Fernando, negro esclavo cimarrón, cuatrero y entregado a la justicia, le da sentido al mundo que habita, y en el filo de la muerte, “(...) con mano harto diestra y segura al subir,/detiéndose y *ríe*, se arroja de un salto,/y empieza su cuello pendiente a oprimir (...) /y el rostro más negro tomó la actitud de alguno que mofa, al sentirse difunto” (Sanfuentes, 1885:335). La risa es la manera en que el cuerpo negro se vuelve cimarrón y escamotea un círculo de opresión que (le) parece inquebrantable.

En la figuración del cuerpo africano dentro de la literatura chilena – como entidad fragmentada- subyace una parcelación del entramado de emociones que configura su subjetividad. La lectura crítica desde/para el cuerpo y las emociones se convierte en condición de posibilidad para un conocimiento situado de las condiciones bio-psico-sociales del momento histórico retratado y la relación del personaje con su entorno. No asumir lo anterior implica prescindir de una herramienta de análisis fundamental para





establecer las conexiones con una presencia obliterada y construida por el colonizador. En efecto, es esa imaginación racial la que construye y articula los discursos que forman una narrativa de la nación, y que es necesario desmontar para permitir el despliegue de otras formas de conocimiento acerca del sujeto subalternizado en Latinoamérica y Chile.



**Bibliografía citada**

BARRENECHEA, Paulina (2010); *La figuración del negro en la literatura colonial chilena: María Antonia, esclava y músico, la traza de un rostro borrado por/para la literatura chilena*. Comisión Bicentenario, Chile.

BLEST GANA, Alberto (1897); *Durante la Reconquista: novela histórica*. Garnier, Francia.

BOURDIEU, Pierre (1986); “Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo”, en C. Wright, Mills (edit), *Materiales de sociología crítica*, Eds. de la Piqueta, España.

BRAIDOTTI, Rosi (2004); *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Amalia Fischer Pfeiffer ed, España.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (S. 2007); “Decolonizar la Universidad” en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo de hombre Editores, Colombia.

DE ARAVENA, Héctor (1931); *Aroma del tiempo viejo. Novela histórica*. Ariel, Chile.

DE ERCILLA, Alonso (1983); *La Araucana*. Editorial Andrés Bello, Chile.

DÍAZ GARCÉS, Joaquín (1964); *A la sombra de la horca*. Zig-Zag, Chile.

ECHEVERRÍA de Larraín, Inés (1930); *Cuando mi tierra nació. Atardecer*. Nacimiento, Chile.

FRA MOLINERO, Baltasar (1995); *La imagen de los negros en el teatro del siglo de oro español*. Siglo XXI Editores, España.

GROSFOGUEL, Ramón (2006); “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, *Tabula Rasa* [online], n.4, pp. 17-48. Disponible en:

[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-24892006000100002&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892006000100002&lng=es&nrm=iso). Consultado 12-Octubre-2013.

LANDER, Edgardo (1993); “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Lander (Coord.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*: Ediciones del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Argentina, pp. 11-40.

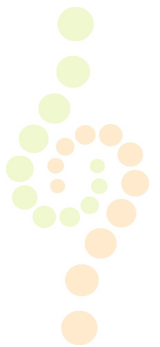
DE LOBERA, Mariño (1970); *Crónica del Reino de Chile*. Universitaria, Chile.

MIGNOLO; Walter (2003); *Historias locales / diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. AKAL, España.

MALDONADO-TORRES, N. (2007); “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSFOGUEL, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, pp.127-167.

PALACIOS, Nicolás (1987); *Raza Chilena: libro escrito por un chileno y para los chilenos*. Ediciones Colchagua, Chile.

RESTREPO, Eduardo y ROJAS, Axl (2010); *Inflexión Decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca, Colombia.



RESTREPO, Eduardo (2003); “Articulaciones de negritud: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia” en Grimson, Alejandro; Bidaseca, Karina (coord.) *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, CLACSO, Argentina.

RINESI, Eduardo (comp) (2011); *Museos, arte e identidad. Artesanías en la idea de nación*. Editorial Gorla, Argentina.

ROSALES, Justo Abel (1978); *La negra Rosalía o el club de los picarones*. Nascimento, Chile.

SÁNCHEZ, Cecilia (edit) (2005); *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte*. Cuarto Propio, Chile.

SANFUENTES, Salvador (1885); *Leyendas nacionales*. F. A. Brockhaus, Alemania.

SUÁREZ, Úrsula (1984); *Relación Autobiográfica*. Universitaria, Chile.

TORRES ARCE, José María (1867); *Los amores de un esclavo*. Imprenta de la República, Chile.

