



Biografías, fronteras y tránsitos: comunidad haitiana y falta de reconocimiento en la plural sociedad chilena

Biographies, borders and transits: Haitian community and lack of recognition in the plural Chilean society

Juan Carlos Rodríguez Torrent

Centro de Investigación de Vulnerabilidades e Informalidades Territoriales
Escuela de Diseño, Universidad de Valparaíso (Valparaíso, Chile)
juancarlosrodriguez@yahoo.com

Nicolás Gissi Barbieri

Departamento de Antropología, Universidad de Chile (Santiago, Chile)
ngissi@uchile.cl

Resumen

Personas de estratos socioeconómicos bajos, indígenas y migrantes han vivido la exclusión en el Chile neoliberal de entre-siglos y en la actualidad. La comunidad haitiana ha sufrido discriminaciones tanto por su color de piel, como por su nacionalidad y situación de pobreza, tendiendo a estar segregados, residencial y laboralmente. Se trata más bien de una hetero-segregación, a partir del neorracismo chileno con la población afro-descendiente, generando una parcial inmovilidad haitiana en Santiago que ha provocado pensar e imaginar el retorno como una alternativa ante la falta de reconocimiento. Sin embargo, los espacios biográficos de migrantes haitianos buscan el logro de una buena vida también a través de establecerse en Chile, organizándose socialmente y mejorando sus niveles educacionales y condiciones laborales. En estas páginas hemos querido cruzar las biografías (como herramienta y lente antropológico) con las trayectorias concretas de personas haitianas habitando hoy en el Santiago plural, desigual y segregado, a partir de un estudio cualitativo/etnográfico.

Palabras clave: migrantes, reconocimiento, exclusión, haitianos, Santiago.

Abstract

People from low socioeconomic strata, indigenous people and migrants have experienced exclusion in neoliberal Chile between centuries ago and today. The Haitian community has suffered discrimination because of its skin color, as well as its nationality and poverty, tending to be segregated, residential and occupationally. It is rather a hetero-segregation, from the Chilean neorracism with the Afro-descendant population, generating a partial Haitian immobility in Santiago that has caused thinking and imagining the return as an alternative to the lack of recognition. However, the biographical spaces of Haitian migrants seek the achievement of a good life also through establishing themselves in Chile, socially organizing and improving their educational levels and working conditions. In these pages we wanted to cross the biographies (as an anthropological tool and lens) with the concrete trajectories of Haitian people living today in the plural, unequal and segregated Santiago, based on a qualitative/ethnographic study.

Key words: migrants, recognition, exclusion, haitians, Santiago.



INTRODUCCIÓN

Joane Florvil, ciudadana haitiana y avencidada en Chile, murió en la Posta Central después de un mes de agonía, a causa de un “edema cerebral” y una “falla multisistémica”. Fue detenida por carabineros el miércoles 30 de agosto de 2017, acusada de abandonar a su hija de dos meses en la Oficina de Protección de Derechos de la comuna de Lo Prado. Otra versión, desde la comunidad haitiana, indica que habría dejado su hija a cuidado de un guardia, siguiendo a quien había robado sus pertenencias, entre las que se contaban sus documentos de identidad.

“La versión oficial señala que mientras estaba detenida, ese mismo 30 de agosto se habría dado innumerables golpes en la cabeza, ante la imposibilidad de establecer un diálogo con quienes la tenían retenida. La solución de Carabineros fue colocarle un casco para evitar que se siguiera dañando”¹. Murió con los pechos llenos de leche, estigmatizada por el patriarcado y el racismo, con insinuaciones abiertas y larvadas de un “vuélvanse a casa”. Su cuerpo estuvo casi 8 meses en el Instituto Médico Legal. La criatura estuvo casi un mes en la Casa Nacional del Niño, antes de ser entregada a su padre.

Esta lamentable situación particular se suma (al menos) a otros dos casos de violencia ocurridos durante los últimos meses en Chile: el Plan de retorno para haitianos (que podríamos denominar como violencia simbólica) y la muerte de Camilo Catrillanca, un joven mapuche de la comunidad Temucucui (violencia física). En ambos casos, se trata de situaciones de control y administración de disciplina ejercida por instituciones estatales ante individuos pertenecientes a pueblos distintos al chileno: haitianos (nuevamente) y mapuches. En el primer caso se alejó, deportando, y en el segundo, se castigó, asesinando. En el primer caso se ha negado el derecho a la ciudadanía, en el segundo, el derecho a la vida. Ambos acontecimientos dan cuenta de un hecho de fondo: la existencia actual (con mayor o menor apoyo popular, societal) de la percepción desde el Estado de un choque de culturas, el cual se entiende que debe ser enfrentado por sus instituciones desde el control y disciplinamiento más que desde el diálogo y el encuentro.

Ahora bien, esta fractura social no solo se visualiza en el caso de minorías culturales en Chile. “Machuca”, la película de ficción de Andrés Wood, nos enfrenta a episodios dramáticos de la ya larga historia reciente, ocurridos cuatro década atrás: la dictadura y la transición democrática chilena. El cura/sacerdote Mc Enroe, en un verdadero invento epocal, decidió integrar a alumnos/as de una ocupación de terrenos ilegal en uno de los colegios más favorecidos de Chile. El episodio, dentro de las políticas del gobierno socialista de Salvador Allende, fue leído por la comunidad de padres como una amenaza a los privilegios de clase. Pedro Machuca es uno de los cinco elegidos para este “experimento”. Se convierte en el “otro” integrado que resiste a las humillaciones, insultos, ridiculización, discriminación y el sarcasmo de sus compañeros. En medio de una frontera que separa dos humanidades litigantes sobre derechos adquiridos (toma de terrenos y de propiedad), de vidas ubicadas en las antípodas como muestran los interiores de las casas, Pedro Machuca (que conoce el rigor del trabajo) y Gonzalo Infante (un chico “pituco”, mimado e ingenuo), ambos de 11 años, forjan una amistad y confianza a partir del reconocimiento mutuo. La trama de ficción corre sobre dos ejes: los acontecimientos sociales y políticos, y la intimidad de la familia.

¹ <https://www.eldinamo.cl/blog/la-muerte-de-joane-florvil-es-culpa-de-chile>



En uno de los friccionados diálogos, en los que se pide por parte de los apoderados rendición de cuentas al sacerdote, se capta la imagen del *otro*:

“Padre, yo quiero decir algo. No se puede seguir soportando la cantidad de violencia a la que está sometido nuestro colegio. Mi hijo pelea todos los días (...) están constantemente agredidos por estos otros nuevos”.

“... Acá hay un solo culpable, y ése es usted, Padre. Sí señor... Está concientizando a nuestros hijos y mezclándolos con gente que no tienen que conocer. Usted Padre está manipulando...”

“... quiero hacer una pregunta: ¿Cuál es la idea de mezclar peras con manzanas?”

En esta trama, Machuca e Infante no son los protagonistas. Los auténticos protagonistas son los niños con sus cargas valóricas y resentimientos. Lo importante es su realidad simbólica: lo que revelan las vidas dentro de la inocencia y las urgencias que cada uno tiene. El soporte-imagen hace que cada cuadro y diálogo que le acompaña se vuelva un documento histórico, acompañado necesariamente por un comentario político sobre la condición de vida, las circunstancias y las biografías, gatillado por la incomodidad de los silencios propios de la trama urdida por Wood.

Se trata de un acto fallido. Los episodios por todos conocidos a partir del 11 de septiembre de 1973 (Golpe de Estado), rompen la amistad de los preadolescentes. Nunca más volverán a encontrarse Machuca e Infante. Los cuadros y los diálogos que dan sentido a la historia, no son sólo una reflexión sobre el pasado, sino sobre la persistencia del “río” que separa las humanidades de un Chile que nunca más volverá a encontrarse; con el clasismo, la descalificación, el temor y la violencia simbólica y material, que hacen irreconciliables la privación y la abundancia, y que solo ha aumentado con la llegada de grandes flujos de migrantes. La ficción, en el caso de “Machuca”, puso en escena “los testimonios mudos de la vida ordinaria” (Rancière 2013: 27), cargando con el peso del signo de lo desdeñable y la infinitud de esos signos con sus más auténticas implicaciones, dejando en evidencia la amplitud y estrechez de los mundos², así como la separación, la lejanía y la invisibilidad del otro.

Joane, Pedro y Camilo son personas que hoy podemos recordar, aunque en vida fueron invisibilizados en sus trayectorias de vida, por sus situaciones de migrantes, pobres e indígenas. Machuca no tenía traje de baño para darse un chapuzón; Florvil, no hablaba español, y carabineros y la fiscalía no estaban en condiciones de “entenderla”. Murió criminalizada, por “abandono infantil”. Camilo era un joven dirigente mapuche en la Araucanía... ¿Cómo no hacer comparaciones? ¿Por qué unos siguen vivos y otros muertos? ¿Continuarán las fracturas y conflictos en nuestras ciudades y campos?

Ellos y Ella, expresan la figura del tiempo que vivían, bajtinianamente en su espacio. Siempre cronos deja sus marcas al pasar; en sus cuerpos y voces silentes están reflejados los momentos como espacios-tiempos históricos. Se exhiben la marca de la pobreza del “otro lado del río”, de la pertenencia étnica después del Bío Bío y de la marca del inmigrante “de otro color de piel”, como una memoria semiótica. En este sentido, hay una recurrencia tópica entre Machuca, Camilo y Florvil; relatos y acontecimientos que edifican la recurrencia de unas estructuras invariables en la sociedad chilena: la diferenciación, la

² Recordemos que el cine puede narrar una historia en el que se realzan grandes episodios históricos como los más nimios, así como apelar a personajes de gran estatura y reconocimiento, o con seres anónimos y desconocidos.



segregación, el clasismo, el etnicismo y el racismo, en sus distintas formas. Para los/as tres, el tiempo es o fue espera, porque es una reiteración obsesiva dentro de un mundo neoliberal sin garantías ni contrato social, un mundo de vulnerabilidades e incertidumbres.

Machuca no puede vivir como si nunca hubiera sucedido lo que ocurrió. Florvil, no pudo vivir como si nunca se hubiera marchado de su país y Camilo como si no hubiera apoyado la lucha de su pueblo. Los tres, son conciencias vivas de ser “extranjeros”, a pesar de la “autocensura” y que en el propio pasado exista “algo de vergonzoso, inaceptable, que es menester ocultar a los demás” (Sennett 2014: 105), en sociedades que desprecian a sus “otros” internos, o les dan un falso reconocimiento (Taylor 1993). Ellos superan la ilusión de la transparencia. Ellos nos dejan algunas preguntas que se ubican en el espacio biográfico -como construcción de sus circunstancias-, y en el ámbito de su testimonio sobre cómo experimentan las estructuras: ¿Dónde comienza la verdad del sujeto? ¿De qué modo se expresa la auténtica subjetividad? ¿En qué soportes se afirman los lazos existenciales con la comunidad y las cosas, y cómo ocurre la puesta en escena? ¿De qué viven y para qué viven? ¿Seguirán residiendo en Chile o retornarán a Haití las mujeres semejantes a Joan Florvil?

ESPACIO BIOGRÁFICO, FRONTERAS Y “BUENA VIDA”: RE/CONOCIENDO LAS EXPERIENCIAS MIGRANTES

Una biografía es un conjunto acumulado de historias, itinerarios, conversaciones, filmes, lecturas, ficciones, deseos, frustraciones, encuentros, desencuentros, interrogaciones, representaciones, elecciones, silencios, desencantos, paréntesis, entre otras. Una constelación de pérdidas, obituarios, duelos, fotografías, clausuras, infortunios, desconfianzas, miedos y lucidez. Mirada y voz, eco íntimo. Tránsito en el espacio “más temprano”³; memoria, evocación o negación. Una huella llena de recuerdos y olvidos, de testimonios y voz vacilante y vulnerable; cuestiones intersticiales, de traspaso de umbrales y arribos fronterizos. Siempre, desdoblamiento. A veces la muerte está en la vida, y se siente como propia.

Como acto narrativo y autorreferencial, “las palabras alteran, las palabras añaden, las palabras quitan” (Sontag 2008: 138); más aún, si se trata de cuestiones inevitablemente pretéritas. “Contar es recontar. Y donde se vuelve a contar, a atestiguar, de modo reflexivo, siempre existe la posibilidad -no, la probabilidad- del error” (Sontag 2007: 30). Por ello, la biografía no puede ser considerada un argumento en sí, ni aún la mejor lograda. Simplemente es, una experiencia y una forma de habitar el espacio y experimentar fronteras, cuyo principal valor es el desplazamiento reflexivo de los objetos fijos. De ahí que, Edward Said (2005) en relación con la experiencia del exilio, sostenga que se trata de una “forma de ser discontinua”, ya que es desplazamiento y alienación respecto del lugar de origen.

Trata también de los recuerdos y no solo de las experiencias vividas. La biografía es un desdoblamiento de la posición como actor: ubicándose en el centro o fuera de él, aunque todo vuelva sobre él. Si es más lejos en el tiempo, hay más narraciones que son invocaciones, llamados a fantasmas, construcciones de varios *alter ego*. La selección de lo relatable, de lo selectivamente elegido, cauteriza algunas irrupciones y favorece el montaje de una estructura que armoniza una cierta coherencia. Por eso, “algunos

³ Cuando decimos “tránsito más temprano”, nos referimos a la propuesta de Gastón Bachelard sobre la casa. Señala: “la casa es un retiro, un refugio, un centro. Entonces, los símbolos se coordinan” (2014: 121). Porque, señala, aunque uno viva y comparta con otros más, en una casa siempre se vive solo; se experimenta toda la intimidad de la vida relegada, y eso es arquetípico.



recuerdos vuelven a la vida y se descartan enseguida, mientras que a otros se les permite extenderse y llenar muchas páginas” (Sontag 2007: 33). En esta elongación, hay un tránsito de la experiencia de lo real -como pasado intimista- a aspectos que expresan una metonimia breve, profunda e inefable.

En esta construcción parcial se revela la identidad, y las identidades sociales, las que como modo de ver y significar acontecimientos se expresan permanentemente en la frontera⁴ siempre divisoria, omnipresente y permanente de la economía, la cultura y la identidad. Pero, como toda frontera, es ambigua: implica la posibilidad del diálogo y la exclusión. Ahí se expresa el encuentro intersubjetivo y lo intra-subjetivo con el *otro* y con los *otros*, y la red de valencias asignadas a la experiencia del desplazamiento.

Conducirse hacia los límites permite, a través de las preexistencias existenciales y topológicas, la construcción de un doble vínculo: encuentro y exclusión. El encuentro establece y determina la posibilidad del diálogo como apertura; la exclusión, como lugar de diferenciación, es también refugio e interioridad, consecuencia derivada del des/encuentro. Así, la frontera es un espacio móvil, mutante y de diferenciación y negación; *signo* de la división de clases, de pieles, de lenguas, de modos, de gustos, de olores, de estéticas, de sentidos de la vida, de apreciaciones imaginarias, de cambios y relaciones nuevas. En tanto posibilidad de apertura, se orienta al futuro.

Por pueril que pueda parecer, la frontera que se constituye y abre en el viaje del emigrante, pone fin a los esencialismos, naturalizaciones y determinismos culturales de las identidades y las identificaciones. Por ello, Fredrik Barth (1976) apunta a la idea de una identidad como producción de sentido permanente, como espacio constante de construcción de una relación. Y, en tanto tal, es una condensación de sentido visible y de densidad en la relación intercultural. Como señala Richard Sennett: “en el lugar y fuera del lugar; la virtud de ser uno mismo en el lugar propio y el defecto de verse a sí mismo en otro lugar. Es precisamente aquí donde comienzan los problemas de ser extranjero” (2014: 89).

Es de destacar que Guibernau (2009) distingue entre tres tipos de migrantes⁵: 1) quienes se perciben como similares socio-culturalmente a la mayoría de la población receptora; 2) los que al principio fueron discriminados o “racialmente” marcados y tienden a formar comunidades étnicas, pero que han logrado insertarse a la sociedad de acogida y han adquirido ciudadanía; 3) los migrantes marcados “racialmente” que viven en comunidades relativamente cerradas y que suelen ser objeto de discriminación racial y marginación socioeconómica. En cada caso, subyace la idea y el valor de pertenecer a un lugar particular⁶.

⁴ La frontera constituye un concepto teórico central en la determinación de la subjetividad, ya que el sujeto individual y colectivo produce ahí la relación específica con *lo otro* y con *el otro*. Esto, fue claramente expresado por Fredrik Barth (1976), cuando indica que es la frontera la que define al grupo y no el contenido que ésta encierra.

⁵ Asumimos la doble condición de origen y de nómada.

⁶ En el caso aquí analizado, Haití representa el Estado con los más bajos indicadores de desarrollo humano a nivel mundial, después de una historia de intervención francesa y estadounidense, deforestación y el terremoto de 2010, además de elites autoritarias y corruptas. En el caso del vecindamiento en Chile, la mayor concentración de población haitiana (4.663) se encuentra en la comuna de Quilicura, específicamente en el distrito San Luis-Parinacota. Se trata de una comunidad de reemplazo a la chilena que se marchó por las malas condiciones socio-ambientales, constituyendo una zona de “concentración segregada”, intervenida con planes del Estado, donde existe alta incidencia de “narcotráfico, violencia, mal estado de las viviendas y deterioro de espacios públicos”; por lo que las condiciones hostiles pueden consolidar la precariedad (ATISBA 2018), cercana a un parque industrial.



Desde el punto de vista de la biografía, la relación intercultural es una disputa ética, política y estética sobre la construcción de un propio espacio y el encuentro de un lugar existencial en el universo de las interacciones; de un límite entre lo privado y lo público, que se afirma en el tiempo como construcción de una voz que agencia autoridad testifical precediendo a los grandes relatos. Por ello, la regularización migratoria no constituye integración ni la asegura; como cuestión formal, sólo es lo que da estabilidad para residir (y algunos derechos) para el migrante, e indica cuántos son y dónde están para el Estado receptor.

La expresión biográfica es la manifestación del riesgo que cada uno toma en el encuentro, expresada en la piel, en el habla y en el modo de comportarse. Siempre existe un lugar protegido, que impone las distancias éticas, políticas, estéticas y poéticas; constituye el refugio del tiempo, los lugares, los objetos: “Cada relato anota también una diferencia en el devenir del mundo. Inscribe algo que no estaba” (Arfuch 2013: 15). La biografía es una forma de algo que no estaba, que como experiencia se pone en palabras. Los inmigrantes sueñan: “siempre soñé con ese país que representa para mí el ejemplo de la rectitud, la justicia social y la democracia” (Ben Jelloun 2009: 131). El viaje anota el deseo de un mundo mejor, no la siniestralidad de la vida de “cómo se puede vivir mejor y de otra manera” (Ben Jelloun 2009: 54). Entonces: ¿en qué lugar quedan las viejas costumbres?

La biografía “introduce una historicidad” (de Certeau 1995: 106); mezcla de siniestralidad y esperanza que permite encontrar una organización del sentido en la experiencia vivida, que en cada paso y suceso va determinando significaciones, donde cada elemento colisiona con otros, favoreciendo que aparezca el orden de las estructuras, las instituciones y las ideas. “Liberar el secreto” (Arfuch 2013:25), es liberar las relaciones, las confianzas, las interferencias, las fragilidades, las contradicciones y las transiciones, pero también los procesos internos que permiten agrupar grandes bloques de experiencia como verdades y simbolizaciones conocidas y desconocidas.

La biografía se convierte para el oyente en un biodrama⁷. Recupera la zona inestable del espacio íntimo, con su carga política, ética y estética. Por tanto, no hay representación, sino creación de la propia naturaleza como persona. Permite vivenciar su propia experiencia, instalándose desde la vida real como despliegue biográfico, testimonial y documental. No hay actuación, sino narración fragmentada de la propia vida, porque son testimonio viviente de alguien que no está totalmente integrado y que no logra desprenderse completamente de sus antiguas circunstancias. Por eso, hay biculturalismos que pueden ser ineficientes.

Así como está la casa como material primigenio, la biografía tardía está dada por aquello que se da fuera de la tierra natal, por el desapego material de los objetos del entorno. Contradictoriamente, la maleta del destierro rápidamente se vacía, pero permanece llena de recuerdos; irrumpe un archivo de imágenes, de textos, de saberes y de espacios, activando la conciencia del cambio de coordenadas situadas aquí-ahora. Entre los migrantes la biografía en su parte final trata de exilio, por lo que hay que reconocer otro lugar, luchando por dominar una segunda lengua. Lo más cercano se comienza a convertir en lo más ajeno; ya no se sabe qué esconden los viejos rincones de la habitualidad ni qué se respira en ellos (Schutz 1944).

⁷ Término atribuido a la dramaturga argentina Vivi Tellas, quien propone un panorama dramático de carácter híbrido, que se mueva entre la ficción y la vida vivida, donde los personajes representan un micro universo a partir de experiencias individuales alojadas en las biografías. A esto es lo que llama: “Umbral Mínimo de Ficción”.



El testimonio defiende una historia diferente a la de la “historia oficial”. Siempre establece un punto de apoyo exterior; afirma un antes y un después, el o lo que estaba vivo y ya no está, lo que existía y ya no existe. En el contrariar la historia oficial (del Estado nacional, o la institucionalizada), lo es siempre respecto de cómo oficialmente se llena de contenido el “después”, el “ya no está”, “ya no existe”. La narración testimonial es un texto que favorece una perspectiva distinta, tan pasional como argumentativa, emocional y racional. Ante todo, el testimonio pide reconocimiento y un lugar: la dignidad de un funeral y el establecimiento del monumento funerario, que proponen la inocencia de la víctima, la necesidad de resarcir la culpa y el imperativo de encontrar la paz en la expresión. De no ser así, éste se constituye en el chivo expiatorio, al que hay o hubo que sacrificar para restablecer la paz en la comunidad.

Todo testimonio es una lucha discursiva sobre el contenido de lo “real”, sobre los vacíos y silencios; sobre los entresijos que abren y recubren la violencia, sobre lo excluido y lo excluyente, como “mímesis de apropiación”⁸. Lo testimonial es una internalización que establece la privatización de todos los elementos de carácter público y la inclusión en la intimidad de la propia vida el conjunto de los aspectos sociopolíticos que producen la justificación de la condición de inmigrante. El testimonio, que es un ejercicio de memoria, de tránsito, de tensiones fronterizas internas que hacen fluctuante la biografía, corre el riesgo propio del juego recuerdo-olvido, de la selectividad, estableciendo también elementos de ficción. Como sostiene Chambers (1995), la incertidumbre desarma los términos de referencia; hay premisas que se debilitan y extinguen.

En este sentido, si bien es un testimonio personal, se convierte antropológicamente en un hecho cultural. La *otredad* se internaliza y está en sí mismo, y el sí mismo se desplaza hacia el otro. Por ello, la plasticidad de la figura biográfica hace que el proceso adaptativo se vuelva también flexible, ya que está expresando la necesidad de consecución de un deseo. Entonces, lo importante son los contextos potenciales; los conflictivos, los permeables, los excluyentes, los cambiantes, los integrantes. En otros trabajos, sobre este punto hemos sostenido que:

Las migraciones internacionales constituyen uno de los principales retos de las ciencias sociales en la actualidad, producto de la planetarización de la economía y como un atributo inherente al capitalismo posfordista, en un contexto histórico poscolonial. De este modo, el marco de reflexión sobre la migración se ubica en el ámbito y procesos de lo nacional y transnacional, involucrando coproducciones y vínculos entre dos o más Estados-nación, lo que implica el cruce de límites y la radicación en micro-espacios de territorios ajenos, principalmente urbanos. En tres décadas el reto ha pasado desde el problema de la identidad, las relaciones asimétricas con otros y la asimilación, al tema del reconocimiento y los derechos de ciudadanía una vez asentados en espacios distintos, trascendiendo la dicotomía entre origen y destino, así como entre centro y periferia. La llegada, el despliegue operativo para la instalación, los intercambios, servicios y redes sociales que se abren y cierran, son sólo algunas perspectivas de un horizonte complejo de problemas y de reflexión que implica la migración (Gissi y Rodríguez 2016: 630).

Queríamos comunicar en ese trabajo, cómo podíamos explicar la ambivalente escena de la esperanza, que se transforma en parte del paisaje que habitamos a diario. Apreciamos acentos, pieles, formas de vestir y lucir los cuerpos, expendios de comidas y brebajes distintos, distintas formas en que se vive la

⁸ En René Girard (1997), la mimesis constituye la fuerza de la integración socio-cultural.



translocalidad. La Organización Internacional para las Migraciones (OIM), define a las migraciones como: “Movimiento de población hacia el territorio de otro Estado o dentro del mismo que abarca todo movimiento de personas sea cual fuere su tamaño, su composición o causas; incluye migración de refugiados, personas desplazadas, personas desarraigadas, migrantes económicos” (OIM 2006: 38). Sin embargo, en el día a día, la posibilidad de “otro lugar”, “otro mundo”, “otro futuro”, significa “adquirir el hábito de vivir entre mundos” (Chambers 1995), transnacionalmente. El viaje, la regulación migratoria y las visas de trabajo, implican simultáneamente dispersión y traducción de códigos.

ASPECTOS METODOLÓGICOS

A partir del trabajo de campo realizado entre los años 2017 y 2018 en las comunas de Quilicura, Estación Central y Santiago-Centro en la ciudad capital de Santiago, se realizaron entrevistas en profundidad a 22 mujeres y hombres migrantes de nacionalidad haitiana, quienes al momento de la entrevista llevaban entre dos y cinco años de residencia en el país, y tenían entre 21 y 53 años de edad. Estas comunas fueron seleccionadas para dar cuenta etnográficamente de la heterogeneidad social y urbana de la capital, respectivamente centro, peri-centro (Estación Central) y periferia, espacios en los que se están desarrollando nuevas formas de segregación y mezcla social, debido a la modificación en la escala de la segregación social durante la última década.

Para realizar este análisis cualitativo los participantes relataron cómo ha sido la experiencia de habitar en Chile, qué hechos han sido positivos, negativos o extraños en su convivencia con chilenos, especialmente respecto a los ámbitos económico, político, cultural y espacial de la integración o exclusión social, y cómo se imaginan su futuro, quedándose en Chile, regresando a su país de origen o re-emigrando. El contenido de las entrevistas fue analizado por medio de una malla temática que se construyó a partir de la pauta de entrevista. El proceso de codificación se realizó paralelamente al de categorización, incluyendo categorías emergentes. Finalmente, se utilizó el software Atlas-ti 7.0, el que permite visualizar patrones y difundir los resultados.

Esta producción de datos primarios se complementó con la búsqueda de información que entregan las bases de datos estatales, INE (2019), encuesta CASEN (2017), Censo 2017 (INE, 2018) y del Departamento de Extranjería y Migración (DEM), del Ministerio del Interior y Seguridad Pública. Es de destacar, que de acuerdo con los últimos datos del INE y DEM (2019), en Chile habría 1.251.225 migrantes, representando el 6.6% de la población total, estando la comunidad haitiana en tercer lugar con 179.338 personas viviendo en Chile, solo superados en cantidad por los venezolanos, con 288.233 personas, y peruanos, con 223.923 inmigrantes, y teniendo en cuenta que ha sido el colectivo migrante menos integrado en Chile.

MIGRANDO A/EN/DE CHILE S. XXI: DE LO POSCOLONIAL A LO TRANSNACIONAL, DE LA SALIDA AL RETORNO FORZADO

En la experiencia colectiva haitiana, el limitado manejo del idioma español se erige como un aspecto tan limitante como el racismo para lograr una “buena vida” en Chile, como sostiene Alex:

“Para muchos es difícil, porque conozco haitianos que tienen hasta cinco años acá en Chile y todavía no pueden hablar, tienen dificultad para hablar, para mí eso es lo más difícil para alguien



como nosotros. Porque Haití, los haitianos, o sea de todos los inmigrantes que estamos llegando, somos los que tienen más dificultad porque hablamos otro idioma, porque de otro país hablan español y no tienen problema. Pero para mí yo hice lo máximo posible para aprender y aprendiendo el idioma yo veo que todo sale bien para mí. Porque la comunicación es algo muy importante en la vida de alguien, si no puede comunicarse es muy difícil para tener una vida o una buena vida quiero decir”.

¿Qué tipo de experiencias migrantes ocurren hoy en Chile? ¿Cómo operan las fronteras, externas e internas? Los/as haitianos/as están segregados/as tanto residencial como laboralmente, trabajando en bodegas, construcción, aseo, como garzones y coperos, y en comercio informal, oficios que se encuentran muchas veces por debajo de su nivel educacional y capacidades. Como indica Jorge:

“A veces trabajamos en lo que no queremos, porque podemos prostituir nuestra inteligencia y nuestro talento, para poder conseguir visa, mucha cosa, y para sobrevivir, para comer. Y no hacemos lo que queremos y lo que tenemos competencia para hacer; y sobre todo, cuando eso está pasando, Chile pierde, y yo pierdo también como persona. Porque cuando una persona tiene un potencial y vive en una comunidad, debe trascender su conocimiento, para que sea útil a los demás, pero cuando no queda oportunidad (hay mucho haitiano inteligente aquí que tiene estudio), pero trabaja en bodega, trabaja en aseo, es lo que deja para ellos, eso es mucha frustración”.

El bienestar migratorio está en gran medida marcado por la participación en un grupo que facilita la conversación, el diálogo. No es sólo la lengua y el habla lo comprometido, sino que el diálogo tenga presupuestos comunes, porque ello elimina el tedio de tener que explicar recursivamente lo subyacente a la propia cultura, más aún si ésta es mal vista por los “establecidos” con anterioridad (Elias y Scotson 2016). La emocionalidad se activa cuando se trata o se puede de hablar de las mismas cosas, de los modos de apreciar y concebir culturalmente; porque “el lugar que alimenta los rituales es un lugar formado por personas que se parecen a nosotros, personas con quienes podemos compartir sin explicar” (Sennett 2014: 81). En este anclaje que glorifica una historia común está el sentido de comunidad y las pertenencias adscriptivas, ya que el discurso que circula habla de identidad, de creolé, vudú y cristianismo, de músicas y comidas caribeñas, de narrativas pasionales y de impronta y figuras conocidas. Así, pasada la ansiedad (o el desequilibrio), lo que se restablece es el tiempo -fracturado por la/s frontera/s-, como figura socio-histórica y cronotópica (Bajtín 1989) de la autenticidad en lo ordinario y sin ornamentos.

La recuperación del tiempo, como recuperación de la palabra, del espacio, la dignidad y la autonomía, revitaliza a los sujetos en una duración prolongada, porque silenciosamente piensan más allá de su vida en un momento determinado. La emoción activada, con distintos ritmos, articula conjuntamente pasado-presente-futuro en una nueva localización; el ánimo del sujeto sobrelleva la precariedad del presente, pero postula al futuro posible y deseable, sustrayéndose de la melancolía al encontrar refugio en la comunidad desterrada, en el barrio. La aspiración del inmigrante haitiano es la superación del infortunio, la amargura, los acontecimientos adversos, la inhibición, la vulneración, así como de la mera repetición del pasado. Recuperarse del tiempo y de las emociones disfóricas para alcanzar una satisfacción interior y una proyección, es decir, rearmarse, repensar el tiempo y ensayar un futuro: procurarse una nueva manera de estar en el mundo.



De este modo, podemos encontrar una narratividad que también tiene componentes imaginativos y distorsionantes. Pero, en lo fundamental, hay una forzosidad en el desplazamiento para encontrar elementos nuevos en la condición de extranjeros. De ahí que sostenga Sennett: “El derecho es incapaz de legislar los placeres de ciertas comidas y las constituciones no pueden ordenar la fervorosa creencia en determinados santos; en resumen, el poder no puede crear la cultura... el hábito, la fe, el placer, el ritual, todo, depende de su representación en un territorio determinado” (2014: 80-81).

Si ello es lo que permanece, lo que debemos reconocer es que, en distintos lugares, viajes y fronteras, se desarrollan diferentes maneras de encontrar la felicidad, sin necesariamente renunciar al *pathos* subyacente. “Lo más acuciante es la necesidad de manejar creativamente la propia condición de desplazado... [porque] uno tiene que hacerse a sí mismo” (Sennett 2014: 93). Pese a las cicatrices en el cuerpo colectivo, se trata de encontrar una nueva forma de ser haitianos, peruanos, venezolanos, colombianos, a partir de la translocalidad y del transnacionalismo.

Toda migración, como vemos, implica un proyecto, individual y familiar, un plan de sujetos y sujetas que se desplazan atravesando las fronteras de su país natal. Sueños y expectativas se enfrentan durante el proceso migratorio a realidades personales y sociales que devendrán en facilitadores o barreras para el cumplimiento de sus expectativas. Para ello hay que considerar las condiciones y las limitantes objetivas que influyen en el logro de las aspiraciones, porque la experiencia indica que hay grietas -como dirá Said (2005)- que no cicatrizan entre hombres y mujeres frente a su país de origen. De este modo, el concepto de proyecto migratorio constituye la expresión más completa de un proceso que vincula origen, trayecto y destino -o decisión de partir, recorrido y establecimiento (temporal/definitivo). Tal transición incluye continuas negociaciones que ponen en tensión distintos contextos, relaciones y actores: los que se mueven y los que se quedan, intermediarios y receptores directos (familiares o empleadores), así como instituciones y organizaciones disímiles (Izquierdo 2000). La noción de proyecto migratorio crea y valoriza cierta coherencia estratégica en los discursos de migrantes, aunque tiende a esconder los procesos de transformación que ocurren durante el itinerario, que se generan en el contexto o bien debido al cambio subjetivo e interno del individuo migrante. En este punto, las nociones de trayectoria y bifurcación (Bessin, Bidart y Grossetti 2010) permiten analizar los periplos en los proyectos migratorios y distinguir las condiciones de emergencia de lo imprevisible e irreversible en tales trayectorias.

Considerando la tipología de Guibernau (2009) sobre los migrantes, el colectivo haitiano corresponde -según sus propias experiencias y relatos- al tercer tipo: los migrantes marcados “racialmente”, que viven en comunidades relativamente cerradas y que suelen ser objeto de discriminación racial y marginación socioeconómica. Es que las distintas barreras a la integración que enfrentan los haitianos en Chile, el racismo/neoracismo o también “racismo sutil” (Rojas, Amode y Vásquez 2015), la inexistencia de un acuerdo entre países que permita la convalidación de títulos, así como la diferencia lingüística y cultural, tiende a generar un desfase entre sus competencias y la oferta laboral que reciben. Como señala Juan: “si ya tiene una barrera que es el idioma, y lo otro el tema del estudio que no puede convalidar, entonces no tiene más opción que hacer lo que sea, me entiende y lo bueno que veo en ello, casi la mayoría que he conocido cuando he llegado acá, cuando llegué el 2012, ellos están surgiendo, algunos que conocía cuando llegaba que trabajaba en cosas que pueden ser la construcción, que puede ser trabajando en la calle barriendo”.



La no integración de muchos/as personas haitianas ha hecho a algunos pensar en la posibilidad del retorno, pese a las críticas condiciones político-económicas que se viven hoy en su país de origen. Esta situación hizo que una organización haitiana le solicitara al gobierno disponer de viajes de regreso para quienes lo solicitaran, pues ellos/as no contaban con los recursos necesarios para el viaje, generándose un retorno forzado.

EL PLAN DE RETORNO “HUMANITARIO” ...

Ya van nueve vuelos de retorno “voluntarios” desde Santiago a Puerto Príncipe. El accionar societal y estatal chileno respecto al colectivo haitiano da cuenta así de un nuevo racismo o neorracismo (Wieviorka 2009), esto es, en que los sujetos racistas no tienen sentimientos de odio sino de incomodidad, inseguridad, y en ocasiones, temor a colectivos que percibe como diferentes; sensaciones que provocan más la evitación del “otro” que su agresión directa, aunque suele implicar también acontecimientos de este último tipo.

Observamos en Chile hoy tanto un neorracismo culto, de la elite e institucional, con una retórica que ya no proclama el derecho a destruir, explotar y dominar a las otras “razas” por su inferioridad natural, sino que ahora destaca que son tan grandes las diferencias culturales entre unos pueblos y otros que algunos resultan no ser integrables, justificando así la segregación (Gissi 2019) e incluso expulsión o bien devolver a través de un “Plan de regreso”, denominado “Plan humanitario de regreso ordenado”. Entonces, como dijera Maquiavelo (al menos se le suele atribuir la frase), “el fin justifica los medios”: deportados para nuestra étnica tranquilidad.

Hoy este neorracismo se aplica a inmigrantes y sujetos pertenecientes a pueblos originarios, argumentándose también desde la retórica del racismo popular y cotidiano, que “no son como nosotros”, que “hablan una lengua inentendible”, etc., y que nos quitan “nuestros trabajos”. De este modo, especialmente en los sectores que han disminuido su nivel de vida en Chile durante la última década, o cuyo ascenso socioeconómico se estancó, como en la experiencia de muchos obreros y taxistas, la inseguridad ha adquirido otras dimensiones, sintiéndose perjudicados por los inmigrantes, se tiende a crear y reproducir estigmas xenófobos y racistas, intentando así compensar la pérdida de estatus material y simbólico. El egoísmo individual se refuerza con el nacionalismo, convirtiéndose los migrantes en un chivo expiatorio cuya salida del país permite mantener la “esencia nacional” y no perder la posición personal alcanzada. El racismo popular adopta así con nuevas fuerzas el “racismo de los pequeños blancos”, que perciben en los ahora cercanos migrantes el reflejo de su propio descenso social, transfiriéndoles sus frustraciones.

Y del neorracismo a la “aporofobia”: “el desprecio al pobre, del rechazo a quien no puede devolver nada a cambio, o al menos parece no poder hacerlo” (Cortina 2017: 14). Ahora los enemigos internos son los migrantes latinoamericanos afro y pobres y los sujetos indígenas y pobres. El “estímulo” haitiano (así como colombianos y dominicanos afros y pobres) nos conduce así a rechazar, excluir e incluso matar o dejar morir, como en el caso de la joven madre Joane Florvil. Transformamos así a los migrantes en no-personas, los indeseados que no merecen derechos, residencia y menos aún una nueva nacionalidad.

Como vemos, se requiere con urgencia una nueva Ley e institucionalidad migratoria basada en el enfoque de derechos (de acuerdo a los organismos e instrumentos internacionales) que regule “la



cuestión migratoria” pues la xenofobia y racismo surge o resurge cuando la población establecida, nacional, de estratos altos, medios o bajos, espanta sus miedos echándole la culpa de sus vulnerabilidades a los nuevos habitantes, y más aún si éstos son pobres, pues lo que se encuentra en la raíz de estas actitudes de rechazo suele ser la aporofobia. Se suman entonces diferencias (como indica el enfoque de la interseccionalidad): de color de piel y estrato socioeconómico, y si a esto se agrega una nacionalidad con menores índices de desarrollo y el género, tenemos un “cóctel” discriminatorio.

Ahora bien, queremos destacar un punto, referente en particular a los estudios sobre haitianos que se están haciendo en Chile. Para comprender el “problema haitiano” hoy se requiere conocer el pasado (la historia neocolonial haitiana y de vecindad haitiana-dominicana) y en particular a lo sucedido en República Dominicana el año 2013, año en que una sentencia del Tribunal Constitucional ratificó que para ser reconocido como ciudadano dominicano es necesario demostrar que al menos uno de los padres tiene estatus legal dentro del país. En este fronterizo país se negó la nacionalidad a más de 250.000 dominicanos de origen haitiano, esto es, nacidos en R. Dominicana, de padres haitianos, de sangre haitiana, expulsándolos y negándoles los derechos humanos a quienes durante décadas han vivido en R. Dominicana. La medida afectó a hijos, nietos y bisnietos de dominicanos, quedando apátridas (sin patria), pues muchos tampoco tienen todos los documentos necesarios para probar que son ciudadanos haitianos; quedaron así en el limbo, generándose una crisis humanitaria. Es de considerar que en República Dominicana viven unos 458.000 inmigrantes haitianos y la población de ascendencia haitiana es superior a 688.000 (poco menos del 10% de la población del país).

PAISAJES DE FUTURO, MÁS ALLÁ DEL RETORNO FORZADO

El inmigrante construye vínculos longitudinales y sincrónicos con organizaciones e instituciones que permiten dar estabilidad a sus vidas, dentro de lo que Avishai Margalit llama “sociedad decente”. Adjetivo que define a las “instituciones [que] no humillan a las personas” (2010: 15). Este desafío plantea dos ejes estructurantes de análisis: la idea de futuro y buena vida, lo que introduce la perspectiva de la política de la esperanza, entendida cómo los múltiples lazos que (re) crean y configuran formas de insertarse y de vivir en este país como migrante, estableciendo en el contexto biográfico las transformaciones y continuidades en las representaciones, prácticas rutinarias y expectativas migratorias de sus protagonistas en relación con distintas superficies de contacto. Los protagonistas inmigrantes, simbólicamente son formadores de futuro a través de sus trayectorias, amparados en la triada imaginación, anticipación y aspiración (Appadurai 2015), orientados hacia horizontes de justicia y reparación de los factores de expulsión; es decir, se ponen en juego las capacidades colectivas de todo hombre y mujer para modificar los términos de reconocimiento, expresadas como *inputs* en nuevas formas de metabolismo social.

Arjun Appadurai, sostiene que esta orientación, constituye un esfuerzo “por ampliar sus posibilidades de supervivencia, mejorar sus horizontes de posibilidad y aumentar su riqueza y seguridad” (2015: 96). En sentido estricto, están configurando un medioambiente dentro de los cuales desenvolverse, y especialmente se está “produciendo lo local” (op. cit.). Esto, aún con las decepciones que detalla Paul Auster: “no eran el tipo de trabajos que condujeran a la senda de la riqueza y el éxito en el mundo, procuraban unos ingresos lo bastante fijos para llevar comida a la mesa y poner abrigo sobre los hombros de los hijos” (2017: 14-15).



El afecto y las sensaciones ambientales constituyen marcadores de futuro (esperanza) y expresan el deseo de una buena vida. Y, que en particular las emociones experimentadas en el entorno y en la configuración de redes, traducidas en temor, confianza, desconfianza, miedo, vértigo, entusiasmo, orientación y desorientación, son parte de y van construyendo una vida incompleta en el cotidiano, que se estabiliza en un ideal: la vida buena. De este modo, lo importante desde la perspectiva del inmigrante es cómo se negocian estos nuevos futuros, y cómo se va forjando un mapa del reconocimiento y la factibilidad de alcanzar lo deseado dentro de los marcos de una definición de vida decente, porque la ciudadanía es un *status* de pertenencia que implica derechos (Margalit 2010: 126). Es decir, arraigo y desarraigo tributan a un horizonte temporal que compone el proyecto y deseo de la vida buena, en un espacio de reconocimiento.

Así, se develan los factores sociales y culturales, económicos y políticos que enfrentan las y los migrantes en la ciudad y en su co-producción, patentando cómo las diferencias de origen, género, de lengua y habla, “raza”, clase social y nivel educacional influyen en los procesos de arraigo o desarraigo y de construcción de futuro para definir colectivamente y diferenciadamente la idea de una buena vida. En este sentido, una cuestión son las cargas simbólicas y materiales en la sociedad de origen (religiosas, profesionales y valóricas), y otra, el peso específico de nuestro sistema social, cultural y económico en la forma en que se moldean las expectativas. De modo que, con la experiencia originaria y la experiencia de lo nuevo dentro de un repertorio de “aspiraciones”, es necesario ir respondiendo ¿cómo los colectivos de inmigrantes y sus propias diferencias y semejanzas conciben una buena vida? Esto, permite establecer cuáles son los marcadores o factores incidentes en las trayectorias que marcan hitos de reconocimiento y autoestima; registrar cómo toman las decisiones conducentes al ideal. Y, muy particularmente: ¿cómo las disposiciones, prácticas, normas y antecedentes particulares van construyendo una idea de buena vida y estructurando un proyecto de futuro. Así, los colectivos (y sus diferenciaciones internas), dotarán de contenido distinto al objetivo de la vida buena como universal cultural, así como desarrollarán estrategias también diferenciadas en el proceso arraigo-desarraigo.

Al respecto, las expectativas y proyectos que tienen los entrevistados haitianos se pueden agrupar en cuatro grandes ámbitos: educacional, laboral, familiar y retornar a Haití, los que se suelen entrecruzar. Respecto al educacional/laboral/familiar, se trata de convalidar los estudios de educación básica y media y de terminar estudios de pre o postgrado en Chile para acceder a nuevas opciones laborales, mejorando la situación económica familiar. La mayoría de los entrevistados refiere a una falta de convenios para legalizar los estudios realizados en Haití, por lo que muchos prefieren realizar de nuevo los estudios básicos y medios en Chile, aunque en muchos de los casos ya se hubiese estudiado en la universidad. Sin embargo, el año 2017 se promulgó en Chile un acuerdo⁹ para la equivalencia de la enseñanza básica y media, a lo que alude Juan:

“Mira esos cuatro años que yo pasé allí, no me ayudaron mucho por dos razones, la primera razón en ese momento cuando llegué, llegué acá el año 2012, Haití no tenía ningún convenio en educación que sea en el nivel en la enseñanza media y tampoco superior, entonces no podía convalidar los ramos que tenía aprobados de lo que estudiaba y además me pidieron que tendría que hacer exámenes libres o asistir a clases como desde octavo básico para terminar cuarto medio y eso que había estudiado en la universidad me entiende, en ese año era difícil pero igual

⁹En el Ministerio de Relaciones Exteriores, con fecha 30 de agosto de 2017: <https://migrantes.mineduc.cl/wp-content/uploads/sites/88/2018/06/Convenio-Chile-Hait%C2%A1-Diario-Oficial.pdf>



yo hice los exámenes que me pidieron, hice el examen del octavo básico, primero y segundo medio, tercero y cuarto medio porque en ese tiempo no había convenio, pero con el mandato de la presidenta Bachelet parece que hubo un convenio, no tuve mucha información de ese convenio pero con ese convenio ahora tiene como convenio con el nivel básico y también enseñanza media, tiene un convenio de educación, la gente que tiene su cuarto medio ahora se puede convalidar sin problemas aquí pero todavía en el nivel superior en la universidad, todavía no puede convalidar acá”.

Logrado el reconocimiento de estudios escolares, la meta se sitúa en los estudios técnicos o universitarios. Como reflexiona el mismo Juan:

“Mira en cinco años más yo creo que tener el magister que siempre soñaba, me entiende, porque esa es mi meta, al terminar la ingeniería, tomarme un año o digamos, dos años de descanso, primero mi desarrollo personal y segundo, también para darle mi familia, mi esposa y mi hija, económicamente una vida diferente, más que nada no como yo solo para dar porque mi señora es profesional, ella es psicóloga pero en conjunto los dos, me entiende, cambiar la situación económica sería como diferente porque al tener el estudio de la universidad y tener como un postgrado uno tiene más posibilidad de cambiar su situación económica, cambiar, otras oportunidades de trabajo”.

El campo laboral es prioritario, buscando el reconocimiento a los estudios realizados, como expresa Sofía:

“Me gustaría trabajar en un hospital porque es mi área”. Ahora bien, cuando se ha generado arraigo en Chile, se desea también poder comprar una casa, como en el caso de Claudia: “Yo me imagino tener mi título de enfermería. Tener hijos y mi propia casa. Me sentiría feliz, también me sentiría orgullosa de mí porque tampoco vengo de una familia rica entonces tener esas cosas para mí”. Andrés incluye un automóvil para ir a la iglesia: “mi deseo es tener una casa para la familia y un auto para que vayamos a la iglesia la familia completa”.

En el caso contrario, cuando ha predominado el desarraigo, se sueña con retornar a Haití, como manifiesta Juan:

“Sinceramente de corazón en 15 años más, me gustaría todo lo que he aprendido acá en Chile, transmitirlo a mi pueblo, a mis compatriotas, que tanto lo necesitan allá. En 15 años más, estar tal vez en Haití, eh, con esa familia que echo de menos tanto, la cultura, y lo que tengo acá, lo que logro, tener acá conocimiento y también la experiencia que he vivido acá como persona”. Jorge es explícito respecto a la valoración del estilo de vida de su gente, lo que mantiene abierta la opción del retorno: “A mí siempre donde yo quiero vivir es Haití, porque como te lo dije al principio, el Caribe no se vive sin sol. Yo puedo estar haciendo dinero, cosas en las proximidades...que sea por el clima, que sea por la interacción, porque afuera tú haces dinero, pero no vives. En Haití se vive, no tenemos riquezas, pero tenemos sonrisa, vivimos de nuestra alegría con el cercano”.

Como vemos, lo señalado por la comunidad haitiana está más allá de la lógica de la reproducción. Hay una lógica del movimiento que se expresa en clave temporal, que permite a través de la identificación



de marcadores registrar un “desde aquí hasta allá”, y “desde ahora hasta entonces”. De manera consistente, se puede apreciar, por una parte, que en el desarraigo y la errancia existe una política de la esperanza y de un paisaje de futuro, mediado por las formas culturales y sociales de la sociedad receptora y por el objetivo de cambio de estatus que implica residir legalmente. Por otra, dentro de la subjetividad relativa de la consideración de la buena vida, lo que está en juego es el reconocimiento y el acceso a los bienes y servicios, en la perspectiva de un camino de futuro en los marcos de una “sociedad decente”; “la que acuerda respetar, a través de sus instituciones, a las personas sujetas a su autoridad” (Margalit 2010: 18). La “sociedad decente se basa en el principio que puede admitir grupos incluyentes con formas de vida antagónicas y no meramente incompatibles” (Margalit 2010: 145).

Por ello, lo que está en juego en términos interculturales no es la crítica a la diferencia, sino el rechazo al otro y la humillación frente a la diferencia, no marcando el énfasis en los distintos modos posibles de humillar, sino en cómo se amplían los límites de mi sistema cultural para incorporar a los otros dentro de su jurisdicción. En este sentido, lo que debe cuidar la “sociedad decente”, es la indiferencia hacia la vida periférica, evitar el rechazo y promover la tolerancia, entendiendo que detrás de ello se ubica el cómo trata a sus miembros. Como sostiene Havishai Margalit: “La crítica es todo aquello que estamos dispuestos a ofrecer a los demás y que estaríamos dispuestos a aceptar si nos ofreciesen algo similar. Humillación es todo aquello que expresamos a los demás y que consideramos humillante si se dirigieran a nosotros en esos términos” (2010: 146).

CIERRE Y NUEVAS APERTURAS

Hay moradas (barrios) de sonidos, olores y colores de haitianos hoy en Quilicura, San Bernardo y Estación Central, formas localizadas de expresar diferencias: de ser haitiano y chileno, como también de ser colombiano y chileno, peruano y chileno. La gran ciudad se llena de historias paralelas, de mundos en construcción, de actividades nuevas, de formas de nombrar, residir y circular; paisajes renovados, de circulación, de establecimiento de confianzas, de reelaboración de la pobreza en el mundo de la exclusión de Florvil, Machuca y Catrillanca, y que contradicen los consensos culturales. Son los signos de nuestra propia transformación, ya que empezamos a conocer otras partes del yo. Hegemónicamente, no hay nada que salvar; salvo descubrir la posibilidad de desplazamiento de nuestra cómoda topología.

El desafío es acotar una historia, liberarla de ornamento, pero, especialmente, abrir una que entregue algunos itinerarios que expresen dimensiones significativas sobre el vivir plural y de los otros mundos que nos acompañan. La tarea analítica es condensar, resumir, ordenar, jerarquizar e intensificar, de modo de encontrar algunos ejes discursivos que sustenten la carga dramática del relato en la frontera, situándose más cerca del comienzo o del final de la experiencia, o de la vida vivida. La figura elíptica que aparece en el registro sobre el sujeto, no es la figura del comienzo y el final, es ante todo aquello productivo que va y viene, que registra los itinerarios del cotidiano en la búsqueda de un lugar en el mundo del trabajo, la vivienda, la educación, la salud y el futuro; es acto de conciencia que corrige la falibilidad del relato. Los viajes del recuerdo (o mentales, o imaginativos) deben aproximarse a los viajes reales entre el dolor y la esperanza de la buena vida, aunque la propia diferencia entre unos y otros entrega mayor emoción y contenidos moralizantes sobre lo que se ha evitado ser. La biografía del inmigrante constituye un régimen metodológico que propone varias historias, y principalmente, otorga un lugar al protagonista, y a otros, muy diversos, que son los que “pueden sangrar el alma propia” (Sontag 2007: 44).



Lo importante no es la biografía, es el espacio biográfico en el que es posible ejercer el derecho a la ciudadanía, ya que este estatus de pertenencia entrega la velocidad de los acontecimientos y las acciones, los desajustes entre lo reflejado como llamamiento y lo efectivamente encontrado y vivido, y las constelaciones que marcan el curso de la experiencia. La frontera, espacio esencial de encuentro y exclusión, es también el espacio de la utopía; el lugar donde cabe la posibilidad del diálogo y del reconocimiento. Pedro Machuca, estuvo en el contexto de la utopía, y no pudo cruzar el río que separa la ciudad; Joane Florvil, vivió la exclusión: era una mujer de piel negra, migrante y pobre. Para ambos, y para muchos, el futuro dejó de tener la función motora que le atribuimos en occidente. Pero están los cuerpos como expresión del dolor y la resistencia que perturban la mirada, que a través de los objetos (el traje de baño y un bolso con los documentos) habilitan el testimonio.

La irrupción de valores diferentes debiese volver más cosmopolita al sujeto que los percibe. Ése es el lugar que nos reclama a todos, porque todos somos en algún sentido exiliados internos, extranjeros y expatriados. Podemos mantener el vivo interés por las cuestiones comunes de un lugar (i.e. país de origen), pero eso no significa que podamos vivir ahí o que podamos pertenecer en propiedad y derecho. Ello, también hace que la carga dramática no sea sólo padecimiento, sino lucidez sobre el lugar ocupado aquí y allá, de los alejamientos y las nuevas retóricas que alimentan el contexto biográfico.

Este cruce entre lo conceptual sobre las biografías y los testimonios de personas haitianas, nos dejan algunos desafíos como científicos sociales y ciudadanos chilenos. Una buena etnografía o estudio cualitativo implica entonces salir poco a poco de nuestra cómoda zona de conformidad, adquiriendo un punto de vista crítico sobre nuestro propio discurso, siendo conscientes de cómo nuestras biografías inciden en nuestras construcciones antropológicas (la premisa de la reflexividad), replanteándonos nuestras técnicas y categorías familiares, así como nuestras formas de registro y representación, como ya señaló la antropología posmoderna en la década de los ochenta (Clifford, Tyler, Rabinow, Fischer, entre otros). Al complementar las técnicas clásicas con las propias herramientas que nos sugieren nuestros/as interlocutores, podremos lograr una interpretación concebida también en los términos de la comunidad investigada.

Podremos así día a día ir construyendo un análisis desde un marco intercultural a partir de categorías tanto propias como extrañas, avanzando en un conocimiento primero etnográfico (sobre un pueblo) y más adelante etnológico (sobre diversos pueblos), y no solo haciendo etnografía de los otros sino también de las relaciones entre ellos y nosotros, de la convivencia y segregaciones o mestizajes interculturales en el Chile plural de hoy. En ese momento habremos superado tanto el etnocentrismo como el relativismo cultural extremo, y nos habremos situado desde el pluralismo, el que nos permitirá lograr un punto medio entre el relativismo cultural y el universalismo. Estaremos “enredados” entre pueblos y culturas, develando tanto las diferencias como los puntos en común. Este pluralismo nos permitirá no solo dar cuenta de una determinada realidad social sino también ayudar a su transformación, construyendo juntos, mapuches, haitianos y chilenos de distintos estratos socio-económicos un horizonte moral común y así una sociedad mínimamente decente, donde lograr una buena vida, con más paz, equidad y libertad, y con menos violencia, deportaciones y muerte.



BIBLIOGRAFÍA

- Arfuch, L. (2013) *Memoria y autobiografía. Exploraciones en los límites*. Buenos Aires: FCE.
- Appadurai, A. (2015) *El futuro como hecho cultural*. Buenos Aires: FCE.
- ATISBA (2018) *El mapa de la inmigración en Santiago. Localización espacial inmigrantes Censo 2017*. Santiago: ATISBA.
- Auster, P. (2017) *4321*. Barcelona: Anagrama.
- Bachelard, G. (2014) *La tierra de las ensoñaciones y el reposo. Ensayo sobre las imágenes de la intimidad*. México: FCE.
- Bajtín, M. (1989) *Teoría y estética de la novela*. Barcelona: Taurus.
- Barth, F. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE.
- Ben Jelloun, T. (2009) *El último amigo*. Barcelona: El Aleph Editores.
- Bessin, M; Bidart, C. y Grossetti, M. (2010) *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*. Paris: La Découverte.
- Cortina, A. (2017) *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Madrid: Paidós.
- Chambers, I. (1995) *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- De Certeau, M. (1995) *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.
- Elias, N. y Scotson, J. (2016) *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. México: FCE.
- Girard, R. (1997) *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona: Gedisa.
- Gissi, N. (2019) Haitianos en Santiago, Chile: segregación y neorracismo... Entre la integración social y el retorno, (en prensa). En: A. Pardo y M. Reyes. *Segregación y migración en contextos latinoamericanos*. México: UNAM.
- Gissi, N. y Rodríguez, J. (2016) ¿Asimilados, transnacionales o diaspóricos? Migración e inserción social de colombianos/as en Santiago de Chile en el contexto de la migración sur-sur, pp. 630-648. En: N. de Cristóforis y S. Novick. *Un siglo de migraciones en la Argentina contemporánea: 1914-2014*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani.
- Guiberneau, M. (2019) *La identidad de las naciones*. Barcelona: Ariel.
- Izquierdo, A. (2000) El proyecto migratorio y la integración de los extranjeros. *Revista Estudios de Juventud* 49: 43-52. www.injuve.es/sites/default/files/Revista49-3.pdf
- Margalit, A. (2010) *La sociedad decente*. Buenos Aires: Paidós.
- OIM (2006) *Glosario sobre migración*. Ginebra: OIM Press.
- Rancière, J. (2013) *Figuras de la historia*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Rodríguez, J; Gissi, N. 2019. Biografías, fronteras y tránsitos: comunidad haitiana y falta de reconocimiento en la plural sociedad chilena. *Revista Chilena de Antropología* 39: 20-37.
<https://doi.org/10.5354/0719-1472.2019.53719>



Rojas, N; Amode, N. y Vásquez, J. (2015) Racismo y matrices de 'inclusión' de la migración haitiana en Chile: elementos conceptuales y contextuales para la discusión. *Polis* 14 (42): 217-245.
https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v14n42/art_11.pdf

Said, E. W. (2005) *Reflexiones sobre el exilio*. Madrid: Debate.

Schutz, A. (1944) El forastero, pp. 144-156. En: E. Terrén. *Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas*. Barcelona: Anthropos.

Sennett, R. (2014) *Dos ensayos sobre el exilio*. Barcelona: Anagrama.

Sontag, S. (2007) *Cuestión de énfasis*. Buenos Aires: Alfaguara.

Sontag, S. (2008) *Al mismo tiempo. Ensayos y conferencias*. Barcelona: DeBolsillo.

Taylor, C. (1993) *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: FCE.

Wieviorka, M. (2009) *El racismo: una introducción*. Barcelona: Gedisa.

Recibido el 22 Abr 2019

Aceptado el 2 Jun 2019