

Migración haitiana en Chile ¿“choque cultural” o pánico moral?

Haitian Migration in Chile: “Cultural Shock” or Moral Panic?

Daniela Poblete Godoy*

RESUMEN: Originalmente “choque cultural” refiere al impacto sobre la salud que vive la persona inmigrante recién llegada. Sin embargo, esta idea ha sido discutida por la capacidad explicativa de la cultura y, en particular, por los límites éticos de la noción de “choque” para reproducir estigmas. En contraposición a la idea de choque cultural, este artículo tiene por objetivo introducir la categoría de pánico moral para analizar el caso de la migración haitiana en Chile. Mediante 41 entrevistas a personas de nacionalidad haitiana y chilena, analizamos los criterios para la construcción de pánico moral y argumentamos la diferencia de frames y contextos sociales acerca de la infancia. Concluimos sobre la potencialidad del “choque cultural” como categoría empírica para reproducir nuevo racismo, a la vez que, teóricamente, exige desarticular las nociones de cultura y nación.

PALABRAS CLAVE: migración haitiana; pánico moral; choque cultural; nación; infancia

ABSTRACT: Originally, “cultural shock” referred to the impact on the health of newly arrived immigrant individuals. However, this concept has been debated for its explanatory power regarding culture, particularly the ethical limits of the “shock” notion in perpetuating stigmas. In contrast to the idea of cultural shock, this article aims to introduce the category of moral panic to analyze the case of Haitian migration in Chile. Through 41 interviews with individuals of Haitian and Chilean nationality, we analyze the criteria for constructing moral panic and argue for the differences in frames and social contexts regarding childhood. We conclude on its potential as an empirical category to reproduce new forms of racism while, theoretically, necessitating the dismantling of notions of culture and nation.

KEYWORDS: Haitian migration; moral panic; cultural shock; nation; childhood

* Universidad Autónoma de Chile, Chile, daniela.poblete@uautonoma.cl, <https://orcid.org/0000-0002-0349-6211>

I. INTRODUCCIÓN

La primera acepción de “choque cultural” fue acuñada por Oberg (1960) para referir una enfermedad profesional caracterizada por la ansiedad que provoca la pérdida de símbolos culturales en la vida cotidiana. Oberg (1960) señala que entrar en una “cultura extraña” puede generar malestar y frustración, manifestándose en síntomas psicológicos de rechazo. Sin embargo, su análisis no aborda las percepciones de las personas nacionales sobre las personas migrantes. Hannerz (1999) amplía esta discusión, señalando que el término “choque cultural” se ha utilizado en contextos de discordia política que puede llevar a análisis sesgados. Además, la noción se ha vuelto ambigua, siendo utilizada tanto por defensores de las minorías étnicas como por activistas xenófobos.

Hannerz cita a Huntington (1993) para ilustrar cómo la identidad nacional se define en oposición a otros grupos. Sugiere que el enfoque “intercultural” puede reforzar estereotipos culturales al tratar la cultura como una noción inmutable, sin considerar el análisis histórico que Oberg (1960) advirtió. En cambio, en el campo de la salud, como en el campo de la educación, son frecuentes las alusiones al “choque cultural” y conclusiones sobre el desafío de mejores prácticas profesionales con enfoque intercultural para atender al trabajo con personas migrantes (Cabieses y Correa, 2019; Carreño et al., 2022; Saint Louis, 2021).

La recomendación de aumentar las competencias interculturales de profesionales ha evolucionado desde una iniciativa originaria de la psicología organizacional hasta constituirse en un campo académico (Bennett, 2015). No obstante, en Chile, Pavez-Soto (et al., 2021) sostienen que la mejora de la competencia intercultural, asentida como una capacidad individual de la praxis profesional, no garantiza un diálogo intercultural cuando la competencia depende del individuo, ya que la institución (o el sistema) puede seguir orientada a la asimilación (Beniscelli et al., 2019). En efecto, mayores competencias “interculturales” no cambian una institucionalidad funcional a los objetivos específicos de los programas monoculturales que les enmarcan. Los programas que subyacen a la competencia “intercultural” prevalecen por sobre la necesidad de abatir el racismo o cuestionar las jerarquías étnicas (Jiménez y Fardella, 2015; Riedemann et al., 2020).

En el campo de los estudios migratorios en Chile ya se ha advertido que la noción de “choque cultural” incita prejuicios discriminatorios y xenófobos contra la población migrante (Stang et al., 2021). En el presente artículo re-visitamos esta categoría y cuestionamos su eficacia como marco explicativo a la vez que evidenciamos sus riesgos a través de un análisis cualitativo de entrevistas con personas haitianas residentes en Chile y profesionales que les atienden. Es objetivo de este artículo discutir y objetar una sentencia común a los relatos de profesionales e interventores del ámbito psico-social. Nos oponemos la hipótesis que las dificultades que enfrenta la intervención social para atender a personas migrantes se deben a un “choque” entre culturas que son atribuibles a la nacionalidad (Pavez-Soto et al., 2021).

En primer lugar, analizamos las posibilidades que ofrece la noción de “cultura” y sostenemos que es preciso desarticular el binomio cultura y nación a fin de evitar el tránsito hacia políti-

cas que terminan reforzando los estereotipos culturales referidos por Hannerz (1997). Tras presentar este debate conceptual desde la teoría de los sistemas sociales (TSS), mostramos la potencialidad de dos constructos teóricos que auxilian la ineficacia de la noción de “choque cultural” para el caso analizado.

En primer lugar, citamos a la teoría de los marcos de referencia o *frames* (Goffman, 2006) que permite explicar los mecanismos microsociales con los cuales se producen identidades estigmatizadas (Goffman, 2008). En segundo lugar y en contrapartida a la categoría de “choque cultural”, mostramos la producción de estigmas como una particular construcción de “pánico moral”. Esta es una categoría que Cohen (2017) define como interpretaciones exageradas de viejos ‘males sociales’ reeditados en la actualidad. Tras presentar las aproximaciones teóricas ofrecemos como aporte empírico un análisis cualitativo de 41 entrevistas a profesionales y personas de nacionalidad haitiana y chilena.

II. SUPUESTOS TEÓRICOS

La definición de ‘cultura’ es polisémica, controvertida en la teoría antropológica y social. Luhmann (1997) sostiene que uno de los aspectos más problemáticos de la cultura es la falta de límites para incluir todo lo social. Parsons (1999) postula la cultura como un componente del sistema social de la acción, mientras que Luhmann (1997) desecha esta tesis. Luhmann (1997) sitúa a cultura en un meta nivel, como observación de la observación que se erige por sobre la acción que ya ha acontecido, a la vez reconoce en la cultura la posibilidad de la observación futura de una acción. La cultura, ahora no reducida al sistema de acción, es ubicada en el centro del análisis histórico. Bajo este foco, entonces no es posible evadir que los valores culturales puedan cambiar (Dockendorff, 2006) y que, por lo tanto, son parte de la dinámica entre la acción y la estructura social, permitiendo explicar la posibilidad de cambios culturales (Archer, 1997).

El problema que enfrenta la noción de cultura si se limita al sistema de acción es su localización ¿a dónde pertenece la cultura? ¿es local o global? Cadenas (2014) señala que, si comprendemos la cultura como una reserva de temas o semántica -cuando se ha almacenado para fines comunicativos- parece necesario definir la noción de cultura a la “comunicación acerca *de* la sociedad” y no por sobre la sociedad, ni paralela a ella.

¿En qué condiciones se podría definir la cultura como una comunicación por sobre o paralela a la sociedad? Solo tendría sentido si asumimos el supuesto teórico de la improbabilidad de la comunicación. Desde la teoría de los sistemas sociales (TSS), se asume la clausura operativa entre los sistemas psíquicos (personas) y los sistemas sociales, lo que requiere medios para superarla. La TSS sostiene que las personas están en el entorno de la sociedad y no son parte de ella. Entonces la sociedad, como objeto de estudio sociológico, se compone de comunicación y no de personas. Bajo estos supuestos, el logro de la comunicación es altamente improbable. La comunicación se sintetiza en tres selecciones: (1) selección de la información, (2) acto de comunicar y (3) comprensión (Luhmann, 1998: 148). La doble contingencia, que implica incertidumbre en la coordinación de selecciones entre Alter y Ego, dificulta la comunicación, ya que ninguno puede

prever o controlar las selecciones del otro. Para superar estas barreras, existen logros evolutivos, como el lenguaje y los medios de difusión (Luhmann y Georgi, 1993). Cadenas (2014), lejos de desechar la noción de cultura, propone que “cultura” puede ser comprendida como un medio que hace posible la comunicación o también, como una reserva de sentido dependiente del contexto social y que favorece su decodificación (Garfinkel, 2006).

Si la comunicación es improbable y necesita de medios, entonces cabe la pregunta: ¿cómo son posibles los cambios culturales cuando son las personas -en el entorno de la sociedad- quienes se desplazan entre diferentes naciones? Para asimilar esta pregunta revisamos a Margaret Archer. Mascareño (2008) señala que el enfoque de Archer se diferencia de otras teorías sociales porque logra reconocer la autonomía de la acción y la estructura social. Distingue por un lado a aquellas teorías sociales o “conflacionismos ascendentes”, es decir que comprenden el carácter autónomo de la acción respecto a la estructura social (Coleman); esto es, básicamente, que el código cultural se impone desde los agentes a través de una socialización excesiva.

Por el contrario, desde las teorías “conflacionistas descendentes” las propiedades culturales son impuestas por un grupo dominante (Parsons en *El sistema social*). A su vez distingue un “conflacionismo central” donde ambas dimensiones -acción y estructura- se funden una en la otra y se omite la autonomía de las dos dimensiones (Giddens). En cambio, Archer propone un cuarto tipo de relación “dualista morfogenético” que reconoce la autonomía de la acción y de la estructura social. Se trata de un juego recíproco entre ambas que permite que emerja nuevo orden social bajo la siguiente secuencia: la acción transforma un sistema cultural que antecede a la acción, entonces la elaboración cultural es posterior (Archer, 1997, citada en Mascareño, 2008). Al ser dimensiones temporales diferentes, no lineales y de manera contextual, son analíticamente separables y autónomas (Archer, 1995, citada en Mascareño, 2008).

Radicalizando el punto de partida de Archer (1997), retomamos a Willke (2016) en defensa de la autonomía y auto-orientación de los sistemas sociales, la intervención en un sistema social para generar un nuevo orden no es predecible: “depende de si logra presentarse como evento en campo de posibles percepciones del sistema intervenido” (Willke, 2016: 25). Esto implica que la introducción de nueva información no depende únicamente de la intervención externa, sino del ciclo operativo del sistema social. Asumiendo estas premisas, se plantea que los sistemas psíquicos tienen autonomía para seleccionar temas de comunicación y decidir su relevancia. En un contexto de sistemas sociales clausurados, “ninguna intervención es realmente posible” (Mascareño, 2011: 3). Por lo tanto, para explicar los cambios sociales derivados de la migración internacional, no basta con teorizar a partir de fronteras nacionales. A partir de la TSS, autores (Dockendorff, 2019; Hellmann, 2007; Thommen y Wettstein, 2010) coinciden que una definición de cultura debe considerar las dinámicas de cambio, su historicidad, la co-evolución y la recursividad que se produce entre el entorno (los sistemas psíquicos) para la producción de valores culturales. De acuerdo con Dockendorff (2019) la “cultura”, ahora conceptualizada en el sentido de comunicación, se construye a través procesos continuos, donde cada acto comunicativo influye en los siguientes. La recursividad es esencial para la evolución y transformación cultural en el tiempo.

II.1. CULTURA Y TRANSNACIONALISMO

Desde la TSS, nacionalidad y fronteras son irrelevantes para la operación de los sistemas parciales (economía, derecho, arte, educación, etc.) porque estos se encuentran clausurados en términos de comunicación y operan con autonomía. Por ejemplo, las remesas monetarias trascienden las fronteras nacionales y operan bajo el código pago/no pago. Otro ejemplo ocurre en el sistema educativo, el código “buena/mala” calificación de los estudiantes opera implacable a su diferente origen. El estudiantado es calificado aún con la xenofobia, el estereotipo racista y sexista ha sido encontrado en la comunicación de profesionales y docentes (Pavez-Soto et al., 2021). La base común de los estereotipos es la distinción de extranjería y el color de piel que se traduce en una explicación culturalista del comportamiento infantil. Se atribuye “una cultura” a cada nacionalidad extranjera y explicaciones culturalistas son usadas como fundamento para las intervenciones socioeducativas (Pavez-Soto et al., 2021). Las explicaciones culturalistas tienen como común denominador la noción de “choque cultural” (Pavez-Soto et al., 2020). Por ende, si aceptamos la premisa teórica de autonomía de los sistemas sociales, es problemático explicar los mecanismos de ‘transferencia’ ‘traslado’, ‘traspaso’ cultural entre las fronteras nacionales que postulan las teorías transnacionales (Levitt y Glick Schiller, 2004). Poco podrían explicar sobre la recepción y emergencia de nuevos ordenamientos sociales en la sociedad receptora.

Según el historiador de las migraciones Hoerder (2012), el concepto de transnacionalismo fue introducido en 1916 por Randolph Bourne para describir el ‘crisol’ cultural americano, como respuesta a una narrativa nacionalista que ignoraba a los millones de personas migrantes, ya que, las fronteras eran vistas como impermeables y se postulaba la existencia de enclaves étnicos. A finales del siglo XX Schiller (et al., 1992), reformuló el transnacionalismo, enfocándose en cómo las personas migrantes construyen redes sociales entre sus países de origen y de asentamiento. Estas redes permiten que las personas migrantes mantengan actividades e identidades en múltiples lugares, desafiando la idea de enclaves étnicos en una nación. La noción de “remesa social” (Levitt 1998) se acuñó para describir los nuevos acervos culturales que se trasladan entre naciones, sugiriendo que la migración implica más que remesas monetarias. Sin embargo, la teoría transnacional presenta limitaciones. Portes (1999) sugiere restringir el término a actividades que requieren contactos sociales sostenidos a través de fronteras, ignorando las dinámicas en espacios fronterizos. Faist (2000) sintetiza el enfoque transnacional, destacando que las personas migrantes no solo se asimilan, sino que negocian ajustes culturales, lo que permite entender las estancias intermedias en las rutas migratorias (Hoerder, 2012: 69-72).

En síntesis, la teoría transnacional aportó ideas relevantes, sin embargo, no logró esclarecer cómo que posible el cambio cultural logre estabilizarse en la sociedad, a pesar de la precedera acción de las personas migrantes en un determinado y frágil momento¹. A partir de los cuestionamientos de Luhmann sobre la noción de cultura, adoptamos la concepción cosmopolita de Beck

¹ Los proyectos migratorios son se proyectan a largo plazo, con una o varias estancias (Hoerder, 2012) de manera que la persona migrante puede permanecer temporalmente o asentarse. La comunicación y la consolidación de aquello que habitualmente se entiende como “cultura” permanece con independencia de la presencia física.

(2000), quien propone que en la sociedad moderna no se puede inferir la identidad nacional de una persona solo por su pasaporte o lugar de nacimiento. En cambio, la multiplicidad de identidades surge cuando el Estado, la sociedad y el territorio aflojan sus conexiones (Beck, 2002: 396).

Desde la misma teoría transnacional se propuso derribar la unicidad Estado-nación (Levitt y Glick Schiller, 2004), pero paradójicamente se produce un análisis sesgado a la nación y se reproduce de igual forma el doble cliché: la nación de origen y la de destino, pues se sigue enunciando la ‘frontera nacional’ como la distinción principal. Si bien el modelo transnacional rebasa la unicidad Estado-nación, no logra superar la unicidad nación-cultura [etnia] (Beck, 2002). Son razones para simpatizar con la idea de ‘glocalización’ de Beck (2002). Proponemos que las categorías de nación, Estado, cultura o etnia podrían leerse más bien como niveles o capas (Hoerder, 2012; Mahler y Pessar, 2001) entre lo global y local (Beck, 2000). En un sentido globalista, como en Beck (2002), Luhmann (2007) define a la sociedad como un repositorio de todas las comunicaciones sociales. Son los motivos para tomar distancia de las denominaciones ‘transnacionales’ y zafar de la problemática idea de “transferencia” cultural entre nacionalidades.

La hipótesis de este estudio sugiere que no hay adaptación o asimilación explicada únicamente por la nacionalidad “haitiana”. Las personas entrevistadas eligen explicaciones que se alinean con su pertenencia a la “sociedad chilena” y su marco religioso, integrándolas en un *frame* o argumento autónomo. La comunicación de la sociedad receptora sobre la nacionalidad extranjera (en Anexo 1) contribuye a la producción de pánico moral.

II.2. *FRAMES* O MARCOS SOCIALES

Para Goffman (1981) un “*frame*” o “marco social” es un marco formal y abstracto que aplica a cualquier establecimiento social. Un *frame* es dinámico y contextual que define la situación social proyectada ante otros, ya que Goffman (2006) comprende la vida social desde una perspectiva dramaturgica donde las personas intencionan la acción dependiendo del receptor.

II.3. PÁNICO MORAL

Cohen (2017 [1972]) fue un sociólogo enfocado en análisis de la prensa, heredero de la tradición empirista de Chicago. Tipifica núcleos de identidad social que la sociedad norteamericana construye como objetos típicos de temores y pánicos morales. Los casos de pánico moral no son fenómenos particulares, sino que se encuentran en la sociedad en general. Bajo estas condiciones, los casos de pánico moral siguen un patrón: hay una(s) víctima(s) de un demonio social que infunde pánico en la sociedad, activando temores y poniendo en peligro la seguridad de otras potenciales víctimas. En este sentido, los datos cualitativos de esta investigación indican que la migración haitiana en Chile se configura como un caso de pánico moral. En el sentido Cohen (2017) los demonios populares actúan como chivos expiatorios, generando una opinión pública fóbica y un temor cualitativamente amplificado en comparación con hechos históricos en la sociedad contemporánea (Cohen, 2017: 40-44).

III. MÉTODOS

III.1. PRODUCCIÓN DE INFORMACIÓN

La metodología fue cualitativa. El trabajo de campo se desarrolló en Chile a mediados del año 2019 y duró cinco meses. La primera etapa de inducción incluyó un análisis de medios que se presenta al final de este artículo en Anexo. Luego, se realizaron 41 entrevistas en total entre hombres y mujeres de nacionalidad haitiana, además de informantes claves. Las personas participantes se resumen en la siguiente tabla:

TABLA 1: Resumen de participantes

CATEGORÍA	NACIONALIDAD HAITIANA	NACIONALIDAD CHILENA	TOTALES
Padres varones migrantes	12	0	12
Mujeres madres migrantes	5	0	5
Funcionarios públicos	1	8	9
Profesionales en ONG	1	7	7
Otros informantes claves	5	2	8
TOTAL	24	17	41

FUENTE: Elaboración propia

III.2. PROCESO ANALÍTICO

El análisis de datos se estructura en varias etapas. Primero, se realiza la codificación del texto y la organización en un libro de códigos, utilizando una lista inicial derivada de la revisión de literatura y una lista emergente basada en hallazgos no previstos. En segundo lugar, se lleva a cabo la identificación de frames, centrándose en los marcos sociales y su contexto de enunciación durante las entrevistas, así como en los marcos primarios de origen religioso. Según Goffman (2006), un marco de referencia primario permite situar y etiquetar sucesos concretos, dotando de sentido a lo que de otro modo sería irrelevante (Goffman, 2006: 23). Estos marcos varían en organización, desde aquellos con reglas formales hasta los “naturales”, que identifican sucesos espontáneos. La tercera etapa fue identificación de expresiones o datos indexicales, datos que desconciertan y solo son comprensibles en contextos específicos (Garfinkel, 2006). Finalmente, se organizan los códigos en redes semánticas gráficas para visualizar las explicaciones y marcos primarios.

IV. RESULTADOS

Las formas discursivas que se emplean para representar los pánicos morales son predecibles y se definen según ciertos criterios (tabla 2): (1) un enemigo adecuado, un caso atípico y extremo que se reduzca a categorías delictivas (Cohen, 2017: 26-28); (2) una víctima adecuada, como niños, que facilite una posición moral coherente con el racismo subyacente, generando un triángulo delictivo y acusaciones cruzadas (Cohen, 2017: 17-23); y (3) un consenso sobre creencias y acciones

que son parte integral de la sociedad, sirviendo como material discursivo para diversas ideologías (Cohen, 2017: 26-28).

Tabla 2: Criterios de un pánico moral

Criterio	Código	Cualidades
Histórico	A	1 Antiguos: son versiones camufladas de “males” tradicionales y conocidos.
		2 Nuevos: tal vez nuevos en estado latente, aunque difíciles de reconocer, en apariencia rutinarios van despertando en el horizonte moral.
Exposición	B	1 Transparentes: cualquiera puede ver lo que está sucediendo
		2 Opacos: hay que recurrir a expertos acreditados que expliquen los peligros ocultos debajo de la superficie
Función del riesgo	C	1 Exo-referida: actúan como señales de advertencia
		2 Auto-referida: provoca un daño en sí mismo

Fuente: Elaboración propia en base a (Cohen, 2017)

A continuación, argumentamos que dos categorías de pánico moral se configuran en torno a la noción de “choque cultural”. Esta noción se invierte para construir pánico moral, reflejando el riesgo que enfrenta la sociedad receptora ante la llegada de las personas haitianas (Calquín, 2022). Las categorías son: el abandono (4.1.) y el maltrato infantil (4.2.), ambos estigmas (Goffman, 2008) son asociados a la nacionalidad. El pánico proyectado en el extranjero refleja una noción liberal del cuidado (4.1.) y la omisión de la historia nacional (4.2.), respectivamente. Se sugiere consultar los códigos en la Tabla 2 para la lectura de los resultados.

IV.1. “ABANDONO” VERSUS NOCIÓN LIBERAL DEL CUIDADO

La organización del cuidado de las familias haitianas en Chile suscita un pánico moral. El *frame* contemporáneo, moderno y liberal es que el cuidado de infantil corresponde al núcleo familiar. De este modo, otras formas de organización son calificadas como “abandono” bajo los siguientes criterios:

CRITERIO HISTÓRICO ANTIGUO (CÓDIGO A1): Según historiadores (Brito y Contreras, 2020; Venegas, 2014; Vergara, 2013) la modernización urbana en Chile transformó el sistema de bienestar social del “modelo de paternalismo industrial” del siglo XIX y XX. La industria proporcionaba bienestar al barrio industrial, promoviendo el rol de padres proveedores que anclaba a los trabajadores desde campo a la ciudad. Luego de este modelo, las políticas de liberalización económica flexibilizan y precarizan el empleo (Sennett, 2001). El estado subsidiario enfoca la política social en grupos más vulnerables, en detrimento de la universalidad del bienestar (Martínez y Sánchez-Ancochea, 2014).

CRITERIO HISTÓRICO NUEVO (CÓDIGO A2): En consecuencia, en el Chile contemporáneo la organización del cuidado en la urbe es asumida por cada núcleo familiar, no es facilitada

por un sistema de paternalismo industrial, ni es asumida por la comunidad o la familia extensa como antes se hacía en el campo. Bajo este esquema, entregar el cuidado a un vecino o vecina representa un “desapego” desde la semántica de la infancia moderna. Eduardo, facilitador intercultural, señala:

Hay un gran “choque”, porque la forma que cuidan los niños allá -en Haití- es un poco distinta, porque los haitianos siempre su punto de vista viven en comunidad, es por eso por lo que tienen un sistema de gueto acá en Chile.

En su cultura viven siempre en comunidad, significa que siempre uno tira la mano al otro pa’ que avance [...] Apoya al otro en algo, entonces por la situación precaria económicamente, entonces les gusta vivir en grupo, en comunidad, eso pasa también a los niños, porque en la figura chilena de cuidar a los niños, que los niños cuidan solamente el papá o la mamá, entonces en Haití es la familia que cuida al niño.

E: Tú me dices la familia completa...

Completa, tíos, abuelos, abuela, primos. Entonces todos tienen como la tutoría del niño. Amigos también, todos participan en la labor de cuidar a los niños (Eduardo, haitiano, intérprete Creole, ed. universitaria, 30 años).

“Los chilenos son individualistas” fue la calificación más frecuente, en contraste con el calificativo “comunidad” de la sociedad haitiana.

Los chilenos de un punto de vista histórico son muy conservadores, de un punto de vista muy individualista, cada uno ve por sí mismo. No quiero saber lo que está pasando en la casa de la vecina, es su cosa, y yo tengo mi cosa.

Ese es el tipo de sistema que los haitianos todavía no entran. Eso que pasó a Joane [Florvil]. Ella piensa que iba a rápido a buscar las cosas, el guardia puede cuidar el niño por un tiempo muy corto, el guardia no tiene ese punto de vista. Ven como un abandono, como ven un abandono, y a causa de eso llega a causa de perder su vida. Todo esto pasa por un choque muy cultural (Eduardo, haitiano, intérprete Creole, ed. universitaria, 30 años).

CRITERIO DE EXPOSICIÓN TRANSPARENTE (CÓDIGO B1): La cita de una dupla psicosocial que se presenta a continuación, reconoce como factor de riesgo a la cohabitación de familias no consanguíneas en la misma la vivienda:

D1: se reconocieron factores de vulnerabilidad, pero que tienen que ver con las condiciones de habitabilidad. Si bien se descartó una vulneración de derecho, en cuanto al trato de los progenitores con el niño, sí había factores de riesgo, en cuanto a que ellos se encontraban en una condición de hacinamiento.

D2: Los niños pueden estar expuestos a que un adulto les puede hacer daño, entonces eso también se visualiza como factor de riesgo. El hecho de que en el sitio donde ellos vivían, había varias familias y que no todos eran parientes consanguíneos. A pesar de que los abusos, bueno, se generan en contexto familiar. Pero, aun así, no es lo más saludable” (Ana y Teresa, dupla psicosocial).

FUNCIÓN DE RIESGO AUTO-REFERIDA (CÓDIGO C1): En el contexto de crisis política en los países de origen, el acceso a servicios de salud y educación provistos por el mercado o el Estado es limitado, lo que lleva a que el cuidado sea asumido principalmente por las familias, especialmente por las mujeres (Martínez y Sánchez-Ancochea, 2014). Tras la migración internacional y debido a

la fragilidad de la irregularidad administrativa, los grupos domésticos reconfiguran sus miembros. Es común la ausencia de figuras cuidadoras, y en una primera etapa, se mantiene el *frame* forjado en el origen, donde son los miembros de la familia y la comunidad quienes auxilian en la carencia de bienestar. Las personas entrevistadas amplían la definición de familia para incluir vínculos comunitarios más allá del núcleo familiar nuclear (madre, padre e hijos/as). Las educadoras de jardines infantiles públicos coincidieron en la percepción de ‘desapego’ de las madres y una preocupación por el cuidado ejercido fuera del núcleo familiar, asociándolo con negligencia o riesgo de abuso sexual (Ver Nota de campo)².

CRITERIOS DE LA EXPOSICIÓN OPACOS (CÓDIGO C2): los dispositivos de intervención psicosocial ejercen una auscultación de las familias migrantes bajo la sospecha de negligencia o maltrato (Pavez-Soto et al., 2020):

En las causas de familia hay una tremenda dificultad. Con los haitianos y haitianas, ha pasado un choque cultural de las ideas tienen sobre las cosas, cómo piensan, cómo se relacionan. Entonces ha llegado como de repente la postura chilena a imponerles cosas (Margarita, abogada ONG).

De la misma manera que lo señala la abogada voluntaria, esto también se ha registrado en publicaciones que emanan del tercer sector (ONGs). El fenómeno se explica como “un choque cultural de las personas haitianas en Chile” (Calderón y Saffirio, 2017: 177). El criterio opaco, es que la noción de “choque” no repara en la historicidad y el cambio social:

V: Una vecina a denunciar, y según la familia haitiana, la familia se quería quedar con la guagua. Chile Crece, una de las instituciones que trabajan con niños, muchas veces tienen miradas exageradas y poco pensativas, muy del punto de vista chileno (...) De hecho, nosotros hemos logrado retirar las medidas de protección al día de la denuncia, porque están mal hechas. Son medidas de protección desde el punto de vista impulsivo, muchas veces discriminatorio. Como que “ya, haitiano no entiende, no va a cuidar bien a la guagua”. ¡No es así, po!...

Ahora, hay casos de negligencia, sí, hay casos de negligencia. Pero ¿qué es negligencia pa’ nosotros, poh? Si ese es el punto, que, si es negligencia pa’ nosotros, pero pa’ ellos, no.

E: ¿Cómo los veías tú cuando estuviste en Haití?

V: Piensa en la época de nuestros abuelos, bisabuelos, es exactamente lo mismo”. (Vanesa, terapeuta ONG).

En este sentido Mariela, profesora chilena en proyecto autogestionado de enseñanza de español, comenta su experiencia en aula con familias haitianas:

² “Al compartir los hallazgos de la investigación con el equipo del jardín, dije que entrevistas revelaron la costumbre de cuidar en comunidad y las condiciones de vivienda compartida por familias no consanguíneas. Las directoras y el personal técnico respondieron: “¿y entonces cómo se previene el abuso?”, señalando que la intrusión de un tercero ajeno a la familia nuclear es un factor de riesgo. Asimismo, la matrona y la trabajadora social del centro de salud pública se sorprendieron al ver que diferentes mujeres acudían a los controles de salud de los niños, preguntando: “¿cuál es la mamá?”. (Notas de campo, junio 2019).

El cuidado de los hijos es comunitario [...] si no tienen con quien dejar a los hijos, los llevan, y ahí vemos cómo nos arreglamos, y nos empezamos a conseguir juguetes [...] y nos vamos turnando el cuidado de las guaguas.

Me llamó mucho la atención de que las guaguas te las dan en brazos. Te ven y es: “¡ahhh!”³ Y se van con el que pase. Yo pensaba en mis críos que, creo que cumplieron dos, tres años y recién dejaron que alguien ajeno a la casa los tomara. De repente ni mi mamá, ¿cachái?⁴ [...] Nosotros tenemos esta forma de crianza que es súper sobreprotectora, y súper individual, y nosotros solos criamos a los niños. Las haitianas no, po’⁵. Entonces, en la sala de clases todos cuidan a las guaguas, ¿cachái? Y los hombres también, no es sólo de las mujeres (Mariela, profesora de castellano).

La profesora voluntaria describe el cuidado compartido también con varones haitianos, quienes, desafían la división sexual del trabajo de origen bíblico, donde el hombre es proveedor y la mujer cuidadora.

A mí eso me llamó al principio mucho la atención, de que los cabros también. Y esta cosa de que les llaman la atención, por ejemplo, cuando los cabros empiezan a hablar muy fuerte o a hacer desorden, cualquiera les llama la atención, y nadie se enoja, y nadie pone el grito en el cielo.

O sea, a mí a uno de mis cabros⁶ alguien le dice “¡BUH! [...] y yo ¡¿qué te pasa?!: al cabro lo grito ne yo y solamente yo”. Pero ellos no, po’. Tienen una cuestión muy... muy comunitaria del cuidado de los críos.

...como que los niños son de todos al final (Mariela, profesora de castellano).

Luz, coincide:

En Haití son comunidad. O sea, si tú te fijas, de la gente que les arrienda a los haitianos se queja porque le arrienda a dos y llegan 10, pero es la forma en la que viven, como en comunidad... (Luz, educadora).

¿CHOQUE CULTURAL? EL NUEVO CRITERIO HISTÓRICO (CÓDIGO A1). Mientras una familia “nacional” podría tener una red de apoyo consanguínea para el cuidado, una familia migrante recién llegada debe reinventar su red. La falta de este recurso se resuelve de manera informal o con una red de apoyo no consanguínea. Contrariamente, para la intervención psico-social es la última opción deseable, ya que representa un riesgo, específicamente el de abuso sexual⁷.

³ Gesticula además de ceder al bebé

⁴ Expresión usada en Chile como sinónimo de ‘entender’.

⁵ Contracción de ‘pues’, ampliamente usado en Chile como marcador discursivo.

⁶ Vocablo usado para referir a las personas jóvenes. En este caso se usa como sinónimos de ‘hijos’.

⁷ El cuarto estudio sobre maltrato infantil en Chile (2015) revela que el 75% de los abusadores son hombres, con un promedio de 30 años y medio. El 89% son conocidos de las víctimas, y el 50% son familiares, destacando a tíos/as (19%), primos/as mayores (10%), padrastros (7%) y hermanos (4%). Además, un 12% son amigos/as de la familia, un 6% son personas vistas anteriormente y un 5% son vecinos/as (UNICEF, 2015: 45-46).

IV.2. MALTRATO INFANTIL: OMITIR LA PROPIA HISTORIA

El pánico sobre el maltrato infantil que ejerce un grupo marginado y ajeno a la sociedad es común a los casos de pánico moral analizados por Cohen (2017) cuando cumple los siguientes criterios:

CRITERIO HISTÓRICO ANTIGUO (A1): Al concebir la infancia como un constructo social e histórico que cambia con el tiempo (Gaitán, 2018; Jenks, 2005; Prout y James, 1990), se observa una evolución en la concepción de la infancia en Chile. Actualmente, predomina la idea del niño y la niña como sujetos de derecho y protección, en contraste con visiones anteriores que los definían como objetos dependientes o propiedades de los adultos (Herrera-Seda y Aravena-Reyes, 2015). Jenks (2005) señala que los niños son considerados subordinados al mundo adulto por su vulnerabilidad.

Luz argumenta que comprender el marco educativo en Haití implica entender la historia colonial, revelando similitudes con las experiencias de la infancia popular e indígena en Chile (Bizama, 2014; Llancavil, 2018). La disciplina mediante el castigo físico en Haití se presenta en esta cita como un medio para resistir a la historia colonial:

Empezamos a mirar cuando los niños llegaban tarde, y era ponerlos a todos en una fila, las manos pa' arriba y los *envarillaban*⁸. Y además había un discurso cargado de una emocionalidad, que, para mí era negativa. El discurso era o sea si ustedes no aprenden ahora, van a ser esclavos como nuestros padres (Luz, educadora).

La voluntaria interpreta que la violencia física podría ser utilizada como una forma de asegurar liberación mediante la disciplina familiar, una crianza basada en valores como el rigor y la severidad:

La forma de corrección era la única que desconocían [...] y eso es muy doloroso, pa' los que tenemos más la sensibilidad, porque en Haití está validado el maltrato para la corrección y las pautas de crianza. Y en Haití tú sabes que se corrige a los niños y a las mujeres, porque Haití es una cultura altamente machista, entonces cuando las mujeres se comportan mal igual se golpean (Luz, educadora chilena).

¿CHOQUE CULTURAL? EL NUEVO CRITERIO HISTÓRICO (CÓDIGO A2): Las informantes clave, coinciden que la protección infantil no estaba instalada en Chile en generaciones anteriores y destaca la necesidad de que las personas migrantes tengan un periodo de acomodo. Las informantes reconocen que las intervenciones profesionales a menudo se posicionan como autoridad civilizatoria, ignorando la historicidad de los marcos sociales y las prácticas actuales de las familias chilenas:

⁸ Acción de golpear con una varilla o rama de arbusto.

Una vez, una señora me dijo: “es que dejó el hijo con la vecina...” ¿y las chilenas no hacen eso? Cuando yo era chica me quedaba con la vecina, o la vecina cuida a tres cabros⁹ chicos. No es algo que los chilenos no hagan, o no hagamos” (Margarita, abogada chilena en ONG).

Función de riesgo exo-referida (código C2): El estado chileno ratificó la Convención sobre los Derechos del Niño en 1989 y recién tipificó el maltrato infantil como delito en 2017 (Ley 21.013). No obstante, UNICEF (2015) indica solo un 29% de la población infantil en Chile está libre de malos tratos. Además, hay discrepancias entre los datos nacionales y las estimaciones internacionales, sugiriendo casos no atendidos (Larraín y Bascuñan, 2008). El Informe del INDH (2017) revela violencia institucional y vulneraciones de derechos por el propio Estado chileno. Por ende, la atención mediática dirigida al colectivo haitiano responde a un pánico moral con criterios exo-referidos. Es decir, la sociedad chilena dirige las culpas hacia otro, desconociendo su propia realidad, crisis institucional que se ha explicado por un afán la tecnócrata de las políticas de focalización subsidiaria (Calquín, 2020).

Función de riesgo auto-ferida (código C2): En este sentido, los marcos de referencia de la comunidad migrante haitiana se orientan hacia la resistencia, la fe religiosa, la fuerza y el rigor. Luz, educadora chilena, describe el marco social observado por ella en Haití:

No, mira, es que a mí me pegaron y mira dónde estoy. Igual estoy trabajando aquí, me pagan, es que era un tremendo puesto de trabajo para alguien en la villa’ [...] Haití tiene un alto valor por la educación, un alto valor, por eso es tan doloroso que no todos tengan el acceso a la educación formal. (Luz, educadora).

Vanesa, también voluntaria chilena en Haití, señala un desajuste de expectativas para la activación de protocolos de protección infantil en Chile, donde difieren los marcos acerca del cuidado. Enfatiza que en la labor mediadora es aumentar la recursividad de la comunicación para generar un cambio cultural (Dockendorff, 2019):

V: La educación de los niños en Haití es completamente distinta, es jerárquica, en el colegio les pegan y para ellos eso está normalizado.

Acá en Chile no po⁷. Acá en Chile eso es vulneración de derechos y te puedes ir preso. Entonces entrar a explicarle a los funcionarios que, si llega a pasar algo así, que le expliquen que en Chile no es así. Si ya a la segunda te creo, denuncia, o a la tercera, pero no a la primera... Si tú no le dices que aquí eso es malo, ¿cómo va a saber? Si en tu país te dicen que es normal.

E: ¿Y cómo se van dando cuenta las personas que no es así?

V: Es repetitivo nomás, es repetición, repetición, repetición, repetición....

E: Pero ¿quién está cumpliendo ese rol en este momento?

V: La fundación (Vanesa, terapeuta ONG).

¿Choque cultural? el nuevo criterio histórico (código A1): Los datos de UNICEF (2015) han sido consistentes desde el primer informe en 1994, antes del aumento de la población extranjera en Chile. Esto lleva a cuestionar la dimensión real de las acusaciones contra familias migrantes y sus formas de crianza. La comunidad haitiana, que representa el 1,5% de la población total

⁹ La expresión ‘cabros chicos’ es usada en Chile para referirse a infantes, en general, o los hijos, en particular.

de Chile con 185.865 personas (INE-DEM, 2021). En contraste, al final de una entrevista la dupla psicosocial reconoce que la mayoría de los casos de familias migrantes que atienden se relacionan con derechos administrativos y regularización, no con vulneraciones de los derechos infantiles:

D2: ...han sido más niñas extranjeras las que han pasado por acá, una por un tema de visa incluso, que no tenía que ver con vulneración de derechos, y eso quiere decir que, al parecer, en la parentalidad, ellos no están haciendo las cosas mal. También puede ser por otros factores, pero yo me quiero quedar con la sensación de que ellos hacen las cosas de la mejor forma que pueden. Que no vulneran los derechos de los niños, porque si así fuera, nosotros tendríamos muchos casos más (Teresa, dupla psicosocial).

La dupla psicosocial reconoce que la magnitud de denuncias de vulneración de derechos de niñas o niños extranjeros es menor que de nacionalidad chilena, describiendo que las proporciones son considerablemente mayores que los dos casos de familias extranjeras envueltas en denuncias de vulneración de derechos infantiles:

Si bien el porcentaje de extranjeros es mucho menor que casos de chilenos (Ana, dupla psicosocial).

¿Qué enciende las alarmas de los servicios sociales en estos casos y no así en todos los casos de niñas o niños cuyos derechos son vulnerados por familias chilenas? Luz, la misma educadora cuya experiencia profesional ha sido en Haití y Chile, ofrece una explicación mediante de un caso:

Y entonces empezaron a observar el comportamiento de la madre con sus niños, muy estricta, gritona, los retaba, porque de verdad que es así, pero empezaron a ver ese signo “externo”. No se preocuparon en mirar que es lo que estaba a la base de ese grito, de ese reto. No pa’ justificarlo, sino que un poco pa’ entenderlo, pa’ ayudar a modificar la conducta.

Entonces, en algún momento, creo yo, siendo justa también con la familia que hace esta gestión de denuncia, se ve sobrepasada y lo considera una vulneración de derechos y los demanda. Y llega Carabineros al jardín a preguntar, ahí están los niños, queremos saber si son maltratados, todo con denuncia hecha, y ahí es cuando llaman a la encargada de Protección de Derechos” (Luz, educadora chilena).

Criterio de Exposición opaca (código B2): Luz rememora el caso e insiste en que se deben recabar más antecedentes y comunicarse con la madre haitiana denunciada, intuyendo que, quizás, las pautas de crianza se encontraban fuera del contexto:

[...] pero ¿averiguaste más? - “No, porque no he ido todavía” -Entonces que te propongo yo, *para la pata del acelerador*, anda y haz la entrevista, júntate con esa madre ¿o sea tú vas a levantar esa ficha de protección, ya como lo haces con los chilenos? -“No, yo le digo a la madre que le voy a levantar una ficha de protección de derechos”- ¿y a ella le has dicho? -“No, porque llegó Carabineros, entonces eso es automático”- ¿y cuándo la madre perdió el derecho de saber lo que estamos haciendo con su hijo? ¿Sólo porque es migrante? (Luz, educadora chilena).

En efecto, las pericias psicológicas de la entidad oficial encargada de evaluar el relato del niño determina que no había dificultades de vínculo afectivo con la madre, sino más bien un ‘factor cultural’ o una ‘confusión cultural’. Finalmente, la jueza del Tribunal de Familia no acoge la medida de protección:

Hoy en día con los haitianos hemos tenido que incluir dos temáticas más, que tiene que ver con la vulneración de derechos. No es por un tema de meterles miedo, tiene que ver con un tema cultural. O sea, acá el no venir a los controles, es una vulneración de derechos, pero ellos culturalmente no tienen esa costumbre a veces (dupla matrona y trabajadora social entidad pública local).

Por otro lado, Luz y Vanesa reclaman que una débil investigación de los casos y que los procesos requieren revisiones criteriosas y exhaustivas.

[...] esa medida¹⁰ fue corregida al menos 5 veces [...] la niña, es una niña feliz, no tiene ninguna sintomatología de maltrato, o de no apego con su madre, la madre es muy responsable, pero no sabe cómo son las pautas de crianza chilena, o cómo es la Ley en Chile, entonces yo le decía: Magistrado, lejos de querer defender una pauta de crianza, yo creo que también es incorrecta pero también pueda mirar este encuentro cultural. Fue súper criteriosa ella (Luz, educadora).

La posición de las entrevistadas valora y propende a una socialización de los Derechos infantiles con las familias migrantes y, particularmente, con las familias haitianas por la barrera del lenguaje. Sin embargo, siendo riesgoso que este análisis se funde en el ‘choque’ o ‘encuentro de culturas’.

[...] los aman, porque se preocupan de que tengan buena educación, les lavan la ropa, no sé, hay palabras de amor con ellos.

Oye, sí, ella le grita a su hijo y lo reta porque va con hawaianas a la misa ¡pero no es que no lo quiera! En Haití, parece que van a una fiesta cuando van a misa, obvio que no lo va a dejar ir con hawaianas... Por eso la demandaron, porque lo retaba mucho y lo obligaba a ponerse ropa. (Luz, educadora).

AUTONOMÍA EN LA CONSTRUCCIÓN DE *FRAMES*: Al migrar desde la localidad de origen a un nuevo destino, estacional o definitivo, los marcos de referencia de los sujetos se desplazan como el concepto de “remesa social” de Levitt (1998). Sin embargo, a diferencia de la autora, reparamos en la capacidad autónoma de la reproducción del marco social o *frame*.

La persona en movilidad conserva su propia autonomía al seleccionar los marcos de referencia que le hacen sentido y desechando de aquellos que no, como refleja la cita:

En Haití no, es más estricto, la madre está la que dice. El padre peor, es el jefe y uno le tiene miedo. En un sentido prefiero la educación de Haití, pero con una dosis de Chile (Jean Lou, 32, universitario, urbano).

De esta forma, los marcos sociales conservan su estructura de sentido social de base o marco primario (Goffman, 2008).

¹⁰ Se refiere a medida judicial de protección de derechos

¿“CULTURA” O CONDICIONES DE RIESGO Y SEGREGACIÓN TERRITORIAL? El análisis del pánico moral sobre “el otro” deriva en la victimización de infancias en situación de pobreza (Calquín, 2018). La atribución culturalista oculta la dimensión política de la migración y los mecanismos de protección infantil (Vásquez, 2017).

En contextos con sistemas de protección débiles, las iglesias evangélicas en Chile ofrecen servicios mínimos de bienestar y cohesión social. Bajo un marco religioso evangélico, el relato de Luz refleja protección y amor, no maltrato. Al desestimar la equivalencia entre cultura y nacionalidad, argumentamos que las condiciones económicas y la segregación territorial son determinantes en la construcción de *frames*, exacerbando la desigualdad y las altas tasas de mortalidad neonatal (Joseph et al., 2014; Lemay-Hébert, 2018).

TABLA 3. Indicadores de diferencia urbano/rural en Haití

DISPARIDADES POR RESIDENCIA	URBANO	RURAL
Porcentaje de inscripción al nacer 2010-2015	85%	77%
Nacimientos atendidos por personal capacitado 2010-2015	59%	25%
Instalaciones mejoradas de saneamiento 2015	34%	19%
Uso de fuentes mejoradas de agua potable 2015	48%	65%

FUENTE: Elaboración propia en base a UNICEF (2020)

TABLA 4. Desigualdad de ingresos en Haití

INDICADORES DE RIQUEZA FAMILIAR	% MÁS RICO	% MÁS POBRE
% de Inscripción al nacer (2010-2015)	92% (20% más rico)	71% (20% más pobre)
Nacimientos atendidos por personal capacitado (2010-2015)	78% (20% más rico)	10% (20% más pobre)
Tasa neta de asistencia a la escuela primaria (2009-2014)	92% (20% más rico)	73% (20% más pobre)
Distribución familiar del ingreso (2009-2013) ¹¹	64% (20% más rico)	8% (40% más pobre)

FUENTE: Elaboración propia en base a UNICEF (2020)

La mortalidad neonatal, fue la razón común aludida por informantes chilenas para explicar una relación físico-afectiva menos estrecha entre madres e hijo/as o desapego (Abarca, 2018).

Tienen como esas medidas de protección y no tienen cómo saber que en Chile no va a pasar eso (muerte), si han vivido toda su vida con eso. (Vanessa, terapeuta, ONG).

En cambio, las personas haitianas destacaron un cuidado distribuido entre diferentes miembros de la familia extensa. No obstante, sí encontramos que la percepción de inseguridad y la falta de empleo en Haití afecta la conceptualización del vínculo familiar. La migración como medio de subsistencia económica, se convierte en prioridad para los hombres, en detrimento de la presencia física:

¹¹ Porcentaje de los ingresos que recibe el 20% de los hogares con ingresos más altos y el 40% de los hogares con ingresos más bajos.

Hombre chileno, es obligado a ser más cariñoso, para exigir nuevamente cuando tienen hijos con su pareja, tienen que hacerlo porque hay seguridad para todo. Allí falta seguridad para las personas, falta seguridad para la relación (Edson, 28 años, ed. secundaria).

V. CONCLUSIONES

Los resultados sugieren que la teoría morfogenética se ajusta a los datos empíricos de este caso, donde cada parte (agencia/estructura) mantiene su autonomía en la comprensión de *frames* limitados al contexto en que se enuncian. Esto no justifica la existencia de un “choque de culturas”, un concepto que omite la desigualdad territorial y económica a la base de la producción de *frames*. Proponemos que la trayectoria migratoria haitiana a Chile y sus concepciones sobre el cuidado infantil se explican las condiciones de riesgo, la segregación espacial e inexistente protección social en la sociedad de origen. Las estructuras de opresión sexo-género y la división sexual del trabajo están influenciadas por los marcos religiosos de las iglesias evangélicas, que, en ausencia de un Estado de Bienestar, proporcionan servicios y espacios de sociabilidad y protección tanto en la sociedad de origen como en la chilena (Aguilar et al., 2024; Mooney, 2007; Orellana, 2021; Rey, 1999).

Las trayectorias migratorias intermedias, la trayectoria educativa y la adscripción religiosa influyen en los *frames* de los informantes, quienes matizan sus declaraciones según su experiencia previa. Al analizar las entrevistas, surge una aprensión ética respecto a la ‘transferencia’ a través de fronteras nacionales. Al atribuir la responsabilidad del *frame* a la nacionalidad, se activa la noción de ‘choque cultural’, depositando un acervo cultural en la clasificación nacional. Así nacionalidad se percibe como equivalente a su cultura, como si ésta fuera inmutable.

La ‘cultura’ interpretada sin su contexto histórico y social puede derivar en pánicos morales (Cohen 2017) que estigmatizan al colectivo haitiano, abriendo espacio a otra forma de racismo. Nos oponemos a la atribución causal de la ‘cultura’ como un todo unificado que incide en las trayectorias de los entrevistados. Para futuras investigaciones, la idea de “racismo cultural” de Grosfoguel (1999) podría ser fértil, ya que un enfoque absolutista y esencialista asume que la cultura de una minoría étnica es diferente, justificando una perspectiva de convivencia irreconciliable (Grosfoguel, 1999). Esta noción se asemeja al “choque cultural” que buscamos develar a través de los criterios que configuran un pánico moral en Cohen (2017).

REFERENCIAS

- Abarca, G. (2018). “¡Promueva el apego!”: Sobre la maternidad de mujeres haitianas como objeto de Gobierno en Chile. *Revista Bricolaje*, 3, 12-21. <https://revistabricolaje.uchile.cl/index.php/RB/article/view/51589>
- Aguilar, H., Sandoval, G. y Gissi, N. (2024). Haitianos evangélicos en Santiago de Chile: Convivencia, fronteras étnicas y religiosidad migrante (2018-2022). *Revista de Estudios Sociales*, 87, Article 87. <https://doi.org/10.7440/res87.2024.04>
- Archer, M. (1997). *Cultura y teoría social*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Beck, U. (2000). The cosmopolitan perspective: Sociology of the second age of modernity*. *The British Journal of Sociology*, 51(1), 79-105. <https://doi.org/10.1111/J.1468-4446.2000.00079.X>

- Beniscelli, L., Riedemann, A., Stang, F., Beniscelli, L., Riedemann, A. y Stang, F. (2019). Multicultural y, sin embargo, asimilacionista. Paradojas provocadas por el currículo oculto en una escuela con alto porcentaje de alumnos migrantes. *Calidad en la educación*, 50, 393-423. <https://doi.org/10.31619/caledu.n50.522>
- Bennett, J. M. (2015). *The Sage encyclopedia of intercultural competence*. Los Angeles, CA: SAGE Publ.
- Bizama, E. R. (2014). Dominación. La escuela, los visitantes y los niños. Chile, 1840-1860. *Revista de Historia*, 2(21), Article 21. <https://revistasacademicas.udec.cl/index.php/historia/article/view/4075>
- Brito, A. y Contreras, T. (2020). El «obrero soñado»: Masculinidades mineras en la industria del carbón en Puchuco-Schwager, 1929-1994. In: N. Fuller (ed.), *Difícil ser hombre: Nuevas masculinidades latinoamericanas* (pp. 107-139). Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Cabieses, B. y Correa, M. (Eds.). (2019). *Encuentros Interculturales En Salud*. Programa de Estudios Sociales en Salud Instituto de Ciencias e Innovación en Medicina (ICIM) Facultad de Medicina Clínica Alemana Universidad del Desarrollo. <https://saludinmigrantes.cl/wp-content/uploads/2020/06/Encuentros-Interculturales-en-Salud.-Testimonios.pdf>
- Cadenas, H. (2014). Cultura y diferenciación de la sociedad: La cultura en la sociedad moderna. *Polis (Santiago)*, 13(39), 249-274. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682014000300012>
- Calderón, F. y Saffirio, F. (2017). Colectivo haitiano en Chile: Particularidades culturales e intervención social desde la experiencia del Servicio Jesuita a Migrantes. In: N. Rojas y J. Koechlin (eds.), *Migración haitiana hacia el sur andino*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Calquín, C. (2018). Gobernando la Infancia pobre: Familiarización y neuropsicologización en el sistema Chile Crece Contigo. In J. Arce (ed.), *El Estado y las Mujeres. El complejo camino hacia una necesaria transformación de las instituciones*. (pp. 135-154). Santiago: RIL.
- Calquín, C. (2020). “Los hijos de los pobres”: La crisis de SENAME y la tecnocracia neoliberal. *Psicología Hoy*, 26.
- Carreño, A., Cabieses, B., Obach, A., Gálvez, P. y Correa, M. (2022). Maternidad y salud mental de mujeres haitianas migrantes en Santiago de Chile: Un estudio cualitativo. *Castalia*, 38. <https://doi.org/10.25074/07198051.38.2276>
- Dahlén, T. (1997). *Among the Interculturalists: An Emergent Profession and Its Packaging of Knowledge*. Stockholm: Department of Social Anthropology, Stockholm University.
- Dockendorff, C. (2006). Evolución de la cultura: La deriva semántica del cambio estructural. *Persona y sociedad*, 20(1), 45-73.
- Dockendorff, C. (2019). Valores propios, recursividad y dimensión histórico-contextual de la comunicación: El fundamento operativo del fenómeno llamado cultura. *MAD*, (40), 14-27. <https://doi.org/10.5354/0719-0527.2019.54831>
- Faist, T. (2000). *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Oxford: Oxford University Press.
- Gaitán, I. (2018). *(Des)ordenes (inter)culturales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Garfinkel, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. México: Anthropos Editorial.
- Goffman, E. (1981). *La Presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortú.
- Goffman, E. (2006). *Frame analysis: Los marcos de la experiencia*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Goffman, E. (2008). *Estigma: La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortú.
- Hannerz, U. (1999). Reflections on varieties of culturespeak. *European Journal of Cultural Studies*, 2(3), 393-407. <https://doi.org/10.1177/136754949900200306>
- Hellmann, K.-U. (2007). El consumo como cultura. Una perspectiva teórica sistémica. *Estudios Sociológicos*, 25(75), 709-729.
- Herrera-Seda, C. y Aravena-Reyes, A. (2015). Imaginarios sociales de la infancia en la política social chilena (2001-2012). *RLCSNJ*, 13(1).
- Hoerder, D. (2012). Translocal—Transregional—Translocal: Transcultural. In C. Vargas-Silva (Ed.), *Handbook of research methods in migration*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Huntington, S. P. (1993). The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, 72(3), 22-49. <https://doi.org/10.2307/20045621>

- INE-DEM. (2021). *Informe de resultados de la estimación de personas extranjeras residentes en Chile al 31 de diciembre de 2021*. Departamento de Estudios.
- Jenks, C. (2005). *Childhood: Critical Concepts in Sociology*. New York: Taylor & Francis.
- Jiménez, F. y Fardella, C. (2015). Diversidad y rol de la escuela: Discursos del profesorado en contextos educativos multiculturales en clave migratoria. *Revista mexicana de investigación educativa*, 20(65), 419-441.
- Joseph, M., Wang, F. y Wang, L. (2014). GIS-based assessment of urban environmental quality in Port-au-Prince, Haiti. *Habitat International*, 41, 33-40. <https://doi.org/10.1016/j.habitatint.2013.06.009>
- Kramar, M. J. F., García-Caro, M. P., Ternero, A. M., y Martí-García, C. (2023). Experiencias de cuidadoras migrantes en el cuidado formal al final de la vida. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, 57, e20230031. <https://doi.org/10.1590/1980-220X-REEUSP-2023-0031es>
- Larraín, S. y Bascuñan, C. (2008). Maltrato infantil y relaciones familiares en Chile: Análisis comparativo. 1994-2000-2006. *Revista chilena de pediatría*, 79, 64-79. <https://doi.org/10.4067/S0370-41062008000700011>
- Lemay-Hébert, N. (2018). Living in the yellow zone: The political geography of intervention in Haiti. *Political Geography*, 67, 88-99. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2018.08.018>
- Levitt, P. (1998). Social Remittances: Migration Driven Local-Level Forms of Cultural Diffusion. *International Migration Review*, 32(4), 926-948.
- Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2004). Perspectivas internacionales sobre migración: Conceptualizar la simultaneidad. *Migración y Desarrollo*, 2(3), 60-91. <https://doi.org/10.35533/myd.0203.pl.ngs>
- Llancavil, D. L. (2018). Prácticas de disciplinamiento indígena en las escuelas de la Araucanía, 1883-1910. *Revista Inclusiones*, 62-76.
- Luhmann, N. (1997). La cultura como un concepto histórico. *Historia y geografía*, 8, 11-33.
- Luhmann, N. (1998). *Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general*. México: Anthropos Editorial.
- Luhmann, N. (2007). *La Sociedad de la sociedad*. México: Universidad Iberoamericana.
- Mahler, S. J., y Pessar, P. R. (2001). Gendered Geographies of Power: Analyzing Gender Across Transnational Spaces. *Identities*, 7(4), 441-459. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2001.9962675>
- Martínez, J. y Sánchez-Ancochea, D. (2014). *Should policy aim at having all people on the same boat?: The definition, relevance and challenges of universalism in Latin America*. desiguAldades.
- Mascareño, A. (2008). Acción, estructura y emergencia en la teoría sociológica. *Revista de Sociología*, (22).
- Mooney, M. (2007). The Catholic Church's Institutional Responses to Immigration. In: P. Hondagneu-Sotelo (ed.), *Religion And Social Justice for Immigrants* (pp. 157-174). New Brunswick: Rutgers University Press.
- Oberg, K. (1960). Cultural Shock: Adjustment to New Cultural Environments. *Practical Anthropology*, os-7(4), 177-182. <https://doi.org/10.1177/009182966000700405>
- Orellana, F. (2021). Migration, Vodou, and Pentecostalism: Haitian Immigrants—Their Conversion and Involvement in Pentecostal Churches. *International Journal of Latin American Religions*, 5(2). <https://doi.org/10.1007/s41603-021-00149-z>
- Pavez-Soto, I. Poblete-Godoy, y Alfaro-Contreras, C. (2021). Agencia y polivictimización en infancia migrante: Analizando percepciones profesionales. *Migraciones. Publicación del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones*, 52, Article 52. <https://doi.org/10.14422/mig.i52.y2021.006>
- Parsons, T. (1999). *El sistema social*. Madrid: Alianza.
- Portes, A. (1999). Conclusion: Towards a new world - the origins and effects of transnational activities. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), 463-477. <https://doi.org/10.1080/014198799329567>
- Prout, A., y James, A. (Eds.). (1990). *Constructing and reconstructing childhood: Contemporary issues in the sociological study of childhood*. Basingstoke: Falmer Press.
- Rey, T. (1999). Junta, Rape, and Religion in Haiti, 1993-1994. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 15(2), 73-100.
- Riedemann, A., Stefoni, C., Stang, F., Corvalán, J., Riedemann, A., Stefoni, C., Stang, F., y Corvalán, J. (2020). Desde una educación intercultural para pueblos indígenas hacia otra pertinente al contexto migratorio actual. Un análisis basado en el caso de Chile. *Estudios atacameños*, 64, 337-359. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2020-0016>

- Saint Louis, N. (2021). Migración y salud intercultural: Un desafío para el Chile de hoy. In: A. Avaria, B. Cabieses, y A. Obach (eds.), *Salud y migraciones. Relevancia, consideraciones generales y desafíos para el Chile de hoy* (pp. 109-130). Santiago: Universidad Autónoma de Chile. <https://doi.org/10.32457/IS-BN97895661091501082021ED1>
- Schiller, N. G., Basch, L. G. L. G., y Szanton Blanc, C. (1992). *Towards a transnational perspective on migration: Race, class, ethnicity, and nationalism reconsidered*. New York: New York Academy of Sciences.
- Sennett, R. (2001). *La corrosión del carácter: Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Stang, F., Cociña, M., y Joiko, S. (2021, agosto 6). Colchane y la frontera: Cómo la narrativa del “choque cultural” aumentó la tensión con los migrantes. *CIPER Chile*. <https://www.ciperchile.cl/2021/08/06/colchane-y-la-frontera-como-la-narrativa-del-choque-cultural-aumento-la-tension-con-los-migrantes/>
- Thommen, B., y Wettstein, A. (2010). Culture as the Co-evolution of Psychic and Social Systems: New Perspectives on the Person—Environment Relationship. *Culture y Psychology*, 16(2), 213-241. <https://doi.org/10.1177/1354067X09353208>
- UNICEF. (2015). *4° estudio de maltrato infantil en Chile. Análisis comparativo 1994-2000-2006-2012*. UNICEF. <https://www.unicef.org/chile/informes/4-estudio-de-maltrato-infantil-en-chile-an%C3%A1lisis-comparativo-1994-2000-2006-2012>
- UNICEF. (2020). *Estadísticas*. UNICEF. https://www.unicef.org/spanish/infobycountry/haiti_statistics.html
- Vásquez, J. (2017). Pobreza y pobreza infantil: Elementos para el debate en la elaboración de una política protección social en Haití. In: C.-A. Carvallo (ed.), *Lo esencial no puede ser invisible a los ojos: Pobreza e infancia en América Latina* (pp. 159-178). México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Venegas, H. (2014). Paternalismo industrial y control social. Las experiencias disciplinadoras en la minería del carbón en Chile, Lota y Coronel en la primera mitad del siglo XX. *América Latina Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. Les Cahiers ALHIM*, 28, Article 28.
- Vergara, Á. (2013). *Paternalismo industrial, empresa extranjera y campamentos mineros en América Latina: Un esfuerzo de historia laboral y transnacional*. <http://rephip.unr.edu.ar/xmlui/handle/2133/12810>
- Willke, H. (2016). Formas de autoorientación de la sociedad. *MAD*, (34), 1-35. <https://doi.org/10.5354/rmad.v0i34.40608>

ANEXO: Titulares de prensa relativos a las madres haitianas

- Águila, F. (2017, noviembre 22). Muerte de Joane Florvil: Tribunal decreta que ciudadana haitiana no cometió el delito por el que fue detenida | Emol.com. Emol.
- Albert, C. (2017, junio 23). Sename: Las terribles cifras que demuestran que nada ha cambiado | CIPER Chile» Centro de Investigación e Información Periodística.
- Alvarado, E. (2017a, diciembre 19). Sename recibe diariamente a cuatro hijos de migrantes por vulneración de derechos – Los más vulnerables: Hijos de inmigrantes en el sename.
- Alvarado, E. (2017b, diciembre 20). Los más vulnerables: Hijos de inmigrantes en el sename.
- Batarce, C., Silva, D. y Barria, P. (2018, enero 5). Gobierno anuncia querrela en caso de presunta adopción irregular de niños haitianos. La Tercera.
- Briones, N. (2018, enero 4). Indagan presunta adopción irregular de niños haitianos: No descartan trata de personas. En BioBioChile.
- Chile, B.-L. R. de P. M. G. de. (2017a, agosto 31). Poder Judicial dictó charla a inmigrantes de la provincia de Bío Bío. BioBioChile - La Red de Prensa Más Grande de Chile.
- El Mercurio on line. (2017, febrero 15). Tráfico de inmigrantes: Por qué el Gobierno acusa a LAW y cómo se defienda de la aerolínea | Emol.com. Emol.
- Galindo, M. (2018a, enero 4). Jueza pide indagar presunta irregularidad en adopción de haitianos. Diario El Llanquihue.

- Galindo, M. (2018b, abril 20). Juzgado ordena que niños haitianos queden bajo el cuidado del SENAME. <http://www.ellanquihue.cl/>, 2.
- La Tribuna. (2018, octubre 29). ¿En qué condiciones nacen los bebés haitianos en Los Angeles? La Tribuna.
- Mostrador, E. (2019, febrero 27). Juzgado de Familia de Iquique devolvió hijo a mujer haitiana que sufrió colapso nervioso. El Mostrador.
- soypuertomontt.cl. (2018, abril 20). Madre haitiana no quiso hacerse cargo de sus hijos que ingresaron de manera irregular al país. soychile.cl.
- TVN. (2018a, enero 5). Investigan presunta adopción ilegal de menores haitianos en Chile. En 24Horas.cl.
- TVN. (2018b, junio 7). Madre haitiana recuperó custodia de su hija enviada al Sename. En 24Horas.cl.
- TVN, 24Horas. (2017, noviembre 28). Bitácora demuestra que Joane Florvil no abandonó a su hija en Municipalidad de Lo Prado. 24Horas.cl.
- TVN, 24Horas cl. (2018a, enero 5). Sename por presunta adopción ilegal de niños haitianos: «Desconocemos cómo ingresaron al país». En 24Horas.cl.
- TVN, 24Horas cl. (2018c, marzo 13). Reportajes 24: ¿Amor o tráfico de niños haitianos? 24Horas.cl.
- TVN, 24Horas cl. (2018b, junio 5). Reportajes 24: El drama de una mujer haitiana a quien la justicia quitó a su hija de 9 meses.
- Valle, A. (2017, octubre 15). 10 irregularidades que marcan la investigación de la injusta muerte de la haitiana Joane Florvil—El Mostrador. El Mostrador.
- Espinoza, C. (2019, febrero 25). Haitiana fue separada de su bebé e internada en un psiquiátrico de Iquique por rezar a sus dioses | Nacional | Radio ADN 91.7. ADN Radio.