



Universiteit
Leiden
The Netherlands

¿Mientras más blanco, mejor y más chileno? El rol del racismo en la construcción de la identidad frente a los inmigrantes haitianos en Santiago de Chile (2010-2020)

Khalil, Malva

Citation

Khalil, M. (2021). *¿Mientras más blanco, mejor y más chileno? El rol del racismo en la construcción de la identidad frente a los inmigrantes haitianos en Santiago de Chile (2010-2020)*.

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [License to inclusion and publication of a Bachelor or Master thesis in the Leiden University Student Repository](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3214202>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

¿MIENTRAS MÁS BLANCO, MEJOR Y MÁS CHILENO?

El rol del racismo en la construcción de la identidad
frente a los inmigrantes haitianos en Santiago de Chile
(2010-2020)



Malva Khalil

s1556843

Tesis de Maestría de Investigación en Estudios Latinoamericanos

Universidad de Leiden

Supervisor: Dr. P.A. Isla Monsalve

Leiden, 16 de julio de 2021

Fuente de la imagen de portada: José Tomás Ruiz Vidal

ÍNDICE DE CONTENIDOS

Índice de contenidos	2
Introducción	5
Capítulo 1	
Conocimientos y teorías existentes sobre la identidad, el racismo y la migración	7
1.1 La identidad en perspectiva general	7
1.1.1 Desde la identidad nacional a la identidad cultural	8
1.1.2 Alteridad en base de la discriminación/diferenciación	11
1.2 Raza, racialización y racismo: de las definiciones a los conceptos	13
1.2.1 Racialización y pigmentocracia	14
1.2.2 Del racialismo al racismo	17
1.3 Del nacionalismo a la xenofobia y la aporofobia	19
1.4 El desplazamiento humano	22
1.4.1 Migración sur-sur	25
Capítulo 2	
Chile y sus múltiples caras de identidad	27
2.1 La identidad chilena en diferentes marcos contextuales	27
2.2.1 La identidad chilena y sus rasgos de larga duración	27
2.2 Del colonialismo a la independencia moderna	30
2.2.1 La genealogía de la identidad chilena	30
2.2.2 El auge de los principales discursos identitarios	34
2.2.3 El rechazo de la visión esencialista	40
2.2.4 La identidad chilena y su componente racial	44
2.3 La ola migratoria haitiana hacia Chile	47
2.3.1 El haitiano y su realidad en Chile	50
Capítulo 3	
La identidad chilena frente al haitiano	53
3.1 Metodología	53
3.2 La identidad chilena: crisol de teorías, contextos y discursos	53
3.2.1 El aspecto histórico racista de la migración en Chile	54
3.2.2 La noción de la 'raza chilena' en la historiografía y el imaginario nacionales	57

3.2.3 El nexo entre racismo y xenofobia de hogaño	59
3.2.4 El parentesco antagónico entre lo indígena y lo chileno	63
3.2.5 La autopercepción del chileno como 'blanco'	66
3.2.6 El reposicionamiento de la identidad chilena frente al inmigrante haitiano	69
Conclusión	74
Anexos	77
Bibliografía	79

INTRODUCCIÓN

Tras el fin de la dictadura militar en 1990, se dio lugar a un complejo periodo de transición democrática y, con ello, la llegada paulatina de población inmigrante, especialmente latinoamericana. Debido a que ha sido uno de los países más desarrollados dentro de la región, Chile ha llegado a ser caracterizado, entre otros, como destino principal para la migración sur-sur que comenzó con el arribo significativo de inmigrantes peruanos y bolivianos, seguidos por (afro)colombianos, ecuatorianos y, más recientemente, haitianos, cuyos flujos migratorios han sido motivados por la ocurrencia de desastres naturales, como el terremoto de 2010, conjuntamente con la inestable situación económica y política del país, así como las políticas limitativas impuestas por los destinos históricos, es decir, la República Dominicana, Canadá, Estados Unidos y Francia. En efecto, ha podido detectarse un aumento evidente en términos relativos de la presencia de inmigrantes haitianos en Chile a partir de aproximadamente 2010, principalmente entre las zonas norte y central del país.

No obstante, al constituir en sí mismo un cambio rotundo respecto a épocas anteriores, en las cuales se manejaban políticas de inmigración más restrictivas, la llegada de poblaciones inmigrantes intrarregionales ha suscitado una serie de discursos y sentimientos intensos y polémicos a nivel nacional que han sido avivados aún más tras la supuesta aparición repentina de personas afrodescendientes, como la de los haitianos. Es decir, debido a que Chile no tiene una historia que incluya de manera evidente la esclavitud africana y, por tanto, suele sostenerse que no había habido negros en el país como ha sido el caso en algunos otros países latinoamericanos, la presencia de inmigrantes haitianos, entre otros, ha sido recibida con discursos gradualmente racistas, aunque se insista que no son racistas precisamente por la supuesta ausencia de personas negras en la historia local. Al surgir particularmente en el discurso identitario que se lleva a cabo por parte del chileno frente al haitiano, el factor racial ha tomado un lugar central en la construcción de la identidad chilena.

A la luz de estos hechos, el objetivo central de esta investigación deriva del interés por determinar la medida en la cual el racismo –tanto en su manifestación racista como racialista– influye en la construcción de la identidad chilena frente a los inmigrantes haitianos a partir de su llegada desde 2010. Este objetivo se traduce en la pregunta central de este estudio de la siguiente manera: ¿en qué medida influye actualmente el racismo en la construcción de la identidad chilena frente a los inmigrantes haitianos en Santiago de Chile? Como supuesto se sostiene que la construcción de la identidad chilena frente al inmigrante haitiano está fuertemente determinada por factores raciales y, por tanto, racialistas, de modo que el chileno suele identificarse como blanco, perteneciendo a la ‘raza blanca’, que, a su vez, supuestamente le da mejores capacidades intelectuales y morales, a diferencia de las personas negras, en este caso la alteridad haitiana.

Con el fin de responder a esta pregunta y determinar en qué medida esta hipótesis es correcta, esta investigación consta de tres capítulos. El primero presenta el marco teórico, en el cual se exponen las teorías más relevantes con respecto a conceptos claves tales como la identidad nacional y cultural, junto a la alteridad, el concepto de raza, racialización y racismo, la pigmentocracia, el nacionalismo en relación con la xenofobia y la aporofobia, y la migración con énfasis en la migración sur-sur. El segundo capítulo, a su vez, introduce el marco contextual en el cual se presenta un panorama cronológico de los discursos identitarios que se han dado en Chile desde la independencia hasta hoy, destacando, en cuanto ha sido posible, el factor racial en estos, así como una visión general de la migración haitiana y su situación en el país. Por último, el tercer capítulo se centra en el análisis empírico de los datos adquiridos mediante la metodología empleada y en la triangulación del conjunto de la información proporcionada en los tres capítulos sobre la base de los resultados más pertinentes de este estudio, seguido por las conclusiones.

A fin de apoyar la literatura procedente de fuentes primarias y secundarias en el capítulo uno y dos, se realizó un trabajo de campo en Santiago de Chile entre agosto del 2018 y agosto del 2019, donde se llevó a efecto la investigación de análisis cualitativo mediante entrevistas semiestructuradas sobre la base de la pregunta central con especialistas destacados en la materia en el país. Asimismo, una última entrevista fue desarrollada mediante Skype en enero del 2021, siguiendo la misma pauta de preguntas. A continuación, estos datos se comparan y se vinculan al análisis de literatura especializada con miras a dar cuerpo a la triangulación que sirve de base para los resultados que permiten dar respuesta a la pregunta central de esta investigación.

Por último, si bien no menos importante, quisiera agradecer, en primer lugar, a mi supervisor de tesis por su constante ayuda y guía esclarecedoras, así como su infinita paciencia por mi proceso de escritura de tesis. Asimismo, quisiera darle las gracias a entrevistados y entrevistadas por haberse hecho tiempo para recibirme en sus lugares de trabajo o encontrarse conmigo fuera del trabajo y por sus valiosos conocimientos en la materia que me han permitido completar esta investigación. Finalmente, agradezco a los y las docentes del Programa de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Leiden su contribución no sólo al tema de mi investigación, sino también a mi conocimiento general de la región latinoamericana.

CAPÍTULO 1

CONOCIMIENTOS Y TEORÍAS EXISTENTES SOBRE LA IDENTIDAD, EL RACISMO Y LA MIGRACIÓN

En este capítulo se discuten los diferentes conceptos centrales con sus respectivas definiciones sobre la base de una revisión de la literatura académica relevante con el fin de establecer una teoría que apoye y sostenga la investigación. El análisis comienza con el concepto de la identidad, tanto nacional como cultural, y el tema de la alteridad. Luego se estudia la literatura en cuanto al concepto de raza, racialización, pigmentocracia y racismo. De ahí se pasa al contexto teórico del nacionalismo, la xenofobia y la aporofobia. Finalmente, se estudia la migración, especialmente la migración sur-sur.

1.1 La identidad en perspectiva general

Dentro del campo de la psicología social, se han llevado a cabo numerosos estudios teóricos y empíricos en cuanto al concepto de la identidad (McCall y Simmons, 1978; Stryker, 1980; Stryker y Burke, 2000; Stets, 2006; Burke y Stets, 2009; Owens, Robinson y Smith-Lovin, 2010; Serpe y Stryker, 2011) desde hace cuatro décadas (Stets y Serpe, 2013). Ante este hecho, existen varias diferenciaciones del término no solamente dentro de dicho campo, sino también de otras áreas, por ejemplo, la disciplina de relaciones internacionales o ciencias políticas (Fearon, 1999). Como explican autores como Stets y Serpe (2013) o Jenkins (2004), este interés difundido en el concepto de identidad ha sido fruto de la importancia primordial de comprender a los individuos como situados en la interacción social e integrados en la sociedad.

Si bien hay diferentes definiciones, Stets y Serpe (2013) ofrecen una descripción que logra unir los aspectos clave del concepto de la identidad y que, además, encaja en el contexto teórico de este estudio. Es decir, según los respectivos autores, la identidad consiste en tres secciones cuyo significado individual conjunto define "(...) a los individuos en *roles* particulares en la sociedad, como miembros de *grupos* específicos en la sociedad, y como *personas* que tienen características específicas que los hacen únicos de los demás" (p. 31). Por ende, las personas disponen de varias identidades que son de diferentes tipos (Stets, 2006; Stets y Serpe, 2013). Pese a esas disimilitudes, la pregunta central de ¿quién soy? constituye un aspecto esencial en cada una de ellas (Giménez, 2010; Mercado Maldonado y Hernández Oliva, 2010).

A fin de poder responder esa pregunta, hay que definir simultáneamente quiénes son los otros mediante la determinación de las semejanzas y diferencias que existen entre el yo y

los demás (Giménez, 2010). De esa manera se construye una identidad basada en estructuras sociales a la cual pertenecen algunos y de la cual se excluyen otros (Carter, 2013). En consecuencia y de acuerdo con la Teoría de Identidad Social introducida por Henry Tajfel (1957), esa construcción de identidad influye en y determina el comportamiento de las personas que forman parte de ella, especialmente cuando se encuentran en una situación social que provoca la activación de dicha identidad (Ellemers, Spears y Doosje, 2002; Carter, 2013). Por ende, la construcción de la identidad se caracteriza como “una experiencia social del ser humano en su relación con su entorno” (Isla, 2017: 8).

No obstante, al especificar quién soy yo y quiénes somos nosotros frente a los otros no asociados, se pone de manifiesto que nos enfrentamos con dos tipos de identidad, a saber, la identidad individual *versus* la identidad colectiva o social. La identidad individual corresponde al proceso autorreflexivo y de autoasignación a través del cual se define el ‘quién es el yo’ en base al sentido de continuidad temporal y espacial que explica cómo ese individuo se ve a sí mismo como diferente de los demás (Jenkins, 2004; Giménez, 2010; Fernández, 2012; Vera Noriega y Valenzuela Medina, 2012). La identidad social (Côté y Levine, 2002), a su vez, se entiende como “producto de la reflexión que el individuo hace de los rasgos y características normativas propias de su particular posición en la estructura social” (Vera Noriega y Valenzuela Medina, 2012: 275). Ahora bien, esa autorreflexión va de la mano con lo que Isla (2017) llama ‘el mecanismo de distinción’, mediante el cual se definen rasgos, principios, comportamientos, normas, etc., en el transcurso del tiempo, no sólo del ‘nosotros’, sino también de ‘ellos’ para que esta distinción se transforme en una propiedad natural y consustancial. De esta manera, la identidad colectiva en sí se naturaliza del mismo modo (Isla, 2017).

El hecho de que sea una identidad colectiva es, además, debido a su carácter narrativo en base de la memoria. Es decir, a través del texto y el habla las personas determinan qué es real y esto termina siendo percibido como *la* realidad para ellas (Van Dijk, 2006). Una parte significativa de la memoria, y, por ello, la realidad, son los recuerdos procedentes de los relatos colectivos en los cuales se destacan aquellos acontecimientos con mayor magnitud simbólica sobre los cuales se han construido las identidades sociales, culturales, religiosas y políticas (Rubio, 2007; Isla, 2017). En consecuencia, el propósito de vincular la memoria con la identidad es “remarcar el sentido de pertenencia y de continuidad y legitimar la identidad” (Isla, 2017: 10).

1.1.1 Desde la identidad nacional a la identidad cultural

Una de las expresiones más explícitas de ese mecanismo de distinción se revela mediante la construcción de la identidad nacional en la cual se establece “una asimetría simbólica entre los connacionales (el nosotros) y los extranjeros (los otros/ellos)” (Isla, 2017: 10), lo cual produce un fenómeno repetitivo de inclusión *versus* exclusión. Es decir, por un lado, la identidad nacional se basa en sentimientos de pertenencia a la nación compartidos

por dichos compatriotas, y, por otro lado, genera procesos de diferenciación hacia otras naciones cuyos rasgos culturales y étnicos son diferentes, así como sus pasados históricos, sus proyectos, sus lenguas, etc. (Béjar y Rosales, 2005; Cappello y De Pedro, 2010; Flores Rivales, 2018). En términos conceptuales, entonces, la identidad nacional consiste en “un grupo humano designado por un gentilicio y que comparte un territorio histórico, recuerdos históricos y mitos colectivos, una cultura de masas pública, una economía unificada y derechos y deberes legales iguales para todos sus miembros” (Smith, 1997[1991]: 13).

Asimismo, desde la dimensión política de la construcción de la identidad nacional que se utiliza dentro de la sociología, se la describe como “el grado de pertenencia a las instituciones sentido por los ciudadanos, que dan valor y significado a los componentes de un sistema nacional (sociales, políticos, económicos y culturales (...))” (Béjar y Cappello, 1986: 155-156). Al tener en cuenta el hecho de que tanto la nación como la identidad nacional son construcciones, se puede identificar una nueva forma de organización política, es decir, el Estado-nación, que nace en un contexto histórico determinado en el cual se lleva a cabo la convergencia de necesidades económicas administrativas y condiciones sociales concretas (Hoyos de los Ríos, 2000). En consecuencia, los ciudadanos interactúan con las instituciones del Estado-nación y viceversa, por lo cual se genera un sentimiento común de afecto y solidaridad dirigido al pasado y presente de su nación como resultado del proceso de socialización, así como altos niveles de lealtad entre sus miembros (Béjar y Cappello, 1986; Cappello y De Pedro, 2010; Flores Rivales, 2018). Smith (2001) añade que la identidad nacional de la época moderna, además, emana de la necesidad de lograr seguridad política y pertenencia cultural.

Según Anderson (1993), ese deseo y necesidad de sentirse parte de la cultura es tan potente que la construcción de la nación, y, con ello, la identidad nacional, depende de instrumentos culturales. Es decir, al definir y construir nuestra identidad, así como determinar las disimilitudes frente a los otros, recurrimos a materiales y categorías compartidas culturales que se encuentran a nuestra disposición dentro de nuestras redes sociales y en la sociedad en sí (Larraín, 2003; Giménez, 2010). Esto significaría que la cultura constituye la fuente de la identidad nacional que se entiende como una forma extendida de la identificación social cuyos orígenes se remontan a la cultura (Hoyos de los Ríos, 2000; Larraín, 2003).

Conforme a la definición de Tylor (1871), “la cultura... en su sentido etnográfico, es ese todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto que miembro de la sociedad” (p. 1). De acuerdo con esta descripción, Harris (1999) señala que se establece consecuentemente una red de diferentes significados en base de la cual las personas interpretan sus experiencias y guían sus acciones. Anderson (1993) plantea que incluso se forma una comunidad política homogénea en la cual el modelo cultural dominante es adoptado, ya sea consciente o inconscientemente. En el mismo sentido,

Gellner (1989) hace hincapié en que la religión es sustituida por la cultura debido al carácter cultural homogéneo de la nación, transformándola en la única depositaria legítima de autoridad política (Flores Rivera, 2018). Asimismo, puesto que las naciones son modernas, la construcción de los Estados-nación es producto del nacionalismo que está encargado de realizarla (Hobsbawm, 1997).

No obstante, considerando que todas las creencias, valores, normas, símbolos y prácticas colectivas que constituyen la cultura son aprendidas y compartidas por los miembros de una colectividad, huelga decir que ese repertorio no es permanente, ni estable (Mercado Maldonado y Hernández Oliva, 2010; Giménez, 2010). Si bien el proceso de socialización es experimentado por todas las personas, cada una de ellas propone de diferentes intenciones, aspiraciones y capacidades que son intercambiadas y, por ende, causan el aprendizaje de nuevos comportamientos y la modificación de sus ideas (Buckingham, 2008; Mercado Maldonado y Hernández Oliva, 2010). Esto significa que la cultura es producto de un sistema enseñado y aprendido dentro de respectivos contextos sociales e histórico-temporales, la cual no es fija ni estática (Rojas de Rojas, 2004). En el caso de nuevos miembros, se exige de ellos que aprendan los repertorios mediante ciertos mecanismos de transmisión para que puedan integrarse a la sociedad e interactuar con el resto (Mercado Maldonado y Hernández Oliva, 2010; Stets y Burke, 2014). De esta manera, se podría concluir que se promueve tanto la identidad nacional como la identidad cultural de la nación a la cual los nuevos miembros llegan y se las considera como superiores frente a esa identidad 'suya' que los connacionales esperan e imponen que dejen atrás.

Empero, Harris (2001) pone de relieve que, a pesar de este rasgo cambiante, la cultura de una sociedad sigue siendo parcialmente la misma entre distintas generaciones, dado que ciertos aspectos se transmiten a través del tiempo. Este proceso que se conoce como 'endoculturación' se refiere a "una experiencia de aprendizaje parcialmente consciente y parcialmente inconsciente a través de la cual la generación de más edad incita, induce y obliga a la generación más joven a adoptar los modos de pensar y comportarse tradicionales" (Harris, 2001: 21). Por lo tanto, las nuevas generaciones son programadas de tal manera que replican la conducta de las generaciones anteriores, lo cual se premia, mientras castigan a los que se comportan de manera desviada y desigual (Harris, 2001). Como resultado, se crea una distinción entre pautas de conducta naturales, buenas, importantes 'nuestras' y modos salvajes, inhumanos, repugnantes o irracionales 'suyos' (Harris, 2001).

Si bien las identidades se perciben como realidades culturales, cambiantes y contextuales, Bauman (2003) subraya el hecho de que su existencia debe entenderse antes que nada como un proyecto precario, incompleto e, sobre todo, inventado, no descubierto, sin que se niegue ésa misma (Isla, 2017). Giménez (2003) va incluso más allá, diciendo que, en las palabras de Isla (2017), "la identidad de los actores sociales no se define por el conjunto de rasgos culturales que en un momento determinado la delimita y distingue de otros

actores (...)” (p. 12). La razón es que son sumamente sensibles al cambio provocado por distintos fenómenos como la innovación o la modernización, aunque, sin perder la necesidad y urgencia de diferenciarse frente a otras identidades (Giménez, 2003; Isla, 2017).

Esto no significa que las identidades estén vacías de contenido cultural. En cualquier tiempo y lugar las fronteras identitarias se definen siempre a través de marcadores culturales. Pero estos marcadores pueden variar en el tiempo y nunca son la expresión simple de una cultura preexistente supuestamente heredada en forma intacta de los ancestros (Giménez, 2003: 18).

Asimismo, Cerutti y González (2008) sostienen que no han de confundirse la cultura y la identidad sólo porque están estrecha y evidentemente vinculadas. Es decir, si bien no todos los rasgos culturales son asumidos conscientemente, se requiere de un individuo o grupo que sí asuma algunos rasgos culturales de manera consciente para que la identidad pueda ser tal (Cerutti y González, 2008). De hecho, según Anderson (1993), la comunidad y la identidad cultural no son sino una mera imaginación consciente de las personas, lo cual significa que ambas son imaginadas como resultado de la transmisión y difusión de textos e historias. En consecuencia, “estos textos (...) vinculan a las personas haciéndolas imaginarse a todas como partes de una comunidad en un mismo tiempo y espacio, lo que genera la idea de simultaneidad en el tiempo de esta comunidad imaginada” (Aedo, 2009: 78), así como la presunción de la identidad como algo que se conserva a lo largo del tiempo y que se puede legitimar debido a su presunto carácter verificable (Isla, 2017).

1.1.2 La alteridad basada en la diferenciación

Al imaginarse y establecer la comunidad y la identidad, el grupo interno dominante, el “nosotros”, el “yo”, construye simultáneamente uno o varios grupos externos dominados, “ellos”, el “otro”, mediante un proceso discursivo que produce la alteridad con la cual se estigmatiza una diferencia, real o imaginaria, presentada como una negación de la identidad que termina siendo motivo de discriminación potencial (Staszak, 2008; Simmel, 2017). La creación de la alteridad, también llamado otredad, entonces, consiste en aplicar un principio que permite clasificar a los individuos en dos grupos jerárquicos: ‘nosotros’ y ‘ellos’ (Overgaard y Henriksen, 2019; Zahavi, 2020). Este último se clasifica como un exogrupo coherente como resultado de su oposición al endogrupo y su falta de identidad, lo cual se fundamenta en estereotipos que son altamente estigmatizantes y evidentemente simplistas (Treanor, 2006; Staszak, 2008). El endogrupo, a su vez, se da una identidad a sí mismo al construir uno o más otros y al distinguirse de ellos (Treanor, 2006; Staszak, 2008). En efecto, el sentido de comunidad es articulado ante todo sobre la base de las diferencias con ese ‘otro’, y no las semejanzas, por lo cual la identidad colectiva se define de manera *ex negativo* (Isla, 2017). Es decir, “presupone su negación para poder remitir a su afirmación” (Mascareño citado en Isla, 2012: 12). El ‘otro’ entonces sólo existe en relación con el sí-mismo y viceversa (Staszak, 2008; Zahavi, 2020).

Asimismo, la alteridad se puede entender como una diferenciación de lo mismo a través de la cual se produce una discusión sobre lo diferente o lo *Otro* (Ferrater-Mora, 2009). Cabe destacar que este proceso de diferenciación sólo puede ser llevado a cabo por parte del grupo dominante debido a su condición de imponer el valor de su propia particularidad, es decir, su identidad, y, al mismo tiempo, devaluar la particularidad de los otros al imponer las correspondientes medidas discriminatorias (Staszak, 2008). No obstante, Krotz (1994) subraya el hecho de que “la alteridad no es sinónimo de una simple y sencilla diferenciación” (González Silva, 2009: 123). Es decir, si bien la alteridad constituye un tipo particular de diferenciación que está relacionado con la experiencia de lo extraño y lo ajeno, la alteridad se refiere siempre a ‘otros’, no a ‘algo diferente’ (Krotz, 1994; González Silva, 2009).

Si consideramos que el fundamento de nuestra identidad es “dotarnos de una ubicación y un sentido que articula la manera de relacionarnos con el mundo” (Ruiz, 2009: 99), la identificación del otro implica que es aquel con el cual existe una distancia frente al límite del mundo, lo cual hace que el mismo cuestione este elemento (Van Dijk, 1999; Brons, 2015). Como consecuencia de ello, el otro termina siendo considerado como fuente de amenaza debido a su carácter desconocido y peligroso, alguien a quien hay que elidir, subsumir y anular (Ruiz, 2009; Ricoeur, 2006). Esta sensación va de la mano con el miedo al otro que los mecanismos de control regulan, los cuales a su vez producen nuevos miedos, por lo cual el miedo se ha transformado en un constante de la vida y el control social de las personas en toda cultura (Isla, 2017; Brons, 2015).

En tiempos de transición y de crisis, este sentimiento de miedo se expande de tal manera que surgen las imágenes del extranjero y del enemigo asociadas a percepciones negativas (Isla, 2017; Simmel, 2017). Es decir, a día de hoy el extranjero es definido como un desconocido relacionado al “peligro, la contaminación y al contagio” (Isla, 2017: 29) cuya proyección constante se produce de manera simbólica en toda la historia de la civilización (Del Lago, 1999; Isla, 2017). La ‘apariencia’ del enemigo se relaciona con periodos de crisis cuyo propósito es crear y mantener el disciplinamiento y la cohesión social (Derrida, 2008; Isla, 2017). Incluso cuando no existe tal enemigo, se lo inventa como forma de gobernar para que la identidad colectiva se refuerce y no se produzca, además, una crisis cultural (Isla, 2017; Simmel, 2017).

De este modo, el Estado proporciona seguridad y protección no sólo a las personas, sino también a la identidad colectiva y nacional al introducir un enemigo y, con él, el miedo, lo cual paradójicamente fortalece la sensación de unión entre los connacionales (Isla, 2017; Simmel, 2017). Por ende, se identifica y sitúa al enemigo, ya sea externo o interno, mediante la construcción de la alteridad hacia afuera o hacia adentro “como dispositivos normativos (sea ésta enfocada en categorías jurídicas, moral-religiosas, lingüísticas, raciales, étnicas o de otro tipo) (...) que orientan y retroalimentan las estrategias discursivas acerca de la identidad nacional” (Isla, 2012: 29).

Cualquiera que sea la variación de la identidad que se analice, se ha discutido e investigado este mismo término con mayor frecuencia dentro de diversas disciplinas y a través de diferentes discursos desde el inicio del proceso de globalización (Mercado Maldonado y Hernández Oliva, 2010; Zahavi, 2020). Si bien los políticos, entre otros, insisten en fortalecer la identidad constantemente, la comprensión exacta del concepto no siempre está clara ni tan especificada, por lo cual es todavía más relevante la distinción de la palabra dependiendo el contexto (Zahavi, 2020). Pese a ello, la identidad ha adoptado una amplia variedad de formas como resultado de la apertura de fronteras y “la reivindicación de lo propio, por parte de ciertos grupos que se resisten a abandonar su cultura” (Mercado Maldonado y Hernández Oliva, 2010: 230). A su vez, esto ha dejado a los Estados-nación con el gran desafío de encontrar mecanismos mediante los cuales sean capaces de convivir dentro de estructuras simbólica y culturalmente diferentes e incluso contradictorias a las de antes (Mercado Maldonado y Hernández Oliva, 2010; Zahavi, 2020).

No obstante, si bien la identidad cambia y se transforma, al mismo tiempo “(...) [guarda] siempre un núcleo fundamental que permite el reconocimiento de sí mismo colectivo y del yo en nosotros” (Montero, 1987: 77). Como señala Costa (1993), el objetivo final “(...) de la noción de identidad es diferenciar” (p. 9) para que se pueda formar conscientemente una comunidad sin límites físicos que es distinta a las demás, pero cuya cultura, pasado y tradiciones son compartidos (Guibernau, 2009; Isla, 2017). Es más, considerando que son principalmente las diferencias las cuales provocan el sentido de comunidad, y no las similitudes, no resulta tan extraño que la preservación de la “pureza” de las identidades nacionales sea cada vez más anhelada (Guibernau, 2009).

1.2 Raza, racialización y racismo: de las definiciones a los conceptos

Un elemento que se relaciona con frecuencia con las identidades, especialmente cuando se habla de la “pureza” de la identidad, es la raza. Si bien se discute el significado tanto actual como histórico de esta palabra, la visión más popular entre los científicos sociales en el Occidente actualmente es que la raza denota un concepto de poblaciones discretas/tipológicas en un sentido griego antiguo, es decir, platónico/esencialista (Kirkegaard, 2019). No obstante, los datos genómicos muestran que esas poblaciones discretas no existen y, por ende, las razas humanas no existen en ningún sentido biológico, sino solo como categorías sociales arbitrarias hasta cierto punto (Pigliucci y Kaplan, 2002; Smedley y Smedley, 2005; Kitcher, 2007; Ousley, Jantz y Freid, 2009; Sussman, 2014; James, 2017; Kirkegaard, 2019). En consecuencia, se rechaza no solo desde la biología, sino también desde la antropología el concepto de la raza, aunque la creencia en su existencia es extendida mayoritariamente (Aguilar Nery, 2014).

En el habla cotidiana, se utiliza la palabra raza con regularidad sin saber siempre qué significa o a qué se refiere. De hecho, su significado preciso sigue estando rodeado por nubes de confusión conceptual, tanto en el discurso popular como la sociología, aunque no cabe duda de que los fenómenos sociales con respecto a los cuales se despliega este término se encuentran entre los de mayor importancia sociopolítica en el mundo contemporáneo (Ballard, 2002). Si bien el término raza se relaciona con la ascendencia, la descendencia y la herencia genética, se lo utiliza en dos sentidos contradictorios (Ballard, 2002; Torres-Parodi y Bolis, 2007). Es decir, por un lado, puede ser usado para destacar las características genéticas comunes de todo el espectro de la humanidad, como en la frase “la raza humana”. Por otro lado, puede referirse a un sentido opuesto para resaltar supuestas diferencias categóricas entre diferentes subsecciones del *homo sapiens*, como en frases como “la raza europea” o “la raza africana” (Rodero y Herrera, 2000; Ballard, 2002). De esta manera, el primer uso subraya nuestra humanidad común, mientras el segundo pone de relieve la existencia supuesta de diferencias inmutables entre las distintas subsecciones de dicha humanidad (Ballard, 2002; Torres-Parodi y Bolis, 2007).

En relación con la segunda aproximación, el uso popular incluso sugiere que, en base a series jerárquicas, las capacidades innatas de diferentes grupos *raciales* pueden ubicarse repartidas en sí (Ballard, 2002). Es decir, mientras las capacidades más ‘avanzadas’ están situadas en la parte superior de esa escala clasificada, las capacidades ‘primitivas’ se mantienen firmes en la base (Caballero Jurado, 2000; Ballard, 2002). No obstante, durante el colonialismo portugués y español, el concepto de raza ya les sirvió a los colonos para denominar y denigrar a ‘los otros’, es decir, a los africanos y amerindios (Marín Gonzales, 2003; Kakozi, 2016). Así se podía justificar ideológicamente su dominación y exterminio frente a esos ‘otros’ con sus supuestas inferioridades biológicas y culturales (Marín Gonzáles, 2003). Arthur de Gobineau incluso fue uno de los primeros en promover la pureza de las razas mediante su *Ensayo sobre la igualdad de las razas humanas* (1853-1855) al argumentar que “la mejor raza y la más superior es la nórdica y que si las razas se mezclan, se corre el riesgo de degeneración racial” (Marín Gonzáles, 2003: 2).

No obstante, con el paso de los años, éste ya no es un punto de vista generalmente aceptado debido al conocimiento general de que las razas están construidas socialmente, igual que las identidades raciales (Smedley, 1998; Wade, 2010). Como señala Wade (2010), “una persona con determinada biología puede identificarse, en términos raciales, en formas muy diferentes, dependiendo del contexto social e histórico en el que viva” (p. 207). Por lo tanto, no existen tampoco las razas ‘superiores’ e ‘inferiores’ (Kakozi, 2016), dado que la creencia o la convicción de que sí existían era simplemente “el resultado de procesos históricos particulares que (...) tienen sus raíces en la colonización europea de otras partes del mundo” (Wade, 1993: p. 13-14). Por ello, Miles (1989) opina que “la raza es una idea que debería confinarse explícita y consistentemente al basurero de términos analíticamente inútiles” (p. 72).

1.2.1 Racialización y pigmentocracia

Si bien el concepto de racialización ha recibido una atención sistemática insuficiente, se ha convertido en un concepto importante en las sociologías de 'raza' y etnia con todos los usos contemporáneos posibles que conlleva y sus numerosos orígenes (Barot y Bird, 2001). Tanto el término racialización como desracialización se utilizaron esporádicamente entre 1899 y principios de la década de 1930, pero luego desaparecieron para resurgir en la sociología de las relaciones raciales y étnicas (Barot y Bird, 2001; González-Sobrino y Goss, 2018), dentro de la cual se realizaron varios estudios (Reeves, 1983; Miles, 1989; Smith, 1989; Goldberg, 1993; Winant, 1994; Bradley, 1996; Malik, 1997). En general, se entiende por la racialización un proceso mediante el cual se describen y atribuyen las diferencias físicas y culturales a individuos y grupos (Barot y Bird, 2001; Tijoux y Palominos Mandiola, 2015).

Ahora bien, cabe señalar que la reintroducción de la racialización en las ciencias sociales se produjo en dos direcciones, a saber, desde el centro, en las obras de por ejemplo Banton y Miles, y de la periferia, específicamente en los estudios de Franz Fanon (Barot y Bird, 2001). Banton (1977), a su vez, afirma que el concepto de 'raza' con sus respectivas categorías raciales se desarrolló de manera que los europeos entraron en contacto con personas cuya apariencia física era muy diferente. Las cuestiones de la corporeidad entonces eran fundamentales para el desarrollo de los discursos raciales en base de la superioridad e inferioridad, explica Banton (1977). "Las diferencias entre las personas fueron racializadas por el uso de palabras que implican que las diferencias surgieron de determinantes biológicos postulados en las teorías raciales" (Banton, 1997: 35).

No obstante, el trabajo en el cual se desarrolló más plenamente el concepto de racialización es el de Miles. A partir de 1982, llevó a cabo una serie de publicaciones en la cual expone su argumento sobre la categorización racial como un proceso de racialización (Barot y Bird, 2001). En su libro *Racism* (1989), Miles sostiene:

(...) [E]mpleo el concepto de racialización para referirme a aquellos casos en los cuales las relaciones sociales entre las personas se han estructurado por la significación de características biológicas humanas de tal manera que definen y construyen colectividades sociales diferenciadas. Por lo tanto, el concepto se refiere a un proceso de categorización, un proceso representacional de definir a un Otro (generalmente, pero no exclusivamente) somáticamente (p. 75).

Asimismo, Miles (1989) resalta el proceso histórico, recíproco y desigual de adscripción mutua, lo cual revela una afinidad con el uso que hace Banton (1977) del concepto de racialización. Es decir, Banton argumentaba ya en 1977 que tanto el yo como el otro están racializados. En relación con esta idea, Miles (1989) explica que la racialización es un proceso dialéctico de significación a través del cual "la atribución de significado a una característica biológica real o supuesta para definir al Otro implica necesariamente definirse a uno mismo con el mismo criterio" (p. 75).

En cuanto a las consecuencias de la racialización, Gans (2017) señala que éstas suelen ser perjudiciales para los racializados cuyas características, prácticas y actividades se expresan mediante explicaciones racialmente causales y, a menudo, racistas. Si bien los efectos pueden variar en niveles de intensidad, los más duros suelen recaer en los más pobres y de piel más oscura, así como en los nuevos inmigrantes que son percibidos como diferentes e indignos (Miles, 1993; Gans, 2017). Este proceso de racialización suele ser iniciado por las élites de la sociedad moderna que definen la raza, gobiernan que características fenotípicas y otras la determinan, y codifican el color u otros esquemas mediante los cuales las razas se diferenciarían fenotípicamente (Winant, 1994; Gans, 2017). Los recién llegados, especialmente los pobres, entonces, se racializan, incluso si son fenotípicamente similares, debido principalmente a la percepción de amenaza, imaginada o real, por parte de la población racialmente dominante (Solomos y Back, 1996; Zakharov, 2015). Las amenazas percibidas incluyen la temida pérdida de seguridad, personal o nacional, así como preocupaciones de movilidad descendente, especialmente aquellas resultantes de los temores de que los recién llegados se hagan con sus empleos (Zakharov, 2015; Gans, 2017).

Como resultado de ello, las sociedades poscoloniales y sus respectivos regímenes han sido contruidos tipológicamente en base a categorías raciales y profundos matices históricos (Zakharov, 2015; Luján Villar y Luján Villar, 2019). Es decir, puede hablarse de construcciones pigmentocráticas en las cuales el fenotipo, el color de la piel, el idioma o su apariencia externa las determinan (Telles, Flores y Urrea-Giraldo, 2015; Luján Villar y Luján Villar, 2019). Esta noción de pigmentocracia fue elaborada por Alejandro Lipschütz en 1944 desde una perspectiva histórica, referida a una jerarquía pigmentocrática donde la gente blanca se encuentra en el nivel superior, seguida por los mestizos en el medio, y los pueblos afro e indígenas en el nivel inferior (Lipschütz, 1944; Luján Villar y Luján Villar, 2019). En efecto:

En el plano concreto, la estructuración de clases de una sociedad pigmentocrática obedece a un sistema de Rank, en el que linaje y estirpe se confunden con diferenciaciones fenotípicas: color de piel, textura de los cabellos, forma de los labios y de la nariz, entre otras características normatizan tanto los comportamientos como el 'lugar' social de cada uno (Moore, 2009: 252).

Una pigmentocracia es entonces una sociedad en la cual el color de piel determina el estatus socioeconómico y/o político (Cortés, 2013). Si bien en teoría cualquier desequilibrio de poder que favorezca a personas de un tono de piel sobre otro podría considerarse una pigmentocracia, los grupos de piel más clara han sido favorecidos históricamente sobre sus contrapartes de piel más oscura (Cortés, 2013). Incluso actualmente en el mundo occidental Hering Torres (2010) señala que:

El color blanco se asocia sistemáticamente con valores como la pureza, la divinidad, la bondad, la moral, la virginidad y la santidad. Por el contrario, el color negro se asocia con

la maldad, la amoralidad, el miedo y, en muchos casos, también con la ilegalidad. El término 'negro' incluso se ha ingresado en giros lingüísticos en varios idiomas para expresar el carácter negativo de alguien o algo. En español: la lista negra, magia negra, negrear, denigrar; en francés: *dénigrer*, *noirceur* (maldad); en inglés: *blackleg* (esquirol), *blackmail* (chantaje); en alemán: *schwarzer Freitag* (viernes negro), *schwarzer Peter* (traducción literal: 'Pedro el Negro'; traducción contextual: 'diablo negro'), *anschwärzen* (coloquial: desacreditar, manchar el nombre) (p. 114).

Todo este patrón de comportamiento y una norma cultural permanece persistente y predecible a través de fronteras y generaciones (Cortés, 2013). La aplicación de la racialización, especialmente en pigmentocracias, puede resultarse en tres tipos de tratamientos principales: 1) insultos, culpas, demonización y otras formas de estigmatización; 2) discriminación, segregación, desalojo y otras formas de exclusión de la sociedad de los dominantes raciales, y 3) el acoso, la persecución, el enjuiciamiento, el encarcelamiento y otras formas de castigo (Gans, 2017: 346). Esto demuestra que todavía está presente en muchas personas una arraigada creencia de que la naturaleza humana es fuente del nacimiento de la raza (Wade, 2010). En efecto, siguen pensando y actuando "como si las razas existiesen y, como resultado, las razas existen como categorías sociales de gran tenacidad y poder" (Wade, 1997: 14). Por lo tanto, a través del proceso de racialización, los patrones percibidos de diferencia física, como el color de la piel o la forma de los ojos, se utilizan para diferenciar grupos de personas, constituyéndolos, así como 'razas' (Clair y Denis, 2015).

1.2.2 Del racialismo al racismo

Partiendo del concepto del racialismo que se refiere a la creencia en la existencia y facticidad de las razas sin que se implique necesariamente una visión jerarquizada de las tipologías raciales (Campos García, 2012), la racialización se convierte en racismo cuando implica la valoración jerárquica y socialmente consecuente de los grupos raciales (Clair y Denis, 2015; Kendi, 2019). Si bien la 'raza' no existe, el racismo es un hecho social real en el cual la 'raza' juega un papel muy importante como categoría de análisis de esta misma realidad social (Kakozi, 2016; Bell, 2008). Miles (1989), a su vez, avanzó la opinión de que el factor más importante para explicar y comprender los efectos del racismo en la sociedad no era la 'raza', sino la ideología del racismo (Barot y Bird, 2001).

Como señala Wilson (1999), el racismo se refiere a "una ideología de dominación racial" en la cual "la presunta superioridad biológica o cultural de uno o más grupos raciales se utiliza para justificar o prescribir el trato inferior o la posición social de otros grupos raciales" (Clair y Denis, 2015: 857). No obstante, Geulen (2010) argumenta que sería más lógico "entender el racismo como un intento de basar teóricamente y fijar en la práctica nuevos límites a la idea de vinculación a una colectividad en tiempos en que no está suficientemente clara" (p. 14). De esta manera, se determina a quiénes hay que incluir o no en la comunidad en base de la idea de una verdadera naturaleza para que se

establezcan distinciones generales y queridas por la naturaleza entre lo propio y lo ajeno (Geulen, 2010). En efecto, la ideología y el racismo se hacen aceptables mutuamente:

El racismo es una exageración, una postura extrema. Dondequiera que lo hallamos, estamos ante una posición unilateral y extremada frente a la realidad: imágenes propias magnificadas y, en cambio, despreciativas del «otro», su exclusión violenta hasta la locura de la aniquilación, su sometimiento radical, un odio extremado y una difamación exagerada del «otro» (Geulen, 2010: 7).

El racismo entonces –como la ‘raza’– es creado social y culturalmente a lo largo de la historia de manera que ha producido y sigue produciendo cierta conducta humana, por lo cual es susceptible de cambiar (Bell, 2008; Geulen, 2010; Simmel, 2017). “Más que crear una imagen del mundo, de cómo *es* por naturaleza, el racismo la crea de cómo *debería* ser por naturaleza” (Geulen, 2010: 15). Por ende, el racismo puede ser analizado o como un fenómeno ideológico o mediante sus modalidades concretas, como los discursos y sus expresiones en la práctica (Bell, 2008; Wieviorka, 2009).

No obstante, según Wieviorka (1998), el racismo ya no se analiza sola o principalmente desde el punto de vista universalista del dominante progresista y moderno y que considera al otro como inferior, como fue el caso durante el colonialismo. En cambio, el racismo ahora se estudia más bien como una lógica de acción diferencialista en la cual se consideran a otros irreductiblemente diferentes por atributos culturales que les prohíbe encontrar su forma de integrarse en la sociedad en la que vive (Wieviorka, 1998). En concreto, esto significa que los discursos y prácticas racistas contemporáneos se dirigen a mantener al otro a distancia, a segregarlo, de deshacerse de él, o, incluso, expulsarlo o destruirlo, especialmente si el grupo mayoritario tiene la sensación de que su identidad nacional está amenazada (Wieviorka, 1998).

Uno de los grupos que más sufre de dichos discursos y actitudes racistas, son los migrantes dado que, en muchos casos, la mayoría nacional considera que son la raíz de sus dificultades, por lo cual recurre a definiciones raciales que combinan la idea de ‘raza natural’ y la idea de cultura para convertirlos en chivos expiatorios (Wieviorka, 1998). Según Geulen (2010), esto se debe particularmente a la multiplicación de líneas de conflicto como resultado de la globalización que crea nuevas fronteras, así como nuevas formas de identidad y pertenencia, en vez de hacerlas desaparecer. Por consiguiente, el marco ‘realista’ que gira alrededor del concepto de la seguridad nacional continúa imperando en materia de la migración, especialmente en las naciones occidentales (Lavenex, 2001). Es decir, no se hace distinción entre diferentes movimientos transfronterizos: los inmigrantes ilegales, los asilados y los refugiados son considerados iguales en el sentido de que son nacionales de terceros países cuya entrada en el territorio del Estado debe ser controlada por el bien de la seguridad y la estabilidad interna, a las cuales supuestamente suponen una amenaza (Lavenex, 2001; Howell y Montpetit, 2020). Asimismo, rechazan las acusaciones de racismo al argumentar que no consideran a los

inmigrantes 'biológicamente inferiores', sino más bien 'culturalmente inadecuados' para las sociedades occidentales (Grosfoguel, Oso y Christou, 2015). No obstante, esto no excluye que en este punto de vista realista se justifique la dominación, marginación o pobreza de la población migrante porque se sostiene que "los migrantes tienen "dificultades" debido a criterios "objetivos" como la cultura (actitudes, comportamiento, mentalidad, valores, etc.) o la economía (origen de clase, crisis económica, factores de mercado, etc.) (Grosfoguel et al., 2015: 647). Por ende, en su juicio, va en detrimento absoluto del racismo y el nacionalismo.

1.3 Del nacionalismo a la xenofobia y la aporofobia

"El parentesco entre las ideologías nacionalistas y los discursos racistas es ineludible si queremos realizar un análisis de las vías múltiples de construcción de las identidades excluyentes en la modernidad" (París Pombo, 1999: 63). La época de la expansión colonial de Europa hacia el Oriente y el Occidente y de la consolidación de los Estados absolutistas en Europa, es cuando nace no sólo el racismo, sino también el nacionalismo, dado que "ambos encuentran su origen en el descubrimiento del Otro" (París Pombo, 1999: 63).

Si bien según algunos (Sabucedo y Fernández, 1998; París Pombo, 1999; Harrison y Boyd, 2018) el nacionalismo resultó ser y sigue siendo una de las ideológicas y fenómenos políticos más importantes y poderosos de la modernidad debido a la formación de los Estados-nación en los dos últimos siglos, Smith (1997) rechaza la idea de que la modernización haya provocado la aparición de los nacionalismos. En cambio, argumenta que la nación no es producto de procesos sociales, sino es un artefacto cultural. Por ende, para entender el significado de los fenómenos nacionales, étnicos o raciales, "sólo se tiene que desenmascarar sus representaciones culturales, las imágenes a través de las cuales algunas gentes representan para otros los rasgos de la identidad nacional" (Smith, 1997: 48).

Según Gellner (1988), el nacionalismo representa una teoría de la legitimidad del Estado. Si bien París Pombo (1999) argumenta que esta definición es correcta hasta cierto punto, también destaca que la identidad nacional es mucho más que solo una teoría, dado que se base en la construcción del 'nosotros' mediante fuertes sentimientos patrióticos. Añade que a través del nacionalismo se expresa un sentimiento de pertenencia a una comunidad cultural cuya memoria colectiva, valores y normas son compartidos (París Pombo, 1999). Incluso "se considera de alguna manera 'natural' que las personas sean miembros de una 'nación' fácilmente identificable y que tengan profundos lazos emocionales con ella" (Harrison y Boyd, 2018: 155).

Con independencia de que sea o no un producto de la modernidad, huelga decir que el nacionalismo es sumamente complejo y va más allá del patriotismo debido a las implicaciones políticas que, además, reside en él. Dentro de la teoría nacionalista, la

nación requiere alguna forma de expresión política, así como instituciones apropiadas, lo cual puede implicar una independencia total o instituciones políticas delegadas dentro de un Estado más grande, según lo destacado por Harrison y Boyd (2018). Asimismo, París Pombo (1999) pone de relieve que la identidad nacional está construida por, entre otros, diferentes fundamentos contradictorios de periodos históricos particulares que, además, siempre son objeto de controversia y responden a situaciones y a necesidades políticas peculiares.

Breuilly (1990), a su vez, adopta una postura más firme al considerar el nacionalismo como una forma exclusiva de política cuya operación es más importante de analizar que teorizar sobre sus propósitos. Su enfoque político del nacionalismo, entonces, se basa en “la relación de dicha forma política con el Estado, y sobre todo con el Estado moderno que no sólo configura la política nacionalista, sino que proporciona a la misma su principal objetivo: la posesión del Estado” (Perfecto García, 1999: 237). Según Máiz (1997), sin embargo, el nacionalismo no es monocausal, sino pluridimensional, por lo cual rechaza la explicación primordialista de otros autores, como la de Breuilly (1990). En cambio, Máiz (1997) desarrolla la idea del nacionalismo constructivista en la cual el impulso de éste ha llevado a cabo un proceso complejo, dinámico e inacabado de la nación en determinados contextos culturales, económicos y políticos.

No obstante, París Pombo (1999) saca a la luz que el nacionalismo no sólo ha sido utilizado en favor del poder estatal para dominar, oprimir y conquistar, sino también por los propios pueblos al luchar contra la discriminación cultural y la dominación colonialista o imperialista, así como para exigir derechos fundamentales y el derecho a la diferencia. Con el fin de promover y mantener la unidad político-cultural, el Estado institucionaliza la discriminación a través de distintos procedimientos de inclusión-exclusión frente a los individuos, los pueblos y las culturas (París Pombo, 1999). De esta manera, el Estado busca proclamar su soberanía sobre el territorio nacional en base a los propósitos de conformación de una cultura política nacionalista, por lo cual el nacionalismo y el racismo se vinculan ineluctablemente:

El racismo es, de alguna manera, el exceso constituyente o el suplemento interior del nacionalismo: ese suplemento necesario para que los Estados-nación logren proyectarse en la vida cotidiana y en una perspectiva histórica una clausura que sería imposible desde un punto de vista material o cultural y que sin embargo las sociedades nacionales persiguen en una suerte de indefinida huida hacia adelante, particularmente en sus periodos de crisis (Balibar citado en París Pombo, 1999: 65).

Entonces, puede hablarse de un racismo nacionalista promovido ora por el Estado ora por el grupo dominante en el territorio nacional, dado que “el nacionalismo suele buscar en la raza su esencia y su raíz verdadera” (París Pombo, 1999: 65). En consecuencia, el nacionalismo consiste en una serie de mecanismos cuyo objetivo es la marginación de las minorías étnicas, los inmigrantes, e incluso las mujeres, y cuyo resultado es la

reproducción amplia de prácticas racistas en nombre de la pureza o la homogeneidad racial o cultural (París Pombo, 1999; Fonnegra Osorio, 2016).

Como señala Rangel (2020), esta actitud racista constituye una de las formas más comunes de la xenofobia mediante la cual se entiende el miedo al extranjero, pero con la cual también se refiere a grupos étnicos diferentes o a personas cuya identidad se desconoce. Mediante este supuesto miedo, se construyen prejuicios históricos, culturales y nacionales que generan, además, actos, comportamientos y actitudes de discriminación por parte del xenófobo para justificar la segregación practicada (Crush y Ramachandran, 2009; Rangel, 2020).

No obstante, si bien el racismo y la xenofobia son fenómenos constitutivamente sociales (Zamora, 2012), Herranz de Rafael (2008) destaca la importancia de separarlos por su diferencia en términos de concepto:

Mientras el racismo es una ideología y, por tanto, ésta debe articularse a través de organizaciones políticas y movimientos sociales que la sustentan y apoyen, la xenofobia es un comportamiento de miedo hacia los extranjeros y se muestra en expresiones o acciones, en muchas ocasiones espontáneas, hacia o contra individuos pertenecientes a grupos étnico-culturales desconocidos que producen desconcierto y temor en el propio (Herranz de Rafael, 2008: 112).

De la Garza (2011) añade que ese miedo va de la mano con el odio, el recelo, la hostilidad y el rechazo hacia los extranjeros cuyas identidades culturales son diferentes a la propia. Según varios estudios, la xenofobia tiene varias causas: el miedo a perder el estatus social y la identidad, la sensación de amenaza –percibida o real– para el éxito económico de los ciudadanos, una forma de tranquilizar al yo nacional y sus fronteras en tiempos de crisis nacional (Harris, 2001), un sentimiento de superioridad, e información intercultural deficiente (Mogekwu, 2005). En cuanto a la amenaza para la identidad, se la relaciona, además, con el nacionalismo, dado que el sentido en cada individuo de pertenencia a la nación política constituye un ingrediente esencial en su sentido de identidad, lo cual, además, está relacionado con el sentimiento de superioridad (Kaysen, 1996). Harris (2001) incluye el proceso de ‘chivo expiatorio’ en el cual las expectativas incumplidas de una nueva democracia dan como resultado que el extranjero encarne el desempleo, la pobreza y la privación (Kundnani, 2001).

Si bien la xenofobia constituye un delito en muchos Estados (Rangel, 2020), De la Garza (2011) subraya que hay que estudiarla como un fenómeno eminentemente social y cultural, no meramente jurídico, dado que son las reacciones fóbicas las que deben ser combatidas. Es más, Crush y Ramachandran (2010) destacan que, por lo general, la xenofobia hacia los migrantes es un escenario de plaga del norte, por lo cual la naturaleza, las causas y las consecuencias de la xenofobia se han estudiado y teorizado extensamente en el Norte, especialmente en Europa (Cohen, 1994; Lucassen, 2005; Berezin, 2006; Alexseev, 2006; Delanty y Millward, 2007). No obstante, señalan que se ha prestado poca

atención al desarrollo y el crecimiento del fenómeno en el Sur, y, por tanto, se necesita urgentemente más análisis de investigación e intervención política (Crush y Ramachandran, 2010).

Asimismo, lo que distingue la xenofobia hacia el inmigrante/extranjero de la discriminación racial, de sexo, de edad, etc., dirigida a cualquier otra persona, es el hecho de que éste, “además de ser víctima potencial de prejuicios por su lugar de origen, lo puede ser también por su condición social” (De la Garza, 2011: 2). En consecuencia, cuando no es la ‘raza’ ni la etnia o la extranjería, el problema es con la pobreza, como señala Cortina (2017). En 1996 Cortina creó el concepto de la aporofobia para referirse al rechazo al pobre y como resultado de ella, se rechazan a las personas, los grupos racializados y a aquellas etnias que habitualmente no tienen recursos, por lo cual no pueden ofrecer nada o parece que no pueden hacerlo (Cortina, 2017).

En efecto, “se vive al pariente pobre como una vergüenza que no conviene airear, mientras que es un placer presumir del pariente triunfador, bien situado en el mundo académico, político, artístico o en el de los negocios” (Cortina, 2017: 21), o como lo proponen Picado Valverde, Nieto Librero, Guzmán Ordaz, Yurrebaso Macho y Jáñez González (2019):

¿Reaccionamos de la misma manera al ver a una persona de color si sabemos que es un gran jugador de fútbol o ante otra que se encuentra sujetando un carro lleno de cartones y mantas buscando un habitáculo para pernoctar o que se encuentra en un barco recién rescatado en aguas del Mediterráneo? (p. 419).

Ésta es entonces la diferencia entre el rechazo al pobre y el rechazo al inmigrante (Cortina, 2017; Ortega Esquembre, 2019; Picado Valverde et al., 2019). Con el fin de justificar su comportamiento, la sociedad ha configurado esquemas mentales en base de mitos hacia las personas pobres:

1. Los pobres son ladrones, los pobres cometen delitos, los pobres son agresivos;
2. Los pobres son pobres por su propia culpa, culpables de su situación, sólo quieren dinero, no quieren salir de su situación;
3. Los pobres son drogodependientes y alcohólicos (Picado Valverde et al., 2019: 419).

Este esquema cognitivo transmite la percepción de identificación con la pobreza o la falta de recursos por parte de los “aporófobos”, la cual se expresa a través de su comportamiento hacia los pobres, especialmente los inmigrantes pobres (Cortina, 2017; Picado Valverde et al., 2019).

1.4 El desplazamiento humano

No obstante, resulta significativo que esas reacciones xenofóbicas y aporofóbicas se mantengan hasta el día de hoy dado que la migración (internacional) como práctica tiene

una larga historia, además, con algunos puntos de inflexión, y sigue siendo parte de la historia humana (Van Naerssen, Spaan y Zoomers, 2008). Es decir, la desintegración de las sociedades de la Edad Media, el Renacimiento, la colonización, la revolución industrial, el surgimiento de sociedades de libre mercado y el avance tecnológico son algunos de los factores destacados que han contribuido al crecimiento de la migración internacional (Skeldon, 1997; Wickramasinghe y Wimalaratana, 2016). A su vez, la globalización ha estimulado aún más la migración, principalmente a través de cambios revolucionarios en la tecnología de la información (Massey, Durand y Malone, 2004).

De manera similar, las convenciones internacionales sobre migrantes, el entorno pacífico en muchas partes del mundo, el fomento de la migración de mano de obra calificada y profesional y las modernas instalaciones de comunicación de bajo costo se han convertido en importantes incentivos para la migración internacional (Faist y Fauser, 2011; Wickramasinghe y Wimalaratana, 2016). Los desastres naturales y los provocados por el hombre, como las guerras, los conflictos armados y el deterioro del entorno político, contribuyen en la actualidad a la migración (Castles y Davidson, 2000; Hagen-Zanker, 2008). Como resultado de los factores anteriores, la migración internacional se ha convertido en una práctica extendida en todo el mundo en la actualidad (Castles y Davidson, 2000; Bijak, 2006). Junto con la tendencia creciente de la migración internacional, también está creciendo el interés intelectual por analizarla (Chan, 2012; De Haas, 2010; Faist y Fauser, 2011; Skeldon, 2010; Sutherland, 2013).

La Organización Internacional para las Migraciones (OIM) define la migración como:

El movimiento de una persona o un grupo de personas, ya sea a través de una frontera internacional o dentro de un Estado. Es un movimiento de población, que engloba cualquier tipo de movimiento de personas, cualquiera que sea su duración, composición y causas; incluye la migración de refugiados, personas desplazadas, migrantes económicos y personas que se trasladan con otros fines, incluida la reunificación familiar (Perruchoud y Redpath-Cross, 2011: 62-63).

A su vez, la migración internacional se refiere al “movimiento de personas que salen de su país de origen, o del país de residencia habitual, para establecerse de forma permanente o temporal en otro país. Por lo tanto, se cruza una frontera internacional” (Perruchoud y Redpath-Cross, 2011: 52). No obstante, si bien a nivel internacional no existe una definición universalmente aceptada de “migrante”, las Naciones Unidas lo define como “una persona que ha residido en un país extranjero durante más de un año, independientemente de las causas, voluntarias o involuntarias, y los medios, regulares o irregulares, utilizados para migrar” (Perruchoud y Redpath-Cross, 2011: 61-62).

Según los factores que influyen en la migración, la migración internacional se divide en diferentes categorías (Wickramasinghe y Wimalaratana, 2016). Una categorización común en la literatura es la distinción entre migración forzada y voluntaria (Hugo, 2008;

Koppenberg, 2012; Zetter, 2015). La primera incluye a las personas que se trasladan de un país a otro como solicitantes de asilo, refugiado y desplazados internos, mientras los migrantes voluntarios se desplazan con diferentes fines, como buscar mejores trabajos o una mejor vida (Wickramasinghe y Wimalaratana, 2016). Si bien esta es una línea divisoria útil, es difícil establecer distinciones claras entre un migrante forzado y voluntario en algunos casos, porque incluso cuando alguien no entra en la categoría de migración forzada, no significa que esta persona esté migrando completamente de forma voluntaria (De Haas, 2011; Money, Kazemian y Taylor, 2019).

Con el fin de analizar la migración internacional, se han desarrollado varias teorías, comenzando con Ravenstein en 1885. La explicación ofrecida por la teoría macroeconómica neoclásica, sin embargo, ha influenciado fuertemente el pensamiento público e incluso ha proporcionado la base intelectual para muchas políticas de inmigración (Massey et al., 1993). Esta teoría estudia las decisiones migratorias en base de la estructura económica del país y el impacto de la migración laboral en el desarrollo económico (Todaro, 1976; Arango, 2000; Van Naerssen et al., 2008; Wickramasinghe y Wimalaratana, 2016). Es decir, la causa de la migración internacional es el desequilibrio geográfico entre la demanda y la oferta de mano de obra (Massey et al., 1993).

No obstante, como señalan Wickramasinghe y Wimalaratana (2016), en la mayoría de los países en desarrollo, muchos factores como la pobreza, los conflictos civiles y las políticas estatales restrictivas juegan un papel importante en la decisión de migrar, la cual entonces no es necesariamente tomada de manera voluntaria. Esto se relaciona con la crítica de Van Naerssen et al. (2008) respecto a la teoría neoclásica de que sus supuestos son cuestionados en el contexto de los países en desarrollo debido a la falta de atención que se les presta a los factores sociológicos y culturales que afectan directamente la migración. Kurekova (2011), a su vez, afirma que dicha doctrina ignora las imperfecciones del mercado, reduce los determinantes de la migración y estandariza los migrantes y las sociedades de migrantes. Asimismo, señala que, en general, ignora los impactos de la migración en los países emisores y receptores, así como la importancia de la política y las políticas para el proceso (Kurekova, 2011).

En esta línea, Massey, Arango, Hugo, Kouaouci y Pellegrino (1998) concluyen que el descontento generalizado con el enfoque neoclásico explica el surgimiento de nuevas perspectivas teóricas que se centran más en las experiencias cotidianas, las percepciones, y la identidad de los migrantes (De Haas, 2021). A saber, se han introducido teorías transnacionales (Vertovec, 2009), de diáspora (Cohen, 1997; Safran, 1991), y de creolización (Cohen, 2007) –las cuales encajan dentro de la perspectiva interaccionista simbólica de la teoría social (De Haas, 2021)–, así como las teorías de nivel meso que se dedican a la continuación o dinámica interna de la migración (De Haas, 2010), las teorías de redes, por ejemplo, la teoría de sistemas migratorios (Mabogunje, 1970), y la teoría de la casualidad acumulativa (Massey, 1980). De este modo, señala De Haas (2021), puede reducirse la complejidad vertiginosa de la teoría neoclásica al combinarla, y demás teorías

disciplinarias existentes que van desde la economía a la antropología bajo los paraguas conceptuales de los principales paradigmas de la teoría social.

1.4.1 Migración sur-sur

Si bien en el momento de explicar las migraciones sur-norte, los determinantes económicos son centrales, los flujos intrarregionales resultan menos relevantes, como indican Bologna y Falcón (2016). Cuando se habla de la migración regional o sur-sur, se refiere al desplazamiento que se produce entre países en desarrollo, dado que la literatura identifica al sur como el conjunto de países en desarrollo (Ratha y Shaw, 2007; Bakewell, 2009; Bologna y Falcón, 2016). Según las Naciones Unidas (2014), África, Centro y Sudamérica, el Caribe, Asia (Japón excluido), y Oceanía, con la excepción de Australia y Nueva Zelanda, pertenecen a las regiones en común (Bologna y Falcón, 2016). No obstante, el Banco Mundial (2014) identifica a los países con ingreso medio y bajo como países en desarrollo, lo cual significa que Chile y Uruguay forman parte del grupo de ingresos altos, mientras que las Naciones Unidas los clasifica como menos desarrollados (Bologna y Falcón, 2016).

En general, podría entenderse la migración sur-sur como el desplazamiento “entre países con diferencias más leves en su desarrollo económico, que comparten una posición periférica en el mundo, cuyas fronteras son permeables y que reconocen gradaciones en el interior, desde áreas fronterizas poco diferenciadas internacionalmente” (Bologna y Falcón, 2016: 731). Si bien éste no es un fenómeno reciente, ha sido solo desde hace unos años que llamó la atención de los investigadores, economistas y expertos del ámbito del desarrollo (OIM, 2014). Como consecuencia de ello, la migración sur-sur ha obtenido, además, reconocimiento político, así como mayor atención y esfuerzo, con el fin de evaluar la migración sur-sur y su desarrollo a nivel nacional, regional e interregional (OIM, 2014). Por ende, mediante una mayor incorporación de las políticas y procesos migratorios, “la atención debe ir acompañada de actividades destinadas a consolidar los efectos positivos y mitigar algunos de los efectos negativos vinculados a esa tendencia de la movilidad de las personas (...)” (OIM, 2014: 2).

Pese a ello, como señala Campillo-Carrete (2013), al ser descubierto solo en la década del 2010, la literatura académica en cuanto a la migración sur-sur en sí y sus respectivos fenómenos como campo de investigación emergente es limitada, aunque la cantidad de trabajos académicos, teóricos y empíricos relacionados con ella es relativamente alta. Es más, si bien la migración sur-sur es un tema destacado en los foros de migración intergubernamentales, la referencia a ella en los títulos de artículos académicos o informes políticos –en los cuales se enfocan en citar estimaciones recientes– es poca (Campillo-Carrete, 2013). Asimismo, la mayor parte de la investigación sobre la migración sur-sur solamente amplía los temas de los estudios anteriores respecto a la migración, como los tipos y trayectorias de movimientos, los factores expulsión-atracción, los

impactos y efectos tanto en el país de destino como de origen, etc. (Campillo-Carrete, 2013).

No obstante, Bakewell (2009) destaca que las dificultades en cuanto al estudio de la migración sur-sur van más allá de los desafíos de amplio alcance, pues el concepto mismo es objeto de debate al traer cuestionamientos fundamentales. Es decir, aparte de la pregunta evidente sobre qué países son parte del 'Sur', plantea otra, a saber, ¿cuál es la razón fundamental para suponer que estos países dispares tienen algo más en común entre sí, por estar en el Sur, de lo que podrían tener con países del Norte? Bakewell (2009) y Bologna y Falcón (2016) argumentan que los sistemas de migración están interrelacionados dado que los patrones se extienden por todo el mundo y, por tanto, es imposible separar claramente la migración sur-sur, sur-norte y norte-sur, ya que esto haría más fácil que se perdiera gran parte del panorama. Dicho de otro modo:

Es probable que las motivaciones de las personas para la migración, las fuerzas que la obligan y las instituciones que dan forma al proceso tengan dimensiones transnacionales que atraviesen las fronteras entre el Norte y el Sur, dondequiera que se coloquen esas fronteras (Bakewell, 2009: 7)

No obstante, si bien Bologna y Falcón (2016) consideran que es “preferible tratar a la dicotomía sur-sur *versus* sur-norte, como dos extremos de un continuo entre los que pueden ubicarse los países según la magnitud de sus diferencias” (p. 731) en el caso de enfocarse en caracterizar los procesos migratorios diferenciados, De Lombaerde, Guo y Neto (2014) sostienen que centrarse solamente en la migración sur-sur sigue siendo pertinente debido a su elemento cuantitativo importante, los nuevos patrones que han surgido y que necesitan un nuevo análisis, la serie de características específicas que la diferencian de la migración norte-norte o norte-sur –lo cual según Bakewell (2009) carece de evidencia sólida–, y su capacidad de poner de relieve ciertas características ‘globales’ de los patrones y políticas migratorias en el Norte.

En línea con la necesidad de realizar más estudios sobre la migración sur-sur para obtener más datos para su comprensión (Campillo-Carrete, 2013), hace falta que se esfuerce más para comprender verdaderamente el papel de la migración y la movilidad en la vida de los pobres (Bakewell, 2009). Para aquello, sin embargo, es preciso no pensar en términos de sur-sur, sino considerar el movimiento en cuanto al desarrollo humano bajo, medio, alto y muy alto para que se consiga una comprensión más matizada de las diferencias en los patrones migratorios en todo el mundo, no solamente de la migración sur-sur (Bakewell, 2009). En efecto, hay que concentrarse más bien en los puntos en común de las experiencias migratorias, como sus raíces en prácticas económicas, sociales y culturales de larga data, sin plantear el ‘redescubrimiento’ de la migración sur-sur como un problema o como un síntoma de problema (Bakewell, 2009).

CAPÍTULO 2

CHILE Y SUS MÚLTIPLES CARAS DE IDENTIDAD

Este capítulo se dedica al discurso identitario chileno sobre la base de distintos marcos contextuales e influencias teóricas a lo largo de la historia chilena. Es decir, se identifican las diferentes versiones de la identidad nacional según ciertos acontecimientos determinantes de aquella época que llevan a cabo enfoques específicos para cada versión por parte de diversos autores y académicos chilenos, como la raza, el poder autoritario, la religión y el ejército. Derivada del conjunto de factores persistentes, se analiza la actual identidad chilena en sí y luego con hincapié en el papel de la raza y el racismo procedente de ella. Esto se ampliará al análisis posterior acerca de la migración haitiana hacia Chile y la situación en la cual se encuentran en la capital.

2.1 La identidad chilena en diferentes marcos contextuales

Si consideramos que las identidades nacionales han existido a lo largo del tiempo, haciendo que sean mutables y cambiantes (Larraín, 2010), resulta inevitable retroceder en el tiempo para analizar las diferentes formas que ha tomado la identidad chilena en base de los hitos principales de cada periodo (Hastings, 2000). Según Larraín (2010), hay cuatro etapas claves que deben ser distinguidas a la hora de estudiarlas, a saber: la independencia a principios del siglo XIX, el fin del Estado oligárquico alrededor del primer centenario, el golpe militar de 1973, y la vuelta de la democracia en 1990. No obstante, como también indica el autor, las raíces de la identidad chilena ya fueron plantadas durante la era colonial que precedió a la independencia (Pinto Vallejos y Valdivia Ortiz de Zárate, 2009; Larraín, 2010). En efecto, el conjunto de todas estas raíces formó la base y la fundación de un importante legado –resultado de la colonización europea– cuya influencia y presencia con respecto a los rasgos identitarios chilenos ha sido persistente durante las distintas etapas (Silva Avaria, 2008; Pinto Vallejos y Valdivia Ortiz de Zárate, 2009).

2.1.1 La identidad chilena y sus rasgos de larga duración

A la hora de definir qué implican esos rasgos, Claudio Véliz (1984) argumenta que los orígenes de la modernización latinoamericana se explican por el condicionamiento de cuatro ausencias históricas claves. Es decir, la identidad chilena, como la de todo país en América Latina, nace como consecuencia de la ausencia del feudalismo, de la disidencia religiosa, una revolución industrial, y algo parecido a la Revolución francesa en la región (Véliz, 1984; Cid y San Francisco, 2010). En cambio, y en contraste con la modernidad europea, hubo “centralismo político no desafiado por poderes locales; un monopolio

religioso católico no amenazada por denominaciones protestantes ni por movimientos religiosos populares; una orientación económica exportadora de materias primas, y un poder político autoritario” (Larraín, 2010: 10). Por lo tanto, la identidad chilena, especialmente en su versión cultural, está compuesta por rasgos que dan prioridad a la vida rural, el apego a la tierra y una profunda religiosidad, y que, además, son determinados por un gobierno autoritario y producciones serviles (Silva Avaria, 2008; Larraín, 2010). Asimismo, como señala Larraín (2010):

La mentalidad dominante es intolerante y sospecha de la modernidad científica ilustrada, tiene una actitud racista frente a los indígenas, desprecia el trabajo manual y está permeada de machismo. La Iglesia católica, indistinguible del poder político, impone la religión a los indios por la fuerza. La conquista de América por los españoles es acompañada por una Cristiandad que ha perdido la práctica de crecer inculturándose desde abajo y más bien ha destacado la lucha armada contra otras religiones (...) (p. 10).

El primer rasgo de larga duración de la identidad chilena entonces consiste en la combinación del centralismo y el autoritarismo (Larraín, 2010). En el caso chileno, el centralismo tiene que entenderse como algo establecido por los reyes españoles ya antes de la independencia y la industrialización, cuya burocracia se caracterizaba por ser legalista y autoritaria (Edwards Bello, 1925; Yentzen, 1996). Es más, debido a sus peculiaridades geográficas expresadas por distintos climas y paisajes distribuidos por una tierra larga y estrecha, Chile enfrentaba varias dificultades de comunicación a partir de 1830 –más que los otros países de la región–, por lo cual recurrió a un tipo de centralismo mucho más fuerte para reducir al mínimo el riesgo de disgregación territorial (Pinto Vallejos y Valdivia Ortiz de Zárate, 2009; Larraín, 2010). De este modo, se legitimó el autoritarismo societal y estatal desde la perspectiva esencialista, por lo cual la definición de la identidad nacional fue determinada prácticamente por la centralización autoritaria del poder (Correa Sutil, 2009). Es decir, se estableció el autoritarismo sobre la base del “poder absoluto de los gobernantes, la subyugación servil de los indígenas, [y] el monopolio religioso” (Larraín, 2010: 13) cuya extensión penetraba hasta en las relaciones familiares y empresariales de forma bastante machista (Cid y San Francisco, 2010). Con el tiempo, se ha insistido en que, gracias a este carácter centralista y autoritario del gobierno, se ha logrado la formación del Estado chileno (Góngora, [1981] 1986; Edwards, [1928] 1982; Pinto Vallejos y Valdivia Ortiz de Zárate, 2009). En efecto, siempre que se puso en peligro el Estado y su estabilidad, especialmente durante los siglos XIX y XX, se retrocedió al poder político autoritario (Silva Avaria, 2008). De hecho, “la enorme valoración del papel central de la autoridad hace que la acusación más dañina que puede hacersele a un gobernante en Chile es la de no ejercer su autoridad” (Larraín, 2010: 13). Por ende, puede sugerirse que esa constante búsqueda del orden en la sociedad chilena provocó el alto nivel de autoritarismo dirigido al impedimento del desorden, la arbitrariedad y la disgregación (Feliú Cruz, 1966; Krebs, 1984).

El segundo rasgo de larga duración se basa en el primero, pero se desarrolla en lo que Larraín (2010) llama “la simulación y el legalismo hipócrita del ‘se acata pero no se

cumple” (p. 14). Es decir, en tiempos antiguos se refería a la costumbre tanto de los indios como los españoles de expresar la voluntad de obedecer sin que haya intención real de hacerlo para que se mantuviera por lo menos cierta apariencia de autoridad (Picón-Salas y Feliú Cruz, 1937; Sarget, 1987). Actualmente, puede encontrarse este rasgo en el legalismo excesivo, así como en la adherencia formal y ritualista a la norma, de manera que se está dispuesto a ignorar las normas en la práctica (Larraín, 2010). Asimismo, está expresado en la pasión por la cosmética y el deseo de ‘aparecer bien’ para que no se les note la pobreza, especialmente a los expertos cuyo trabajo es de carácter público, tanto que “somos un país obsesionado por la imagen que proyectamos, nos importa en demasía como nos ven desde afuera” (Larraín, 2010: 15).

El tercer rasgo de larga duración se relaciona con “una persistente religiosidad popular cúllica y ritual, de procesiones y actos masivos alejados de la cotidianidad y que no siempre tiene un correlato de conversión personal, de fe que guía la vida diaria” (Larraín, 2010: 15-16). Como resultado de la fuerte existencia de la dominación y la fuerza que se remonta a los tiempos coloniales, se le dificultó la aceptación voluntaria de la religión evangélica y, con ello, el convencimiento religioso personal, por lo cual nace esta combinación de lo cúllico externo y lo ritual que influye en las vidas de los chilenos (Pinto Vallejos y Valdivia Ortiz de Zárate, 2009; León Echaiz, 1965). En consecuencia, a lo largo del tiempo, la expresión de religiosidad mediante los rituales y las ocasiones solemnes fue compartida por la comunidad de manera extraordinaria, por lo cual la modernidad secularizante a su vez fue afrentada con una fortaleza significativa por parte del pueblo (Stuven, 2015; Cid, 2018). No obstante, cabe destacar que actualmente se trata más bien de “una expresión colectiva, una catarsis comunitaria unida estrechamente a una fecha especial y a celebraciones y fiestas que exceden lo puramente religioso” (Larraín, 2010: 17) con el fin de darle sentido a un grupo humano que sí cree profundamente en la gratitud y la justicia expresadas a través del pago de favores (Silva Avaria, 2008).

El último rasgo de larga duración es el cortoplacismo y la imprevisión que son productos del alto nivel de inseguridad vital con respecto a la naturaleza, la pobreza y la violencia que los indios vivían durante la conquista (Larraín, 2010). Como resultado de este miedo constante, se le ha dado mucha importancia al concepto del tiempo en el sentido de que hay que aprovechar y disfrutar cada momento (Larraín, 2001). En el caso de los chilenos, esto se les ha llevado a obtener un alto nivel de fatalismo dado que la mayoría vive en una situación muy insegura con respecto al futuro, así como una desigualdad social sumamente alta entre los ricos y los pobres (Larraín, 2010).

2.2 Del colonialismo a la independencia moderna

Con el inicio de la independencia en Latinoamérica, se dio comienzo simultáneamente al proceso de modernización mediante la construcción de la modernidad y el proceso histórico de construcción de la identidad (Daza, 1998; Rinke y Schulze, 2010). Si bien la modernidad nace en Europa, sus límites exceden mucho más allá de las fronteras europeas, transformándola en un fenómeno globalizante cuya incorporación y adaptación depende y se ajusta al contexto específico de cada país (Brunner, 1992; Dussel, 1995). En efecto, aparte de los cuatro rasgos de larga duración mencionados anteriormente, la modernidad latinoamericana se caracteriza por su estructura concéntrica –a diferencia de las sociedades europeas policéntricas– en la cual el sistema político recibe una posición superior frente a los demás sistemas en la medida que se prioriza la autonomía de la política y la lógica que la acompaña (Larraín, 1997; Isla, 2017). Además de recuperar la autonomía, el periodo de la independencia de las excolonias se caracterizaba por la construcción de la nación en sí, así como del Estado-nación mediante la promoción de sus ideales, como parte de la fórmula latinoamericana de la modernidad (Isla, 2017). Asimismo, dentro del discurso político reivindicativo que estaba teniendo lugar entre 1770 y 1830, el término de la nación, junto con su construcción, jugaba un papel esencial y crucial, también para el proceso de crear conciencia nacional y una naturalización de la identidad nacional (Núñez, 2004; Arnoux, 2008; Isla, 2012). A fin de fortalecer este discurso, las élites latinoamericanas responsables de él invocaron la homogeneización para que se estableciera un ‘nosotros’, lo cual, además, produjo una distinción entre la temporalidad del pasado oscuro perteneciente al ‘otro’ y del ahora propio del ‘nosotros’ (Isla, 2017; Ramos, 2021).

2.2.1 La genealogía de la identidad chilena

En el caso de Chile, se implementa la modernidad sobre la base de dimensiones institucionales y valóricas muy variadas y diferentes a la versión europea (Pinedo, 1997; Larraín, 2001). Es decir, la modernidad chilena “es una mezcla, es híbrida, es fruto de un proceso de mediación que tiene su propia trayectoria; no es ni puramente endógena ni puramente impuesta; algunos la han llamado subordinada o periférica” (Larraín, 2001: 79). No obstante, desde finales del siglo XVIII, se estaba desarrollando una crisis de identidad relacionada a esa diferenciación en Chile cuyo punto culminante tuvo lugar paralelo al proceso de independencia del país (MacIver, 1990; Ledezma Meneses, 2006). Es decir, por un lado, los criollos locales provocaron muchas peleas en nombre del reconocimiento como resultado de una conciencia cada vez más grande e inherente con respecto a la existencia de su grupo (Serrano y Ossa Santa Cruz, 2010; Goicovic, 2014). Esto se debía principalmente al hecho de que fueron excluidos y discriminados por las élites, quienes se oponían repetidamente a dicho reconocimiento, lo cual creó una cohesión aún mayor entre ellas mismas debido a sus intereses compartidos (Larraín, 2001). La extensión de esta cohesión no sólo se limitó en cuanto a la clase, sino también

en materia de identidad regional/local con la cual se estableció un supuesto sentido de 'lo chileno' (Jocelyn-Holt, 1992; Larraín, 2010). En consecuencia, ese sentido de chilenidad se encontraba en una situación precaria debido a dicha crisis de identidad, la transición a la independencia y las guerras internas (Sáez-Arance, 2010; Larraín, 2010). Si bien "los peninsulares que se establecieron en Chile se consideraban en primer lugar españoles y en segundo lugar chilenos, sus descendientes criollos poco a poco se consideraron chilenos primero y españoles en segundo lugar" (Larraín, 2001: 85).

Huelga decir entonces que la construcción de una identidad chilena fue impactada profundamente por el proceso de la independencia caracterizado por un fuerte sentimiento antiespañol (Larraín, 2001). Pese a los esfuerzos del Estado por implantar una identidad nacional durante el periodo de la independencia, no existía un fuerte sentido compartido de que todos pertenecieran a y participaran en una sola patria (Larraín, 2010). Por ende, en el siglo XIX, el discurso identitario que predominaba era el de 'orden y progreso' cuyo objetivo era deshacerse de la identidad colonial autoritaria, racista e intolerante, instaurar un gobierno democrático y republicano, y propiciar libertades tanto educacionales como religiosas (Pozo Ruiz, 1993; Pastén, 2017). No obstante, en la práctica sólo las clases dominantes fueron capaces de tomar decisiones democráticas, por lo cual se mantenía el nivel de estratificación social y racial, así como la tradición de una autoridad estatal centralizada (Hale, 1986; Larraín, 2010).

Si bien ya en la época colonial se buscaba eliminar los rasgos fenotípicos y las prácticas culturales de raíces africanas mediante un profundo mestizaje, el periodo de la independencia decimonónica se caracterizaba por el uso de otra herramienta más con la cual se intentaba borrar los restos de la herencia africana, a saber, la construcción del Estado-nación (Subercaseaux, 2007; Tijoux, 2016). Este discurso liberal se basaba en la idea de una unidad sanguínea chilena, es decir, una 'raza chilena' compuesta por la mezcla de españoles e indígenas (Subercaseaux, 2007). Mientras que Diego Barros Arana (1884-1902) planteó que los esclavos africanos no tuvieron un rol significativo en la economía colonial, Francisco Encina (1940-1952) lo pone en duda al señalar que a fines del siglo XVIII había más negros, mulatos y zambos en el obispado de Santiago que indios. No obstante, expresa su alivio respecto al hecho de que la 'raza chilena' se mantuvo 'libre' de la interferencia racial de los negros, pese a su presencia significativa en la colonia, e incluso declara que "la eliminación del negro fue un gran bien para la raza chilena [dado que] las manifestaciones intelectuales y morales de sus mestizos no fueron alentadoras" (en Cussen, 2006: 48-49). Según Encina (1940-1952), la inferioridad física y moral de los negros hizo que 'afortunadamente' no tuvieran un impacto relevante en la formación social del pueblo chileno, lo cual en efecto benefició a la 'raza chilena'.

En consecuencia, teniendo en cuenta esto y el hecho de que el nuevo discurso identitario chileno era pro europeo, el objetivo era civilizar a Chile a través de la eliminación de sus "rasgos culturales atrasados y bárbaros" (Larraín, 2010: 20). Esto significaba la implementación de políticas supuestamente modernizadoras encaminadas a mejorar la

raza chilena mediante “la inmigración europea o en una imitación un poco servil de concepciones, instituciones y modelos educativos y políticos europeos” (Larraín, 2010: 20; Subercaseaux, 2007). Si bien se dedicaron a “liberar la mente de la cultura tradicional española” (Larraín, 2001: 88), ahora fue la cultura inglesa y francesa la cual buscaban hacerse suyo sin darse cuenta del hecho de que simplemente sustituían un legado cultural extranjero por otro –cada una inclinada con un racismo dirigido a ‘las razas esclavas’ y ‘las hordas africanas’ (Irarrázaval y Piñera, 1996; Larraín, 2001). Asimismo, mientras la oligarquía dominante elaboraba un sentido de su propia identidad durante el siglo XIX, al mismo tiempo se encargaba de determinar los primeros elementos de la identidad nacional según su versión (Alessandri, 1952; Cavarozzi, 1977):

A través de todo el siglo XIX existió, por un lado, un proceso continuo de construcción de una identidad separada de clase, en la cual la moda, el refinamiento, el consumo conspicuo, la arquitectura lujosa y la privatización de los espacios públicos se convirtieron en los símbolos principales que la segregaban del resto. Pero, por otro lado, utilizando al estado con ocasión de guerras y crisis, la misma élite creó las primeras versiones discursivas de la identidad nacional que fueron capaces de integrar amplios sectores de la sociedad en un sentido de “comunidad imaginada (Larraín, 2001: 89).

Hacia finales del siglo XIX, los pensadores liberales y positivistas chilenos de aquella época seguían pensando que un patrón cultural más bien europeo o estadounidense –a diferencia del patrón indo-ibérico anterior–, sería la única manera de lograr la modernidad (Larraín, 2001). Teniendo ello en cuenta, los pensadores moralistas Juan Egaña y Bernardo O’Higgins promovían la idea de una política de inmigración europea cuyo objetivo inicialmente era superar la despoblación de Chile (Guzmán Schiappacasse, 2015), pero que más adelante se transformó en un “factor racial como elemento fundamental de la chilenidad que había que proteger y mejorar” (Larraín, 2001: 94) mediante la creación de una ‘Sociedad Nacional de Protección y Fomento de la Raza Chilena’ (Subercaseaux, 1999). En efecto, Nicolás Palacios (1904), el representante más importante, fomentaba el mestizaje entre los españoles de origen germánico y los indios araucanos debido a “[su] base racial no sólo digna, sino única y privilegiada por su energía moral y por sus características patriarcales y guerreras” (Larraín, 2001: 95). Esta preferencia se relacionaba, además, con el hecho de que, según Palacios (1904), estas razas tuvieran una psicología similar (Subercaseaux, 2007). Es decir, en el caso contrario en el cual psicologías diversas, o más bien ‘razas’, se mezclasen, suponía que esto traería el desequilibrio (Palacios, 1904) y, por lo tanto, “(...) toda inmigración de razas matriarcales y de climas cálidos –incluidos los íberos, los negros y todas las razas latinas– debía impedirse para favorecer los matrimonios con razas nórdicas y germanas” (Larraín, 2001: 95). Según explicó Palacios (1904),

Es difícil calcular cuánto mal puede hacer un solo negro introducido en un país. Las familias chilenas que aún conservan alguna sangre negra deberían posponer toda otra consideración, al contraer matrimonios, a la de eliminar este resto de naturaleza inferior casándose con mujeres rubias chilenas o de los países del norte de Europa (p. 115-116).

De esta manera, Palacios (1904) plantea la construcción de la identidad nacional a partir de la raza y argumenta que Chile es un país mestizo que tiene ciertas características peculiares (Correa Sutil, 2009). Si bien esta idea racial cayó en desuso después de la Segunda Guerra Mundial, hoy en día se la argumenta nuevamente bajo la idea de homogeneidad mestiza (Góngora, 2003; Gazmuri, 2003; Vial, 2003).

No obstante, durante la primera mitad del siglo XX, Chile fue afectado por la crisis de la modernidad oligárquica de tal forma que en los primeros 30 años pasaba por una etapa de transición en la cual no sólo las clases medias obtuvieron un poder político significativo, sino también la llamada 'cuestión social' en sí llegaba a ser un tema central en la sociedad chilena (Cancino, 2006; Larraín, 2001; 2010). Esto resultó posible debido a la situación económica precaria en la cual las élites se encontraban como resultado de la declinación de la economía exportadora a la cual Chile pertenecía (Cavarozzi, 1978). Consecuencia añadida de esto fue una crisis cultural provocada por la declinación de la influencia del positivismo y "la aparición de un pensamiento nacionalista, de una conciencia anti-imperialista y antioligárquica y de una nueva valorización del mestizaje" (Larraín, 2001: 99), promovido por distintos autores como Nicolás Palacios, Francisco Antonio Encina, Alejandro Venegas, Alberto Edwards y Tancredo Pinochet Le Brun. Si bien Palacios (1904) lo atribuye a factores raciales, Encina (1911) sostiene que, además de la raza chilena que según él provoca un cierto nivel de ineptitud económica, la educación es completamente inadecuada con respecto a la inferioridad económica chilena. Por ende, sugiere "una vuelta a las tradiciones culturales y virtudes cívicas propias de Chile, a una identidad propia cuyo abandono ha causado desorientación, duda y desaliento" (Larraín, 2001: 100).

Sea como fuere, ambos autores invocan una concepción esencialista de la identidad nacional desde una reflexión histórica (Correa Sutil, 2009). Es decir, tanto Palacios (1904) como Encina (1986) son de la opinión de que la identidad nacional está compuesta por características esenciales y, sobre todo, inmutables que son producto de un acontecimiento específico "desde donde nace la nación, concebida como un sujeto, una personalidad, con una 'identidad' definida de una vez para siempre, la que suele ser entendida como 'el alma nacional'" (Correa Sutil, 2009: 16). Esta idea fue reforzada otra vez más por Mario Góngora en 1986 al argumentar que el Estado dio origen a la nación chilena debido precisamente a su alma colectiva que habita en este organismo vivo y que se transmite de una generación a otra. En forma más reciente, Álvaro Góngora (2003) va incluso más allá y afirma que "es posible reconocer una identidad chilena, la que puede ser caracterizada por un conjunto de rasgos esenciales" (p. 562).

Volviendo a Pinochet Le Brun (1909), el autor toma una postura más nacionalista al correlacionar la crisis con la pérdida del sentido de patria, el antimilitarismo, con ideas extranjeras de carácter socialista y el desprecio por la industria y el comercio (Larraín, 2001):

(...) [L]os chilenos “nos hallamos en nuestra propia casa pospuestos a los intereses extranjeros” lo que se prueba por la cesión de territorios a los países limítrofes, por la entrega de tierras fiscales a inmigrantes extranjeros que prácticamente constituyen provincias foráneas dentro del país y por la casi total colonización del cuerpo docente del Instituto Pedagógico por profesores extranjeros (Larraín, 2001: 102).

Dicho de otro modo: el problema son los extranjeros en Chile, no los chilenos en el extranjero (Pinochet Le Brun, 1909; Larraín, 2001). Por lo tanto, propone y respalda firmemente la partida de los chilenos a Europa dado que “necesitamos europeizarnos... asimilarnos de la civilización europea” (p. 209) sin que se traigan europeos de vuelta que les manden y dirijan. En efecto, el nacionalismo chileno sigue entrelazado con la civilización europea en su discurso (Pinochet Le Brun, 1909). No obstante, no cabe duda ninguna de que los escritos de Luis Emilio Recabarren y Vicente Huidobro, así como los discursos de Enrique MaIver y los análisis de Nicolás Palacios acerca del rol político de la oligarquía, la falta de oportunidades, la pobreza, el desquiciamiento moral y las deficiencias de la educación dieron el primer paso hacia un “discurso político de izquierda que trae un nuevo imaginario identitario, de igualdad, trabajo, industrialización y participación política de las clases medias y obreras auspiciadas desde el Estado” (Larraín, 2010: 21). Esta influencia de las clases medias y populares en las esferas políticas chilenas creció aún más cuando la crisis del régimen oligárquico vino seguida de la depresión mundial en los años 30 del siglo XX (Riveros, 2009; Duarte, 2017). Como resultado de la crisis económica, el colapso de los mercados externos y el aumento del desempleo, se hace el cambio a la industrialización bajo la dirección del Estado, a expensas de las élites, e incluso resultó en el triunfo electoral del Frente Popular en 1938 (Silva y Henríquez, 2017).

2.2.2 El auge de los principales discursos identitarios

Frente a este cambio influyente, surgen dos formas distintas de pensamiento en cuanto a la identidad nacional. Benjamín Subercaseaux (1939) presenta una perspectiva más progresista sobre la base del ‘siútico’ y la psicología del chileno. Explica que hay dos clases delineadas, a saber, la ‘persona bien’ de la mal llamada ‘aristocracia’ –no es verdaderamente tal a su juicio– y el ‘roto’ del pueblo (Subercaseaux, 1939). Además, agrega que, si bien la clase media no tiene calidad de clase social como tal, sí toma forma a través del siútico, un tipo psicológico cuyo deseo es asimilarse a la clase alta y cuya existencia ha llevado a cabo el desprecio de la propia clase media que ha llegado al poder (Subercaseaux, 1939; Larraín, 2001).

No obstante, Jaime Eyzaguirre introduce un pensamiento más bien tradicionalista con un enfoque corporativista ante todo y luego hispanista. Dado sus vínculos familiares con la aristocracia terrateniente, Eyzaguirre (1939) argumenta que la crisis fue causada por el capitalismo liberal que según él es responsable de destruir la sociedad feudal corporativa,

y la economía de mercado que provocó la disgregación cultural y social mediante procesos revolucionarios socialistas (Ruiz, 1991). Asimismo, constata que la cultura hispánica es superior a las culturas indígenas dado que la primera ha sido capaz de transformar los mejores aspectos de estas últimas en una versión hispanista más vigorosa y perfecta (Eyzaguirre, 1939; Larraín, 2001). Sobre la base de este pensamiento, promueve la identidad cultural desde una perspectiva esencialista cuya idea básicamente es que la esencia de cada pueblo se expresa a través de su propia alma auténtica (Eyzaguirre, 1947). Ahora bien, a partir de la independencia latinoamericana, los países de la región se han inclinado por una búsqueda continua de dicha esencia en otros lugares ‘exóticos’, mientras se rechazaba repetidamente su antigua alma colectiva (Eyzaguirre, 1947). En consecuencia, “le [han] dado la espalda a su verdadero ser y corrió tras otras culturas, a veces antagónicas con la suya, para imitar modelos políticos y sociales ajenos que no podían tener éxito en un contexto tan diferente” (Larraín, 2001: 106). Independientemente del pensamiento que se prefiera, este periodo se caracterizaba por un discurso que contribuyó a una identidad nacional chilena conformada por nuevos elementos igualitarios y desarrollistas de rasgos antiimperialistas y nacionalistas, como la valorización del mestizaje y una mayor conciencia social respecto a los problemas de la clase trabajadora (Waldman Mitnick, 2004; Larraín, 2010).

Empero, este interés en el desarrollo económico se hizo tan grande que terminó reemplazando el interés por el discurso identitario de manera que la mayoría de las teorías introducidas entre 1950 y 1970 no incluía ninguna relevancia con la cultura y cuando sí había una, se limitaba a una explicación abstracta meramente económica y sociológica (Larraín, 2001). Es decir, sobre la base de la economía del desarrollo y la sociología estructural-funcional se proponía dismantelar las identidades culturales tradicionales junto a su elemento agrario a través del reemplazo por valores e instituciones modernas (De Gregorio, 2005). Chile no fue una excepción, pues la sociología y la antropología comenzaron a determinar mayoritariamente el enfoque de los análisis sobre la cultura chilena al implementar la abstracción de modelos y paradigmas, por lo cual incluso ya no se hablaba tanto de cultura, sino de estructura normativa (Larraín, 2001; Cid y San Francisco, 2010). Dicho de otro modo: “la pregunta por el carácter de la cultura chilena es reemplazada por la pregunta acerca de si la estructura normativa favorece o impide la modernización” (Larraín, 2001: 112).

Este énfasis en la modernización se tradujo mediante las llamadas ‘teorías de modernización’ desarrolladas entre 1950 y 1970 cuya idea central es que los países no desarrollados, incluyendo todo Latinoamérica, están pasando por un proceso de transición hacia sociedades modernas (Przeworski y Limongi, 1997). Por ende, al dar la espalda a la sociedad tradicional, se crea espacio para las sociedades industriales europeas o norteamericanas aspiradas en dichas teorías (Larraín, 1989; Girola, 2008). En Chile, las primeras teorías sociológicas adoptaron un marco teórico más bien general en cuanto a la transición a la modernidad supuestamente imprescindible (Larraín, 2001). Según Friedmann y Lackington (1971), por ejemplo, la sociedad chilena anteriormente

tradicional se transformó en transicional en 1920 y luego pasó a ser modernizante en 1967. Al mismo tiempo, la CEPAL, con sede en Santiago de Chile, introdujo una teoría de desarrollo para América Latina a principios de los años 50 cuyo enfoque principal –el desarrollo ‘hacia afuera’– fue sustituido por el modelo de desarrollo ‘hacia adentro’ (Sunkel y Paz, 1970; Mora Toscano, 2006). Fundamentalmente, esto implicaba la necesidad de modernizar sus sociedades latinoamericanas por medio del cambio desde una economía exportadora de materias primas hacia economías industriales para que la dependencia de sus economías radicara en la demanda interna y no externa (Larraín, 1989).

No obstante, a fines de los años 60, se estableció la teoría de la dependencia como resultado y expresión de las críticas que recibieron las teorías de la modernización y las políticas de desarrollo en Chile (Casas Gragea, 2005; Solorza y Cetré, 2011). Dentro de esta nueva teoría, se pone en tela de juicio el rol liberador y progresista de las burguesías nacionales con el fin de demostrar que “los procesos de industrialización en la periferia son el vehículo de la penetración imperialista y de una nueva clase de dependencia de las corporaciones transnacionales” (Larraín, 2001: 118; Faletto, 1999). Si bien participaron en y aportaron a este nuevo discurso varios intelectuales chilenos, la conciencia que predomina entre el pueblo en los años 60 y 70 es que Chile necesita desarrollarse sin que haya ninguna preferencia por una u otra teoría mencionada anteriormente (Faletto, 1999; Larraín, 2001). A tal fin, era evidente que la pobreza debía ser combatida y, de acuerdo con la opinión común, esto solo podría lograrse mediante la modernización del país, lo cual seguidamente dio lugar al resurgimiento del marxismo e ideas socialistas (Fernández Abara, 2017). Así como esto sucedía, la construcción de la identidad nacional chilena adopta simultáneamente una postura modernizadora y, por tanto, desarrollista centrada en el desarrollo económico industrial impulsado por el Estado, así como en la igualdad (Larraín, 2001). Es decir,

La lucha política en esta época giraba alrededor de cómo lograr desarrollo y bienestar para todos. Era indispensable concientizar al pueblo, abandonar el derroche populista y adoptar una nueva ética de trabajo. El sistema económico capitalista debía ser cambiado o, si se le mantenía, había que humanizarlo y, siguiendo políticas intervencionistas, proteger a los trabajadores y redistribuir el ingreso nacional en su favor (Larraín, 2001: 123).

La nueva identidad nacional chilena entonces estaba compuesta por una matriz tanto de igualdad como de desarrollo, la cual se manifestaba a través del camino hacia el desarrollo industrial apoyado por el Estado y la ampliación de los derechos de los trabajadores (Larraín, 2001; 2017).

No obstante, este camino llegó a su fin en 1973 tras el estallido de una nueva crisis internacional como resultado del decrecimiento económico del sistema capitalista reflejado en ganancias declinantes y un mayor desempleo, así como del crecimiento de los precios del petróleo (Larraín y Meller, 1991; Caputo y Saravia, 2018). En Chile esto marcó

el desenlace del sistema socialista de la Unidad Popular seguido por el golpe militar que se perpetró en el mismo año bajo el poder del general Augusto Pinochet (Valdés Urrutia, 2012). Durante su dictadura, implementó un sistema económico neoliberal abierto a la inversión extranjera y la importación de bienes de consumo, lo cual llevaría a cabo el desarrollo y la modernización económica globalizados en los años 90 (Fontaine, 1993). Simultáneamente, la identidad chilena se adapta a esta transición abrupta de manera que adopta una versión militar sobre la base del papel central de la guerra y las fuerzas armadas especialmente:

El ejército es anterior incluso a la nación, por su formación en la guerra de Arauco, es el depositario de las virtudes cívicas de la nación y siempre ha jugado en la historia un rol integrador y protagónico: por ejemplo, su participación ha sido decisiva en todas las constituciones que ha tenido Chile. Pero, además, esta versión instituye a las fuerza [sic] armadas en los cauteladores o garantes de la democracia y de la institucionalidad. En esta versión, las fuerza armadas pasan a ser la expresión más genuina de los valores de la chilenidad (Larraín, 2001: 126).

Como lo indica Cuevas Valenzuela (2014), esta idea de chilenidad en el discurso identitario de Pinochet se relacionaba estrechamente con la supuesta existencia de una raza chilena. Según el general, el pueblo chileno era mestizo y/u homogéneo que pertenecía a una cierta raza que implicaba unidad, por lo cual se naturaliza la identidad nacional y se la ancla en la biología (Pinochet, 1974; 1981; Cuevas Valenzuela, 2014). En efecto, se conforma una figura que es 'chileno de verdad' sobre la base de valores positivos frente a otra que se considera un no-chileno o un mal chileno debido a sus supuestos atributos negativos que lo convierten en un traidor de la patria (Pinochet, 1974; 1981):

La figura del chileno patriota o un "chileno verdadero" es aquel perteneciente a una "raza" chilena mestiza, "homogénea". Es aquél que está dispuesto a "dar la vida por la patria" y que comparte los valores y tradiciones de "la chilenidad". Por otra parte, la figura del falso o mal chileno, es aquella que describe o a un cobarde, o a un sujeto ideologizado cuyo afán político sometido a ideologías foráneas que lo han desarraigado de las tradiciones y valores patrios (Cuevas Valenzuela, 2014: 477-478).

De este modo, el chileno se caracteriza por "connotaciones positivas de genuino, interior, propio del alma, profundo y esencial, mientras que para lo no chileno se articulan los significados negativos de exterior, foráneo, superficial, desarraigado y falso" (Cuevas Valenzuela, 2014: 478). Los mapuches, sin embargo, representaban un grupo excluido en sí mismo al ser desconocidos como pueblos indígenas cuya lucha por recuperar sus tierras se percibía como otra amenaza de fractura más de la identidad chilena (Larraín, 2001; Caniuqueo Huircapán, 2013; Canales Tapia, 2020). Como resultado de estas luchas internas, Chile se volvió en una nación profundamente dividida (Larraín, 2001).

Otro factor coadyuvante de la disminución de la confianza en el gobierno de Pinochet fue el hecho de que los resultados de las nuevas políticas económicas tardaron en hacerse

notables de manera positiva e incluso desaparecieron cuando Chile entró en una crisis financiera (Moulian, 1997). Como resultado de ello, surgían dudas en cuanto al proceso de modernización y su capacidad de ser exitoso reflejado, además, en una crisis de identidad no sólo en Chile, sino en toda América Latina (Girola, 2008). Estas dudas luego se articularon a través de teorías desarrolladas en esta época cuya idea central es que los procesos modernizadores o ya han fracasado o fracasarán precisamente porque la identidad no fue respetada ni dada la importancia necesaria en estos (Larraín, 2001). Pedro Morandé y Carlos Cousiño son los principales representantes del pensamiento esencialista que atribuyen dicha crisis de identidad al abandono de la esencia e identidad cultural y original latinoamericana, las cuales, pese a ello, pueden ser recuperadas aun (Larraín, 2001). Según Pedro Morandé (1984), el carácter religioso de la identidad latinoamericana, y, por tanto, la identidad chilena, ha sido negado y/o descartado durante todo el proceso de modernización de la región dado que este se basa en el modelo ilustrado racional europeo cuya particularidad es secularizante. Dicho de otro modo:

Mientras la razón ilustrada europea alaba los esfuerzos racionalistas y modernizadores de las élites y menosprecia las creencias religiosas de las masas alienadas, Morandé alaba la autenticidad de las tradiciones religiosas y menosprecia los intentos modernizantes fallidos de una elite [*sic*] culturalmente alienada (Larraín, 2001: 129).

En consecuencia, al desconocer sus raíces culturales más profundas, los procesos de modernización ilustrada implementados por la élite intelectual y dirigente en América Latina han fracasado, lo cual, según Morandé (1984), además, está relacionado con el hecho de que la modernidad latinoamericana sea barroca en vez de ilustrada (Biehl y Velasco, 2017). Cousiño (1985), a su vez, desarrolla este discurso religioso esencialista con respecto a la identidad nacional chilena al sostener que la religiosidad popular representa uno de los factores fundamentales para la reconstrucción de una identidad que mantenía los valores de la vida rural sin que se limitara a ella.

Pese a las críticas del proceso de modernización latinoamericano, la etapa posdictadura en Chile entre 1990 y 2000 se caracteriza por la continuación exitosa de este, así como de las políticas económicas, a diferencia del periodo anterior (Quitral Rojas, 2012; Saavedra, 2014). Si bien esto llevó a cabo un creciente optimismo con respecto a la modernización, la importancia de y la preocupación por la identidad nacional disminuyó (Larraín, 2001; Rojo, 2018). Una vez más, diferentes autores (por ejemplo, Lumbreras, 1991; Quijano, 1991; Galeano, 2012) expresan sus críticas y hacen hincapié en la necesidad de abandonar la identidad antigua para que pueda entrarse plenamente en la modernidad (Larraín, 2001). Según Claudio Véliz (1994), el representante más connotado, la resistencia de abrazar completa y abiertamente la propia identidad cultural latinoamericana ha sido el problema principal de la modernización de la región. No obstante, agrega que dentro de esta misma identidad latinoamericana reside otro obstáculo para el desarrollo, a saber, su carácter barroco (Véliz, 1994):

El modo barroco le tiene aversión al cambio, a lo nuevo y extranjero y por lo tanto se refugia en lo simétrico, en lo durable, en lo unitario, en la intolerancia con lo distinto, en lo centralmente controlado. Estas son, por lo tanto, las características esenciales que definen la identidad latinoamericana y uno no debe engañarse por la aparente volatilidad e irracionalidad de los cambios que allí ocurren. A esta identidad se opone el modo gótico, típico de Inglaterra y Estados Unidos, es decir, una identidad que se siente a sus anchas en la incertidumbre, el riesgo, el cambio y la diversidad; un modo de ser que acepta el desorden y la improvisación, que rechaza las regularidades y todo intento de control centralista; una concepción que valora y propicia la individualidad, la iniciativa personal y la autosuficiencia, y que desconfía de las burocracias, las regulaciones y las autoridades (Larraín, 2001: 133).

En otras palabras, una vez que se haya reconocido y aceptado la propia identidad cultural latinoamericana, hace falta detenerse sobre los verdaderos factores problemáticos compenetrados con ella: la aversión al riesgo y al cambio, la desconfianza de lo nuevo, la preferencia por la estabilidad y el control social, el respeto por el estatus quo y las viejas lealtades (Larraín, 1994; 2001).

Tras la vuelta a la democracia en Chile, no obstante, el éxito de la modernización y su sistema económico capitalista a partir de 1900 hace que tanto el discurso militar como el discurso religioso pierdan vigencia en beneficio del discurso identitario chileno empresarial que sigue vigente hasta el día de hoy (Larraín, 2010). Este mismo autor sostiene que esta versión de la identidad chilena refleja una concepción conjunta en contra de la integración latinoamericana sobre la base de los siguientes cuatro elementos principales: 1) Chile país exitoso, 2) Chile país diferente, 3) Chile país desarrollado, y 4) Chile país modelo (Larraín, 2005; 2010). El primer principio se relaciona con la percepción de Chile como un país emprendedor y ganador cuyos valores centrales de la sociedad son el empuje, el dinamismo, el éxito, la ganancia y el consumo mediante los cuales logra conquistar mercados exteriores y tomar la delantera dentro de la región (Larraín, 2005; 2010). El segundo elemento nace de una idea central de que Chile se distingue de los demás países de América Latina debido a sus supuestos rasgos europeos, pero también por la ausencia de un desorden político y malas políticas económicas, los cuales son característicos de los vecinos (Larraín, 2005).

A partir de 1973, Chile se ha alejado del proyecto compartido por los países latinoamericanos dirigido a la integración regional para enfocarse en su carácter excepcional dentro de este mismo marco a través de la exclusión voluntaria de proyectos comunes y de políticas económicas diferenciadoras (Fernandois y Henríquez, 2005; Jenne y Razeto, 2018). De esta manera, se ha ido fomentando un sentido de cercanía más bien a Europa y Estados Unidos, así como una fuerte creencia de ser diferente, lo cual ha llevado a actitudes arrogantes y sentimientos de superioridad frente a sus vecinos (Larraín, 2005; Correa Sutil, 2009). Cabe destacar que aquí es donde se reside una diferencia fundamental con el periodo de independencia anterior a ese año dado que, si bien la actual identidad está enfocada en el aislamiento del país dentro de su región, en

aquel entonces el objetivo era el contrario, a saber, crear unidad dentro de las naciones independientes recientes, pero también entre los países latinoamericanos (Martínez, 2003; Correa Sutil, 2009). Todo aquello se relaciona con el tercer aspecto de que Chile supuestamente ha dejado de ser un país tercermundista desde aproximadamente 1900 y ahora es un país desarrollado (Larraín, 2010; Saavedra, 2014). A partir de aquel entonces, el mundo intelectual y político chileno ha aspirado a pertenecer a la comunidad selecta de los países periféricos en vías de desarrollo más exitosos, es decir, los cuatro tigres asiáticos (Larraín, 2005). Por ende, Chile es percibido por las propias élites y muchos ciudadanos comunes como un país modelo, especialmente para los países latinoamericanos debido parcialmente al hecho de que distintos organismos internacionales, instituciones y políticos del mundo desarrollado han expresado que otros países debiesen seguir a Chile (Larraín, 2010; Castiglioni, 2019).

No obstante, según Álvaro Góngora (2003), ese pensamiento excluyente va de la mano con el autoritarismo que fue enraizado en el discurso identitario chileno del siglo XIX, pero que sigue formando parte de este. Él mismo explica:

Chile es un país con un marcado apego a la tradición. ¿Por qué? Por una *acentuada adhesión a la autoridad*. [...] existe una mentalidad autoritaria que ha subsistido en la sociedad chilena. [...] Y esta consideración es válida respecto del dominio unipersonal en todos los niveles, desde la empresa, el sindicato, y más primariamente, la familia. [...] Por eso [...] el *presidencialismo* es parte esencial de la identidad. Pero no un presidencialismo a secas, sino autoritario (citado en Correa Sutil, 2009: 17).

En otras palabras, desde una perspectiva esencialista, el presidencialismo autoritario ha sido legitimado como elemento antiguo de y perteneciente a la identidad nacional chilena (Correa Sutil, 2009; Góngora, 2003). Como consecuencia de ello, los chilenos desconfían de la libertad y su habilidad para llevar a cabo orden dado que se han acostumbrado al hecho de que este se impone desde arriba en todo aspecto de la vida e incluso lo aprecian (Góngora, 2003).

2.2.3 El rechazo de la visión esencialista

Precisamente por ese motivo y las otras debilidades intrínsecas de la percepción esencialista para analizar la identidad nacional, muchos intelectuales (por ejemplo, Larraín, 2003; Pinto, 2003; Gandolfo, 2003; Subercaseaux, 2003; Martínez, 2003; Bengoa, 2003) la han rechazado, mientras algunos se distancian incluso de la idea de la nación dado que es inseparable del autoritarismo político (Correa Sutil, 2009). En caso de lo primero, se argumenta que esta visión trata la identidad nacional como si fuese una persona individual que tuviera características psicológicas y únicas, así como un alma propia (Correa Sutil, 2009). El historiador Julio Pinto (2003), a su vez, está de acuerdo con este último al explicar que:

En nuestro país, o al menos en sus círculos de poder, ha existido y existe una obsesión por la “nación” y por la “identidad nacional”, lo que no es sino otra forma de expresar una obsesión por la homogeneidad. [...] Me parece que esta obsesión tiene que ver con el deseo de unir lo que siempre ha estado desunido, y que es otra forma de expresar algo que se conoce como gobernabilidad. Es más fácil gobernar a quienes están en un registro homogéneo que a quienes poseen distintas creencias, intereses y maneras de ver la vida, a menudo contradictorias. En Chile ha habido discursos unificadores en abundancia. En esa medida, no podría hablarse de una identidad en sí, sino más bien de un deseo de identidad. Tales discursos provienen generalmente de instituciones que tratan de imprimirle gobernabilidad a una sociedad que, a menudo, aparece como ingobernable (p. 568-569).

En efecto, se ha introducido una concepción tanto de la identidad nacional como creación discursiva, así como de la identidad nacional o incluso de las identidades nacionales en un marco histórico común (Correa Sutil, 2009). La primera se plantea por Larraín (2003) al sostener que “una identidad colectiva no es más que un artefacto cultural que existe como una comunidad imaginada en la mente de sus miembros” (p. 67), lo cual corresponde a la noción de comunidad imaginada introducida por Benedict Anderson en 1986 a la cual se afilian Pedro Gandolfo (2003) y José Luis Martínez (2003), entre otros. Este último autor agrega que en tiempos actuales la identidad nacional es construida mediante la recogida de elementos del pasado a los cuales se les otorgan rasgos identitarios (Martínez, 2003). No obstante, esto “no significa que esos elementos en el pasado hayan sido pensados como identitarios en ese momento, sino que hoy son significados como tales”, como señala Martínez (2003: 577). En esta misma línea, Eugenio Tironi (2005) indica que también el concepto de la nación es un producto cultural del acto imaginario humano diseñado para la reinvencción de la identidad nacional con un propósito pragmático por parte de los intelectuales del país, a saber, la inserción de Chile como actor global.

Siguiendo este hilo argumental, Subercaseaux (2003) define dos tipos de discursos identitarios. El paradigma romántico parte de la idea de que la nación representa una comunidad espiritual que contiene una existencia individual propia, un alma y unos atributos culturales derivados de un momento fundacional específico que, además, mantienen su carácter idéntico a través del tiempo (Subercaseaux, 2000; 2003). En cambio, la tradición ilustrada se basa en el pensamiento de que la creación de la nación por parte del Estado es una construcción política de la cual deriva el discurso identitario (Subercaseaux, 2000; 2003). A su juicio, Chile se diferencia de los otros países latinoamericanos al pertenecer a esta última por la gran necesidad de construir una nación que, por tanto, estaba directamente relacionada con un discurso sobre el poder y el Estado y cuyo objetivo era la homogeneidad apuntada mediante la eliminación de diferencias (Subercaseaux, 2000; 2003). En consecuencia, “el ideal asimilacionista del Estado-nación tendió a negar la diferencia cultural y de hecho este ideal convirtió la diferencia y los particularismos culturales en una desventaja” (Subercaseaux, 2003: 544).

No obstante, si bien el Estado-nación entró en vigor como un concepto ficcional, terminó convirtiéndose en una realidad potente de carácter confrontacional dado que “la invención identitaria requería la definición de un ‘otro’, diferente al nosotros, al cual oponerse. En el caso chileno, ese ‘otro’ no fue España, sino Perú, que será el ‘otro’ por antonomasia” (Correa Sutil, 2009: 21). Esta idea proviene de Jocelyn-Holt (2000, 2004) quien ha definido a Chile como ‘el otro Perú que no fue’ al analizar la conquista, es decir, “para efectos de la construcción identitaria, esa ‘otredad’ del Perú hunde sus raíces en la conquista misma” (Correa Sutil, 2009: 21). En efecto, mediante las numerosas guerras que sucedieron entre ambos países a lo largo de varios siglos, se ha ido definiendo simultáneamente una identidad chilena en oposición al Perú y todo lo que representaba sobre la base del orden político y estratégico (Ugarte Díaz, 2014; Cuevas Valenzuela, 2014). Cabe destacar que este discurso identitario iba de la mano con una retórica y doctrina antiespañola en la cual había que deshacerse de las raíces retardatarias, autoritarias, clericales y corporativistas españolas ancladas en la sociedad chilena y su identidad del ‘nosotros’ para que se adoptara el progreso anglosajón o liberal español (Lemos, 2002). Dicho de otro modo: las élites decimonónicas chilenas construyeron la identidad nacional sobre la base del paradigma europeo y antihispanoamericano desde una perspectiva política, por lo cual:

Se trata, en suma, de una invención identitaria vinculada al ideario republicano-liberal, que define a Chile como un caso excepcional en la América Española, sólo comparable a los países europeos, especialmente Francia e Inglaterra, por su desarrollo político acompañado de progreso cultural y económico (Correa Sutil, 2009: 21-22).

Si bien la creencia de que Chile es un caso excepcional dentro de la región sigue vigente como discurso identitario, es importante señalar que la concepción positiva de la nación tal como fue introducida por la élite en el siglo XIX comienza a debilitarse a partir de mediados del siglo XX (Jocelyn-Holt, 1994). Como consecuencia de ello, deja de ser el modelo de nación por excelencia al perder su legitimidad, creando así margen para una pluralidad de proyectos nacionales, así como de discursos identitarios (Jocelyn-Holt, 1994, Correa Sutil, 2009). En esta misma línea, José Luis Martínez (2003) se refiere al ‘Estado posnacional’ o ‘Estado de ciudadanos’ en el cual puede haber una pluralidad de historias en una nación y, por ende, una multiplicidad de identidades que coexisten simultáneamente y se viven y/o se expresan antagónicamente. Por lo tanto, Martínez (2003) “[reconoce] en Chile varios Chiles, como en América Latina varias Américas Latinas, con diversas miradas, discursos y prácticas que provocan adhesión e identidad” (p. 577). Por lo tanto, si se sostiene que sólo es posible una pluralidad de historias y de identidades, esto conlleva de manera intrínseca la inexistencia de un relato común de nación (Correa Sutil, 2009). Si bien Pinto (2003) desestima los relatos unívocos de identidad, así como la selección de ciertos elementos identitarios en base de una historia compartida, reconoce el hecho de que, a los chilenos, pese a sus opiniones y creencias contradictorias y antagónicas, les une una serie de experiencias históricas, como por ejemplo el golpe de Estado y la dictadura. Aun así, concluye lo siguiente:

No sé si podría hablarse de unidades o identidades divididas, pero me atrevería a decir que si tenemos alguna identidad, se trata de una de tipo esquizofrénico, construida sobre la negación de la diversidad y sobre un conflicto permanentemente no resuelto. Las sociedades humanas difícilmente pueden alcanzar ese grado de integración y soberanía plenamente reconocida como para poder compartir una identidad nacional. En la práctica, las sociedades, y desde luego nuestra propia sociedad, están condenadas a la división y a la lucha (Pinto, 2003: 570).

En la misma línea, mientras Salazar (2003) cuestiona la existencia misma de una nación chilena por la falta de una sociedad civil integrada en base de soberanía y participación a consecuencia de la creación forzada y violenta de ella, Illanes (2003) sugiere una noción de diferencia al tratar el tema de la identidad. Es decir, mediante la aproximación histórica y social de una perspectiva que parte desde el otro, el discurso de la identidad nacional se reemplaza por el reconocimiento de identidades colectivas diversas en las cuales se analiza la constitución discursiva de ese 'otro' sobre la cual se construyen las diferencias (Illanes, 2003). Bengoa (2003) concuerda con Illanes y afirma que "en una sociedad compleja como la chilena no hay una sola identidad, menos en un momento histórico como el que vivimos en el que los sistemas de integración estatal comienzan a cuestionarse" (p. 603). Tanto Bengoa (2003) como Martínez (2003) interpretan la pluralidad de discursos identitarios como el reflejo de la diversidad del país, la cual equivale una cultura moderna y democrática (Correa Sutil, 2009). Es más, según Bengoa (2003), la preservación de la pluralidad de relatos identitarios incluso pone fin a la versión esencialista de la identidad nacional centrada en el poder estatal:

El discurso de la identidad debiese, por tanto, dar lugar al discurso de las identidades, de una diversidad de discursos sobre el nosotros mismos en que exista la capacidad de cada cual, cada grupo, cada región de reconocerse. Por cierto que los discursos sobre la identidad, son también y sobre todo discursos sobre el poder. Pero de eso se trataría, a lo menos utópicamente, que el Centenario diera origen a la posibilidad de narrativas democráticas, discursos compartidos, identidades respetadas, diversidad celebrada como característica de un país pequeño y amable (p. 607).

Sobre esta base, podría concluirse que según los autores recién mencionados no existe una sola identidad nacional que se comparta transversalmente por el conjunto de la sociedad, sino más bien una amplia variedad de discursos identitarios no necesariamente vinculados el uno al otro ni diferenciados entre ellos según clases sociales (Bengoa, 2003; Martínez, 2003).

Huelga decir que los seres humanos siempre han tenido necesidad de construir una identidad nacional. Según Cuevas (2008), esto se debe al sentido ontológico constante del vacío, la falta o el defecto (*manque*) insoportable por lo cual las personas invocan sentidos concretos, así como proyectos para llenarlo. Uno de esos es el proyecto de país mediante el cual se busca darle sentido a la vida como comunidad, pues "la identificación compensa

en la experiencia concreta al sujeto individual y/o colectivo otorgándole un sentido de orden, de pertenencia común, de proyecto y de identidad” (Cuevas, 2008: 137). No obstante, en toda América Latina, especialmente en Chile, se tiende a exagerar especialmente los rasgos ‘negativos’ de su identidad debido a las opiniones europeas potentes que por muchos siglos han reiterado la supuesta inferioridad de los latinoamericanos frente a los conquistadores europeos (Larraín, 2010). Al mismo tiempo, a partir de la vuelta de la democracia, la sociedad chilena ha llevado a cabo altos niveles de competencia entre las personas en su lucha diaria de salir adelante que va acompañada de la desconfianza hacia otros y, con ello, el llamado malestar de su cultura (Larraín, 2010). En consecuencia, “Chile se percibe como una sociedad cada vez más egoísta, más individualista, menos respetuosa de los demás, más agresiva y menos sana moralmente a pesar de reconocer, por otro lado, los avances económicos obtenidos” (Larraín, 2010: 28).

Según Larraín (2001) todo esto se vincula con el hecho de que algunos elementos formales y rasgos de contenido derivados de la historia mantienen su presencia en la actualidad chilena, como el clientelismo. Pese a que tiene su origen en el siglo XX, sus efectos han permanecido fuertes a lo largo de la historia chilena, incluso hoy en día. Es decir, la entrada a ciertos trabajos políticos y culturales se determina de tal manera que cuanto mejor sea la red de contactos, más fácil será el acceso (Durston, 2005; Arriagada, 2013). En efecto, al depender del poder de patronazgo, estos feudos institucionales se han vuelto discriminatorios debido a la denegación del acceso de quienes no pertenecen a dichos grupos (Corzo Fernández, 2002; Arriagada, 2013). Esto se relaciona con el tradicionalismo ideológico que puede encontrarse en Chile y que se refiere, por un lado, a la aceptación y la promoción de cambios necesarios para el desarrollo económico por parte de los grupos dominantes, y por otro, al rechazo del mismo grupo de cambios requeridos como resultado de dicha transformación en otras esferas (Germani, 1965; Larraín, 2001). Empero, como lo indica Tironi (1999), esta no es la única forma a través de la cual ocurre el tradicionalismo en Chile. Es decir, según el autor, hay un fuerte sentido de amenaza entre las élites, incluso las de la izquierda, provocado por la penetración excesiva de las masas como causa de la modernidad y el crecimiento económico, pues esas afectarían su estilo de vida exclusivo (Tironi, 1999). Así, no es de extrañar que estos mismos sectores con mayor influencia tengan muchas dudas y temores en cuanto a la democracia plena y que, por tanto, continúen identificándose con el régimen dictatorial, pese a que la democracia y los derechos humanos son considerados como el único marco legítimo de acción política desde los años 90 (Lechner, 1991; Larraín, 2001).

2.2.4 La identidad chilena y su componente racial

Otro rasgo importante de la identidad chilena actual es el racismo encubierto cuya existencia también tiene sus raíces en la historia (Larraín, 2001). Es decir, desde muy temprano se ha valorizado exageradamente la ‘blancura’ en el discurso de la ‘raza chilena’, mientras se les ha otorgado a los indios y los negros una visión profundamente negativa (Larraín, 2001; Mora Donoso, 2017). Como consecuencia de ello, la estratificación social

siempre ha ido de la mano con un elemento racial en Chile de manera que generalmente una piel más oscura equivale a una clase social más baja y, por ende, mientras más blanca sea la piel, mejor (Larraín, 2001; Mora Donoso, 2017). No obstante, “el hecho de que los indígenas son una minoría, los negros están totalmente ausentes y la mayoría mestiza es relativamente homogénea, lleva frecuentemente a una negación del racismo” (Larraín, 2001: 232), incluso hoy en día, y a la idea de que hay racismo en cualquier país, menos en Chile. Según Tijoux (2016), esto se debe al desconocimiento histórico, la incompreensión de una condición no buscada y el constante deseo de nación que ha producido distintas formas de violencia tanto visible como simbólica cuya explicación, además, radica en los marcadores de clase, etnia, ‘raza’, la nación y el género. Asimismo, la constante y consistente distinción entre un ‘ellos’ y un ‘nosotros’ se ha convertido en una fuerte potencia anclada en varios siglos y épocas, incluyendo la actual, de tal modo que sigue creyéndose en la existencia de no sólo seres superiores e inferiores, sino también ‘razas’ superiores e inferiores (Tijoux, 2016). Dicho de otro modo:

Se agrega la etnitización, una burda ficción política derivada de la instauración del Estado nacional, del mito del origen y de la “identidad” que produce al nacionalismo que se cruza problemáticamente con los “otros”, justificando la propia superioridad jerárquica. La nación entonces será quien determine una organización política y construya un potente sentimiento de pertenencia (Tijoux, 2016: 16).

Por lo tanto y como señala Waldman (2004), Chile se ha aferrado a esta imagen de un país blanco mestizo –la cual ellos mismos se crearon– durante toda su historia hasta el día de hoy mediante la construcción de un discurso nacionalista (Cid, 2012). Como resultado de ello, se ha establecido un sistema de negación y de exclusión que ha afectado históricamente a los pueblos indígenas y hoy también a los afrodescendientes (Campos, 2017). Es más, si bien ambos grupos han sido víctima del racismo, se utilizan distintos conceptos para referirse a ello, es decir, cuando se trata del racismo hacia el indígena, se habla de *discriminación*, pero cuando es dirigido al negro o ‘afrodescendiente’, se usa *racismo* (Isla, 2020). No es de extrañar entonces que, en Chile, siguiendo a Twine (1998), se observe un fenómeno que viene definido por un sesgo respecto al color de piel. Es decir, puede distinguirse dos sub-grupos de chilenos, a saber, el de los ‘hispanicos’ o latinos de compleción clara al cual pertenecen los ‘blancos’ o el de aquellos de compleción más oscura que son considerados como ‘morenos’, cuyas raíces se remontan a la historia colonial y poscolonial (Twine, 1998; Contreras Toro, 2016). Más concretamente, esto significaba que “más que en otros países, la élite chilena en aquellos años se aisló de los grupos originarios, casándose mayormente con inmigrantes europeos, mientras las clases con niveles socioeconómico más bajos se mezclaron con los pueblos originarios” (Contreras Toro, 2016: 2). Desde aquel momento, la población mestiza comienza a recibir un estatus alto por sus características ‘blancas’, como las apariencias y los apellidos (Villalobos y Sagredo, 1987). Como subraya Waldman Mitnick (2004), ese ideal blanco entonces siempre ha estado en el corazón de la identidad chilena.

En el estudio de Uhlmann et al. (2002) acerca de la influencia del color de piel en las actitudes de los hispanoamericanos y los chilenos específicamente hacia los dos subgrupos de 'blancos' y 'morenos', se concluyó que los chilenos demuestran una preferencia tanto implícita como explícita por los 'blancos'. Es más, según el Latinobarómetro de 2018, la mayoría de los chilenos se identifica como 'blanca' (véase el gráfico 1).

Gráfico 1.

Distribución de los chilenos en función de categorización racial

S6.- ¿A qué raza se considera perteneciente Ud.?

	TOTAL	Sexo del Entrevistado		Edad del entrevistado			
		Hombre	Mujer	15-25	26-40	41-60	61 y más
Asiático(a)	1	-	1	-	1	-	-
Negro(a)	5	4	1	1	3	1	-
Indígena	58	33	25	6	20	24	8
Mestizo(a)	219	91	129	33	72	83	32
Mulato(a)	7	3	4	1	4	2	-
Blanco(a)	812	405	407	136	225	266	185
Otra raza	16	8	7	1	8	4	3
No sabe	73	31	42	19	17	27	10
No contesta	8	4	5	1	3	3	1
(N)	(1.200)	(579)	(621)	(197)	(352)	(410)	(240)

Fuente: Latinobarómetro (2018)

Asimismo, de conformidad con los resultados del *Informe Anual Situación de los Derechos Humanos en Chile* (2017), realizado por el Instituto Nacional de Derechos Humanos, un tercio de la población piensa que la mayoría o gran parte de los chilenos se considera "más blanco que otras personas de países latinoamericanos" (p. 15). En cuanto a la siguiente aseveración hecha en la encuesta: "Con la llegada de inmigrantes a Chile hay mayor mezcla de raza", un 71,3% indicó estar de acuerdo. Por tanto, al persistir en esas concepciones históricamente construidas, se reafirma cuán relevante sigue siendo el concepto de raza en el discurso identitario chileno, especialmente a la hora de establecer diferencias en base de rasgos entre ellos mismos y otros colectivos, ora de otro país ora con culturas distintas (INDH, 2017). La creencia de que 'lo blanco es mejor' y, por tanto, la 'raza chilena' es superior, entonces ayuda a fundar y fortalecer discursos y comportamientos hostiles no sólo hacia pueblos indígenas, sino también hacia los inmigrantes, especialmente los que tienen rasgos afrodescendientes y/o indígenas, como los haitianos (Tijoux, 2016; INDH, 2017).

No obstante, el factor racial no es el único que exagera y da lugar a esas situaciones propensas al racismo, pues la aporofobia es otro elemento clave. Es decir, según el estudio realizado por Kathya Araujo (2009), en el imaginario social chileno, la pobreza se refiere más bien a un estigma social y no tanto a la escasez de dinero, por lo cual ser pobre equivale ser un desplazado o un marginal social (Peña y Toledo, 2017). Entonces, al promover el éxito en oposición al 'ser pobre', la pobreza constituye y sirve como referente

para lo que la sociedad chilena *no* quiere ser, porque se la relaciona a la delincuencia, lo temido y lo rechazado (Peña y Toledo, 2017). En otras palabras, la pobreza es algo con lo cual nadie quiere identificarse, ni relacionarse, porque esto significa “estar en el lugar de lo no deseado” (Araujo, 2009: 54). Para quienes viven en condiciones precarizadas, la devaluación de la pobreza conlleva una crisis de identidad dado que “asumirla [pobreza] como tal implicaría no sólo habitar un lugar devaluado, sino ser marginal, delincuente e indigno en la sociedad” (Peña y Toledo, 2017: 211).

En consecuencia, invocan mecanismos ora de contra-identificación con el fin de clasificar a otros que viven en peores condiciones como los ‘pobres’ ora de desplazamiento territorial para romper enlaces con el territorio estigmatizado habitado al conseguir representaciones más dignificantes (Wacquant, 2007; Araujo, 2009; Peña y Toledo, 2017). Por un lado, la tendencia de ocultar el origen social entonces ha llevado a que la sociedad chilena se caracteriza por ser altamente clasista, lo cual se expresa mediante la discriminación por motivos de pertenencia a otra clase social (Cerdeja Ojeda, 2004; Contardo, 2008). Por otro lado, ha allanado el camino para la *siutiquería* o el *arribismo*, particularmente dentro de las clases medias (Contardo, 2008; Penna, 2011). El *arribista* es “una forma de “creerse más”, pero siendo menos” dado que “quien, siendo de una clase social inferior, trata de demostrar pertenencia hacia una clase más alta, notándose claramente la disonancia tanto cultural como económica” (Penna, 2011: 2). Es así que el racismo escondido en la sociedad chilena va acompañado y es reemplazado tanto por el clasismo como el *arribismo* cuyo acostumbramiento y legitimidad, además, son altos (Cerdeja Ojeda, 2004; Contardo, 2008). En efecto, la exclusión y el alejamiento espacial de la diferencia facilitan el ideal de homogeneidad racial al sostener que la propiedad exclusiva de los chilenos es la ‘blancura’ (Cerdeja Ojeda, 2004).

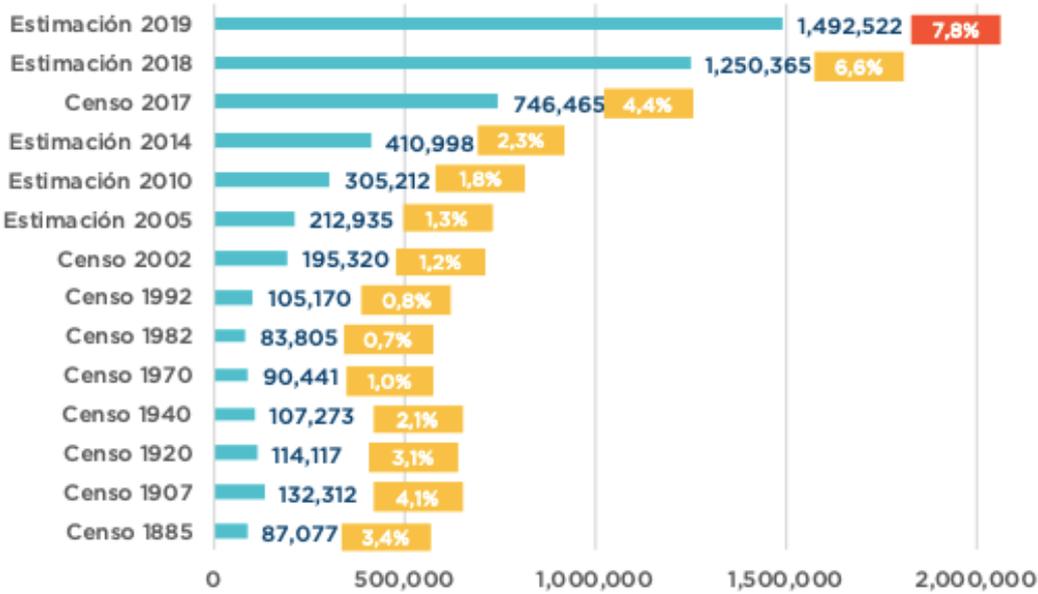
2.3 La ola migratoria haitiana hacia Chile

Tal como se ha señalado anteriormente, Chile vivía un momento notable y significativo en materia migratoria desde mediados del siglo XIX debido a la atracción deliberada de inmigrantes principalmente europeos por parte del Estado en nombre del ‘progreso a la europea’ en el marco de las políticas de colonización de las provincias del sur (León, 1937; Tijoux, 2019). Esto se intercaló simultáneamente con la migración fronteriza de Argentina, Bolivia y Perú vinculada con la explotación salitrera en el país, así como con flujos migratorios árabes y asiáticos (Cano y Soffia, 2009; Tijoux y Palominos, 2015). A partir de los años 90 del siglo XX, Chile se ha vuelto un destino atractivo para la población extranjera como resultado de la vuelta a la democracia y la mayor estabilidad y crecimiento económico de la región (Cano y Soffia, 2009; Stefoni, 2011). Si bien inicialmente la mayoría de estos movimientos migratorios provenía de dichos países fronterizos, tanto la cantidad como la diversidad de orígenes nacionales ha comenzado a ampliarse desde la década de 2010 con la llegada de colombianos y dominicanos seguidos por haitianos y venezolanos a partir de 2014 (CEPAL, 2006; Carrère & Carrère, 2015;

Correa, 2016; Servicio Jesuita a Migrantes, 2020). En el gráfico 2 puede verse este aumento durante las últimas cuatro décadas, en las cuales 1982 registra el porcentaje más bajo (0,7%) –como causa de la dictadura y la crisis económica– frente a 2019 con un 7,8%, que constituye la cifra más alta de personas extranjeras (1.492.522) (Araujo, Legua y Ossandón, 2002; INE, 2018; SJM, 2020).

Gráfico 2.

Cantidad de migrantes residentes en Chile y porcentaje de personas migrantes respecto del total de residentes en Chile entre 1885 y 2019



Fuente: Servicio Jesuita de Migrantes (2020)

En el gráfico 3 puede observarse que, en 2019, según estimaciones propias del SJM (2020), los venezolanos constituyeron el 30,5%, los peruanos el 15,8%, y los haitianos y colombianos, un 12,5% y un 10,8% respectivamente. En cuanto a su residencia, el 65,2% vive en la Región Metropolitana, según cifras del INE (2018) respecto a 2017.

Gráfico 3.

Población migrante en Chile, según principales países de origen para 2018 y 2019

	2018		2019	
	Cantidad	Porcentaje	Cantidad	Porcentaje
Venezuela	288.940	23,1%	455.494	30,5%
Perú	224.494	18,0%	235.165	15,8%
Haití	178.980	14,3%	185.865	12,5%
Colombia	146.833	11,7%	161.153	10,8%
Bolivia	107.552	8,6%	120.103	8,0%
Argentina	74.308	5,9%	79.464	5,3%
Otros	229.258	18,3%	255.278	17,1%
Total	1.250.365	100,0%	1.492.522	100,0%

Fuente: Servicio Jesuita de Migrantes (2020)

Si bien durante las últimas dos décadas los mayores flujos migratorios a Chile han sido de peruanos y argentinos, se ha ido produciendo un cambio en el patrón migratorio del país en los últimos diez años (Stefoni, 2003; Aninat y Vergara, 2019). Es decir, por un lado, las comunidades colombianas y bolivianas han crecido continuamente, y, por otro, las poblaciones venezolanas, dominicanas y haitianas de hecho presentan un aumento más explosivo según datos del Departamento de Extranjería e Inmigración del Ministerio del Interior (DEM, 2016; Pedemonte y Koechlin, 2017). Por consiguiente, los flujos migratorios intrarregionales y de sur-sur se han intensificado, como ha sido el caso para la migración haitiana hacia el sur andino (Ceja, 2015; Stang, Lara y Andrade, 2020). Este nuevo flujo multiforme y multicausal entonces ha causado la extensión del tránsito del territorio americano por parte de los haitianos con el fin de llegar a destinos que son geográfica y culturalmente distintos, como Chile, pero también Brasil y Perú, entre otros (Pedemonte y Koechlin, 2017). Esto se debe en parte a las políticas antinmigración y xenofóbicas de la República Dominicana que han reducido la entrada de los haitianos a su destino históricamente principal, por lo cual han tenido que redirigir su desplazamiento (Civolani, 2011). Por otro lado, los otros destinos tradicionales de la migración haitiana, EE.UU., Canadá y la Unión Europea, especialmente Francia, han impuesto barreras migratorias (Isla, 2020).

La razón por la cual han decidido migrar en primer lugar es por la crisis estructural y humanitaria que sigue afectando negativamente a Haití de modo que se van del país en búsqueda de mejores condiciones de vida política y económica, principalmente en Chile y Brasil (Pedemonte y Koechlin, 2017). Si bien el terremoto que asoló la isla en 2010 condujo a una crisis humanitaria aún mayor, el cual fue seguido por la crisis de cólera, la crisis política del año 2004, junto con el despliegue de la intervención militar de la Fuerza Multinacional Provisional compuesta por distintos países, ya había sentado las bases para que pudiera producirse tal crisis (Gilbert, 2004; Reserve, 2010). Pese a la llamada Misión de Estabilización de las Naciones Unidas en Haití (MINUSTAH) que estuvo vigente entre 2004 y 2017 y cuyo objetivo era estabilizar el país, muchos haitianos decidieron dejar atrás su patria a pesar de los altos costos económicos y humanos y el alto nivel de riesgo

(Metzner, 2014; Bernal, 2014). Cabe destacar, sin embargo, que la intervención de la MINUSTAH, especialmente de las tropas brasileñas y chilenas, habría producido al mismo tiempo una imagen positiva de estos países, por lo cual se generaba altas expectativas migratorias que fueron reforzadas por su crecimiento económico (Metzner, 2014; Villanueva, 2014). En consecuencia, se idealiza una imagen de Chile y Brasil que se vincula con “una promesa de futuro, de un sueño promisorio en territorio latinoamericano” (Villanueva, 2014: 23).

2.3.1 El haitiano y su realidad en Chile

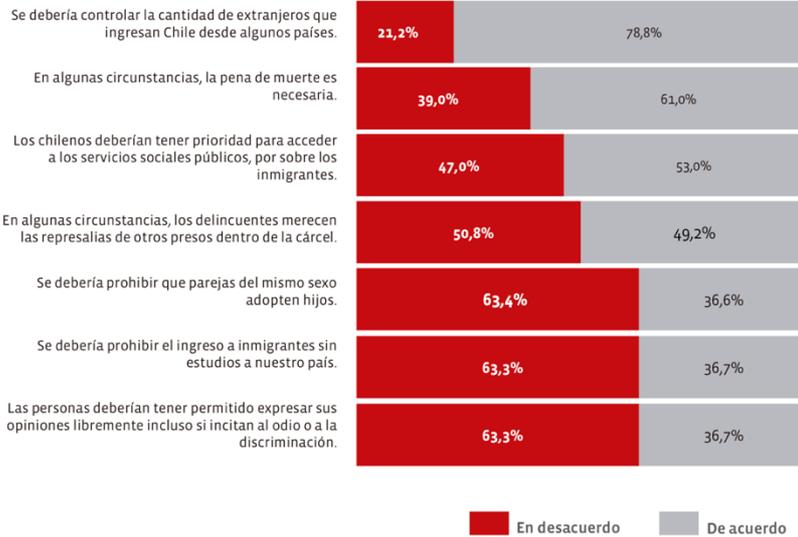
No obstante, la realidad con la cual los haitianos se encuentran al llegar a Chile termina siendo la opuesta (Pedemonte y Koechlin, 2017). Es decir, la verdadera estructura de oportunidades que ofrece Chile no siempre coincide con las expectativas que tienen antes de llegar, por lo cual se ven obligados a adaptar sus proyectos económicos y de autorrealización que buscan desarrollar en el país (Pedemonte y Koechlin, 2017). Si bien el mercado laboral parece ser el principal y único espacio de incorporación de los haitianos en la sociedad chilena, terminan siendo víctimas continuamente de la segmentación al ocupar puestos poco valorados, mal remunerados, con altos niveles de riesgo y una carga laboral a veces abusiva (Valenzuela, 2014; Toro, 2019). Esto se debe al hecho de que no se reconoce oficialmente su experiencia y formación previa, ni sus estudios medios de Haití, por lo cual se les descalifican laboralmente y/o se desaprovechan de sus capacidades (Pedemonte et al., 2016; Rodríguez Hernández, 2018). Al mismo tiempo, la barrera idiomática dificulta aún más su inserción al mercado laboral, así como su capacidad de defenderse frente a los abusos laborales (Sánchez et al., 2018). Asimismo, el acceso a la vivienda, las malas condiciones infraestructurales y los altos costos de arriendo, tanto como la mala atención médica, son otro obstáculo más al cual se enfrentan los haitianos (Urzúa Márquez, 2017).

Característica de cada una de esas áreas es el racismo general y transversal expresado de manera sutil que, además, impide la inclusión sociocultural de los migrantes haitianos (INDH, 2017). Aunque los propios haitianos no lo reconocen como tal e incluso lo naturalizan, se encuentran repetidamente en situaciones de discriminación, desigualdad, desventaja, vulnerabilidad y pobreza como resultado de la creencia de razas superiores e inferiores que justifica la explotación y el exterminio de aquellas razas supuestamente inferiores (Pedemonte, Amode y Vásquez Rencoret, 2015). Considerando que la ideología nacional está compuesta por la relación entre raza, clase y nación (Balibar y Wallerstein, 1991), se cree en una sociedad chilena racial, cultural y religiosamente homogénea que niega al ‘otro’, pero que valora la ascendencia europea (Anderson, 1993; Subercaseaux, 1997). Los haitianos entonces pertenecerían a dicho grupo negado debido a su supuesta inferioridad material e intelectual causada por su raza (Pedemonte et al., 2015). Asimismo, cabe destacar que esta reacción de los chilenos frente al haitiano se distingue de la que reciben los afrolatinoamericanos de manera que se aborda a los haitianos desde

una actitud expectante y vacilante que es producto de una conjunción entre rechazo, paternalismo y conmiseración (Isla, 2020).

Si bien no hay datos específicos de investigaciones con énfasis en el racismo hacia los haitianos, en el gráfico 4 puede verse que el 63,3% está de acuerdo con que se debería prohibir el ingreso a inmigrantes sin estudios a Chile y que las personas deberían tener permitido expresar sus opiniones libremente, incluso si incitan al odio o a la discriminación. Es más, resulta sorprendente que en la primera declaración se use *extranjeros* en lugar de *inmigrantes* y ahí el porcentaje es significativamente menor, lo cual podría estar relacionado con que la primera palabra tiene una connotación positiva al funcionar como referente para los migrantes ‘ricos’, mientras la segunda es utilizada para los migrantes sur-sur. Asimismo, en el gráfico 5 se muestra que el 32% está algo de acuerdo con que la mayoría de las personas rechazan a los(as) inmigrantes por su color de piel, y que el 34,1% está algo de acuerdo con que la mayoría de los(as) inmigrantes son rechazados porque tienen una forma de ser muy diferente. Por consiguiente, lleva a preguntarse qué consecuencias exactamente tiene el factor racial, junto al racismo, para la construcción de la identidad nacional frente a los inmigrantes haitianos en Chile, especialmente el reconocimiento de lo negro en ella (Campos, 2017), lo cual será discutido en el siguiente capítulo.

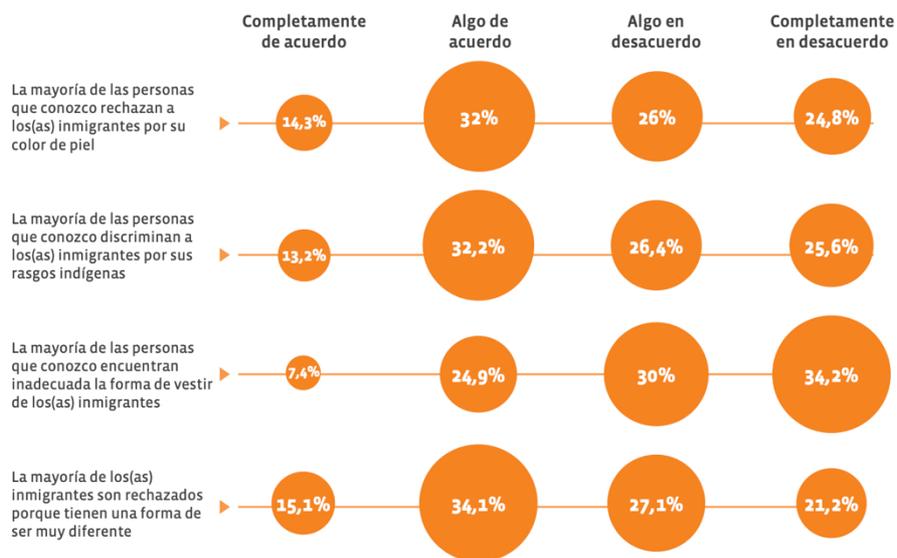
Gráfico 4.
Nivel de conformidad con las siguientes declaraciones



Fuente: IV Encuesta Nacional de Derechos Humanos del INDH (2018)

Gráfico 5.

Asociaciones vinculadas a rasgos y comportamientos de las personas inmigrantes



Fuente: Informe Anual del INDH (2017)

CAPÍTULO 3

LA IDENTIDAD CHILENA FRENTE AL HAITIANO

En este capítulo se presenta el análisis empírico resultado del trabajo de campo que tuvo lugar en Santiago de Chile. Se parte con la descripción de la metodología empleada y se continúa con el análisis de contenido de la información recolectada, la que constituye el material de referencia para la triangulación de resultados que le sigue. Con todo, el objetivo principal es dar una respuesta más profunda a la pregunta central de la investigación.

3.1 Metodología

El trabajo de campo de esta investigación se realizó en Santiago de Chile entre agosto del 2018 y agosto del 2019. Durante ese periodo, se llevó a efecto el método de análisis cualitativo central, es decir, selección de material bibliográfico específico (fuentes primarias y secundarias tanto de tipo cuantitativo como cualitativo), entrevistas semiestructuradas a expertos (académicos, historiadores, investigadores, no académicos), mediante una pauta estandarizada de preguntas sobre la base de la pregunta central (véase anexo 1) y que corresponden a las dimensiones que estructuran el análisis de este capítulo. Asimismo, una última entrevista fue desarrollada mediante Skype en enero del 2021, siguiendo la misma pauta de preguntas. Los ocho entrevistados fueron elegidos o bien por su trabajo no académico relacionado con el tema de migración (haitiana), racismo y/o identidad nacional, o bien por su labor académica significativa en dichas materias. El objetivo principal de las entrevistas fue establecer un vínculo entre los discursos identitarios que han prevalecido entre los chilenos, por un lado, y la percepción sobre los inmigrantes haitianos en Santiago de Chile, con tal de determinar el papel que juega el racismo respecto de estos últimos.

3.2 La identidad chilena: crisol de teorías, contextos y discursos

Con el fin de entender la manera en la cual los chilenos han ido construyendo su identidad a partir de aproximadamente 2010 frente a la llegada creciente de inmigrantes haitianos en la capital chilena, esta investigación reconoce cuán importante es la historia nacional en sí misma, especialmente en relación con la migración y el racismo, para comprender el contexto actual. En esta misma línea, cabe destacar que, en el análisis que sigue, se concibe la historia en términos historiográficos que, además, se relacionan con el concepto de imaginario social. Es decir, al entender la historia como el conjunto de obras históricas escritas, se la vincula con el imaginario social que deriva de esta misma historiografía,

haciendo que esos esquemas contruidos socialmente a lo largo de la historia del país sean percibidos como reales y se naturalicen. En efecto, el análisis contiene seis dimensiones que corresponden a la pauta de entrevista: 1) el aspecto histórico racista de la migración en Chile, 2) la noción de la ‘raza chilena’ en la historiografía y el imaginario nacional, 3) el nexu entre racismo y xenofobia de hogaño, 4) el parentesco antagónico entre lo indígena y lo europeo, 5) la autopercepción del chileno como blanco, y 6) el reposicionamiento de la identidad chilena frente al inmigrante haitiano. Mediante la triangulación con las fuentes bibliográficas, el contenido de estas respuestas se compara con los autores que han sido considerados en el marco teórico.

3.2.1 El aspecto histórico racialista de la migración en Chile

Al analizar el transcurso de la historia, puede constatarse que el racialismo ha sido un elemento constante y esencial de ella y que ha trascendido a diferentes estamentos de la sociedad chilena, aunque su configuración adoptase formas distintas dependiendo de tiempos y espacios específicos. Esta existencia prominente y predominante se debe al periodo anterior de la formación oficial de la nación, es decir, el periodo colonial, en el cual los pueblos indígenas que habitaban previamente los territorios ora desaparecieron ora fueron sometidos severamente o privados de sus territorios por parte de la administración colonial en América, conforme a la lógica de la sociedad estratificada de la época. Debido a las tensiones religiosas que se producían en su territorio de origen, los conquistadores construyeron una estratificación sobre la base de la religión sumada a un elemento nuevo y gravitante, el factor racial:

“En la Colonia se preguntaba por la mezcla que tenían las personas y si eran mulatos o negros, se les consideraba un ‘salto atrás’, pues se sostenía que mientras más parecido al colono europeo, más cercano están al origen de una persona de mayor prestigio, mayor poder, mayor belleza” (Gastón González, entrevista con la autora, 2019).

En consecuencia, considerando que este acto de por sí provino de una idea de superioridad frente a los pueblos indígenas a quienes, además, había que ‘civilizar’, se implantó durante la Colonia la raíz del racismo que luego, con la independencia, habría de relacionarse con la idea de chilenidad. Entonces, el hecho de que ya en tiempos coloniales hubiera una visión positiva respecto a lo blanco y lo europeo, hizo que se estableciera muy tempranamente la lógica racialista europea. En efecto, continúa operando dicha lógica, fuertemente arraigada tanto en la población chilena como en los discursos historiográficos.

Con el inicio de aquel periodo, el enfoque ahora se dirigió a establecer y construir la nación, así como el Estado-nación, mediante el proceso de modernización surgido en Europa. Dado que la modernidad eurocéntrica fue el único modelo existente en aquel entonces, las élites locales lo adoptaron e incorporaron, además, en el discurso identitario

nacional de manera que invocaba una homogeneización idealizada para construir un 'nosotros' frente al 'otro'. Por consiguiente, puede detectarse un racismo eurocéntrico que vio históricamente en la cultura y la genética europea posibilidades de desarrollo, lo cual se ve reflejado particularmente en la construcción del Estado-nación chileno que se generó en contraposición a los pueblos indígenas. Como explica el sociólogo Nicolás Rojas Pedemonte:

“La construcción de nuestra identidad se relacionaba con la negación de ese 'otro' indígena que ha sido racializado o del 'otro' afro cuya presencia, particularmente en el norte de Chile, ha sido invisibilizada en nuestra historia. Por lo tanto, la construcción del Estado nacional chileno es por oposición, es decir, se da en esa negación de los grupos racializados, asumiendo supuestamente una herencia europea, española y posteriormente también alemana, italiana en el siglo XX” (Entrevista con la autora, 2019).

Como resultado de esta percepción colonial predominante de inferioridad de lo indígena, desde mediados del siglo XIX el Gobierno chileno implementó misiones con la mira puesta en la contratación de inmigrantes alemanes, y después italianos, franceses y españoles, en nombre del proceso de 'blanqueamiento' explícito, según indica el académico Álvaro Ramis, pese a que esa visión con respecto a los pueblos indígenas se volvió más vacilante a partir del periodo independentista. En consecuencia,

“Al darles una serie de garantías y beneficios inéditos como tierras gratuitas, subsidios, beneficios económicos, incentivos a esos inmigrantes europeos, se les garantiza, además, un estatus privilegiado frente a la propia población indígena” (Ramis, entrevista con la autora, 2019).

Al traer 'caras blancas civilizadas' a Chile, la inmigración europea entonces fue utilizada como una manera de 'mejorar la raza' durante el siglo XIX, siguiendo la lógica que prescindía de las raíces indígenas de buena parte de la población como componente de la identidad nacional. De esa manera, la élite chilena invocaba la idea de la “purificación de la raza” (Larraín, entrevista con la autora, 2019) sobre la base de una política de inmigración europea que luego terminaría siendo dominante especialmente en los discursos identitarios del país, como el de Nicolás Palacios (1904), entre otros. En efecto, durante un periodo significativo de tiempo, la inmigración servía de herramienta positiva para el mestizaje chileno que buscaba blanquearse, por lo cual el racismo comienza a reflejarse en el tema migratorio a partir de la independencia. Es más, el hecho de que el racismo durante el siglo XIX y hasta el término de la Segunda Guerra Mundial estuviese avalado por teorías que le daban un carácter científico, justificaba su uso al otorgarse un nivel de supuesta validez científica.

Asimismo, en la época de la dictadura militar (1973-1990), se dictó una Ley de Migraciones que estaba vinculada a la doctrina oficial de la Junta de Gobierno, es decir, en torno a la idea de seguridad nacional que suponía una cohesión nacional en base a una identidad prefijada de la identidad racial, la cual, además, sigue vigente. Esto es, que se

interpreta que la síntesis nacional ya está consolidada debido al mestizaje colonial que forjaba el carácter nacional, particularmente en el contexto del aislamiento geográfico del país. Dicho de otro modo:

“La idea de ‘Chile isla’, es decir, su carácter insular, habría creado una identidad peculiar que le da al chileno un carácter naturalizado esencialista que, además, tendría unas virtudes y capacidades que lo harían ‘muy especial’. En particular, la sumisión al orden establecido y la capacidad de ser, por así decirlo, obediente, laborioso” (Ramis, entrevista con la autora, 2019).

Debido a que se relacionaba el mundo indígena con “una cultura del derroche del tiempo sagrado” (Ramis, entrevista con la autora, 2019), no sólo se extendió esta idea respecto de la población en Chile, sino que se consideraba así a los latinoamericanos en general, especialmente los peruanos y bolivianos, como grupos que atentaban o amenazaban la estabilidad de la identidad nacional chilena. Como resultado de ello, el Gobierno militar logró generar miedo de manera muy potente mediante una segregación completa, agrega el coordinador de Asuntos Migratorios de la OIM, Carlos Baeza:

“La fragilidad del miedo al ‘otro’ distinto está ahí en la época de la dictadura en la cual, además, se creó el miedo al desorden, al caos, a este ‘otro’ que rompe y cambia nuestra estructura que es muy frágil” (Entrevista con la autora, 2019).

Con la llegada de las primeras olas migratorias peruanas y bolivianas desde la década de 1990, y después ecuatorianas, colombianas y, más recientemente, venezolanas y haitianas, este miedo ha empezado a proyectarse sobre la inmigración sur-sur, creando así discursos, actitudes y prácticas ambiguas, ya xenófobas ya racistas, de manera sutil y encubierta. El enlace automático como producto de la dictadura entre ese ‘otro’ inmigrante y la sensación de amenaza hace que ese mismo sea discriminado racialmente en distintos ámbitos de la sociedad chilena, sobre todo si el inmigrante es pobre. A saber, los inmigrantes europeos o norteamericanos no son temidos ni rechazados porque se supone que tienen dinero, por lo cual no hay un elemento de aporofobia que sí domina en el discurso respecto a los inmigrantes intrarregionales, y que son más asimilables. Por citar un ejemplo:

“Uno nunca pensaría que los argentinos son la primera comunidad en términos numéricos en Chile porque no se nota físicamente su presencia” (Ramis, entrevista con la autora, 2019).

Por ende, puede concluirse que el racismo no sólo constituye un elemento constante y potente dentro de la historiografía chilena, sino también que lleva a hacer una asociación con la migración en el nuevo contexto chileno de ser un país que atrae inmigración. Es decir, en los siglos XIX y XX la inmigración europea fue utilizada explícitamente como ‘instrumento’ para la mejora y la purificación de la ‘raza chilena’ por parte de distintos gobiernos, por lo cual la connotación positiva de lo europeo seguía creciendo más y más,

mientras dejaba una huella en el razonamiento y el pensamiento (racialista) de la población chilena en cuanto al concepto de 'raza', especialmente en términos de 'razas superiores' versus 'razas inferiores'. Tras el golpe militar en 1973, la migración se separa de esta capacidad positiva y se la reemplaza por el miedo, del cual los escasos inmigrantes intrarregionales llegarían a convertirse en el blanco a partir de la percepción del miedo al otro en clave racializada.

3.2.2 La noción de la 'raza chilena' en la historiografía y el imaginario nacionales

Tan pronto como se inició el proceso de la independencia en Chile, el sentimiento antiespañol prevalecía fuertemente, así como el deseo y la necesidad de construir una nación libre de cualquier enlace colonial (entendido como lo español) y con una identidad 'propia'. No obstante, pese a los esfuerzos del Estado chileno, había más bien una falta de sentido común y compartido a lo largo del siglo XIX, por lo cual el objetivo del discurso identitario se centraba supuestamente en la promoción de 'orden y progreso' al deshacerse de la identidad colonial que se caracterizaba por ser autoritaria, jerarquizada, racista e intolerante, y al establecer un gobierno republicano que propiciara las libertades. Más bien al contrario, la élite que entonces asumió el poder conservaba la estratificación social y racial y dado que logró mantenerse al mando de la mayor parte de la historia chilena, tuvo una influencia significativa y determinante en la historiografía del país, así como en el imaginario nacional. En consecuencia,

“La élite de orden de patrón de fundo está tan fuertemente arraigada en la identidad chilena que después se la réplica en la familia. Es decir, ese tema más patriarcal del orden –el cual luego se relacionaría con el machismo– desemboca en varias construcciones culturales en la historia chilena, aunque no de manera homogénea con respecto al norte y el sur de Chile, por ejemplo” (Baeza, entrevista con la autora, 2019).

Al incentivar la construcción del Estado-nación chileno, se comenzó a promover el discurso liberal cuya idea central era la de la unidad sanguínea chilena derivada de la 'raza chilena' que estaría compuesta por la mezcla entre españoles e indígenas, y más explícitamente entre españoles y 'araucanos', según el relato de la historiografía decimonónica. Más concretamente, esto implicaba la implementación de políticas supuestamente modernizadoras y enfocadas en la mejora de la 'raza'. No obstante, dado que en aquel entonces el significado de la modernidad como tal estaba limitado a su versión eurocéntrica, Europa serviría como el único y constante referente en toda América Latina con respecto a cómo se debía construir y verse un país modernizado. Siguiendo esta misma línea, no es de extrañar que se haya considerado la 'raza blanca' como superior, deseable e incluso alcanzable, siempre y cuando se tomasen las medidas adecuadas. Por esta misma razón, la sociedad chilena se enfocaba fuertemente en las gradaciones de color que determinaban no solamente la pertenencia a la identidad nacional, sino también el acceso a toda área y sector de la vida social, lo que se ha venido

en denominar como pigmentocracia (Lipschütz, 1975). Como explica el sociólogo Jorge Larraín,

“En Chile había una escala de valor desde lo más blanco hasta lo más negro. La penúltima constituye la mezcla de mapuches con negros, seguida por la gradación más baja a la cual pertenecen los negros, lo cual incluso hoy en día está intacto y sirve como herramienta de ubicar a la gente socialmente por el color de su piel” (Entrevista con la autora, 2019).

Dado que la importancia de la ‘raza’ local, además, fue incorporada en los discursos identitarios más influyentes de aquel tiempo, como el de Nicolás Palacios, cuyo libro *Raza chilena* (1904) representa en sí mismo un elemento notable dentro de la historiografía nacional, así como mediante la creación de una ‘Sociedad Nacional de Protección y Fomento de la Raza Chilena’ en 1910 durante el gobierno de Pedro Montt, dicho concepto ha sobrevivido y perseverado a lo largo de la historia, especialmente a la hora de enarbolar discursos sobre la identidad nacional. Palacios (1904), por ejemplo, planteó la construcción de la identidad nacional a partir de la raza argumentando que Chile es un país mestizo que tiene características peculiares. Tras la crisis de la modernidad oligárquica de 1929, Chile experimentó hasta 1955 una crisis cultural en la cual se presentó una exacerbación del nacionalismo racista traducida, además, en una política cultural específica del Estado chileno. De este modo, los discursos identitarios racistas dejan de ser *solo* discursos y son llevados a otro nivel aún más poderoso y de manera institucional, lo cual, lógicamente, ha tenido consecuencias extensas para el trato de los extranjeros. En 1940, por ejemplo, se fundó la Institución Nacional de Defensa de la Raza y Aprovechamiento de las Horas Libres por iniciativa del presidente Pedro Aguirre Cerda con el fin de “elevar el coeficiente físico, moral, intelectual y social de los chilenos” (República de Chile, 1940: 54).

De este modo, si bien el racismo ya estaba fuertemente arraigado en la sociedad colonial latinoamericana, el concepto de la raza como tal ha sido incorporado en la historiografía y en el imaginario nacional chileno a partir de la independencia, para que se pudiera construir el discurso nacionalista de la etnogénesis del Chile republicano. El nuevo periodo republicano e independentista se caracterizó por la continuación de esta visión en su lógica modernizadora. Como explica el experto Gastón González:

“Alguien quien no se quiso y no quiere mostrar es el indígena y el africano. Estas raíces no hay que mostrarlas, entonces mientras más lejos estoy de eso, mejor. En el metro, por ejemplo, uno va viendo cómo cambian las personas dependiendo de la estación, es decir, cuáles son su fenotipo, cómo son, etc.” (Entrevista con la autora, 2019).

Es de resaltar que este proceso del blanqueamiento para el bien de la ‘raza chilena’ obtiene reconocimiento explícito a mediados del siglo XX, es decir, cuando el mundo entero salía de la Segunda Guerra Mundial y tomaba énfasis la teoría de los derechos humanos, la élite nacionalista lograba introducir en 1953 un Decreto Ley de Extranjería en el cual se declaraba expresamente que había que mejorar la raza (López Bartolucci,

2012). Por ende, puede detectarse una obsesión continua con la ‘raza blanca’ en Chile que ha sobrevivido varios siglos y que sigue apareciendo en frases que se usan frecuentemente como la de ‘poner el orden en la casa’.

“Lo que está detrás nuestra política migratoria es ordenar la casa. Esto es de alguien que tiene el poder y decide lo que él quiere es ordenar la casa. No la construcción, no el país que queremos, no el mega relato, no la identificación de lo que queremos para la migración o para los próximos cinco, diez años. Es ordenar la casa” (Baeza, entrevista con la autora, 2019).

En parte, esto se debía a la idea de que no se eludía cualquier aporte del lado de los indígenas y que toda la cultura y educación provenían de la vertiente europea, lo cual se reflejó, además, en su versión identitaria basada en una orientación eurocéntrica que era considerada como sinónimo de modernidad, mientras que lo indígena era asumido como evidencia del retraso.

3.2.3 El nexa entre racismo y xenofobia de hogaño

Dada su capacidad de naturalización, el racialismo sigue hoy internalizado como una categoría transversal de análisis social. No obstante, la xenofobia es un fenómeno que, al parecer, presenta las primeras evidencias durante la dictadura de Pinochet, pues fue entonces cuando se puso en boga la idea del enemigo interno en relación con el concepto de la seguridad nacional, la cual prevalece hasta el día de hoy, según indica Ramis:

“La construcción de la identidad nacional se realizó inconscientemente en contra el indígena que se veía y sigue viendo como el ‘gran enemigo interno’, lo cual luego se ha proyectado también al inmigrante. Entonces bajo esa idea, el enemigo interno no sólo es el ideológico, el comunista, la anarquista, el disidente, el homosexual, sino también el inmigrante y el indígena que pide cohesión social y, por ende, hay que atacarlo, exterminarlo o expulsarlo. Esta idea del enemigo interno es muy fuerte porque hace que la fuerza de la seguridad o la política de defensa sea igual que la seguridad del interior del país” (Entrevista con la autora, 2019).

Entonces, si la identidad nacional de la época moderna es producto de la necesidad de establecer seguridad política, entre otras cosas, como sostiene Smith (2001), y el Estado es responsable de proporcionar dicha seguridad para proteger a la propia población (Isla, 2017), el régimen militar chileno usó la alteridad del ‘enemigo interno’ de manera muy consciente y deliberada como instrumento para infundir miedo. En cuanto a la migración, “el inversionista extranjero era bienvenido, pero cualquier otro extranjero podía ser una amenaza al orden público”, en palabras de Rojas Pedemonte. Si bien el régimen de Pinochet llegó a su fin en 1990, no se ha despojado de este temor al ‘otro’ (interno) e incluso se ha extendido a lo externo, es decir, al inmigrante. En opinión de los entrevistados, la larvada xenofobia, entonces, deriva de una obsesión con la seguridad

nacional alimentada por la Junta Militar, que con la vuelta a la democracia comenzó a relacionarse con la migración debido a la inexistencia de esta última, es decir:

“La migración en Chile durante la dictadura no existió. No hubo inmigración. Chile fue país de emigración desde el año 1973 hasta el año 1990. Los años previos tampoco había sido un país receptor de inmigración, aunque tampoco había sido un país de emigrantes. Era más bien aislado” (Ramis, entrevista con la autora, 2019).

En consecuencia, la principal llegada de inmigrantes andinos, peruanos y bolivianos, en los años 90 del siglo XX causó un choque cultural, pues los chilenos no estaban acostumbrados a ello, por lo cual se provocaron ciertas reacciones más bien negativas. Asimismo, en la historiografía militar oficial, el triunfo de Chile contra Perú y Bolivia en la Guerra contra la Confederación Perú-Boliviana (1836-1839) y en la Guerra del Pacífico (1879-1884) se venían justificando por la superioridad racial del Ejército chileno frente a un ejército de indios incivilizados:

“Si bien no se instaló una sensación de amenaza o miedo así tan clara con la actual migración afrodescendiente, se genera cierta preocupación respecto al inmigrante andino. Es decir, se les inferioriza muchísimo y se los asocia con características más dóciles dado que en muchos casos suponíamos que ellos se iban a asimilar y que los íbamos a tener controlados” (Rojas Pedemonte, entrevista con la autora, 2019).

No obstante, como esto no ocurrió, las reacciones por parte de la población chilena se intensificaron, generando una percepción y un tratamiento aún más prejudicial y desfavorable de manera que:

“Se fue generando un ‘síndrome’ de chivo expiatorio con el cual se empezó a ver al inmigrante como culpable de los males sociales, principalmente el desempleo, la saturación de servicios públicos y el control del territorio como resultado de la idea de que el inmigrante se apropia de territorios. En efecto, como el Estado chileno no tuvo una política activa de inclusión, más bien se dejó llevar por la dinámica de no hacer nada” (Ramis, entrevista con la autora, 2019).

Entonces, el indígena como problema principal se reemplaza por el inmigrante, dado que se han generado sensaciones de inseguridad en una sociedad chilena que se suponía era más bien monocultural y blanca. Además, si el propio indígena andino ya era estigmatizado como ese ‘otro enemigo interno’, los andinos exteriores pertenecerían automáticamente al grupo de los ‘otros’ que desestabilizarían la identidad chilena y la seguridad interna. Dicho de otro modo:

“Al generar una mezcla, la llegada de los inmigrantes ha desestabilizado la seguridad interna, así como la identidad chilena que está llena de matices y no tiene un núcleo sólido. Es decir, precisamente porque nuestra identidad es tan frágil, cualquier cosa que desestabilice esa seguridad, la gente la pone aprieto. Pensar que nuestra sociedad se caracteriza por ser pura es donde se encuentra la fragilidad del miedo al ‘otro’, lo cual fue

muy potente en la dictadura debido a la segregación completa. En efecto, se creó con miedo a este ‘otro distinto’ que rompe y cambia nuestra estructura, así como el miedo al desorden y al caos justamente porque nuestra sociedad es frágil” (Baeza, entrevista con la autora, 2019).

Por ende, la alteridad sigue siendo utilizada como herramienta para determinar quiénes pertenecen a la identidad nacional y, sobre todo, quiénes no. Con fin de establecer esto, se invoca nuevamente el concepto de la ‘raza’, pues en la historia ha servido repetidamente como elemento principal del discurso identitario esencialista, especialmente en el marco de la distinción frente a los demás países latinoamericanos, haciendo que las supuestas ‘razas inferiores’ –cualquiera que no sea la ‘chilena’ o las ‘europeas’– sean objetos de un tratamiento racista. Los inmigrantes intrarregionales son temidos y, por ende, percibidos como inferiores, lo cual se expresa mediante actitudes, discursos y prácticas racistas e incluso en los matices del lenguaje:

“Se utiliza la palabra ‘extranjero/a’ para referirse a personas del (rico) mundo occidental, mientras ‘inmigrante’ es usado como referente para los migrantes intrarregionales y del tercer mundo” (González, entrevista con la autora, 2019).

Esto se puede explicar por el hecho de que durante toda la modernización Chile se ha distanciado de la región latinoamericana, pues esto implicaría un paso atrás para un país que supuestamente era y sigue siendo distinto y superior frente a sus vecinos (Isla, 2017). En efecto:

“En Chile se asocian rasgos y fenotipos indígenas inmediatamente con pobreza, por lo cual el latinoamericano es visto con recelos porque está asociado a aspectos negativos, como la pobreza, la desigualdad, la falta de educación, etc.” (Baeza, entrevista con la autora, 2019).

Como resultado de la institucionalización de estos mecanismos de diferenciación, Chile ha tenido una larga formación para generar criterios usados para determinar quién pertenece a la comunidad nacional, pero, sobre todo, ha fomentado la idea de que “nadie que no es formado en Chile, pueda tener los medios necesarios para un país tan selectivo” (Larraín, entrevista con la autora, 2019):

“La identidad chilena se relaciona con la selectividad, es decir, los que se consideran que son un aporte para ella, lo cual se determina sobre la base de selección y la purificación del blanqueamiento de los migrantes. Debido a que todos estos elementos fueron establecidos en los últimos dos siglos y Chile todavía tiene muchos amarres constitucionales de la dictadura, le cuesta deshacerse de ellos, especialmente a la clase tradicional chilena” (Baeza, entrevista con la autora, 2019).

Ramis agrega que, dentro de esta institucionalización chilena del racismo, puede encontrarse, además, una versión informal que es aún más poderosa:

“Cuando uno hace un análisis de los apellidos más influyentes, se suele encontrar una polarización entre los apellidos que son ‘vinosos’ o herederos de aquellos, por ejemplo, los apellidos vascos con muchas ‘r’ como Errázuriz e Irarrázaval, que, además, son muy comunes entre la élite chilena, y los que son indígenas, que son despreciados” (Entrevista con la autora, 2019).

Huelga decir, entonces, que existe en Chile un racismo sutil y estructural que, por un lado, es interno e institucionalizado de manera muy potente, y, por otro, un racismo que se dirige más bien a la inmigración y a los inmigrantes, aunque de manera jerarquizada. Es decir, inmigrantes como los argentinos son asimilados por su ‘blancura’, mientras los haitianos, por ejemplo, son excluidos y puestos en la última escala de valor, dado que están confinados por la *raza* y el idioma a una categoría subalterna e inferiorizada.

“El haitiano es un subalterno total, porque no tiene voz, no tiene cómo expresarse a sí mismo, no tiene lugar de enunciación en su discurso, entonces es objeto de cuidado y de preocupación” (Ramis, entrevista con la autora, 2019).

No obstante, si bien el racismo cotidiano y de piel está presente en todos los estratos sociales del país de distinta manera, el racismo como tal es generalmente negado e incluso categorizado como un fenómeno aislado, propio de cualquier país, salvo de Chile.

“Chile no es un país tan explícitamente racista, pero es un país profundamente racista. El racismo en Chile es solapado, es sutil. Es decir, el micro racismo es abunda, cotidiano e inconsciente, entonces incluso puede ser más peligroso porque se reproduce sin cuestionamiento” (Rojas Pedemonte, entrevista con la autora, 2019).

Entonces, como no hay un reconocimiento explícito, la gente tiende a pensar que no es racista, pese a que suele decirse ‘no soy racista, pero (es negrito)’ (Baeza, entrevista con la autora, 2019), porque se reconoce que hay una especie de condena social al decirlo. Asimismo, el clasismo se suele anteponer al racismo y permite negarlo. En efecto:

“El ‘no soy racista, pero’ lo condiciona a ciertos elementos de cómo se va construyendo el racismo y que se relaciona con toda la historia con respecto a la identidad del ‘otro’” (Baeza, entrevista con la autora, 2019).

Por consiguiente, el racismo de hogaño se ha complejizado porque es menos visible, por lo cual ha sido capaz de penetrar todo nivel de la sociedad chilena. Asimismo, la constante tendencia de construir una identidad nacional sobre la base de la alteridad, es decir, la identidad *ex negativo*, ha hecho que el chileno necesite a ese ‘otro’ para poder situarlo no sólo como el ‘enemigo’, sino también como punto de referencia de todo aquello que él no debe ni quiere ser.

3.2.4 El parentesco antagónico entre lo indígena y lo europeo

Durante la guerra por la independencia en Chile que se dirigía contra la dominación española, los indígenas representaban un aliado contra el dominio colonial, haciendo que a lo largo del siglo XIX fuesen valorados por algunos intelectuales y políticos por su carácter valiente, mientras otros buscaban asimilarlos o los consideraban un obstáculo por su inferioridad racial (Isla, 2019). De uno u otro modo, estos últimos dos discursos promovían una mejora de la ‘raza chilena’ a la hora de construir la identidad nacional, libre de los supuestos rasgos culturales atrasados:

“La idea de la purificación de la raza es muy típico de algunas versiones dominantes de la identidad chilena que existieron en el siglo XIX. En general, existía ahí por parte de los que realizaron la independencia, es decir, la élite del país, quienes sostenían que no había aporte considerado del lado de los indígenas, pues toda nuestra cultura y educación venía del lado europeo” (Larraín, entrevista con la autora, 2019).

Si nos basamos en los principales discursos identitarios decimonónicos, puede observarse que ninguno de ellos partía de lo indígena como base central de la construcción de la identidad chilena. La corriente del blanqueamiento promovida por Palacios, por ejemplo, era muy propia de la élite blanca chilena y se basaba en la idea de la inferioridad genética sobre toda la población indígena, cuya presencia era mayor que la del mestizaje, lo cual, a su vez, implicaría mayor retraso del chileno en todos los aspectos. Por ende:

“Se llega a jerarquizar la población indígena desde población indígena asimilable a población no asimilable que también va instalándose dentro del mismo pueblo. De esta manera, la élite más blanca establece una jerarquía de razas” (Ramis, entrevista con la autora, 2019).

Asimismo, en el discurso identitario de Encina como en la corriente del ‘ibañismo’ –una de las dos corrientes dominantes–, se celebra más bien el mestizaje chileno que tendría la singularidad de lo mejor de los dos mundos, haciendo que este se colocase una vez más por sobre la población indígena ‘araucana’, así como la población inmigrante nueva, a diferencia del discurso de Palacios. De este modo, se iba generando un doble racismo en el criollo, es decir, no solo contraría el pueblo originario, sino también contra el inmigrante europeo que llegaba a Chile a partir del siglo XX.

“Son corrientes muy sentadas en la construcción de esa idealización del mestizo como una superioridad, que es como una forma de desprecio al indígena y una forma de desprecio a lo que se llaman las ideas foráneas” (Ramis, entrevista con la autora, 2019).

Hoy en día, por ejemplo, se suele escuchar frases como ‘soy chileno/a, pero (mis bisabuelos eran de Alemania)’, destacando la ascendencia europea sin mención alguna a la ‘sangre’ indígena. Según explica Baeza,

“La razón por la cual se hace esto es porque con esta fragilidad buscamos un referente interno que nos da seguridad de nuestra identidad y valorarlo positivamente, mientras sabemos que no es garantía de ninguna cosa” (Entrevista con la autora, 2019).

Ramis, a su vez, agrega:

“Es un mestizaje que blanqueó, por lo cual hay una construcción artificial de la chilenidad. Es decir, es un país que construyó su identidad nacional por negación, separación y oposición sobre la base de la visión esencialista del discurso identitario [identidad *ex negativo*]” (Entrevista con la autora, 2019).

Por consiguiente, la necesidad de distanciarse de los demás países latinoamericanos se ha expresado mediante el blanqueamiento, lo cual hace que el caso chileno sea distinto del de los otros países dentro de la región. En otras palabras, para marcar que son totalmente distintos, se recurre a la versión esencialista de la identidad chilena a través de la alteridad, donde el indígena y el chileno ‘blanco’ supuestamente son dos cosas independientes, cada una con su propio sentido común:

“No basta decir que los chilenos somos familias de descendencia española. ‘No somos iguales a los demás, entonces tenemos que diferenciarnos por algo’. Esto es lo que decían los españoles que también se blanquearon mediante un cambio de apellidos, por ejemplo. En Chile fue común que las familias de origen indígena cambiaron sus apellidos porque había algo de vergüenza como resultado del discurso que indicaba que eran flojos, borrachos, feos, buenos para pelear, etc.” (González, entrevista con la autora, 2019).

Si consideramos que las personas de piel más clara han sido favorecidas históricamente por su asociación con valores ‘positivos’ como la pureza, mientras el color más oscuro se asocia con la maldad y el miedo, como ha sido el caso en Chile, se da una explicación de por qué actualmente lo europeo sigue siendo celebrado en términos identitarios, entre otros, mientras la ascendencia indígena que es mayor es conscientemente negada y/o rechazada. Por lo tanto, siguiendo al argumento de Martínez (2003), podría concluirse que, a la hora de construir su identidad nacional, los chilenos recogen elementos del pasado a los cuales hoy se les otorgan rasgos identitarios para que obtengan un significado justificante. Es decir, desde el inicio del periodo independentista chileno, junto a la construcción del Estado-nación, ha existido la necesidad de definir una propia identidad que no fuese española, ni tampoco indígena o latinoamericana, pero sí (en lo posible) de ascendencia europea.

“Quedó eso que nos marcó tanto desde la colonia en la élite, es decir, todo lo bueno viene de Europa. Esta referente nuestra es lo que le llamo ‘los otros de identificación’, ‘lo otro significativo’. Nosotros queremos ser como ellos que tienen las pautas y los valores correctos, de donde viene la civilización y donde no hay barbaría. Si bien son rasgos que han cambiado, han tenido una larga duración en el tiempo, cambiando muy lentamente. Hay que ver cuáles eran los procesos identitarios anteriores que determinan en parte

cuáles son las cosas que nos cuesta cambiar más a nosotros. Los negros, por ejemplo, siempre han estado en el último puesto y siguen estando ahí” (Larraín, entrevista con la autora, 2019).

Asimismo, parte de este proceso de identidad fue la negación de las diferencias y particularismos culturales y su conversión en factores de desventaja, lo cual fue acompañado por la alteridad del negro y el indígena. No obstante, paralelamente a la crisis de la modernidad oligárquica de la década de 1930 surge una nueva valorización del mestizaje (Larraín, 2001) que, a su vez, ocasiona el inicio del canon folclórico chileno (Isla, 2018). Si bien los primeros años se caracterizaban por la continuación de la supuesta homogeneidad racial y cultural mediante el proceso de blanchura, la folclorización luego comienza a allanar el camino para dicha valorización de los sectores marginales y subalternos, es decir, los pueblos indígenas, e incluso empieza a ser utilizada como herramienta para la neutralización de las diferencias conflictivas al absorberlos en el imaginario nacional (Isla, 2019), especialmente durante el régimen militar de Pinochet:

“Durante la dictadura se fortalecen ciertas ideas sobre la superioridad de la raza blanca, europea, mientras se caricaturizaban y folclorizaban a los indígenas. La imagen de Pinochet vestido de mapuche, por ejemplo, va de la mano con un discurso que dice que no existen los mapuches, que somos todos chilenos. Somos un poco mapuche, pero no existen como tal. Además, se fortalece la idea del araucano que no es mapuche sino descendiente de él. Entonces hay un proyecto racial que se fortalece y radicaliza en la dictadura. Se emerge la idea del chileno como huaso blanco, campesino blanco, que no es indígena ni tampoco mulato o afro” (Rojas Pedemonte, entrevista con la autora, 2019).

Entonces, la folclorización del indígena se utiliza como otro mecanismo para la construcción de alteridad, neutralizando, desde la lógica nacionalista, lo políticamente conflictivo de las identidades subalternas, incluyéndolas en el imaginario de la identidad nacional simbólicamente, pero excluyéndolas de las prácticas sociales efectivas.

3.2.5 La autopercepción del chileno como ‘blanco’

Si bien la transformación generada por el proceso de modernización iba de la mano con un fuerte sentimiento antiespañol, la cercanía hacia el mundo europeo, si no era una realidad dada, era al menos un proyecto alcanzable a través de los recursos de las políticas racialistas:

“Teníamos españoles acá, pero como se sostenía que no ha funcionado mucho, se empieza a buscar a alemanes y suizos porque con ellos se aseguraron ciertas cosas que les gustaba de su cultura y su física. Ahí está entonces un sustrato no declarado del racismo que de hecho está al fondo de él. Después de la Segunda Guerra Mundial, Chile implementa un plan migratorio para la mejora biológica de la raza chilena. Si tiene que mejorar, es porque para comenzar no es bueno. ¿Qué mejora la raza? Los europeos normalmente. Primero con la colonia, luego con la migración suiza y alemana selectiva, la exclusión de los chinos

a finales del siglo XIX, y después con el plan migratorio” (González, entrevista con la autora, 2019).

Cabe destacar que este proceso de homogeneización por el cual la élite chilena optó con el fin de establecer un ‘nosotros’, no fue un proceso exclusivo de la república, pues toda América Latina buscaba atraer migración europea con esta misma intención:

“Lo que está haciendo el Gobierno de Ibáñez de Campo en 1953, es lo que hace el general Perón en Argentina, los militares en Bolivia, Brasil, etc. Son todos iguales” (González, entrevista con la autora, 2019).

No obstante, si bien la herencia cultural basada en la raza y la racialización es propia de toda la región latinoamericana, el caso chileno contiene un elemento más específico, aunque no exclusivo, que es el concepto del blanqueamiento, que también tienen Argentina, Uruguay y Costa Rica. La verdadera diferencia radica más bien en el concepto y la lógica del orden y del legalismo, es decir:

“Chile tiene en este contexto una construcción muy distinta a lo que es Latinoamérica. Por cómo se ha ido formando legalmente, cómo se ha ido generando en otros procesos en donde por ejemplo los pueblos originarios fueron mucho más potentes, mucho más fuertes en algunas partes. La esclavitud que hubo en distintas partes tomó distintos roles ante la sociedad, entonces había muchas cosas que Chile no tuvo. Eso hace que seamos distintos, más, entre comillas, ‘europeos’, lo cual también tiene que ver con el tipo de sociedad que hemos ido construyendo, con los afectos climáticos, la construcción cultural, los identitarios de la élite que se construyó bajo una lógica del orden. Esto hace que seamos lo que somos” (Baeza, entrevista con la autora, 2019).

A fin de determinar quiénes son los chilenos (el nosotros), la élite había de definir las semejanzas y, sobre todo, las diferencias justificantes. De esta manera, al utilizar el mecanismo de distinción y la exclusión para la construcción de una identidad chilena colectiva, se dio comienzo a la naturalización de ciertos rasgos, principios, comportamientos, normas, etc., –la idea de ser un país en orden y con apego a la ley, por ejemplo (Isla, 2017)– y, por ende, de la identidad nacional. Dado que este proceso se apoyaba en la interacción entre el Estado-nación y los ciudadanos, se estableció un fuerte sentimiento de unidad, solidaridad y lealtad sobre la base de una historia compartida, así como la necesidad de seguridad política y pertenencia cultural, como explica la socióloga María Emilia Tijoux:

“Durante el establecimiento del Estado-nación chileno en siglo XIX, el desarrollo siempre fue visto como desarrollo europeo en el cual lo blanco, ser blanco era un objetivo. Si le pregunta a cualquier chileno o chilena de cualquier parte, incluso gente muy morena, de qué color es, todos le van a decir que son blancos. La gente no va a decir que es morena o mestiza. Entonces el ideal para un chileno/una chilena es ser blanco y por eso se autocalifican como blancos o blancas. Especialmente frente a una europea como usted, la gente chilena intenta mostrarle sus raíces europeas, aunque no sea cierto. El deseo de

Europa es muy grande, pero como este es un país colonizado donde todo lo que atañe Europa, es colocado en un primer lugar” (Entrevista con la autora, 2021).

Empero, considerando las críticas y el rechazo de la versión esencialista, cabe preguntarse si es posible definir la identidad chilena como si fuese una sola y como si fuese una persona individual con características psicológicas y capacidades intelectuales y morales. Es decir, partiendo de la idea de que los chilenos supuestamente son blancos, ello implicaría que este es un requisito que hay que cumplir primeramente, de modo que si no se es blanco, más que no ser chileno, sería un chileno de determinada categoría, como ‘los rotos’ o ‘los siúuticos’, por ejemplo (Contardo, 2008). En palabras de Larraín:

“Cuando uno quiere definirla de manera unívoca, ‘esto es’, no lo vas a lograr a hacer. Es muy difícil de hacer esto porque los países son unidades tan complejas, tan llenas de fenómenos de migratorios económicos, de migraciones en el pasado, de escapadas religiosas, de políticas distintas, etc. Finalmente, definir una identidad va a ser siempre una versión, nada más. Una versión que en el fondo que da mayor importancia a ciertos rasgos mientras excluye a otros. Por ende, no hay una versión única de la identidad chilena; hay varias versiones. Aquí en Chile hay una versión militar y religiosa, las cuales les conviene a distintos grupos. La que ha sido más exitosa después de Pinochet, es la versión exitista empresarial” (Entrevista con la autora, 2019).

Pese a ello, toda nación, todo Estado, cada persona invoca una identidad porque le permite crear un sentido común con los demás, mayoritariamente el grupo dominante de la sociedad que, en el caso chileno, es la clase más alta ‘blanca’ para quien probablemente ha sido más beneficioso a lo largo de la historia dado que la ha colocado en la cima de la escala racial. Es más, según indica Baeza:

“El mejor negocio para una élite es que esté un ‘otro’ migrante. Si yo logro hacer que la élite, que la sociedad chilena o una parte de ella, en los barrios, en las comunidades, no integre, no genere integración o inclusión, o procesos de integración e inclusión después, la comunidad migrante es el mejor negocio porque en el minuto que se den cuenta de que migrantes chilenos comparten las mismas desigualdades y lo que pretenden es algo mejor, el tema se entorna más complejo. Por lo tanto, para ellos es bueno de alguna manera mantener ese racismo, aunque sea bien pragmático, para no generar esa alianza y tenernos preocupados de estos temas cuando los temas importantes pueden ser otros. ‘Los tengo peleando mientras esto siga’” (Entrevista con la autora, 2019).

En consecuencia, debido a que la identidad chilena está basada en factores más claramente racialistas, se trata de una población mestiza que se ha blanqueado al opinar que la raza era/es un dato de la realidad y que la intolerancia es una actitud necesaria para poder desarrollar una identidad nacional bajo la idea de ‘orden y progreso’. Si bien en un estudio de la ADN de Chile se ha mostrado que los chilenos son una mezcla de mezclas (Rocco et al., 2002) –el 99,9% es mestizo–, el chileno se considera a sí mismo y se identifica como blanco. Precisamente porque “hay mucho resabio de rescate de este blanco positivo, bueno y distinto, en términos positivos” (Baeza, entrevista con la autora,

2019), los chilenos quisieran considerarse más blancos de lo que son, especialmente la élite, haciendo evidente una visión con raíces en la Colonia. No obstante, este no es un elemento exclusivo de Chile, sino más bien común a América Latina. Para probar este punto, Ramis da el siguiente ejemplo:

“En Colombia, una vez un médico (M) muy muy negro, lo recibió alguien del Censo (C) y le dijeron:

C: “Doctor, ¿cómo está usted? Usted tiene que declarar su raza. ¿Usted es blanco no?”

M: “No, yo soy muy negro”.

C: “No, pero usted es doctor, entonces no es negro” (Entrevista con la autora, 2019).

En efecto, este ejemplo demuestra que hay algo que hace que la *raza* no sea solo piel, es decir, el blanqueamiento se produce también por el acceso al consumo o acceso al ingreso. Lo mismo pasa en Chile, explica Ramis, donde hay que gente que, siendo mestiza y teniendo ese arraigo, sublima este sentimiento de inferioridad cultural y/o racial, asumiendo que el progreso económico les ha blanqueado. Por otro lado, señala que está la figura del blanco pobre relacionada con la *siutiquería*.

“El siútico es aquel que busca representarse como algo más, como algo que no es. Una autenticidad producto de este afán de ser reconocido como algo superior al otro en prácticas culturales cotidianas mediante el lenguaje, la ropa, la autorrepresentación, etc.” (Ramis, entrevista con la autora, 2019).

Por tanto, al ser una forma de identidad inveterada que hoy en día se refleja en el racismo actual, la *siutiquería* y el *arribismo* podrían ser complementarios, lo cual, a su vez, se relaciona con la *aporofobia*, pues *rotos* y *siúticos* son categorías del racismo folclórico chileno. Es decir, en el imaginario social chileno, la pobreza constituye más que nada un estigma social, en el cual ser pobre lleva a la marginalización social y, por ende, se la relaciona con prejuicios negativos como la delincuencia o sentimientos de lo temido, lo rechazado, lo indigno.

“No es porque sean extranjeros [los haitianos], es porque son pobres. Por dos cosas: porque son pobres, entonces vamos a tener que repartir entre otros que no aportan nada, y porque son muchos. Como ejemplo siempre digo: si tu vecino es un hombre negro de dos metros de altura, pero que conduce un Porsche, tiene un Rolex, tiene casa en Vitacura, ¿tienes algún problema con tu vecino? ‘No’. Quítale el auto, el Rolex y la casa, ¿es porque es negro o porque es pobre? Porque es negro y pobre y porque hay muchos como él. Llegaron dos millones de jubilados europeos. ¿Había algún problema? No, porque son europeos. Entonces no es la edad, no es la raza, no es la racionalidad, es la *aporofobia*” (González, entrevista con la autora, 2019).

No obstante, si bien la pobreza es un factor coadyuvante importante para el trato diferencial de los inmigrantes sur-sur, no se puede obviar completamente el factor racial. Como se ha mencionado, los negros están en el último puesto de la jerarquización racial y lo han estado desde la Colonia. El color de piel *blanco* ha sido utilizado repetidamente

como elemento principal de la construcción de la identidad nacional chilena y al haber recibido esta categorización, se lo ha vinculado con ser rico. Dicho de otro modo, el hecho de que el negro no sea un problema, no quiere decir que, por tanto, sea considerado chileno. Al contrario, lo que implica es que es tolerado y se acepta que esté ahí, pero sigue siendo negro y esto es precisamente la clave de su exclusión identitaria.

“Quizás la cuestión básica es que estamos en la época de fobias ya desde hace tiempo. Hoy día se habla de la aporofobia por la filósofa española [Adela Cortina] que popularizó el odio a los pobres, pero Bauman también lo dijo de manera más directa a los residuales y todo el desinterés por las personas que no sirve ni para el trabajo, ni el mercado. La aporofobia está ahí, la fobia contra los pobres, los migrantes, y países menos desarrollados. Si llegan a un lugar en donde la población es supuestamente blanca, el prejuicio contra la población negra de color es evidente y está asociado con un país pobre o de menos recursos, como Haití, o sea, con un país que no tiene ninguna presencia mundial claramente, y, además, con otros idiomas que no se entienden. Entonces todos los prejuicios convergen para estas fobias y terminan dándose pobres, combinando pobres y migrantes de color. Pero no solamente gente de color, también la gente indígena” (Martínez, entrevista con la autora, 2019).

3.2.6 El reposicionamiento de la identidad chilena frente al inmigrante haitiano

Aunque los chilenos ya han sido confrontados con la llegada de inmigrantes negros, como los afrocolombianos, por ejemplo, el arribo de inmigrantes haitianos al país ha provocado nuevamente una serie de discursos tanto positivos como racialistas y racistas. Si bien inicialmente llegaron pocos haitianos, luego el aumento de este flujo migratorio fue siendo recibido de manera ambigua. En consecuencia, se han presentado dos reacciones frente a ello, en términos de la identidad chilena:

“Un sector de la población lo ve como un enriquecimiento cultural, porque introduce una nueva versión que incorpora, además, la variedad, la diversidad, los factores de contextos más amplios. Esta identidad ampliada ya no es solamente chilena, es una identidad macrolatinoamericana que sirve como posibilidad de integrar y generar más fácilmente marcos de convivencia. No obstante, según otros, la migración (haitiana) constituye una amenaza y una pérdida de la identidad ‘ibañista’, es decir, la identidad esencialista y excluyente que distingue al país del resto de los países de la región. Opinan que la idea de ‘latinoamericanizar’ a Chile no es sino su decadencia, ya que era Chile precisamente porque era diferente. Por tanto, en la medida que Chile se asemeja a Latinoamérica, se decae y se degrada” (Ramis, entrevista con la autora, 2019).

En esta línea, Ramis confirma que “hay un discurso decadentista ligado a la migración en términos de que vienen a contaminar las variables que eran de pura ganancia o los diferenciales positivos que tenía Chile respecto a la región”. Por lo tanto, la migración haitiana es recibida con una sensación de ser una minoría que no es fácil de entender, ni que logra entrar en una lógica clara, es decir:

“No se sabe bien si son africanos, latinoamericanos o caribeños, ni tampoco si son inmigrantes legales o documentados, refugiados o asilados, por lo cual se caracteriza por tener un rótulo ambiguo. Como resultado, el chileno crea una identidad frente al haitiano sobre la base de rasgos mestizos, una sensación de ser integrado y dueño del territorio del cual no es dueño, que, además, controla los hábitos y el marco de la comprensión de la realidad de él que no lo comprende. Dado que no comprende el idioma, ni la cultura, se ve al haitiano como inferior y cuando empieza a parecer amenazada, se convierte en el enemigo al cual teme el chileno” (Ramis, entrevista con la autora, 2019).

Asimismo, se teme al haitiano porque supuestamente quita el empleo, altera la composición homogénea de la sociedad, contamina el país con otras costumbres, otras formas de hábito y relacionamiento, otra lengua, otras palabras, genera otra manera de ocupar el territorio, son expansivos, cocinan en la calle, bailan en la plaza, etc. (Ramis, entrevista con la autora, 2019). El factor económico, no obstante, es el más potente, dado que es el caldo de cultivo de los otros factores que derivan de este. En efecto, la aporofobia juega un papel importante en la percepción y el tratamiento del haitiano, especialmente en los sectores populares y de bajos ingresos. Como explica Martínez,

“Ellos piensan que vienen a combatir en el empleo, los servicios de salud, etc., entonces, lo poco que tienen, lo tienen que compartir con ellos. Esto genera miedo adicional frente a ese ‘otro’ no sólo porque es negro e inmigrante, sino también porque es pobre” (Entrevista con la autora, 2019).

Al mismo tiempo, Baeza señala que hay esa sensación de que “nosotros blancos buenos ayudamos a este negrito pobre”, por lo cual se establece una construcción que dice “acepta, pero con pena y con superioridad”, lo cual ha sido rechazado por algunos, mientras otros parecen indiferentes. En consecuencia, se enfrenta a los haitianos de manera paternalista al situarlos como objeto de cuidado, sin reconocer las peculiaridades positivas que domina, como, por ejemplo, la altísima asociatividad, ni tampoco la ganancia económica que ha disfrutado Chile gracias a la llegada de todos los inmigrantes:

“A pesar de que es una comunidad a la cual le interesa participar, es muy asociativa y tiene mucha capacidad de autorrepresentación. Por lo tanto, no es solamente cuestión de una diferencia racial, sino también de una barrera idiomática que los invisibiliza aún más al colocarlos en una situación de indefensión (Ramis, entrevista con la autora, 2019).

Asimismo, el hecho de que los argentinos sean asimilados y los haitianos excluidos, también tiene que ver con que este último grupo ha provocado un choque cultural, así como problemas de convivencia, porque son muy visibles y, por ende, más difíciles de asimilar, a diferencia de los migrantes ‘blancos’. Es decir, como subraya Larraín, la llegada de los haitianos especialmente ha generado mucho ruido dado que “era la primera vez que nosotros recibíamos inmigrantes con una diferencia racial tan clara, sobre todo por el color de la piel” (Entrevista con la autora, 2019).

En cuanto a este último elemento, si bien incluso hoy en día existe un debate sobre si había habido negros en Chile, puede concluirse que, desde los orígenes de Chile como país, el discurso identitario siempre ha ido de la mano con la negación sistemática de la negritud como componente demográfico local:

“Al ser negada sistemáticamente en el sistema educacional, el proceso histórico del país se caracteriza por el mero enfoque en los blancos o los criollos a los cuales se agrega un valor que es muy propio de Chile, es decir, la referencia a lo blanco como algo positivo versus lo negro que es algo negativo y tiene una carga simbólica negativa muy fuerte” (Baeza, entrevista con la autora, 2019).

En cuanto a los afrodescendientes, Baeza menciona que en algunos sectores “es un orgullo que en Chile no hubiera negros” (entrevista con la autora, 2019), lo cual, a su vez, es un tema de mayor controversia. Es decir, Larraín coincide con que no había negros en Chile, mientras Ramis, González y Rojas Pedemonte rechazan este argumento:

“Es un mito, porque la identidad chilena se construyó también con un factor afro. La cueca, por ejemplo, es muy afro. El problema es que no se haya reconocido porque se lo ha negado y desvalorizado” (Ramis, entrevista con la autora, 2019).

Si bien se han planteado numerosos prejuicios frente a la llegada de los inmigrantes haitianos, esta ha forzado a los chilenos a plantearse la identidad nuevamente en contextos ‘multirraciales’, especialmente sabiendo que la identidad chilena tiende a reafirmarse en la medida en que los haitianos, entre otros, constituyen unos ‘otros’. En efecto, la gente piensa “no queremos más de ellos porque no son como nosotros” o “vienen a quitarnos el trabajo” (Larraín, entrevista con la autora, 2019) por la situación de mayor estrés económico en la cual se encuentran.

Como resultado, los haitianos han experimentado los mayores problemas en comparación con los otros grupos extranjeros, sobre todo porque hablan otro idioma, lo cual acentúa las condiciones de precariedad. Asimismo, la piel de color negro se asimila rápidamente al estrato más inferior, cuya *raza*, además, se percibe como inferior y es ahí donde el tema de la discriminación de clase está más marcado (Martínez, entrevista con la autora, 2019)–, mientras se lo relaciona con prejuicios de que roba o asalta, entre otros. En otras palabras, si el chileno es blanco y rico y el haitiano es un inmigrante negro y pobre, la distancia entre los dos grupos es considerablemente grande para ser superada, precisamente porque la ‘raza blanca’ funciona como punto de partida de la identidad nacional chilena. Baste decir que, aparte del color de la piel, también tiene que ver con la supuesta implicación de capacidades inferiores que trae el negro y, por ende, el inmigrante haitiano:

“Cuando posteriormente a los bolivianos, peruanos y ecuatorianos llega una población afrodescendiente que proviene del caribe, Colombia, la República Dominicana, Haití y en el último tiempo Venezuela, de cierto modo despierta el odio o el temor también porque

hay xenofobia, contra las personas de pieles oscuras y comienza entonces a desarrollarse un racismo muy potente frente a las poblaciones no blancas. Si bien muchos autores sostienen que la migración contiene al racismo, son dos cosas muy distintas” (Tijoux, entrevista con la autora, 2021).

Con todo, al estar históricamente naturalizado en la sociedad chilena, el racismo y la racialización han permitido gobernar porque permiten mantener y construir diferencias donde siempre hay alguien superior y alguien inferior. Como consecuencia de ello:

“El racismo permite que la gente se dispute por abajo para gobernar por arriba. En este sentido la cuestión identitaria, como la identidad, construye un sujeto chileno. ¿Quién es el chileno? ¿Por qué es chileno? ¿Cuáles son las características del chileno o la chilena? ¿Qué lo hace ser distinto a los demás? En este sentido puedo decir que Chile es un país colonizado, aplastado, conquistado, y, por lo tanto, la condición de chilenidad tiene que buscarla en objetos o en productos. Todo lo que se dice que es el chileno, no lo es. Con respecto a la migración, es *visto* como problema, pero no *es* un problema. Es el Estado que dice que es un problema” (Tijoux, entrevista con la autora, 2021).

Por tanto, al haber sido forjada mucho antes de la llegada de los inmigrantes, la identidad chilena, como toda identidad nacional, opera sobre la lógica de jerarquías identitarias, donde el juego de inclusión/exclusión y de identificación/diferenciación se articulan desde la lógica del racismo.

CONCLUSIÓN

En los capítulos precedentes se ha hecho un recorrido histórico de los discursos identitarios que se han dado en Chile a partir de la independencia sobre la base de los conceptos clave y las teorías analizados y desarrollados en el marco teórico. Este conjunto de antecedentes ha servido como base para el caso específico de los inmigrantes haitianos en Santiago de Chile, cuyo análisis se ha examinado más a fondo mediante los datos empíricos. Según lo comprobado, la construcción de una identidad nacional ha sido indispensable, pues ha servido continuamente como una herramienta para crear unidad, solidaridad y lealtad entre el Estado-nación y los *ciudadanos*, en primera instancia, y los *habitantes*, en segunda instancia, especialmente en los primeros años del periodo de transición hacia un país moderno e independiente basado en la modernidad eurocéntrica.

Como resultado de este enfoque inicial en lo europeo, el proceso de construcción de una identidad chilena asumió el mismo punto de partida al promover el concepto de la 'raza blanca' en Chile mediante la idea de chilenidad basada en la supuesta 'raza chilena'. Si bien en las primeras etapas de la independencia había, en cierta medida, un sentimiento de orgullo con respecto a los pueblos indígenas que lucharon contra los colonizadores, estos discursos fueron rápidamente reemplazados por la percepción dominante de que tales pueblos no solo tenían que ser asimilados, descartando su propia cultura, sino que, de hecho, pertenecían a una categoría racial inferior (Isla, 2019). Consecuentemente, la construcción de la identidad nacional comenzó a depender sobremedida del mecanismo de distinción (Isla, 2017), resultando en la aplicación continua de la alteridad basada en la diferenciación (Staszak, 2008; Zahavi, 2020), argumento que se sigue invocando en los discursos y debates actuales.

A la luz de la llegada de inmigrantes haitianos a Chile a partir de 2010, se sostuvo que la construcción de la identidad chilena frente al inmigrante haitiano ha estado fuertemente determinada por factores raciales –o mejor dicho, racialistas–, de modo que el chileno suele identificarse como 'racialmente blanco', lo que, a su vez, supuestamente le dota de mejores capacidades intelectuales y morales en relación con las alteridad racializadas, como la haitiana. Si consideramos que desde muy temprano el proceso de construcción de una identidad nacional chilena iba de la mano con un factor racial y racialista al ser apoyado por teorías que dieron una supuesta base científica al concepto de *raza*, ello fue asumido por los representantes de mayor influencia de los discursos identitarios en Chile, como, por ejemplo, Nicolás Palacios (1904), e incluso llegó a convertirse en una herramienta política implementada de manera consciente por parte de la élite.

Debido a la larga tradición de definir la identidad nacional mediante características psicológicas que son tratadas como si fuesen propias de toda la población (Martínez, 2003), como la raza, esta visión esencialista ha sido apropiada por los discursos en Chile,

de tal forma que no solo se está acostumbrado a ello, sino que incluso se percibe como una normalidad aceptable socialmente. Esto, por ejemplo, se ve reflejado en la frase que suele oírse en Chile, a saber: “no somos racistas, porque en Chile no había habido negros”, lo cual lógicamente afecta la forma en la cual se perciben a los inmigrantes haitianos. Dicho de otro modo, si bien la población en general no se percibe como racistas, se ha comprobado que consideran a los haitianos desde una perspectiva que está altamente determinada por factores raciales y racialistas en todos los sectores de la sociedad y que ello complejiza los tradicionales discursos que negaban el racismo cultural o sutil.

Asimismo, en estudios recientes (INDH, 2017; INDH, 2018) se ha demostrado una percepción mayoritariamente negativa de los inmigrantes en Chile, lo cual evidencia un racismo larvado, dando simultáneamente una explicación del porqué los inmigrantes haitianos, entre otros, son víctimas del racismo. Entonces, el hecho de que Chile haya construido su identidad sobre la base de la alteridad y la diferenciación racializada, transformándolo en un país altamente pigmentocrático, ha hecho posible un racismo cotidiano aunque no reconocido, y haya influido en la autopercepción del chileno frente al inmigrante haitiano que es percibido como racialmente inferior no sólo por el color de su piel, sino también por sus supuestas características intelectuales y morales subalternas (Encina, 1940-1952). Al representar una ideología de dominación racial basada en la presunta superioridad biológica o cultural que justifica el trato inferior (Wilson, 1999) y que más afecta a los inmigrantes, entre otros, a quienes se les culpa de diversos problemas y dificultades (Wieviorka, 1998), el racismo en Chile, y, por ende, respecto a los haitianos, es justificado precisamente por la creencia de que su inferioridad se debe a su biología o cultura subordinada (Grosfoguel et al., 2015).

Considerando el papel que juega el racialismo en la construcción de la identidad chilena frente a los haitianos, entre otros, puede detectarse un *continuum* de la clara influencia de la visión esencialista del discurso identitario. Si bien han surgido perspectivas constructivistas y culturalistas a lo largo de la historia del país, los discursos esencialistas dominantes opuestos han dominado y por esta misma razón, han favorecido la incorporación del racialismo expresado en el establecimiento de un ‘nosotros’ versus los ‘otros’ que se interpreta desde la lógica de las razas. En primer lugar, este mecanismo de alteridad basado en la diferenciación se dirigía hacia los pueblos indígenas, quienes han sido percibidos como racialmente inferiores y la ‘encarnación’ de la barbarie, en oposición al estereotipo europeo. Mediante las políticas migratorias de los gobiernos pasados dirigidas a traer literalmente sangre blanca a Chile, y luego la folclorización del indígena seguido por la idea del enemigo interno en la dictadura, la interpretación de la identidad nacional ha girado en torno al anhelo de la blancura de manera ininterrumpida, pese a la herencia y las raíces indígenas obvias del país.

La sociedad pigmentocrática que ha resultado de ello ha instaurado, además, una línea de división clara y estricta entre los que pertenecen a dicha identidad y, sobre todo, los que no, lo cual, a su vez, se ha ido vinculando con un alto nivel de clasismo dentro de la

sociedad chilena. Es decir, al relacionar las clases altas con un color de piel más claro, mientras las personas con pieles más oscuras se encuentran en rangos inferiores de la escala de jerarquización racial (Lipschütz, 1944), la élite chilena ha permitido y estimulado una segregación tanto física como social de la propia población en nombre de crear unidad y unión. En cuanto a los inmigrantes haitianos, si bien inicialmente puede detectarse cierto nivel de paternalismo hacia ellos, esta disposición perdió popularidad en la medida que dicha inmigración aumentaba significativamente, causando así una sensación de miedo a perder la supuesta homogeneidad identitaria.

Según lo comprobado, la aporofobia constituye otro factor fundamental en la construcción de la identidad chilena, pues en el imaginario social chileno, la pobreza constituye más que nada un estigma social en el cual ser pobre lleva a la marginalización del mismo y, por ende, se la relaciona con prejuicios negativos como la delincuencia o sentimientos de temor, rechazo, indignidad (Cortina, 2017). Esto se vincula con la época posdictadura en la cual empiezan a llegar peruanos por razones políticas, abriendo así la puerta a la inmigración por razones económicas y al constituir una inmigración de clase pobre, provinciana y mestiza, se comienza a enlazar el racismo hacia el indígena y el mestizo –el cholo– con la aporofobia. Por lo tanto, cuando más tarde llega la ola migratoria argentina, hacia fines de los 90 y sobre todo desde 2000, esa población migrante era bienvenida porque era considerada blanca europea. Sin embargo, cuando llegan los afrolatinoamericanos y los haitianos, no se sabe cómo encajar en las propias categorías racialistas a estos grupos, haciendo que la reacción racista más evidente se haya centrado en la inmigración peruana, boliviana y ecuatoriana mestiza y la afrocolombiana y haitiana.

Cabe destacar que la mayoría de las sociedades latinoamericanas ha sido construida a partir de un blanqueamiento resultado de un proceso inveterado de racialización de la identidad y la nacionalidad, que ha jugado con distintas visiones y variaciones sobre la raza derivadas de la idea de modernidad. Pero, Chile representa un caso más bien específico debido a la importancia del concepto y la lógica del orden. Esta herencia cultural ha estado basada en la raza y la racialización, cuyas visiones tradicionales, además, consisten en elementos implícita e implícitamente racialistas dentro del discurso identitario chileno. La reciente llegada de los haitianos, a su vez, ha enfrentado esa herencia cultural histórica de manera que problematiza la cuestión racialista al ponerle un espejo al mestizo que quiere blanquearse. En consecuencia, los chilenos han tenido que reposicionarse y redefinir qué/quienes son frente al haitiano negro del cual se derivarán, muy probablemente, nuevas generaciones mixtas. Por otra parte, el discurso nacionalista necesario para construir la identidad de país ha sido racializante.

Considerando la importancia que se le ha dado al factor racial y a la supuesta homogeneidad de la población desde la independencia, se pone de manifiesto que la ancestralidad del origen juega un papel de suma importancia en el discurso identitario, dado que, de acuerdo con los proponentes, en ella se enraíza la autenticidad del pasado que se necesita para su legitimidad. Mediante la recogida selectiva de elementos del

pasado (Martínez, 2003), las élites chilenas buscan conectarse con su historia porque en ella encuentra la legitimidad de su origen y estatus, especialmente en tiempos en los cuales hay un fuerte sentido de amenaza, por ejemplo, con la llegada de distintos grupos de inmigrantes al país. Asimismo, la ancestralidad del origen de la nación chilena se encuentra con la paradoja de la categoría de 'pueblos originarios', es decir, poblaciones anteriores al Chile colonial, que se atribuye a los grupos indígenas marginalizados y etnizados.

La población haitiana, a su vez, no ha quedado al margen, pues su llegada ha obligado a los chilenos a enfrentar la negritud negada y la blancura de su supuesta identidad homogénea, lo cual ha dado lugar a numerosos debates y reacciones. Puesto que los discursos esencialistas han dominado en Chile, se ha podido incorporar el racismo de manera efectiva, haciendo que a lo largo del tiempo la blancura haya llegado a ser la propiedad inherente de la identidad chilena. En este sentido, puede percibirse el arribo de los inmigrantes haitianos, entre otros, como una posibilidad positiva de empezar lentamente a romper con esta idea unidimensional de la composición homogénea de su población. Huelga decir que el campo académico ha demostrado ser de gran utilidad, especialmente con respecto al caso haitiano, que todavía es relativamente poco estudiado y, por ende, requiere de más investigaciones para que deje de funcionar como caso excepcional y pase a formar parte de la vida diaria de chilenos y chilenas de manera inclusiva.

ANEXOS

1. Pauta de entrevista semiestructurada con expertos

1. ¿En la historia chilena puede identificarse la migración con una percepción racista acerca de ella?
2. ¿De qué manera el concepto raza chilena ha sido incorporado en la historiografía y en el imaginario nacional?
3. ¿Qué relación ve usted entre racismo y xenofobia en el Chile actual?
4. ¿Diría usted que los chilenos se perciben a sí mismos como blancos?
5. Suele oírse que los chilenos se declaraban no racistas porque en Chile no había negros. Esto ha cambiado. ¿Puede decirse que los chilenos están replanteándose su propia percepción acerca de los negros, a partir de su presencia a causa de la migración?
6. ¿Cómo cree usted que los chilenos perciben a los inmigrantes haitianos? ¿En qué medida la presencia de estos inmigrantes plantea un reposicionamiento de la propia identidad de la población local?

2. Perfil de los entrevistados

Nombre	Perfil	Fecha y lugar de la entrevista
Carlos Baeza	Coordinador de Asuntos Migratorios en la OIM	2 de julio, 2019 OIM, Santiago de Chile
Jorge Martínez	Investigador del CELADE/CEPAL	9 de julio, 2019 CEPAL, Santiago de Chile
Gastón González	Ex-representante de Incidencia y Sensibilización del Departamento de Extranjería y Migración del Ministerio del Interior	12 de julio, 2019 Departamento de Extranjería y Migración del Ministerio del Interior, Santiago de Chile
Marta Rangel	Consultora del CELADE/CEPAL	23 de julio, 2019 CEPAL, Santiago de Chile
Jorge Larraín	Sociólogo y académico	31 de julio, 2019 Starbucks, La Reina, Santiago de Chile
Álvaro Ramis	Académico/Jefe de Programa de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano	1 de agosto, 2019 La Fiora, Providencia, Santiago de Chile
Nicolás Rojas Pedemonte	Sociólogo y académico	6 de agosto, 2019 Universidad Alberto Hurtado, Facultad de Ciencias Sociales, Santiago de Chile

María Emilia Tijoux Merino	Socióloga y académica	4 de enero 2021 Skype
-------------------------------	-----------------------	--------------------------

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AEDO, A. (2009). 'Sobre la identidad nacional: clases sociales, política simbólica y hegemonía', *Persona y Sociedad*, 23(1), 71-89.
- AGUILAR NERY, J. (2014). 'Creencias sobre el concepto de raza en profesionales de la educación en Baja California', *Alteridades*, 24(48), 123-136.
- ALESSANDRI PALMA, A. (1952). *Recuerdos de Gobierno* (Tomo I). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- ALEXSEEV, M. (2006). *Immigration phobia and the security dilemma: Russia, Europe and the United States*. Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press.
- ANDERSON, B. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (E.L. Suárez, Trad.). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica (Obra original publicada en 1983).
- ANINAT, I. y VERGARA, R. (eds.) (2019). *Inmigración en Chile. Una mirada multidimensional*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos.
- ARANGO, J. (2000). 'Explaining migration: a critical view', *International Social Science Journal*, 52(165), 283-296.
- ARAUJO, K. (2009). *Habitar lo social*. Santiago de Chile: LOM.
- ARAUJO, K., LEGUA, M.C. y OSSANDÓN, L. (2002). *Migrantes andinas en Chile. El caso de la migración peruana*. Santiago de Chile: Fundación Instituto de la Mujer, 2ª edición.
- ARNOUX, E.N. (2008). *Los discursos sobre la nación y el lenguaje en la formación del Estado (Chile, 1842-1862)*. *Estudio glotopolítico*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor.
- ARRIAGADA, E. (2013). 'Clientelismo político y participación local. El rol de los dirigentes sociales en la articulación entre autoridades y ciudadanos en Santiago de Chile', *Polis Revista Latinoamericana*, 12(36), 15-38.
- BAKEWELL, O. (2009). South-South migration and human development, *Human Development Research Paper Series*, 7, <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/19185/>
- BALIBAR E. y WALLERSTEIN, I. (1991). *Race, nation, class. Ambiguous identities* (C. Turner, Trad.). Londres/Nueva York: Verso (Obra original publicada en 1988).

BALLARD, R. (2002). 'Race, ethnicity and culture', en: M. HOLBORN (ed.), *New directions in sociology* (pp. 93-124). Ormskirk: Causeway.

BANCO MUNDIAL (2014). *New country classifications*, <http://data.worldbank.org/news/new-country-classifications>

BANTON, M. (1977). *The idea of race*. Nueva York: Routledge.

BAROT, R. y BIRD, J. (2001). 'Racialization: the genealogy and critique of a concept', *Ethnic and Racial Studies*, 24(4), 601-618.

BAUMAN, Z. (2003[2000]). *Modernidad líquida* (M. Rosenberg, Trad.). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

BÉJAR, R. y CAPPELLO, H. (1986). 'La identidad y carácter nacionales en México', *Revista de Psicología Social*, 1(2), 153-166.

BÉJAR, R. y ROSALES, H. (eds.) (2005). *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Nuevas miradas*. México, D.F.: UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

BELL, M. (2008). *Racism and Equality in the European Union*. Oxford: Oxford University Press.

BENGOA, J. (2003). 'Encontrando la identidad en la celebración de la diversidad', en: S. MONTECINO (ed.), *Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias* (pp. 600-607). Santiago de Chile: Comisión Bicentenario.

BEREZIN, M. (2006). 'Xenophobia and the new nationalisms', en: G. DELANTY y K. KUMAR (eds.), *The SAGE Handbook of nations and nationalism* (pp. 273-284). Londres: Sage.

BERNAL CARRERA, G. (2014). '¿Por qué migrar? Algunos apuntes sobre las viejas heridas de Haití', en: ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES (ed.), *La migración haitiana hacia Brasil: características, oportunidades y desafíos* (Cuadernos Migratorios No. 6) (pp. 33-50). Buenos Aires: OIM.

BIEHL, A. y VELASCO, P. (eds.) (2017). *Pedro Morandé. Textos sociológicos escogidos*. Santiago de Chile: Ediciones UC.

BIJAK, J. (2006). *Forecasting international migration: selected theories, models, and methods*, Documento de trabajo No. 4, Central European Forum for Migration Research, CEFMR, <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?>

BOLOGNA, E.L. y FALCÓN, M.C. (2016). 'Migración sur-sur: factores relacionales e inserción segmentada de la población boliviana y peruana en la ciudad de Córdoba, Argentina', *Estudios Demográficos y Urbanos*, 31(3), 729-773.

BRADLEY, H. (1996). *Fractured identities: changing patterns of inequality*. Londres: Polity Press.

BREUILLY, J. (1990). *Nacionalismo y Estado*. Barcelona: Pomares-Corredor.

BRONS, L. (2015). 'Othering, an analysis', *Transcience*, 6(1), 69-90.

BRUNNER, J.J. (1992). *América Latina: cultura y modernidad*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo.

BUCKINGHAM, D. (2008). 'Introducing identity', en: D. BUCKINGHAM (ed.), *Youth, identity and digital media* (pp. 1-24). Cambridge: The MIT Press.

BURKE, P.J. y STETS, J.E. (2009). *Identity theory*. Nueva York: Oxford University Press.

CABALLERO JURADO, C. (2000). 'El racismo: génesis y desarrollo de una ideología de la modernidad', *Derechos Humanos*, (42), 95-111.

CAMPILLO-CARRETE, B. (2013). 'South-South migration: a review of the literature'. Migración, Género y Justicia Social, Instituto Internacional de Estudios Sociales, Universidad Erasmus de Rotterdam.

CAMPOS GARCÍA, A. (2012). 'Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario', *Universidad La Habana*, (273), 185-199.

CAMPOS, L.E. (2017). 'Los negros no cuentan. Acerca de las demandas de reconocimiento de los afrodescendientes en Chile y la exclusión pigmentocrática', *Revista Antropologías del Sur*, 4(8), 15-31.

CANALES TAPIA, P. (2020). 'La división de las tierras mapuche en la reducción Gallardo Tranamil, 1979-1985', *Diálogo Andino*, (61), 93-103.

CANCINO, H. (2006). 'La dominación oligárquica en Chile en la interpretación de Julio César Jobet', *Sociedad y discurso*, (10), 57-78.

CANIUQUEO HUIRCAPÁN, S. (2013). 'Dictadura y pueblo mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno', *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17(1), 89-132.

CANO, V. y SOFFIA, M. (2009). 'Los estudios sobre migración internacional en Chile: apuntes y comentarios para una agenda de investigación actualizada', *Papeles de Población*, 15(61), 129-167.

CAPPELLO, H. y DE PEDRO, A. (eds.) (2010). *Historia, identidad nacional y carácter cívico político en sociedades complejas*. México, D.F.: Plaza y Valdés.

CAPUTO, R. y SARAVIA, D. (2018). *The monetary and fiscal history of Chile: 1960-2016*, Documento de trabajo No. 2018-62, Universidad de Chicago, Becker Friedman Institute for Economics.

CARRÈRE, C. y CARRÈRE, M. (2015). 'Inmigración femenina en Chile y mercado de trabajos sexualizados. La articulación entre racismo y sexismo a partir de la interseccionalidad', *Polis Revista Latinoamericana*, 14(42), 33-52.

CARTER, M.J. (2013). 'Advancing identity theory: examining the relationship between activated identities and behavior in different social contexts', *Social Psychology Quarterly*, 76(3), 203-223.

CASAS GRAGEA, A.M. (2007). 'El desarrollo económico del área andina en el marco de la integración regional', en: G. VIDAL y A.R. GUILLÉN (eds.), *Repensar la teoría del desarrollo en un contexto de globalización. Homenaje a Celso Furtado* (pp. 337-355). Buenos Aires: CLACSO.

CASTLES, S. y DAVIDSON, A. (eds.) (2000). *Citizenship and migration. Globalization and the politics of belonging*. Nueva York: Routledge.

CAVAROZZI, M. (1977). *La etapa oligárquica de dominación burguesa en Chile*, Documento de trabajo No. 7, Centro de Estudios de Estado y Sociedad, CEDES, Buenos Aires.

CAVAROZZI, M. (1978). 'El orden oligárquico en Chile, 1880-1940', *Desarrollo Económico*, 18(70), 231-263.

CEJA, I. (2015). 'Migraciones haitianas en la región andina', FLACSO - *Boletín Andina Migrante*, (19), 2-13.

CERDA OJEDA, U.T. (2004). *Razas, racismo, clases sociales y clasismo: revisión teórica y desarrollo en Chile*. Tesis de Magíster en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

CERUTTI, A. y GONZÁLEZ, C. (2008). 'Identidad e identidad nacional', *Revista de la Facultad*, (14), 77-94.

- CHAN, K.W. (2012). 'Migration and development in China: trends, geography and current issues', *Migration and Development*, 1(2), 187-205.
- CID, G. (2012). 'La nación bajo examen. La historiografía sobre el nacionalismo y la identidad nacional en el siglo XIX chileno', *Polis Revista Latinoamericana*, 11(32), 329-350.
- CID, G. (2018). *Revolución y república: pensamiento político en la independencia chilena*. Castelló: Universitat Jaume.
- CID, G. y SAN FRANCISCO, A. (eds.) (2010). *Nación y nacionalismo en Chile. Siglo XIX*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Bicentenario.
- CIVOLANI, K. (2011). *Vidas suspendidas: efectos de la resolución 012-07 en la población dominicana de ascendencia haitiana*. Santo Domingo: Centro Bonó.
- CLAIR, M. y DENIS, J.S. (2015). 'Sociology of Racism', *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 19(1), 857-863.
- COHEN, R. (1994). *Frontiers of identity: the British and the Others*. Londres: Langman.
- COHEN, R. (1997). *Global diasporas: an introduction*. Londres: Routledge.
- COHEN, R. (2007). 'Creolization and cultural globalization: the soft sounds of fugitive power', *Globalizations*, 4(3), 369-384.
- COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, CEPAL (2006). *Migración internacional, derechos humanos y desarrollo (LC/W.98)*. Naciones Unidas: Santiago de Chile, https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4206/S2006047_es.pdf
- CONTARDO, O. (2008). *Siútico. Arribismo, abajismo y vida social en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Planeta.
- CONTRERAS TORO, J. (2016). *Análisis del efecto del color de piel en la publicidad en Chile*. Tesis de Licenciatura en Ingeniería Industrial, Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas, Universidad de Chile.
- CORREA SUTIL, S. (2009). 'Identidad y globalización', *Atenea*, (499), 11-32.
- CORTÉS, C.E. (ed.) (2013). *Multicultural America: a multimedia encyclopedia*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- CORTINA, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Barcelona: Paidós.

CORZO FERNÁNDEZ, S. (2002). *El clientelismo político como intercambio*. Barcelona: Institut de Ciències Polítiques i Socials (ICPS).

COSTA, J. (1993). *Identidad corporativa*. México, D.F.: Trillas.

CÔTÉ, J.E. y LEVINE, C. (2002). *Identity formation, agency, and cultura. A social psychological synthesis*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum.

COUSIÑO, C. (1985). 'Reflexiones en torno a los fundamentos simbólicos de la nación chilena', *Lateinamerika Studien*, (19), 31-42.

CRUSH, J. y RAMACHANDRAN, S. (2009). Xenophobia, international migration and human development, Documento de trabajo No. 47, *Human Development Reports*, Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD.

CUEVAS VALENZUELA, H. (2014). 'Discurso militar e identidad nacional chilena', *Polis Revista Latinoamericana*, 13(38), 467-498.

CUEVAS, H. (2008). La cuestión de la identidad chilena. Chile 2008: Percepciones y actitudes sociales, 4° *Informe de Encuesta Nacional ICSO-UDP*, Instituto de Investigación en Ciencias Sociales (ICSO), 133-141.

CUSSEN, C.L. (2006). 'El paso de los negros por la historia de Chile', *Cuadernos de Historia*, (25), 45-58.

DAZA, P. (1998). 'La producción de la identidad nacional chilena. Debates y perspectivas de investigación', *Historia Crítica*, (16), 3-21.

DE GREGORIO, J. (2005). 'Crecimiento económico en Chile: evidencia, fuentes y perspectivas', *Estudios Públicos*, 98, 19-86.

DE HAAS, H. (2010). 'The internal dynamics of migration processes: a theoretical inquiry', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(10), 1587-1617.

DE HAAS, H. (2011). The determinants of international migration. Conceptualising policy, origin and destination effects, Documento de trabajo No. 32, *DEMIG Project Paper 2*, International Migration Institute, IMI.

DE HAAS, H. (2021). 'A theory of migration: the aspirations-capabilities framework', *Comparative Migration Studies*, 9(8) 1-35.

DE LA GARZA, C. (2011). 'Xenofobia', *Laboreal*, 7(2), 86-89.

DE LOMBAERDE, P., GUO, F. y NETO, H.P. (2014). 'Introduction to the special collection: south-south migrations: what is (still) on the research agenda?', *International Migration Review*, 48(1), 103-112.

DEL LAGO, A. (1999). 'La tautología della paura', *Rassegna Italiana di Sociologia*, (1), 5-42.

DELANTY, G. y MILLWARD, P. (2007). 'Post-liberal anxieties and discourse of peoplehood in Europe: nationalism, xenophobia and racism', en: R.C. MOLE (ed.), *Discursive Constructions of Identity in European Politics* (pp. 137-48). Houndsmill: Palgrave MacMillan.

DEPARTAMENTO DE EXTRANJERÍA Y MIGRACIÓN DEL MINISTERIO DEL INTERIOR Y SEGURIDAD PÚBLICA (2016). *Migración en Chile: 2005-2014*, <https://www.extranjeria.gob.cl/media/2016/06/Anuario.pdf>

DERRIDA, J. (2008). *Fuerza de ley. El «fundamento mítico de la autoridad»*. Madrid: Tecnos, 2ª edición.

DUARTE, C. (2017). 'El patrón oro y la Gran Depresión en Chile: 1925-1935', *América Latina en la Historia Económica*, 26(2), 1-20.

DURSTON, J. (2005). '¿Apatutados o apechugadores? El clientelismo político en el campo chileno', en: J. PORRAS y V. ESPINOZA (eds.), *Redes: enfoques y aplicaciones del análisis de redes sociales* (pp. 401-436). Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana.

DUSSEL, R. (1995). *The invention of the Americas: eclipse of "the Other" and the myth of modernity*. Nueva York: Continuum.

EDWARDS BELLO, J. (1925). *El nacionalismo continental. Crónicas chilenas*. Madrid: Editorial Imprenta G. Hernández y Galo Sáez.

EDWARDS, A. [1928] (1982). *La fronda aristocrática en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

ELLEMERS, N., SPEARS, R. y DOOSJE, B. (2002). 'Self and social identity', *Annual Review of Psychology*, 53(1), 161-186.

ENCINA, F.A. (1940-1952). *Historia de Chile. Desde la Prehistoria hasta 1891* (20 tomos). Santiago de Chile: Nascimento.

ENCINA, F.A. (1986). *Nuestra inferioridad económica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

EYZAGUIRRE, J. (1939). 'Prolegómenos a una cultura hispanoamericana', *Estudios*, 78(18), 14-18.

EYZAGUIRRE, J. (1947). *Hispanoamérica del dolor*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

FAIST, T. y FAUSER, M. (2011). 'The migration–development nexus: toward a transnational perspective', en: T. FAIST, M. FAUSER y P. KIVISTO (eds.), *The migration-development nexus. Migration, diasporas and citizenship series* (pp. 1-26). Londres: Palgrave Macmillan.

FAIST, T. y FAUSER, M. (2011). *The migration–development nexus: A transnational perspective*. Londres: Palgrave Macmillan.

FALETTO, E. (1999). 'De la teoría de la dependencia al proyecto neoliberal: el caso chileno', *Revista de Sociología*, (13), 127-140.

FEARON, J.D. (1999). *What is identity (as we now use the word)?*, Stanford University, <https://web.stanford.edu/group/fearon-research/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/What-is-Identity-as-we-now-use-the-word-.pdf>

FELIÚ CRUZ, G. (1966). 'Patria y chilenidad. Ensayo histórico y sociológico sobre los orígenes de estos sentimientos nacionales afectivos', *Mapocho*, 13(1), 157-174.

FERMANDOIS, J. y HENRÍQUEZ, M.U. (2005). '¿Contradicción o díada? Política exterior de Chile ante el Mercosur', *Estudios Internacionales*, 38(148), 55-77.

FERNÁNDEZ ABARA, J. (2017). 'Nacionalismo y marxismo en el Partido Socialista Popular (1948-1957)', *Izquierdas*, (34), 26-49.

FERNÁNDEZ, E. (2012). 'Identidad y personalidad: o como sabemos que somos diferentes de los demás', *Revista Digital de Medicina Psicosomática y Psicoterapia*, 2(4), 1-18.

FERRATER-MORA, J. (2009). *Diccionario de la Filosofía* (Vol. I-IV). Barcelona: Ariel.

FLORES RIVERA, L.E. (2018). *Identidad nacional y carácter cívico-político*. Tesis de Magíster en Asuntos Políticos y Políticas Públicas, Colegio de San Luis, A.C., México.

FONNEGRA OSORIO, C.P. (2016). 'Nacionalismos, identidades y narraciones', *Civilizar*, 16(30), 77-88.

FONTAINE, J.A. (1993). 'Transición económica y política en Chile: 1970-1990', *Estudios Públicos*, (50), 229-279.

FRIEDMANN, J. y LACKINGTON, T. (1971). 'La hiperurbanización y el desarrollo nacional en Chile', en: H. GODOY (ed.), *Estructura social de Chile* (pp. 426-427). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

GALEANO, E. (2012). *Las venas abiertas de América Latina*. México, D.F.: Siglo XXI Editores.

GANDOLFO, P. (2003). 'Lo importante es tejer, zurcir', en: S. MONTECINO (ed.), *Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias* (pp. 323-326). Santiago de Chile: Comisión Bicentenario.

GANS, H.J. (2017). 'Racialization and racialization research', *Ethnic and Racial Studies*, 40(3), 341-352.

GAZMURI, C. (2003). 'Algunos rasgos de la identidad chilena, en perspectiva pretérita', en: S. MONTECINO (ed.), *Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias* (pp. 593-599). Santiago de Chile: Comisión Bicentenario.

GELLNER, E. (1989). *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Barcelona: Editorial Gedisa.

GERMANI, G. (1965). *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

GEULEN, C. (2010). *Breve historia del racismo*. Madrid: Alianza Editorial.

GILBERT, R. (2004). Haití: antecedentes económicos y sociales (LC/MEX/L.617). *Serie Estudios y perspectivas* No. 23, CEPAL, Naciones Unidas, México, D.F.

GIMÉNEZ, G. (2003). 'La cultura como identidad y la identidad como cultura', UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, México, <https://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>

GIMÉNEZ, G. (2010). Cultura, identidad y procesos de individualización. UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, México, http://conceptos sociales.unam.mx/conceptos_final/625trabajo.pdf

GIROLA, L. (2008). 'Del desarrollo y la modernización a la modernidad. De la posmodernidad a la globalización', *Sociológica*, 23(67), 13-32.

GOICOVIC, I. (2014). 'Temas y debates en la historia de la violencia política en Chile', *Contenciosa*, 2(3).

GOLDBERG, D.T. (1993). *Racist culture: philosophy and the politics of meaning*. Londres: Blackwell.

GÓNGORA, A. (2003). 'Una reflexión sobre la identidad chilena y la verdad histórica', en: S. MONTECINO (ed.), *Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias* (pp. 562-567). Santiago de Chile: Comisión Bicentenario.

GÓNGORA, M. [1981] (1986). *Ensayo sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2ª edición.

GONZÁLEZ SILVA, F. (2009). 'Alteridad y su itinerario desde las perspectivas multidisciplinares', *Reflexiones*, 88(1), 119-135.

GONZÁLEZ-SOBRINO, B. y GOSS, D.R. (2018). *The mechanisms of racialization beyond the black/white binary*. Londres: Routledge.

GROSGOUEL, R., OSO, L. y CHRISTOU, A. (2015). 'Racism', intersectionality and migration studies: framing some theoretical reflections', *Identities*, 22(6), 635-652.

GUIBERNAU, M. (2009). *La identidad de las naciones*. Barcelona: Editorial Ariel.

GUZMÁN SCHIAPPACASSE, F. (2015). 'El pensamiento de Juan Egaña y el monumento erigido para celebrar el 18 de septiembre de 1819', *Atenea*, (511), 207-219.

HAGEN-ZANKER, J. (2008). Why do people migrate? A review of the theoretical literature, Documento de trabajo No. 2008/WP002, Maastricht Graduate School of Governance, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1105657>

HALE, C.A. (1986). 'Political and social ideas in Latin America, 1870-1930', en: L. BETHELL (ed.), *The Cambridge History of Latin America* (pp. 367-442). Cambridge: Cambridge University Press.

HARRIS, M. (1999). *Theories of culture in postmodern times*. Lanham: AltaMira Press.

HARRIS, M. (2001). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial, 3ª edición.

HARRISON, K. y BOYD, T. (2018). 'Nationalism', en: K. HARRISON y T. BOYD (eds.), *Understanding political ideas and movements* (pp. 154-173). Manchester: Manchester University Press.

HASTINGS, A. (2000). *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*. Madrid: Cambridge University Press.

HERING TORRES, M. (2010). 'Colores de piel. Una revisión histórica de larga duración', en: C. MOSQUERA (ed.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras* (pp. 113-160). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

HERRANZ DE RAFAEL, G. (2008). 'Xenofobia: un estudio comparativo en barrios y municipios almerienses', *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (121), 107-132.

HOBBSAWM, E. (1997). *On History*. Nueva York: New Press.

HOWELL, A. y RICHTER-MONTPETIT, M. (2020). 'Is securitization theory racist? Civilizationism, methodological whiteness, and antiblack thought in the Copenhagen School', *Security Dialogue*, 51(1), 3-22.

HOYOS DE LOS RÍOS, O.L. (2000). 'La identidad nacional: algunas consideraciones de los aspectos implicados en su construcción psicológica', *Psicología desde el Caribe*, (5), 56-95.

HUGO, G. (2008). Migration, development and environment, *Migration Research Series*, 35, Organización Internacional para las Migraciones, Geneva.

ILLANES, M.A. (2003). 'Los mitos de la diferencia y la narrativa historiográfica chilena', en: S. MONTECINO (ed.), *Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias* (pp. 588-592). Santiago de Chile: Comisión Bicentenario.

INSTITUTO NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS (2017). Informe Anual 2017: Situación de los derechos humanos en Chile, https://bibliotecadigital.indh.cl/bitstream/handle/123456789/1072/informe_anual_2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS DE CHILE (2018). *Síntesis de resultados. Censo 2017*. Santiago de Chile: INE.

IRARRÁZVAL, G. y PIÑERA, M. (1996). *Discursos con historia*. Santiago de Chile: Editorial Los Andes.

ISLA MONSALVE, P.A. (2017). *Orden y patria es nuestro lema. Construcción de alteridad en la gramática del legalismo y del enemigo interno en Chile*. Santiago de Chile: Ediciones UDP.

ISLA MONSALVE, P.A. (2018). 'Latin American identity and the emergence of globalisation', en: M. MASAELI, G. BULA y S.E. HARRINGTON (eds.), *Latin American perspectives on global development* (pp. 104-123). Cambridge: Cambridge Scholars Publishing/Newcastle upon Tyne: Lady Stephenson Library.

ISLA MONSALVE, P.A. (2019). 'Re-appropriation of the indigenous people in the Latin American national discourse', en: A. ZAINUB (ed.) *Decolonization and anti-colonial praxis:*

shared lineages (pp. 67-97), Series Anticolonial Educational Perspectives for Transformative Change (ACEP), vol. 8. Leiden: Brill.

ISLA MONSALVE, P.A. (2020). 'Us and them: the challenges of Haitian immigration in Chile', *International Journal of Humanities and Social Science Invention*, 9(12), 26-35.

JAMES, M. (2017). 'Race', en: E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/race/>

JENKINS, R. (2004). *Social Identity*. Londres: Routledge, 2ª edición.

JENNE, N. y BRIONES RAZETO, S. (2018). 'Integración regional y la política exterior de Chile. ¿Paradoja o acomodo?', *Estudios Internacionales*, 50(189), 9-35.

JOCELYN-HOLT, A. (1992). *La independencia de Chile. Tradición, modernización y mito*. Madrid: Editorial Mapfre.

JOCELYN-HOLT, A. (1994). 'Chile, fértil provincia y señalada en su refundación posmodernista', *Proposiciones*, (24), 358-366.

JOCELYN-HOLT, A. (2000). *Historia general de Chile* (Tomos 1 y 2). Santiago de Chile: Editorial Planeta.

KAKOZI KASHINDI, J.B. (2016). 'Revisión histórica del concepto de "raza" en Max Hering Torres y Peter Wade', *Anales de Antropología*, 50(2), 188-198.

KAYSEN, C. (1996). 'Are nations natural economic units?', en: S. BEKKER y D. CARLTON (eds.), *Racism, xenophobia and ethnic conflict* (pp. 31-48). Durban: Indicator Press.

KENDI, I.X. (2019). *How to be an antiracist*. Nueva York: Random House.

KIRKEGAARD, E.O.W. (2019). 'Race differences: a very brief review', *Mankind Quarterly*, 60(2), 142-173.

KITCHER, P. (2007). 'Does 'race' have a future?', *Philosophy & Public Affairs*, 35(4), 293-317.

KOPPENBERG, S. (2012). 'Where do forced migrants stand in the migration and development debate?', *Oxford Monitor of Forced Migration*, 2(1), 77-90.

KREBS, R. (1984). 'Orígenes de la conciencia nacional chilena', en: I. BUISSON, G. KAHLE, H.J. KÖNIG y H. PIETSCHMANN (eds.), *Problemas de la formación del Estado y la nación en Hispanoamérica* (pp. 107-125). Colonia: Böhlau Verlag.

- KROTZ, E. (1994). 'Alteridad y pregunta antropológica', *Revista Alteridades*, 4(8), 5-11.
- KUNDNANI, A. (2001). 'In a foreign land: the new popular racism', *Race & Class*, 43(2), 41-60.
- KUREKOVA, L. (2011). Theories of migration: conceptual review and empirical testing in the context of the EU East-West flows (Documento preparado para la Conferencia Interdisciplinaria sobre Migración, Cambio Económico y Desafío Social), https://www.researchgate.net/profile/Lucia-Mytna-Kurekova-2/publication/268393052_Theories_of_migration_Conceptual_review_and_empirical_testing_in_the_context_of_the_EU_East-West_flows/links/54f5c4e40cf2ca5efefd2442/Theories-of-migration-Conceptual-review-and-empirical-testing-in-the-context-of-the-EU-East-West-flows.pdf
- LARRAÍN, F. y MELLER, P. (1990). 'La experiencia socialista-populista chilena: la unidad popular, 1970-73', *Cuadernos de Economía*, 27(82), 317-355.
- LARRAÍN, J. (1979). *The concept of ideology*. Londres: Hutchinson.
- LARRAÍN, J. (1989). *Theories of development: capitalism, colonialism and dependency*. Oxford: Polity Press.
- LARRAÍN, J. (2001). *Identidad chilena*. Santiago de Chile: Ediciones LOM.
- LARRAÍN, J. (2003). 'El concepto de identidad', *Revista FAMECOS*, (21), 30-42.
- LARRAÍN, J. (2005). 'Integración regional e identidad nacional: Chile, ¿país modelo?', *Revista del Sur*, (161), 7-15.
- LARRAÍN, J. (2010). 'Identidad chilena y el bicentenario', *Estudios Públicos*, (120), 5-30.
- LATINOBARÓMETRO (2018). Resultados por sexo y edad (Chile) (Estudio No. LAT-20183396), <https://www.latinobarometro.org/latCodebooks.jsp>
- LAVENEX, S. (2001). 'Migration and the EU's new eastern border: Between realism and liberalism', *Journal of European Public Policy*, 8(1), 24-42.
- LECHNER, N. (1991). Las condiciones políticas de la ciencia política en Chile, Documento de trabajo No. 453, FLACSO, Santiago de Chile, <http://flacsochile.org/biblioteca/pub/memoria/1990/000219.pdf>

LEDEZMA MENESES, G.G. (2006). 'Chile en el primer centenario de la independencia en 1910: identidad y crisis moral', *Historia y Espacio*, 2(26).

LEÓN ECHAIZ, R. (1965). 'El costino chileno. Ensayo de interpretación histórica', *Revista Chilena de Historia y Geografía*, (133), 232-251.

LIPSCHÜTZ, A. (1944). *Indoamericanismo y el problema racial en las Américas*. Santiago de Chile: Editorial Nascimento.

LIPSCHÜTZ, A. (1975). *El problema racial de la Conquista de América*. Ciudad de México: Siglo XXI.

LÓPEZ BARTOLUCCI, O. (2012). *Correr es mi destino por no llevar papel. Migrantes, su expulsión y el debido proceso en Chile*. Tesis de Magíster en Derecho, Facultad de Derecho, Universidad de Chile, Santiago de Chile.

LUCASSEN, L. (2005). *The immigrant threat: the integration of old and new migrants in Western Europe since 1850*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.

LUJÁN VILLAR, J.D. y LUJÁN VILLAR, R.C. (2019). 'Neorracismos, multiculturalismo y pigmentocracia: consideraciones conceptuales e implicaciones para su abordaje', *Tla-Melaua*, 13(46), 26-49.

LUMBRERAS, L.H. (1991). 'Misguided development', *NACLA Report on the Americas*, 24(5), 18-22.

MABOGUNJE, A.L. (1970). 'Systems approach to a theory of rural-urban migration', *Geographical Analysis*, 2(1), 1-18.

MAC-IVER, E. (1900). *Discurso sobre la crisis moral de la República*. Santiago de Chile: Imprenta Moderna.

MÁIZ, R. (1997). 'Nacionalismo y movilización política. Un análisis pluridimensional de la construcción de las naciones', *Zona Abierta*, (79), 167-216.

MALIK, K. (1996). *The Meaning of Race*. Londres: MacMillan.

MARÍN GONZÁLES, J. (2003). 'Las "razas" biogenéticamente, no existen, pero el racismo sí, como ideología', *Revista Diálogo Educativo*, 4(9), 1-7.

MARTÍNEZ, J.L. (2003). 'Abrir las historias: a propósito de la historia nacional y de nuestras identidades', en: S. MONTECINO (ed.), *Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias* (pp. 575-580). Santiago de Chile: Comisión Bicentenario.

MASSEY, D.S. (1980). 'Social structure, household strategies, and the cumulative causation of migration', *Population Index*, 56(1), 3-26.

MASSEY, D.S.; ARANGO, J.; HUGO, G.; KOUAOUICI, A.; PELLEGRINO, A. y TAYLOR, J.E. (1993). 'Theories of international migration: a review and appraisal', *Population and Development Review*, 19(3), 431-466.

MASSEY, D.S.; ARANGO, J.; HUGO, G.; KOUAOUICI, A.; PELLEGRINO, A. y TAYLOR, J.E. (1998). *Worlds in motion: Understanding international migration at the end of the millennium*. Oxford: Clarendon Press.

MASSEY, D.S.; DURAND, J. y MALONE, N.J. (2004). 'Principles of operation: theories of international migration', en: C. SUÁREZ-OROZCO, M. SUÁREZ-OROZCO y D.B. QINHILLIARD (eds.), *The new immigration. An interdisciplinary reader* (pp. 21-34). Nueva York: Routledge.

MCCALL, G.J. y SIMMONS, J.L. (1978). *Identities and interactions*. New York: Free Press.

MERCADO MALDONADO, A. y HERNÁNDEZ OLIVA, A.V. (2010). 'El proceso de construcción de la identidad colectiva', *Convergencia*, (53), 229-251.

METZNER, T. (2014). 'La migración haitiana hacia Brasil: estudio en el país de origen', en: ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES, *La migración haitiana hacia Brasil: características, oportunidades y desafíos* (Cuadernos Migratorios No. 6) (15-32). Buenos Aires: OIM.

MILES, R. (1989). *Racism*. Londres: Routledge.

MILES, R. (1993). *Racism after 'race relations'*. Londres: Routledge.

MOGEKWU, M. (2005). 'African Union: xenophobia as poor intercultural communication', *Ecquid Novi: African Journalism Studies*, 26(1), 5-20.

MONEY, J.; KAZEMIAN, S.S. y TAYLOR, T.W. (2019). 'Voluntary International Migration', *Oxford Bibliographies*.

MONTERO, M. (1987). *Ideología, alienación e identidad nacional*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

MOORE, C. (2009). *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza.

MORA DONOSO, M. (2017). '¿Quiénes somos los chilenos? Una contribución al debate desde las versiones de identidad chilena', *Tiempo y Espacio*, (36), 38-44.

MORA TOSCANO, O. (2006). 'Las teorías del desarrollo económico: algunos postulados y enseñanzas', *Revista Apuntes del CENES*, 26(42), 49-74.

MORANDÉ, P. (1984). *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago de Chile: Universidad Católica.

MOULIAN, T. (1997). *Chile actual: anatomía de un mito*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.

NACIONES UNIDAS (2014). 'International migrant stock. Definition of major areas and regions', <http://esa.un.org/unmigration/Definition%20of%20regions.html>

NÚÑEZ, A. (2004). 'La invención del territorio', *Patrimonio Cultural*, 9(33), 22-23.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES (2014). La migración sur-sur: asociarse de manera estratégica en pos del desarrollo, *Documento de Antecedentes, Diálogo Internacional sobre la Migración* (24 y 25 de marzo, 2014).

ORTEGA ESQUEMBRE, C. (2019). 'La aporofobia como desafío antropológico. De la lógica de la cooperación a la lógica del reconocimiento', *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, (77), 215-224.

OUSLEY, S., JANTZ, R. y FREID, D. (2009). 'Understanding race and human variation: Why forensic anthropologists are good at identifying race', *American Journal of Physical Anthropology*, 139(1), 68-76.

OVERGAARD, S. y HENRIKSEN, M.G. (2019). 'Alterity', en: G. STANGHELLINI, M. BROOME, A. RABALLO, A.V. FERNÁNDEZ, P. FUSAR-POLI y R. ROSFORT (eds.), *The Oxford handbook of phenomenological psychopathology* (pp. 381-388). Oxford: Oxford University Press.

OWENS, T.J., ROBINSON, D. y SMITH-LOVIN, L. (2010). 'Three faces of identity', *Annual Review of Sociology*, 36, 477-499.

PALACIOS, N. (1904). *Raza chilena*. Valparaíso: Imprenta y Litografía Alemana.

PARÍS POMBO, M.D. (1999). 'Racismo y nacionalismo: la construcción de identidades excluyentes', *Política y Cultura*, (12), 53-76.

PASTÉN, R. (2017). 'La economía política del déficit fiscal en el Chile del siglo XIX', *Revista de la CEPAL*, (121), 169-183.

PENNA, N. (2011). La perversa obsesión por la distinción: elementos teóricos para la definición del abajismo, como fenómeno sociocultural en la estratificación social chilena. *VI Jornadas de Jóvenes Investigadores*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

PEÑA, M. y TOLEDO, C. (2017). 'Ser pobre en el Chile neoliberal: estudio discursivo en una escuela vulnerable', *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 15(1), 207-218.

PERFECTO GARCÍA, M.A. (1999). 'Los nacionalismos contemporáneos. Un estado de la cuestión', *Studia Zamorensia*, (5), 227-244.

PERRUCHOUD, R. y REDPATH-CROSS, J. (eds.) (2011). *Glossary on Migration*. Geneva: Organización Internacional para las Migraciones.

PICADO VALVERDE, E.M., NIETO LIBRERO, A.B., GUZMÁN ORDAZ, R., YURREBASO MACHO, A., y JÁÑEZ GONZÁLEZ, A. (2019). 'Detección de la discriminación hacia los pobres, aporofobia', *Miscelánea Comillas*, 77(151), 417-430.

PICÓN-SALAS, M. y FELIÚ CRUZ, G. (1937). *Imágenes de Chile. Vida y costumbres chilenas en los siglos XVIII y XIX a través de testimonios contemporáneos*. Santiago de Chile: Editorial Nascimento.

PIGLIUCCI, M. y KAPLAN, J. (2002). 'On the concept of biological race and its applicability to humans', *Philosophy of Science*, 70(5), 1161-1172.

PINEDO, J.C. (1997). 'Chile a fines del siglo XX: entre la modernidad, la modernización y la identidad', *Revista UNIVERSUM*, (12), 1-40.

PINOCHET LE BRUN, T. (1909). *La conquista de Chile en el siglo XX*. Santiago de Chile: Litografía y Encuadernación La Ilustración.

PINOCHET, A. (1974). *Discurso del 11 de marzo de 1974*, http://www.archivochile.com/Dictadura_militar/doc_jm_gob_pino8/DMdocjm0005.pdf

PINOCHET, A. (1981). *Discurso del 11 de marzo de 1981*, <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/visor/BND:8100>

PINTO VALLEJOS, J. y VALDIVIA ORTIZ DE ZÁRATE, V. (2009). *¿Chilenos todos? La construcción social de la nación (1810-1840)*. Santiago de Chile: LOM.

PINTO, J. (2003). 'El dilema de la identidad nacional: Entre los discursos unificadores y los vectores de la acción histórica', en S. MONTECINO (ed.), *Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias* (pp. 568-574). Santiago de Chile: Comisión Bicentenario.

POZO RUIZ, J.M. (1993). 'Historia de Chile y positivismo', *Revista de Humanidades*, (1), 107-115.

PRZEWORSKI, A. y LIMONGI, F. (1997). 'Modernization: theories and facts', *World Politics*, 49(2), 155-183.

QUIJANO, A. (1991). 'Recovering utopia', *NACLA Report on the Americas*, 24(5), 34-38.

QUITRAL ROJAS, M. (2012). 'Estado, mercado y sociedad en el Chile de los noventa: ¿La herencia de un "modelo de modernización" autoritario?', *Atenea*, 2(506), 97-119.

RAMOS, J. (2021). *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. Buenos Aires: CLACSO, 3ª edición.

RANGEL, M. (2020). Protección social y migración: el desafío de la inclusión sin racismo ni xenofobia (LC/TS.2019/127) (Serie Políticas Sociales, No. 232). CEPAL: Santiago de Chile.

RATHA, D. y SHAW, W. (2007). *South-South migration and remittances*, Documento de trabajo No. 102, Banco Mundial.

REEVES, F. (1983). *British racial discourse: a study of British political discourse about race and race-related matters*. Londres: Cambridge University Press.

REPÚBLICA DE CHILE (1940). *Defensa de la raza y aprovechamiento de las horas libres*. Santiago de Chile.

RESERVE, R. (2010). 'Haití crisis sin fin', *Revista de Ciencia Política*, 30(2), 361-378.

RICOEUR, P. (2006). *Sí mismo como otro*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 3ª edición.

RINKE, S. y SCHULZE, F. (2010). 'Los orígenes de las revoluciones de independencia en América Latina en perspectiva atlántica', *Estudios Ibero-Americanos, PUCRS*, 36(2), 153-178.

RIVEROS, L. (2009). *La Gran Depresión (1929-1932)*. Santiago de Chile: Facultad de Economía y Negocios Universidad de Chile.

ROCCO, P.; MORALES, C.; MORAGA, M.; MIQUEL, J.F.; NERVI, F.; LLOP, E.; CARVALLO, P. y ROTHHAMMER, F. (2002). 'Composición genética de la población chilena: distribución de polimorfismos de DNA mitocondrial en grupos originarios y en la población mixta de Santiago', *Revista Médica de Chile*, 130(2), 125-131.

RODERO, E. y HERRERA, M. (2000). 'El concepto de raza. Un enfoque epistemológico', *Archivos de Zootecnia*, 49(185-186), 5-16.

RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, P. (2018). *Migración y exclusión social: el caso haitiano en Chile*. Tesis de Magíster en Arte Terapia, Facultad de Arquitectura y Arte, Universidad del Desarrollo (UDD), Santiago de Chile.

ROJAS DE ROJAS, M. (2004). 'Identidad y cultura', *Educere*, 8(27), 489-496.

ROJAS PEDEMONTE, N. y KOECHLIN, J. (2017). *Migración haitiana hacia el sur andino* (Vol. 3). Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montaya; Santiago de Chile: Centro de Ética y Reflexión Social Fernando Vives SJ, Servicio Jesuita a Migrantes de Chile; Madrid: Observatorio Iberoamericano sobre Movilidad Humana, Migración y Desarrollo (OBIMID) Universidad Pontificia Comillas.

ROJAS PEDEMONTE, N.; SILVA, C.; AMODE, N.; VÁSQUEZ, J. y ORREGO, C. (2016). 'Migración haitiana en Chile', *Boletín informativo, Departamento de Extranjería y Migración*, (1), 1-14.

ROJAS PEDEMONTE, N.R.; AMODE, N. y VÁSQUEZ, J.R. (2015). 'Racismo y matrices de "inclusión" de la migración haitiana en Chile: elementos conceptuales y contextuales para la división', *Polis Revista Latinoamericana*, 14(42), 217-245.

RUBIO FERRERES, J.M. (2007). 'Las identidades en la era de la globalización mediática', en: J.M. RUBIO FERRERES y ESTRADA DÍAZ, J.A. (eds.), *Identidad, historia y sociedad* (pp. 107-134). Granada: Editorial Universidad de Granada.

RUIZ, C. (1991). 'Conservatismo y nacionalismo en el pensamiento de Francisco Antonio Encina', en: R. CRISTI y C. RUIZ, *El pensamiento conservador en Chile* (pp. 48-66). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

RUIZ, C. (2009). 'La alteridad', *Casa del Tiempo*, (25), 99-101.

SAAVEDRA, E. (2014). 'El modelo económico-político de Chile: desarrollo institucional en la Encrucijada', *Economía y Política*, 1(1), 117-148.

SABUCEDO, J.M. y FERNÁNDEZ, C. (1998). 'Nacionalismos e ideología. Un análisis psicosocial', *Psicología Política*, (17), 7-19.

- SAEZ-ARANCE, A. (2010). 'Entre la autocomplacencia y la crisis: discursos de chilenidad en el primer Centenario', *Historia Mexicana*, 60(1), 369-396.
- SAFRAN, W. (1991). 'Diaspora in modern societies: myths of homeland and return', *Diaspora*, 1(1), 83-99.
- SALAZAR, G. (2003). 'Debajo de la atalaya de la historia', en: S. MONTECINO (ed.), *Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias* (pp. 581-587). Santiago de Chile: Comisión Bicentenario.
- SÁNCHEZ, K.P.; VALDERAS, J.J.; MESSENGER, K.C.; SÁNCHEZ, C.G. y BARRERA, F.Q. (2018). 'Haití, la nueva comunidad inmigrante en Chile', *Revista Chilena de Pediatría*, 89(2), 278-283.
- SARGET, M.N. (1987). 'La formation de l'identité nationale chilienne au XIX siècle', *Communications*, (45), 189-212.
- SERPE, R.T. y STRYKER, S. (2011). 'The symbolic interactionist perspective and identity theory', en: S. SCHWARTZ, K. LUYCKX y V. VIGNOLES (eds.), *Handbook of identity theory and research* (pp. 225-248). Nueva York: Springer.
- SERRANO, S. y OSSA SANTA CRUZ, J.L. (2010). '1810 en Chile: autonomía, soberanía popular y territorio', *Historia y Política*, (24), 95-117.
- SERVICIO JESUITA A MIGRANTES, SJM (2020). *Migración en Chile. Anuario 2019, un análisis multisectorial*. Santiago de Chile, <https://www.migracionenchile.cl/wp-content/uploads/2020/09/MIGRACION-EN-CHILE-V6.pdf>
- SILVA AVARIA, B. (2008). *Identidad y nación entre dos siglos. Patria vieja, Centenario y bicentenario*. Santiago de Chile: LOM.
- SILVA, B. y HENRÍQUEZ, R. (2017). 'El Frente Popular: representaciones sobre la ciudadanía en Chile, 1930-1950', *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, (103), 91-108.
- SIMMEL, G. (2017). *Sobre la diferenciación social. Investigaciones sociológicas y psicológicas* (T. Lewkow, Trad.). Barcelona/México, D.F.: Gedisa.
- SKELDON, R. (1997). *Migration and development. A global perspective*. Londres: Routledge.

SKELDON, R. (2010). 'Managing migration for development: is circular migration the answer?', *The Whitehead Journal of Diplomacy & International Relations*, 11(1), 21-33.

SMEDLEY, A. (1998). "'Race" and the construction of human identity', *American Anthropologist*, 100(3), 690-702.

SMEDLEY, A. y SMEDLEY, B.D. (2005). 'Race as biology is fiction, racism as a social problem is real: Anthropological and historical perspectives on the social construction of race', *American Psychologist*, 60(1), 16-26.

SMITH, A.D. (1997). *La identidad nacional*. Madrid: Trama Editorial.

SMITH, A.D. (2001). 'Will and sacrifice: images of national identity', *Millennium*, 30(3), 571-584.

SMITH, S.J. (1989). *The politics of 'race' and residence*. Londres: Polity Press.

SOLOMOS, J. y BACK, L. (1996). *Racism and society*. Hampshire/Nueva York: Palgrave Macmillan.

SOLORZA, M. y CETRÉ, M. (2011). 'La teoría de la dependencia', *Revista Republicana*, (10), 127-139.

STANG, F., LARA, A. y ANDRADE, M. (2020). 'Retorica humanitaria y expulsabilidad: migrantes haitianos y gobernabilidad migratoria en Chile', *Si Somos Americanos*, 20(1), 176-201.

STASZAK, J.F. (2008). 'Other/otherness', en: R. KITCHIN y N. THRIFT (eds.), *International encyclopedia of human geography* (pp. 43-47). Oxford: Elsevier Science.

STEFONI, C. (2003). *Inmigración peruana en Chile. Una oportunidad a la integración*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

STEFONI, C. (2011). 'Ley y política migratoria en Chile. La ambivalencia en la comprensión del migrante', en: B. FELDMAN-BIANCO, L. RIVERA, C. STEFONI y M. VILLA, *La construcción social del sujeto migrante en América Latina. Prácticas, representaciones y categorías* (pp. 79-109). Santiago de Chile: CLACSO/FLACSO/Universidad Alberto Hurtado.

STETS, J.A. y BURKE, P.J. (2014). 'The development of identity theory', en: S.R. THYE y E.J. LAWLER (eds.), *Advances in group processes* (Vol. 31) (pp. 57-97). Bingley: Emerald Publishing Limited.

STETS, J.E. (2006). 'Identity theory', en: P.J. BURKE (ed.), *Contemporary social psychological theories* (pp. 88-110). Stanford: Stanford University Press.

STETS, J.E. y BURKE, P.J. (2013). 'Social comparison processes in identity theory', en: Z. KRIZAN y F.X. GIBBONS (eds.), *Communal functions of social comparison* (pp. 39-59). Nueva York: Cambridge University Press.

STETS, J.E. y SERPE, R.T. (2013). 'Identity theory', en: J. DELAMATER y A. WARD (eds.), *Handbook of social psychology* (pp. 31-60). Nueva York: Springer.

STRYKER, S. (1980). *Symbolic interactionism: a social structural version*. Caldwell: Blackburn Press.

STRYKER, S. y BURKE, P.J. (2000). 'The past, present, and future of an identity theory', *Social Psychology Quarterly*, 63(4), 284-297.

STUVEN, A.M. (2015). *La vida política. Chile (1830-1880)*. Barcelona: Taurus.

SUBERCASEAUX, B. (1939). *Apuntes para una psicología del chileno*. Santiago de Chile: Zig-Zag.

SUBERCASEAUX, B. (1999). *Chile o una loca historia*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

SUBERCASEAUX, B. (2000). 'Espesor cultural, identidad y globalización', en: CENTRO DE ESTUDIOS PARA EL DESARROLLO (CED), *¿Hay patria que defender? La identidad nacional frente a la globalización* (pp. 156-166). Santiago de Chile: CED.

SUBERCASEAUX, B. (2003). 'El bicentenario bajo un prisma de sano escepticismo', en: S. MONTECINO (ed.), *Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias* (pp. 543-548). Santiago de Chile: Comisión Bicentenario.

SUBERCASEAUX, B. (2007). 'Raza y nación: el caso de Chile', *A Contracorriente*, 5(1), 29-63.

SUNKEL, O. y PAZ, P. (1970). *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del Desarrollo*. México, D.F.: Siglo XXI Editores.

SUSSMAN, R.W. (2014). *The Myth of Race: The Troubling Persistence of an Unscientific Idea*. Cambridge: Harvard University Press.

SUTHERLAND, P.D. (2013). 'Migration is development: how migration matters to the post-2015 debate', *Migration and Development*, 2(2), 151-156.

TELLES, E.E., FLORES, R.D. y URREA-GIRALDO, F. (2015). 'Pigmentocracies: Educational inequality, skin color and census ethnoracial identification in eight Latin American countries', *Research in Social Stratification and Mobility*, 40, 39-58.

TIJOUX MERINO, M.E. y PALOMINOS MANDIOLA, S. (2015). 'Aproximaciones teóricas para el estudio de procesos de racialización y sexualización en los fenómenos migratorios de Chile', *Polis, Revista Latinoamericana*, 14(42), 247-275.

TIJOUX, M.E. (2016). *Racismo en Chile. La piel como marca de la inmigración*. Santiago de Chile: Universidad de Chile/Editorial Universitaria.

TIJOUX, M.E. (2019). '«Yo no soy racista, pero...»', en: N. ROJAS y J. VICUÑA (eds.), *Migración en Chile. Evidencia y mitos de una nueva realidad* (pp. 351-374). Santiago de Chile: LOM Ediciones.

TIJOUX, M.E. y AMBIADO, C. (2019). *Racismos y migración contemporánea en Chile. Informe alternativo para el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD)*, Universidad de Chile, Movimiento Acción Migrante (MAM), https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CERD/Shared%20Documents/CHL/INT_CERD_NGO_CHL_38614_S.pdf

TIRONI, E. (1999). *La irrupción de las masas y el malestar de las élites. Chile en el cambio de siglo*. Santiago de Chile: Grijalbo.

TIRONI, E. (2005). *El sueño chileno. Comunidad, familia y nación en el Bicentenario*. Santiago de Chile: Taurus.

TODARO, M.P. (1976). 'Internal migration in developing countries: a survey', en: R.A. EASTERLINE (ed.), *Population and Economic Change in Developing Countries* (pp. 361-402). Chicago: University of Chicago Press.

TORO, A. (2019). *Migración haitiana: estrategias para su inserción laboral en Chile*. Tesis de Licenciatura en Trabajo Social, Escuela de Trabajo Social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile.

TORRES-PARODI, C. y BOLIS, M. (2007). 'Evolución del concepto etnia/raza y su impacto en la formulación de políticas para la equidad', *Revista Panamericana de Salud Pública*, 22(6), 405-416.

TREANOR, B. (2006). *Aspects of alterity: Levinas, Marcel, and the contemporary debate*. Bronx: Fordham University Press.

TWINE, F.W. (1998). *Racism in a racial democracy: the maintenance of White supremacy in Brazil*. Brunswick: Rutgers University Press.

TYLOR, E.B. (1871). *Cultura primitiva. Los orígenes de la cultura*. Madrid: Editorial Ayuso.

UGARTE DÍAZ, E.J. (2014). 'La Guerra del Pacífico como referente nacional y punto condicionante de las relaciones chileno-peruanas', *Si Somos Americanos*, 14(2), 159-185.

UHLMANN, E.; DASGUPTA, N.; ELGUETA, A.; GREENWALD, A.G. y SWANSON, J. (2002). 'Subgroup prejudice based on skin color among hispanics in the United States and Latin America', *Social Cognition*, 20(3), 198-225.

URZÚA MÁRQUEZ, V.A. (2017). *Impacto local de los inmigrantes haitianos. Un estudio exploratorio de sus asociaciones mediante la teoría de redes, en el CESFAM confraternidad de la comuna de San Bernardo, Región Metropolitana*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Políticas, Escuela de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile.

VALDÉS URRUTIA, M. (2012). 'El golpe de estado del 11 de septiembre de 1973 en Concepción (Chile). Las voces de los testigos', *Cuadernos de Historia*, (37), 159-191.

VAN DIJK, T.A. (1999). 'Discourse and racism', *Discourse & Society*, 10(2), 147-148.

VAN DIJK, T.A. (2006). 'Prólogo', en: L. ÍÑIGUEZ RUEDA (ed.), *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales* (pp. 13-18). Barcelona: Editorial UOC.

VAN NAERSEN, T., SPAAN, E. y ZOOMERS, A. (2008). 'Globalization, migration and development', en: T. VAN NAERSEN, E. SPAAN y A. ZOOMERS (eds.), *Global migration and development* (pp. 1-18). Nueva York/Londres: Routledge.

VÉLIZ, C. (1984). *La tradición centralista de América Latina*. Barcelona: Ariel.

VÉLIZ, C. (1994). *The new world of the gothic fox: culture and economy in English and Spanish America*. Berkeley: University of California Press.

VERA NORIEGA, J.A. y VALENZUELA MÉDINA, J.E. (2012). 'El concepto de identidad como recurso para el estudio de transiciones', *Psicología & Sociedade*, 24(2), 272-282.

VERTOVEC, S. (2009). *Transnationalism*. Londres/Nueva York: Routledge.

VIAL, G. (2003). 'Los elementos de la identidad nacional', en: A. SOTO (ed.), *Chile en el siglo XXI. Camino al Bicentenario* (pp. 47-67). Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de los Andes.

- VILLALOBOS, S. y SAGREDO, R. (1987). *El proteccionismo económico en Chile del siglo XIX*. Santiago de Chile: Instituto Blas Canas.
- VILLANUEVA, A. (2014). *Construcción del relato biográfico y proyecciones de vida. Versiones de la migración haitiana en Santiago de Chile*. Buenos Aires: CLACSO.
- WACQUANT, L. (2007). 'Territorial stigmatization in the age of advanced marginality', *Thesis Eleven*, 91(1), 66-77.
- WADE, P. (1997). *Race and ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto Press.
- WADE, P. (2010). 'Raza y naturaleza humana', *Tabula Rasa*, (14), 205-226.
- WALDMAN MITNICK, G. (2004). 'Chile: indígenas y mestizos negados', *Política y Cultura*, (21), 97-110.
- WICKRAMASINGHE, A.A.I.N. y WIMALARATANA, W. (2016). 'International migration and migration theories', *Social Affairs*, 1(5), 13-32.
- WIEVIORKA, M. (1998). 'Racism and Diasporas', *Thesis Eleven*, 52(1), 69-81.
- WIEVIORKA, M. (2009). *El racismo: una introducción* (A. García Castro, Trad.). Barcelona: Editorial Gedisa.
- WILSON, W.J. (1999). *The bridge over the racial divide: rising inequality and coalition politics*. Berkeley: University of California Press.
- WINANT, H. (1994). *Racial conditions: politics, theory, comparisons*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- YENTZEN, M. (1996). *Construcción de identidad nacional a través de la narrativa de la Independencia: el caso chileno*. Santiago de Chile: Universidad ARCIS.
- ZAHAVI, D. (2020). *Self-awareness and alterity: a phenomenological investigation*. Evanston: Northwestern University Press.
- ZAKHAROV, N. (2015). 'Race, racialization and racism: a new theoretical framework', en: N. ZAKHAROV, *Race and racism in Russia* (pp. 46-78). Londres: Palgrave Macmillan.
- ZAMORA, J.A. (2012). 'Racismo, xenofobia, antisemitismo en el horizonte de los flujos migratorios. Enfoques teóricos y teoría crítica', *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 188(755), 591-604.

ZETTER, R. (2015). 'Protection in crisis: forced migration and protection in a global era'. *TransAtlantic Council on Migration, Migration Policy Institute (MPI)*, <https://www.migrationpolicy.org/sites/default/files/publications/TCM-Protection-Zetter.pdf>