



HAL
open science

Introducción

Ricardo Pérez Montfort, Christian Rinaudo

► **To cite this version:**

Ricardo Pérez Montfort, Christian Rinaudo. Introducción. Ávila Dominguez Freddy; Pérez Montfort Ricardo; Rinaudo Christian. Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz, y La Habana, Publicaciones de la Casa Chata, 2011. <halshs-01086266>

HAL Id: halshs-01086266

<https://shs.hal.science/halshs-01086266v1>

Submitted on 23 Nov 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Introducción

Ricardo Pérez Montfort & Christian Rinaudo

Este libro es el fruto de un trabajo colectivo llevado a cabo en el marco del programa internacional de investigación *Afrodesc - Afrodescendientes y esclavitudes: dominación, identificación y herencias en las Américas (siglos XV-XXI)*.¹ En particular, es el resultado de una reflexión realizada por los integrantes de este programa y otros investigadores que han trabajado sobre el tema “afro” y que han contribuido al conocimiento de diversas áreas y temáticas un tanto innovadoras en materia de estudios culturales de afrodescendientes en el Caribe y otras latitudes americanas.² La idea central gira alrededor de la siguiente pregunta:

¿Cómo circulan, se producen o se relocalizan en el espacio caribeño los múltiples elementos culturales construidos y/o identificados como “negros”, “afrodescendientes” o “afrocaribeños”? Y éstos ¿Cómo son vistos internacionalmente?

Este conjunto de ensayos pretende aproximarse a este vasto cuestionamiento a partir de una mirada un tanto heterodoxa que se fundamenta en un triple enfoque: a) los fenómenos de circulación globalizada y las lógicas de conexiones culturales que se han producido en varios periodos de la historia contemporánea; b) la interacción múltiple generada por los procesos de producción, institucionalización y mercantilización de elementos culturales “afrodescendientes”; y c) el espacio regional del Caribe, analizado puntualmente desde Cartagena, Veracruz y La Habana, tres ciudades que han desempeñado un papel central en el arribo de poblaciones africanas durante la época colonial y que siguen siendo importantes polos de difusión, transformación y redefinición local de elementos culturales en la región.

A través de estos ensayos hemos podido constatar, tal como lo escribe Livio Sansone, que “los símbolos y objetos asociados a la cultura negra se hicieron en estos últimos 20 años más visibles que nunca” (Sansone, 2003). Ahora bien, si estos significantes a menudo rebasan las fronteras locales y despiertan un notable interés por África o las múltiples culturas “afro” en varias regiones del mundo, éstos son igualmente objeto de reinterpretaciones locales, construcciones, expresiones y puestas en escena contextualizadas. Desde este punto de vista, la originalidad de lo que se plantea en este libro, así como en gran parte del proyecto *Afrodesc*, es estudiar, simultáneamente, las dimensiones globales y las expresiones locales de las dinámicas político-identitarias.³ Así, utilizando varias escalas de análisis, hemos tratado de comprender algunos fenómenos globalizados de circulación y apropiación de elementos culturales “afro”, inscribiéndolos al mismo tiempo en contextos sociales, políticos, económicos particulares con el fin de tomar en cuenta las lógicas de construcción nacional y de desarrollo local propios de cada terreno de investigación.

El objeto de este libro es pues estudiar los fenómenos suscitados en la circulación de elementos culturales asociados a lo “afro” a partir de una perspectiva empírica centrada en tres ciudades del espacio Caribeño: *Cartagena, Veracruz, La Habana*. Se inscribe en la continuidad de un magnífico trabajo coordinado por Bernardo García Díaz y Sergio Guerra Volaboy titulado *La Habana/Veracruz Veracruz/La Habana. Las dos orillas* (García Díaz y Guerra Volaboy, 2002). Como se comprueba en este estudio dichas ciudades comparten raíces históricas y configuraciones estructurales como el colonialismo hispánico, su condición de

¹ Apoyado por la Agencia Nacional de Investigación (ANR-Francia), este proyecto tiene por objetivo analizar las modalidades de aparición y reconocimiento de una identificación “afrodescendiente”, y congrega a un equipo de investigadores, en Francia, Colombia y México, trabajando a largo plazo (2008-2012) en una lógica pluridisciplinaria y a partir de distintos campos de investigación. Una descripción más completa se encuentra en la página web: <http://www.ird.fr/afrodesc>.

² Una etapa importante de esta reflexión se concretizó en un seminario de investigación en Cartagena de Indias en octubre de 2008, coordinado por Freddy Ávila y Christian Rinaudo y apoyado por la Universidad de Cartagena, el Instituto de Patrimonio y de Cultura de Cartagena, la Unidad de Investigación Construcciones Identitarias y Mundialización (URCIM-IRD) y el programa europeo EURESCL 7PCRD.

³ <http://www.ird.fr/afrodesc>.

puertos de entrada para los esclavos africanos y de escenario natural para el nacimiento de una cultura afrocaribeña específica. Son lugares de intercambio comercial y cultural; son espacios de gran movilidad de personas y de ideas; manifiestan su clara importancia para el turismo y el desarrollo de un mercado de las identidades. Estos procesos comunes siguen al mismo tiempo caminos diferentes según los contextos locales y nacionales en los cuales se inscriben. Aun cuando estas ciudades comparten ciertas autodefiniciones como “costeñas”, “porteñas” o “caribeñas”, “festivas”, “turísticas” y hasta “patrimoniales” tienen maneras diferenciadas de articular las dimensiones locales, nacionales, transnacionales, étnicas y raciales a partir de las cuales se construyen. En este sentido, hemos querido presentar algunos elementos que permiten restituir cada una de estas ciudades en su contexto nacional y regional, pero también hacer un muestrario de elementos que permiten relacionarlas entre sí bajo premisas de análisis semejantes, que responden desde luego a los intentos por dar algunas respuestas conjuntas a la pregunta central que dio lugar a estos ensayos.

Circulaciones culturales afrocaribeñas

Los temas de la “diáspora negra” (Hall, 1990 y 1992; Chivallon, 2004), de la “cultura negra en diáspora” (Clifford, 1994: 308), del “*black Atlantic*” (Gilroy, 1993), o de las “circulaciones transnacionales” (Argyriadis y De la Torre, 2008; Capone, 2004) han sido objeto de numerosas elaboraciones teóricas procedentes de varias tradiciones intelectuales. Hoy en día es muy común hablar de procesos culturales de “globalización”, “desterritorialización”, “transnacionalización” “creollización” o “hibridación”. Sin embargo ¿serán estos procesos fenómenos nuevos? ¿se trata de una fractura fundamental en el transcurso de la historia, producto de la “posmodernidad”? o ¿es mas bien un proceso largo que afecta y sucede a dispositivos de globalización anteriores? En el análisis del antropólogo Arjun Appadurai (1996), el vocabulario conceptual tiende a delimitar una frontera entre un “pre” y un “pos” en la economía cultural global ubicada en el tiempo a partir de fórmulas muy generales y abstractas. Así, la noción de “dislocación” utilizada para tratar la transformación del mundo en “un único lugar”⁴ (Giddens, 1990) o “ecumene global” (Hannertz, 1992) enlazado por los flujos cada vez más intensos de movimientos humanos constituidos, de intercambios comerciales, de conexiones cibernéticas y de transferencias financieras, supone un “antes” caracterizado por la existencia de culturas distintas unas de otras o de sociedades cerradas. Igualmente, cuando Appadurai describe las formas culturales del “mundo actual” como fundamentalmente “fracturadas”, cuando habla de flujos de por sí “disociados” o de dinámicas culturales “deterritorializadas”, puede pensarse que *antes* tales fenómenos eran diferentes.

Sin embargo, justo es decir que en la cuenca del Caribe, y en materia de identidades, la propia noción de frontera o territorio ha pasado de una especie de atomización propia de los nacionalismos emergentes de finales del siglo XIX y principios del XX a un planteamiento general de interacción e interrelación por igual constante e intensa. Por más que se quiera insistir en la fragmentación, un claro reconocimiento a las dinámicas de interculturalidad y transformación cotidiana tiene miles de referencias contemporáneas en el medio caribeño. Una clásica cita al novelista cubano Antonio Benítez-Rojo confirma que “... el Caribe es mucho más que un sistema de oposición binario. Puede verse mas bien como un océano cultural sin fronteras... en el cual se mezclan articuladamente lo mágico y lo científico, lo metafísico con lo epistemológico, lo mitológico con lo historiográfico, Ochún o Changó con Carlos Marx, Mackandal y Michael Foucault...”.⁵ Si bien hoy en día dicha matriz cultural es

⁴ Según las palabras de Anthony Giddens, “the world is becoming a single place” (Giddens, 1990).

⁵ Citado en Nettleford (2004: 540).

reconocida como una especie de *melting-pot* social y cultural, la tendencia a identificarla con múltiples componentes mezclados o “amestizados” tiene sus complicaciones particulares.

Como bien lo escribe el antropólogo africanista Jean-Loup Amselle y de la misma manera como se encuentra en otras críticas al tema de la globalización cultural y de las teorías transnacionalistas (Assayag, 1998; Friedman, 2000), esta forma de oponer conceptualmente la idea de “culturas criollas” o “compuestas” a la de “culturas atávicas” que remite a “sociedades primitivas”, “exóticas”, “cerradas”, ha impedido el reconocimiento en estas últimas de los propios fenómenos de mezcla y de criollización continua:

Conviene guardar mucha prudencia frente a la idea de mestizaje del mundo, o de su creollización, tal como se ha defendido por Hannertz, en su concepción del ‘ecumene global’ por ejemplo. Partiendo del postulado de la existencia de entidades culturales contenidas bajo el ambiguo nombre de ‘culturas’, puede concluirse que existe una concepción de un mundo poscolonial, o posterior a la guerra fría, vista como híbrida. Para escapar de esta idea de mezcla por homogeneización y por hibridación, hay que postular, al contrario, que toda sociedad es mestiza, dado que el mestizaje es el producto de entidades ya mezcladas, remitiendo al infinito la idea de pureza original...” (Amselle, 2000: 209-210).⁶

Tomando en cuenta esta crítica, el tema que nos interesa es bastante más complejo que el analizar la formación, la expansión o los modos de expresión de una “cultura diaspórica negra” vista como híbrida o transnacional, reductible a cualquier tradición étnica o nacional específica. Tampoco se trata de presentar referencias equivalentes o complementarias a las expuestas en el Caribe hispánico-hablante del *Afro-Caribbean/British/American black Atlantic* de Gilroy. Mucho más modestamente —y sobre todo sin pretender encerrar la realidad social observada dentro de una única categoría de análisis pensada como un “sistema cultural y político” (Gilroy, 1993)—, el objeto central del libro es estudiar las lógicas de circulación de elementos culturales ya sean símbolos, emblemas, imágenes estereotípicas, prácticas, ideas, discursos, producciones y productos, políticas públicas, etc. que de una manera u otra puedan estar asociados con la presencia contemporánea o histórica de individuos o colectivos auto y/o exo-identificados como “negros”, “africanos”, “afroamericanos”, “afro-caribeños”, etc.

En otras palabras, no se trata de plantear la existencia de cualquier “unidad” cultural con el fin de estudiarla por sí misma—sea llamada “las Américas negras” (Bastide, 1973; Cuche, 1996; Price, 1991), “el mundo negro de las Américas” (Chivallon, 2004) o “el Atlántico negro” o el “Caribe negro”—, sino más bien partir del examen de las circulaciones culturales en el espacio caribeño para analizar las múltiples significaciones que reciben tales unidades, reuniendo una gran variedad de formas culturales que son identificados con vocablos de vocación totalizante como: la cultura “negra”, lo “afrodescendiente” o lo “afrocaribeño”. Para ello tal análisis ha requerido de una constante referencia a un imaginario afroamericano transnacional.

Lo que no parece cuestionarse en el campo de investigación relacionado con el Atlántico negro es precisamente el calificativo totalizador, que califica a buena parte de la cultura popular como “negra”, particularmente aquella que forma parte de los estudios culturales y poscoloniales. Por ejemplo, en un texto intitulado *¿Qué es lo “negro” en la cultura popular negra?*, Stuart Hall explica con mucha pertinencia que “lo negro” a raíz de una política cultural “negra” no es una esencia sino más bien “un conjunto muy profundo de experiencias negras distintivas e históricamente definidas” que contribuyen en producir repertorios

⁶ El texto original es el siguiente: Il convient d’observer la plus grande prudence face à l’idée de métissage du monde, ou de créolisation, telle qu’elle est défendue par Hannertz par exemple dans sa conception de l’ ‘œcumene global’. [...] C’est en partant du postulat de l’existence d’entités culturelles discrètes nommées ‘cultures’ que l’on aboutit à une conception d’un monde post-colonial ou postérieur à la guerre froide vu comme être hybride. Pour échapper à cette idée de mélange par homogénéisation et par hybridation, il faut postuler au contraire que toute société est métisse et donc que le métissage est le produit d’entités déjà mêlées, renvoyant à l’infini l’idée de pureté originelle” (Amselle, 2000: 209-210).

alternativos (Hall, 1992). Pero Hall no cuestiona lo que llama el “repertorio negro”, la “experiencia negra”, la “expresividad negra”, la “estética negra”, o la “subjetividad negra” con todas sus multiplicidades, de las cuales constata su evidente carácter diverso: “Es a la diversidad y no a la homogeneidad de la experiencia negra que debemos prestar nuestra indivisible y creativa atención”. Pero la diversidad a la que se refiere Hall se restringe a la “variedad de las dispares subjetividades negras” según la localización social del “sujeto negro” en materia de género, clase social, orientación sexual, etc.

Así, podríamos reformular el cuestionamiento de Hall de la misma manera como lo hace Peter Wade en el artículo que presenta en esta colección de ensayos cuando se pregunta “¿qué tan negra era la música costeña comercial?”, hablando de la multiplicidad de significaciones de la música del Caribe colombiano de los años 1930 y 40 cuando lograba “evocar lo negro...sin ser muy negra”. Así la pregunta no sería *¿Qué es lo “negro” en la cultura popular negra?*, sino más bien *¿Qué tan “negra” es la cultura popular que circula de cabo a rabo en el espacio caribeño y que evoca constantemente a lo negro?*

En medio de esta problemática, la noción de circulación se entiende en un sentido bastante amplio. Puede significar una circulación “desde abajo” de elementos culturales entre actores, es decir artistas, intelectuales, o militantes, que mantienen relaciones translocales familiares, de sociabilidad o de trabajo; o circulación “desde arriba” cuando se trata por ejemplo de promoción y difusión en gran escala de producciones mercantiles llevadas a cabo por la industria cultural o por programas internacionales propuestos por organizaciones no gubernamentales y destinados a impulsar políticas culturales a favor de —o con destino a— las “poblaciones afrodescendientes” a nivel local. También es posible que se trate de movimientos artísticos transnacionales cuya ambición es estructurar la misma idea de patrimonio cultural “afro” y/o de constituir una “conciencia diaspórica negra”.

Es más, la noción de circulación planteada en ambas direcciones puede igualmente remitir a la metáfora eléctrica o informática de la “conexión” tal como la concibe Amselle, es decir que se trata de “una derivación de significados particularistas a partir de una red de significantes planetarios” (Amselle, 2001: 7). En este sentido, se puede apreciar cómo en Cartagena la construcción de la imagen turística, festiva, alegre de la ciudad se ha constituido a partir de un par de conexiones con significados de vocación planetaria: una relacionada con una cultura musical norteamericana y europea que encuentra en el Caribe un lugar idílico considerado culturalmente vacío, al cual es posible importar, bajo la forma de eventos festivos en gran escala, una cultura transnacional que se alimenta de diferentes movimientos de la escena electrónica contemporánea como el trance, el techno, el electro o el jungle; y la otra que ha considerado a África y *The Black Atlantic* como una reserva de símbolos para orientar la redefinición local de una “cultura negra”. Mientras la primera apela a un mundo cambiante contemporáneo y globalizado, la segunda pretende nutrirse de un pasado mítico y lejano capaz de generar esencias y símbolos inmutables.

En medio de estas dos posturas es posible identificar un enfoque que considera al mundo globalizado como producto de una mezcla de culturas vistas como universos estancos, que haciendo a un lado tales supuestos pone al centro de la reflexión las circulaciones, conexiones, derivaciones culturales a partir de las cuales se rearticulan constantemente las significaciones culturales asociadas o no con el “mundo afrocaribeño”.

Desde este punto de vista y a lo largo del siglo XX y principios del XXI es posible identificar al menos cuatro distintos períodos de circulaciones culturales asociados a lo “afro” en el espacio caribeño hispano-hablante:

El primero estaría ubicado desde la última década del siglo XIX y hasta finales de los años veinte del siglo pasado. En dicho período, a la par de importantes migraciones internas dentro del área llevadas a cabo por razones principalmente económicas, tales como las construcciones ferroviarias, portuarias, el canal de Panamá y el intenso movimiento de mano

de obra para el trabajo en plantaciones y obras públicas, hubo también una importante circulación de intelectuales y activistas políticos. Durante esas tres décadas destacaron las tendencias nacionalistas y regionalistas, que mezclaron el costumbrismo decimonónico con cierto naturalismo procedente de Europa y Estados Unidos, apuntalando la fragmentación local. Movimientos literarios que identificaron los tipos nacionales y las expresiones culturales regionales tendieron a diferenciar cada patria y cada territorio entre sí, lo mismo que cada abrevadero cultural. Surgieron entonces estereotipos como el “jíbaro”, “el jarocho”, “el llanero” o “el criollo” que insistieron en las dos grandes vertientes originarias del Caribe: la blanca-europea y la negra-africana. En pocos casos, como el mexicano, el dominicano o el colombiano, se trató de recuperar la raíz indígena recurriendo a la mitología y a cierto folclorismo en boga. Sin embargo, en términos generales la dicotomía blanco-negro, que tuvo como producto directo al criollo o al mulato, estuvo presente en la mayoría de los movimientos culturales citados que veían a la cultura popular como recurso central de sus afanes nacionalistas (Pérez Montfort, 2000). Cabe destacar que muchas de estas vertientes culturales se originaban en medios intelectuales aristocráticos o de sectores medios que se sentían identificados y reconocidos en esos localismos y folclorismos.

Una segunda etapa de este proceso se suscitó alrededor de los años 1930-1950 con el desarrollo de un mercado cultural que a raíz de la emergencia de los medios de comunicación, principalmente la radio, el cine y la industria disquera, así como de la promoción del turismo internacional, reafirmaron las representaciones de tipos locales y siguieron en la línea de la fragmentación de los quehaceres culturales de la Cuenca del Caribe. Estos medios de comunicación masiva sustentaron muchos de sus éxitos comerciales en el “exotismo” de la negritud y el criollismo local, pero también en la especificidad de las expresiones culturales afrocaribeñas. Músicas, bailes, formas de hablar y de vestir o de vivir la sensualidad fueron explotados por dichas industrias sin chimeneas, llamando la atención de propios y extraños. El cine y la música fueron particularmente prolíficos en imágenes y sonidos de mulatas y negros caribeños exponiendo su “otredad” de manera explícitamente sensual y rítmica. Los “paraísos turísticos” aprovecharon estas circunstancias para promover la idealización del mundo tropical favoreciendo la idea de que en la cuenca caribeña los orígenes afro eran claros antecedentes de una liberalización de las costumbres y la subversión de estrechos cánones morales (Juárez, 2008). También fue en esa época en que literatos, antropólogos, sociólogos y demás ensayistas dieron pie a reflexiones y propuestas que, con mayor profundidad, buscaron las especificidades de las herencias culturales locales. Desde Fernando Ortiz, Nicolás Guillén o Alejo Carpentier hasta Aimé Césaire o Jean Casimir, tan sólo para mencionar algunos tocaron los temas identitarios caribeños con particular énfasis en la virtud de las mezclas y los intercambios raciales y culturales.

Un tercer momento pudo percibirse a partir del triunfo de la Revolución Cubana cuando la polarización de posiciones en materia política y económica repercutió en los ambientes culturales. Si bien el reconocimiento a las raíces africanas fue enfatizada por las ideas revolucionarias, tanto la diferenciación como la especificidad de la negritud se fue paliando mientras que una especie de “esencia cubana” se empezó a percibir con particular vehemencia. Parecía que el orgullo nacional tomaba nuevos bríos cada vez que la “cubanía” se mostraba como ejemplo de una fase adelantada en la evolución de la humanidad. Las luchas antimperialistas y el propio ejemplo de la Revolución cubana irradió hacia otros países de la cuenca, pretendiendo borrar las diferencias y blasonando la existencia de una gran hermandad caribeña y latinoamericana. A partir de la década de los años 80 con la emergencia en la escena mundial del pensamiento del multiculturalismo liberal y de la invención del “turismo cultural”, la situación dio un nuevo giro. Varios acontecimientos de dimensión planetaria influyeron en la redefinición de políticas identitarias y culturales contribuyendo a alimentar la circulación de elementos culturales “afro” en los países

latinoamericanos y del Caribe, con un notable ímpetu de búsqueda de referencias esencialistas.

A nivel global, esta época que se caracterizó por el éxito del multiculturalismo, de las políticas de reconocimiento (Taylor, 1992), de la gestión política de las diferencias y de las identidades étnicas o raciales (Kymlicka, 1996) se fomentaron nuevas opciones de lucha contra la marginalización y las discriminaciones históricamente sufridas por minorías “étnicas”, “raciales”, “culturales”, “nacionales”. A partir de entonces, en América Latina, las autoridades de varios países como Brasil, Nicaragua, Colombia, Perú, Bolivia, Ecuador y Venezuela iniciaron procesos de reconocimiento político-institucional de las reivindicaciones de “etnización” de poblaciones indígenas y de origen africano (Gros, 2000; Wade, 2000). En México, como lo recuerdan Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez, “...de 1970 a 1982 se modificó el discurso indigenista que hablaba de integración para dar paso a planteamientos relacionados con el respeto a la diversidad cultural” (Hoffmann y Rodríguez, 2007: 27). Y si no existían políticas multiculturales en las que se expresara el reconocimiento de las diferencias culturales, “recientemente, en algunas regiones como en la Costa Chica y en el centro de Veracruz, las instituciones culturales mexicanas fomentan el reconocimiento de una cultura o identidad afroestiza, dando lugar a procesos de reconstrucción e invención identitaria que empiezan a tener repercusiones en la gestión de espacios públicos y sociales (Hoffmann y Rodríguez, 2007: 29).

Pero es necesario puntualizar que en Cuba no se reconoció esta dinámica del multiculturalismo ya que fue vista como una clara derivación de la política neoliberal capitalista. Ahí, la problemática identitaria vinculada a lo “afro” se quedó fuertemente enquistada dentro de las cuestiones nacionales y de los retos y desafíos políticos del momento, tanto nacionales como internacionales, como lo muestra el compromiso con Angola desde 1975 en nombre de la solidaridad tercermundista y “africana”. Tras la caída del bloque soviético y con la instauración del “Período especial en tiempo de paz” en 1991, el turismo apareció como una de las soluciones a la crisis. El Ministerio de Cultura estaría directamente asociado a las actividades turísticas a través de la Comisión Cultura y Turismo que promovió el repertorio folklórico nacional y puso en la escena una cultura “afrocubana” consumida principalmente por los turistas extranjeros, aunque también por el público local.

De manera general, los años que van de 1980 al 2000 se caracterizaron por un cambio importante en la interpretación de las nociones locales de cultura, particularmente con la evolución de las teorías que sirvieron de referente a las instituciones internacionales, tanto culturales como la UNESCO y turísticas como la Organización Mundial del Turismo, las cuales empezaron a hablar de “universalismo”, “relativismo cultural” o “diversidad cultural”. Cada vez más las diferencias entre las “comunidades” adquieren mayor relevancia, y la noción de “patrimonio” se va integrando a las “identidades” y los aspectos culturales presentados como atracciones en la doctrina del “turismo cultural” (Cousin, 2008). En este sentido, en numerosas localidades “patrimoniales” tales como Cartagena, Barranquilla, Santa Marta en la costa del Caribe colombiano, Veracruz y la Costa Sotaventina en el Golfo de México, La Habana y Santiago de Cuba en la mayor de las Antillas, la promoción del turismo cultural se acompaña con una fuerte valoración del tema “afro” y/o de la memoria de la esclavitud. Es el caso, por ejemplo, de los espectáculos del *Sábado de la rumba* organizados cada semana desde 1982 por el Conjunto Folklórico Nacional de Cuba en el patio de su sede en la Habana, hoy día rebautizado *Gran Palenque*, y descrito por Kali Argyriadis como un sitio clave del turismo cultural en La Habana y de la afirmación de una identidad africana revalorada (Argyriadis, 2005). Igualmente sucede con los nuevos festivales culturales como el *Festival del Caribe* de Santiago de Cuba creado en 1981 o del *Festival Internacional Afrocaribeño* de Veracruz organizado desde 1994 para hacer hincapié en la raíz africana del mestizaje mexicano, que ha participado desde entonces en nuevas circulaciones y

intercambios de artistas e intelectuales que trabajan sobre el Caribe y su herencia africana. Lo mismo se puede decir también de los “Sitios de Memoria” de la *Ruta del Esclavo* (Duharte Jiménez, 1997), o de las “Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad” “vinculados con la trata de esclavos” y reconocidos por la UNESCO desde 2001: la lengua, el baile y la música de los Garífunas en Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua, el carnaval de Barranquilla y Palenque de San Basilio en el Caribe colombiano, La Tumba Francesa en Santiago de Cuba, el Fandango Jarocho en Veracruz y muchos más.

Políticas, mercados e intelectuales

En Cartagena, Veracruz o La Habana, lo mismo que en otras ciudades del mundo, los elementos culturales asociados a lo “afro” se han vuelto económicamente rentables, han interesado a las industrias culturales o turísticas y se han convertido en objeto de atención para las agencias internacionales que, reconociéndolos, favorecen su conversión a lo que ha sido llamado “patrimonio cultural tangible o intangible”. Más aún, la circulación de ideas, prácticas, discursos y artefactos ha posibilitado intercambios e influencias mutuas a través de redes transnacionales artísticas, políticas, mercantiles, etc., que se recrean a la luz de contextos específicos, pero que también ponen de relieve las influencias recíprocas de los diversos contextos que este fenómeno abarca y que las hacen posibles. Así, más allá de los debates académicos que se apoyan en el origen de las “nuevas culturas negras mundializadas” —*African roots versus African routes*—, hemos considerado tres modos de acercamiento a los procesos de circulación de elementos culturales que remiten a “lo afro”, al “mundo negro” o “afrocaribeño”

El primero corresponde a las lógicas propias de las instituciones internacionales y de los programas que impulsan políticas culturales e identitarias, tales como la UNESCO, el Banco Mundial o la Organización Mundial del Turismo, cuyos retos son múltiples tanto a nivel global como local. En la instrumentación de dichas políticas aparecen constantemente temas como el de reconocer la memoria de la esclavitud estableciendo su importancia social, la promoción cultural de las contribuciones pasadas y presentes de las poblaciones de origen africano o la valoración de una “cultura afrodescendiente”, tan sólo para mencionar algunas. Ya se ha hecho referencia a los cambios que sucedieron en varias regiones del mundo durante los años 1980-90’s como el éxito del multiculturalismo, la promoción de la diversidad cultural, y la difusión de la doctrina del “turismo cultural”. Sin embargo con respecto a la dimensión propiamente cultural, es importante señalar el papel desempeñado por la UNESCO desde los años sesenta en la promoción y el apoyo de los “estudios afroamericanos” en general y en América latina en particular. Su actividad se centró en la convocatoria a los primeros simposios de un programa internacional llamado “Estudios sobre las relaciones culturales entre América Latina y África”, lo que dio lugar a una reflexión enfocada a “las aportaciones culturales africanas en América Latina y el Caribe”.⁷ La UNESCO también se ocupó de impulsar ayudas para la organización de otras reuniones internacionales, de edición de libros⁸, el establecimiento del Proyecto “La Ruta del Esclavo” en los años noventa, entre otros.

⁷ 1963, Río de Janeiro, Coloquio sobre “Las relaciones entre los países de América y África” (Unesco); 1966, Porto Novo, “Reunión del Grupo Expertos sobre las relaciones culturales entre América latina y África (Unesco); 1968, La Habana, Coloquio sobre “las aportaciones culturales africanas en América Latina y el Caribe” (Unesco); 1968, Santa Clara, Simposio sobre “La influencia africana en la literatura de las Antillas” (Comisión Nacional Cubana de la Unesco); 1978, Santo Domingo, Reunión de expertos sobre la cultura del Caribe (Unesco); 1980, Bridgetown, Reunión sobre “La presencia Cultural Negroafricana en el Caribe y en las Américas” (Unesco); 1985, San Luís de Maranhao, Reunión de Expertos sobre “Las sobrevivencias de las tradiciones religiosas africanas en el Caribe y América Latina” (Unesco), etc.

⁸ En particular, podemos mencionar la primera publicación de este programa, *Introducción a la cultura africana en América Latina*, París, Unesco, 1970; y luego Manuel Moreno Fraginals (éd.), *África en América Latina*, París, Unesco, 1977.

Estos programas aparecieron como parte de una revaloración de los estudios afroamericanos marcados por los trabajos previos de Fernando Ortiz en Cuba, Arthur Ramos en Brasil, Gonzalo Aguirre Beltrán en México⁹; pero también contribuyeron a difundir ampliamente y a trasladar del ámbito académico al mundo político nociones tales como las de “aportes culturales”, “influencias” y “presencia africana”, “huellas de africanía”¹⁰ o “tercera raíz”¹¹ que apuntalaron la idea de una importante “presencia” negra en América y de la negación a la “invisibilidad” de una cultura “afroamericana”. Estas nociones serían posteriormente criticadas por numerosos investigadores que denunciaron su “tentación afrogenética” (Hoffmann, 2006). En efecto, la descontextualización de las condiciones en las cuales se expresan las “persistencias culturales” afroamericanas consideradas como “cualidades étnicas”¹², no tomaba en cuenta la realidad cotidiana de los individuos etiquetados como “negros”, hecha a base de discriminaciones y de estereotipos despreciativos¹³ más que de “memorias, sentimientos, aromas, formas estéticas, texturas, colores, armonía” que, según Nina de Friedemann, formaban la “materia prima para la etnogénesis de la cultura negra” (Friedemann, 1993: 90).

Ahora bien, si estas nociones han servido para denunciar el olvido político y cultural de las “poblaciones negras” también han sido vectores importantes en el marco general de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, de patrimonialización de la herencia africana en el Caribe y América Latina, y del desarrollo del turismo cultural. Observando que las políticas culturales se inscriben en las circunstancias contemporáneas dentro de un contexto global que presenta la doble característica del desarrollo del multiculturalismo como valor general, y de un desplazamiento de la escala nacional hacia la escala local, el artículo de Christian Rinaudo presenta en este libro un análisis comparativo de la puesta en marcha de diversas políticas culturales descentralizadas en Cartagena y en Veracruz. Ambos casos se caracterizan por una ruptura en las lógicas de homogeneización cultural pensadas desde los centros nacionales y por la reconstrucción de una continuidad histórica con el espacio caribeño. La cuestión de la imbricación de *lo afro*, *lo popular* y *lo caribeño* es un elemento central de la definición de las modalidades prácticas de la acción pública tanto en el puerto jarocho como en la ciudad colombiana. Por su parte, Mauricio Pardo Rojas analiza esta temática a partir de una presentación de los movimientos culturales y sociales en la ciudad de Cartagena. En particular, se interesa por las premisas de una política cultural “alternativa” en los años cincuenta, la cual insistía sobre la visibilidad de la población negra y los aportes de sus elementos culturales que ya circulaban en el espacio caribeño. Siguiendo con este primer

⁹ En 1943 fue creado en la Ciudad de México el *Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos* en el cual contribuyeron Fernando Ortiz, Melville Herkovits y Gonzalo Aguirre Beltrán, y que publicó la revista “Afroamérica” entre 1945 y 1946.

¹⁰ Las nociones de “huella de africanía” y de “invisibilidad” fueron introducidas por la antropóloga colombiana Nina de Friedemann, fundadora de la revista *América Negra* en 1991 y que participó en *La ruta del esclavo* (ver entre otro Friedemann, 1992 y 1996).

¹¹ Término desarrollado por la antropóloga mexicana Luz María Martínez Montiel, integrante del Comité científico de *La ruta del esclavo* (Unesco) y coordinadora del Proyecto *Afroamérica. La Tercera Raíz* (UNAM).

¹² Por ejemplo, la noción de “huella de africanía” se centran sobre la cuestión de los orígenes africanos de algunas prácticas culturales actuales, y apunta a descubrir su relación con las culturas auténticas de las “poblaciones afroamericanas”. Sin embargo, este enfoque tiende a confundir entre lo que sería una simple constatación de la existencia de “huellas de africanía” observables en las regiones donde la(s) cultura(s) de origen africano son las más “visibles”, y el trabajo de preservación, reinención, patrimonialización y puesta en relato de estas “huellas”, que se inscribe en un contexto político de construcción de la diferencia (Rinaudo, 2009).

¹³ Lo que analiza por ejemplo Elisabeth Cunin en la ciudad de Cartagena a partir de una problemática inspirada de la sociología de Erving Goffman, es precisamente la capacidad de los individuos de “pasar por invisibles” para escapar del estigma social. La invisibilidad, como lo escribe, “no es un accidente de la historia: no tanto corresponde a una etapa de un proceso histórico que podría invertirse por la reivindicación de derechos políticos o el rescate de rasgos culturales africanos, como sí a la expresión de la pertenencia racial a un mundo –América del Sur, América del Norte u otro– donde lo “negro” sigue siendo relacionado con lo malo, lo inferior y lo salvaje. La invisibilidad se encarna en una multitud de prácticas que permiten actuar, como si la categorización racial no fuera importante o significativa. Escapar a la mirada de los otros permite evitar ser identificado como “negro”, pero escapar a esta mirada significa también no llamar la atención, responder conforme a lo esperado y ser considerado como normal” (Cunin, 2003).

acercamiento en el análisis de los procesos de circulación cultural, el ensayo de Lorraine Karnoouh se interesa en la construcción de la identidad nacional cubana y en la dimensión afrocaribeña relativa tanto a la Habana como a Santiago de Cuba. A partir del examen de las políticas culturales nacionales, pensadas desde la posición centralista de La Habana, y la descentralizada en el caso de Santiago, la segunda ciudad del país que ha desarrollado una mirada específica en la representación nacional de la parte “afrocaribeña” de lo cubano, la autora analiza cómo se muestra una contradicción fundamental de la relación con “lo afro” en Cuba. Esta contradicción consiste en que todavía “lo afro” es considerado, a pesar de todo, como un elemento de alteridad al mismo tiempo que es visto como símbolo de la autenticidad, de lo propio, de lo cubano. En este sentido, el contrapunteo Santiago-La Habana ilustra los modos de construcción y los grados de fluctuación de la frontera que permite identificar quienes son aquellos que se identifican como “Nosotros los cubanos”.

El segundo acercamiento a la problemática de las circulaciones de elementos culturales está vinculado con las lógicas de desarrollo de un mercado de identidades y representaciones folklorizantes y estereotipadas de la cultura y con los cuerpos negros que a partir de ellas se engendran. Patricia Hill Collins nos da pistas para un análisis de los procesos de consumo globalizado de la diferencia —encarnada aquí por el “negro”— en el marco de la expansión actual de un mercado “étnico” y de la multiplicación de los intercambios planetarios. Nos remite también al sistema esclavista que había transformado el cuerpo negro en objeto de producción económica y de fantasías sexuales. A partir de entonces, la representación de “lo negro” entra en una lógica de consumo y al “desplazar el ángulo de análisis de la producción hacia el consumo ofrece una mejor comprensión de la juventud negra” (Hill Collins, 2006: 299). Por ejemplo en La Habana durante el período especial la apertura al turismo internacional, con el fin de favorecer la entrada de dólares, no sólo significó un cambio en la definición y puesta en marcha de las políticas culturales para convertir la cultura nacional en producto. Más bien se trató de impulsar la posibilidad de desarrollar estrategias individuales de comercialización y de interacción entre la búsqueda turística de exotismo “afro” y la construcción de una oferta también “afro” por parte de artesanos, artistas, guías, prostitutas, religiosos, y hasta de los mismos antropólogos. En Veracruz, tal como lo analiza Juan Antonio Flores Martos, las representaciones vinculadas con la ideología cultural del *tropicalismo* han servido de fuente identitaria para diversos sectores de la población actual en la ciudad, los cuales interiorizan algunas de sus imágenes y rasgos estereotipados como propios. Ser gritón, bullanguero, alegre, fiestero, pachanguero y malhablado aparece como parte del ser veracruzano o jarocho. Y esta “mercancía” tropicalista es ofrecida al público local y a los extranjeros pero particularmente a los visitantes que vienen a Veracruz para pachanguear, especialmente durante el carnaval y las vacaciones escolares:

“Existe una introyección por los veracruzanos —como revelan sus historias de locos y personajes, travestis e historias libertinas y de excesos corporales— de este estereotipo tropicalista, en las que se muestran controlando y sirviendo al mismo tiempo a sus pasiones y voluptuosidades, atentos a no dejar el menor deseo sin satisfacer. Estos rasgos del “carácter” jarocho son así convertidos en “mercancía” de lo propio, de una identidad jarocho, bajo las retóricas del tropicalismo, atractiva para pensarse a sí mismo y proyectada ante extranjeros y visitantes” (Flores Martos, 2004: 780).

En este sentido no se trata de manera explícita y directa la referencia a “lo afro” o la “cultura negra” en todo aquello que se exhibe y se ofrece a los visitantes, sino más bien este exotismo tropicalista que subraya la alteridad evoca curiosamente sobre todo *lo cubano* o si se quiere *lo caribeño* de tales actitudes. Con esta evocación se involucran los rasgos físicos y culturales asociados al “mundo afro” que se manifiestan en formas de hablar, de moverse, de bailar y en múltiples actitudes y gestos de la vida cotidiana. Como le gusta decir a un etnógrafo local “la vocación de los jarochos es imitar a los cubanos”. E imitar a los cubanos en Veracruz no es posible sin “evocar lo negro”.

En la presente colección de trabajos Ricardo Pérez Montfort aborda este cuestionamiento con un ensayo que intenta un acercamiento a los elementos comunes en materia de la imagen postal caribeña y su condición de gran comercializadora de dicha idealización del mundo tropical. Tal como lo analiza, las postales se empeñaron en mostrar el espléndido paisaje que era posible disfrutar entre playas y selvas tropicales. A la hora de mostrar las peculiaridades típicas de la región los objetos que aparecían eran ante todo construcciones coloniales y personajes con algún atuendo característico, la mayoría de las veces enfatizando su color de piel oscuro o moreno. Los contrastes, los conflictos sociales, la injusticia y el racismo entraban rara vez en la cuestión. Los negros estaban ahí, es cierto, pero claramente folclorizados y supeditados a la voluntad que dictaba la comercialización.

Peter Wade se interesa por su parte en la mercantilización de la música tropical en Colombia a lo largo del siglo XX, desde la emergencia de la cumbia, el porro y otros estilos costeños que tenían evocaciones negras, hasta el éxito de la champeta. Tal como lo muestra, estas músicas populares lideradas netamente por el mercado lograron desplazar al bambuco, música del interior andino, como símbolo musical de la nación y, de ese modo, “tropicalizaron” al país. Y, tal como lo afirma en su conclusión, esta presencia, evocación de lo negro en el mercado sin deseo de adoptar una posición de “conciencia negra” abrió espacios que proporcionaron las bases para otros movimientos que antes habrían sido casi impensables.

En el ensayo siguiente, Nahayeilli Juárez Huet analiza el papel que desempeñaron las industrias de la música y los medios, particularmente el cine en las décadas de los cuarenta y cincuenta en México, como mediadores en la construcción y reproducción de los estereotipos e imaginarios de lo “afro” en su “versión” construida como cubana. En dicha construcción la imagen del negro y la mulata asociados por excelencia a lo tropical, y ésta como encarnación erótica y lasciva de los ritmos afrocaribeños, fue objeto de una explotación comercial exitosa dentro de amplios circuitos para el entretenimiento y el espectáculo.

Y para terminar este apartado Freddy Ávila Domínguez se interesa en la evocación de lo afro en el discurso turístico de Cartagena de Indias. Desde el momento en que aparece la vocación turística de la ciudad, la segregación espacial, social y racial de las poblaciones de origen africano ha sido una constante. Por lo demás, la espectacularización de la diferencia a la luz de los intereses del mercado, ha convertido el patrimonio cultural en un producto de consumo, acrecentando con ello la exclusión y el mantenimiento de las jerarquías y los conflictos sociales. Así a partir de un análisis de los procedimientos discursivos de los materiales turísticos, lo “afro” a la vez que es invisibilizado es mostrado en extremo hasta el punto de la sobreexposición.

La tercera aproximación a la problemática de la circulación tiene que ver con la implicación de las élites intelectuales autocalificadas de “afro” o “pro-afro”. Artistas, activistas políticos comprometidos con los movimientos “afro” e investigadores de los procesos de reinterpretación y reubicación de dichos elementos culturales se convierten en actores centrales de dicha circulación.

A partir de un análisis de las danzas exóticas en Francia entre 1880 y 1940, y de los procesos ya señalados por Roger Bastide de transformación de las culturas occidentales bajo el choque de las culturas exóticas (Bastide, 1971), Anne Décoret-Ahiha describió los principios de una circulación generalizada de formas y de prácticas culturales:

A partir de los años finales del siglo XIX, fue posible asistir a un espectáculo de danzas balineses, sumirse en el ambiente de un baile antillano o también tomar un curso de danza amerindia; todo esto sin los disgustos de un viaje costoso y agotador. Este experimento de tener lo

muy lejano en las cercanías es propio de la modernidad de nuestra época” (Décoret-Ahiha, 2004: 14).¹⁴

En este contexto, se puede analizar lo que la autora llamó “...el despertar de una conciencia ‘negra’...” A principios de las años veinte del siglo pasado, París se constituyó en lugar de encuentro entre artistas e intelectuales afro-americanos y originarios de las colonias francesas en África. De ahí salieron las primeras estructuraciones de “movimientos negros en Francia” (Dewitte, 1985) que se desarrollaron con el descubrimiento del “arte negro” y luego con la llegada del jazz y el éxito de Joséphine Baker. Varias revistas culturales, boletines y gacetas producidos por estos movimientos militantes participaron en la reapropiación identitaria de un fenómeno construido inicialmente en torno del exotismo o de las denuncias de imágenes degradantes de la africanía vinculadas con las exhibiciones etnológicas, las exposiciones coloniales y por los mismos espectáculos de music-hall. Estos movimientos contribuyeron a despertar una conciencia política negra internacional.

Esta perspectiva permite ubicar, más allá de un análisis comparativo entre dos o varios países o regiones, un amplio espacio de intercambio de actores sociales, símbolos, conocimientos específicos, lo que resulta particularmente importante cuando se trata de estudiar las conexiones diaspóricas que dieron nacimiento a elementos culturales a partir de entonces identificados como “afro-americanos”:

Desde un principio, las culturas afroamericanas se construyeron de modo transnacional, ya que siempre hubo un allá que había que tomar en consideración: África, tierra de los orígenes, continente ideal más que real, utilizado como un tipo de banco de símbolos del cual extraer elementos para dar forma a nuevas culturas” (Capone, 2005: 89).¹⁵

Otros fenómenos más recientes y analizados desde principios de los años noventa por esta sociología y antropología de las migraciones internacionales merecen ser señalados. Las llamadas “nuevas formas migratorias” se han desarrollado dentro del -y como respuesta al sistema económico globalizado de manera muy particular. Hablando de “comunidades transnacionales”, Alejandro Portes estudió las redes de la relaciones sociales que emergieron “desde abajo” y de manera más o menos informal a consecuencia de las nuevas estructuraciones de la economía global (Portes, 1997). Para dar cuenta de estos nuevos tipos de movimientos migratorios constituidos por individuos que cruzan las fronteras nacionales y que no se ubican de un lado u otro sino más bien de ambos lados, Linda Basch G., Nina Glick Schilier y Cristina Blanc-Szanton definieron este fenómeno así:

“Definimos ‘transnacionalismo’ como la serie de procesos a través de los cuales los inmigrantes forjan y sostienen relaciones sociales multilaterales que unen a sus sociedades de origen. Llamamos a estos procesos transnacionalismo para enfatizar el hecho de que muchos inmigrantes hoy construyen espacios sociales que cruzan fronteras geográficas, culturales, y políticas. Un elemento esencial de esto es la multiplicidad de compromisos que los transmigrantes tienen tanto en su tierra como en las sociedades que los acogen” (Basch et al., 1994: 6).¹⁶

Como lo ha descrito la sociología de las migraciones, estos migrantes constituyen la materia prima a partir de la cual se desarrolla este fenómeno transnacional. Ellos generan redes sociales densas, geográficamente amplias y solidarias (Portes, 1997), que pueden

¹⁴ El texto original es: A partir de la fin du XIXe siècle, il est en effet devenu possible d’assister à un spectacle de danses balinèses, de se plonger dans l’ambiance d’un bal antillais ou encore de prendre un cours de danse amérindienne; tout cela sans les désagréments d’un voyage coûteux et éprouvant. Cette expérience du grand lointain dans la proximité est propre à la modernité de notre époque” (Décoret-Ahiha, 2004: 14).

¹⁵ El texto original dice: Depuis le début, les cultures afro-américaines se sont construites de façon transnationale, puisqu’il y a toujours eu un ailleurs qu’il fallait prendre en compte: l’Afrique, terre des origines, continent rêvé plus que réel, utilisé comme une sorte de banque de symboles dans laquelle puiser pour façonner de nouvelles cultures (Capone, 2005: 89).

¹⁶ El texto original es: We define “transnationalism” as the processes by which immigrants forge and sustain multi-stranded social relations that link together their societies of origin and settlement. We call these processes transnationalism to emphasize that many immigrants today build social fields that cross geographic, cultural, and political borders. An essential element is the multiplicity of involvements that transmigrants sustain in both home and host societies (Basch et al., 1994: 6).

conducir a la creación de mercados de trabajo a larga distancia (Sassen, 1994), o a la generación de comunidades a través de recursos económicos para reducir los gastos y constituir un ahorro (Zhou, 1992). Con ello desarrollan actividades de comercio transnacional (Peraldi, 2002) que configuran lo que Alain Tarrius llamó “territorios circulatorios” (Tarrius, 1993). Las investigaciones han mostrado que los migrantes inscritos en estas situaciones de circulación tienden, con el transcurso del tiempo, a extender la gran variedad de actividades que realizan y a participar cada vez más en las esferas políticas y culturales que les corresponden. Desde entonces estas redes participan también en la circulación y las redefiniciones de elementos culturales susceptibles de ser identificados como “negros” o “afro”.

La movilidad de artistas, intelectuales, militantes o académicos hacia otros países ajenos al de origen, a través de exilios, migraciones políticas y económicas, llega a constituir amplias comunidades de migrantes en los países receptores, obviamente capaces de resignificar valores y actividades culturales. De hecho, en la mayor parte de los casos, son estos fenómenos los que participan hoy día de la estructuración de “territorios circulatorios” dentro de los cuales las culturas “tradicionales” o “populares” se reconfiguran. Esto es lo que describe Ishtar Cardona a propósito de la recomposición contemporánea de lo que ciertos actores culturales de Veracruz llaman “el son jarocho tradicional”¹⁷, tejiendo lazos desde ambos lados de la frontera con los Estados Unidos, y construyendo una red de apoyo entre los músicos locales y los chicanos de California, Chicago y Nueva York. Es en esta red “en la que se intercambian, por una parte, símbolos de una práctica regional a reformular, y por otra la enseñanza de la experiencia organizativa que pretende rescatar el yo colectivo” (Cardona, 2006: 406-407). También, es lo que muestra el desarrollo de la champeta, música urbana, moderna y comercial, forjada en las idas y vueltas entre América, África y Europa, presentada en su promoción internacional como una nueva música “afrocaribeña”, y fuertemente identificada con Cartagena (Cunin, 2006).

En el siguiente apartado de la presente colección de trabajos, Stefania Capone plantea una revisión general de la circulación de intelectuales y artistas negros entre los Estados Unidos, el Caribe, Brasil y África, y analiza la creación de redes transnacionales, políticas y artísticas, que participaron a lo largo del siglo XX en la elaboración de lo que llama “un patrimonio cultural ‘afro’”. Así, a partir del caso de la tradición coreográfica “negra africana”, la autora muestra cómo el cuerpo se ha convertido en la base de toda identificación con la causa “afrodescendiente”. Y si, en su texto, hace hincapié en el caso brasileño a partir del cual examina el surgimiento de una vanguardia intelectual que se encuentra conectada al “mundo afro” desde los años cuarenta, también nos proporciona las herramientas y un marco problemático para enfocar sobre el contexto caribeño analizado en los tres capítulos que siguen.

Los ensayos de Bernardo García Díaz y Kali Argyriadis tratan sobre la circulación de artistas cubanos y de la constitución progresiva de una tradición cultural afrocubana en Veracruz. El primero da cuenta de un proceso de largo alcance en el establecimiento y la irradiación de la música cubana en México a partir del puerto de Veracruz. Tal como lo cuenta, la existencia de una colonia de inmigrantes cubanos establecida en el puerto y el vínculo permanente entre Veracruz y La Habana contribuyó a la llegada y la adopción del danzón y luego del son en tierra veracruzanas. Así, a partir de los años cincuenta, la circulación de artistas cubanos y su colaboración con numerosos músicos de Veracruz han aportado de manera puntual a la creación de una tradición de música afrocubana en el puerto,

¹⁷ En son jarocho, música popular originario del sur de Veracruz, fuertemente folklorizada en los años 1940-50's y objeto desde los setentas de un largo proceso de “rescate” de su forma “tradicional”, es a menudo presentado como el producto del mestizaje entre distintos universos culturales (arabo-andaluz, canario, indígena, africano). Ver García de León (2006) y Pérez Montfort (2007).

la cual fue, según el autor, “un sello de sabrosura” que lo distinguió y que hasta hoy constituye uno de los atractivos para los visitantes. El ensayo de Kali Argyriadis propone el estudio más contemporáneo de una red de artistas, interpretes de un repertorio “afrocubano” particular en Veracruz. Analizando varios tipos de vinculaciones entre actores locales en la red y de interacción con promotores culturales cubanos, muestra cómo dicho repertorio afrocubano, fruto de varias etapas de transnacionalización, pasando por Nueva York, la ciudad de México y Xalapa, se ha relocalizado de manera muy distinta en el puerto de Veracruz. Ahí los propios malentendidos experimentados en las relaciones entre actores que controlan el conocimiento y la capacidad para asimilar y utilizar varios códigos culturales han producido nuevos significados locales.

En el último texto de este conjunto, Edgar Gutiérrez Sierra revisa la reconstitución de la histórica de los cabildos de negros en Cartagena, mismos que formaron parte de la tradición festiva de esta ciudad desde el siglo XVII hasta su revitalización en épocas recientes. En particular, su análisis del movimiento social y cultural alrededor del barrio popular de Getsemaní y de la creación en 1989 del Cabildo negro de ese mismo barrio muestra la importancia del papel desempeñado por varios actores, intelectuales, folcloristas, poetas, coreógrafos, que lograron circular informaciones sobre los antiguos cabildos cubanos, para su “reinención” y “revitalización” local.

*

* *

Los trabajos presentados en esta compilación más que conclusiones pretenden ser una invitación a la reflexión múltiple y al diálogo interdisciplinario con miras a enriquecer la discusión sobre el cambiante mundo de los “afrodescendientes”, su historia, su movilidad, sus imágenes, sus representaciones, sus patrimonios y proyectos culturales y sobre todo su incesante pluralidad. Más que atender a la retórica patrimonialista y al discurso autojustificador de muchos proyectos estatales, tanto de gestión como de promoción turística, el acercamiento puntual a sus formas de acción y reconocimiento seguramente redundará en una visión mucho más completa de la gran complejidad que componen las venas que nutren estas circulaciones culturales en estos tres ejes de la Cuenca del Mar Caribe: Veracruz-La Habana-Cartagena de Indias.

Bibliografía

AMSELLE, JEAN-LOUP

2000 “La globalisation. ‘Grand partage’ ou mauvais cadrage ?”, en *L'Homme*, vol. 156, núm. 3 (Intellectuels en diaspora et théories nomades), pp. 207-226.

2001 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, París.

APPADURAI, ARJUN

1996 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalisation*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

ARGYRIADIS, KALI

2005 “El desarrollo del turismo cultural en La Habana y la acusación de mercantilismo”, en *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto, pp. 29-52.

ASSAYAG, JACKIE

1998 “La culture comme fait social global ? Anthropologie et (post)modernité”, en *L'Homme*, vol. 38, núm. 148, pp. 201-223.

BASCH, LINDA G., NINA GLICK SCHILIER Y CRISTINA, BLANC-SZANTON

1994 *Nations Unbound: Transnational Projects, Post-colonial Predicaments, and De-territorialized Nation-States*, Gordon and Breach, Langhorne PA.

BASTIDE, ROGER

1971 *Anthropologie appliquée*, Payot, París.

1973 *Les Amériques noires*, Payot, París.

CAPONE, STEFANIA

2004 “A propos des notions de globalisation et de transnationalisation”, en *Civilisations (Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines)*, vol. LI, núm. 1-2 (Religions transnationales), pp. 9-22.

2005 “Repenser les ‘Amériques noires’. Nouvelles perspectives de la recherche afro-américaniste”, en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 91, núm. 1, 2005, pp. 83-91.

CARDONA, ISHTAR

2006 “Los actores culturales entre la tentación comunitaria y el mercado global: el resurgimiento del son jarocho”, en Lourdes Arizpe (ed.), *Retos culturales de México frente a la globalización*, H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura-Miguel Porrúa, México D.F., pp. 393-417.

CHIVALLON, CHRISTINE

2004 *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Editions du CNRS, París.

CLIFFORD, JAMES

1994 “Diasporas”, en *Cultural Anthropology*, vol. 9, núm. 3 (Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future), pp. 302-338.

COUSIN, SASKIA

2008 “L'Unesco et la doctrine du tourisme culturel”, en *Civilisations (Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines)*, vol. LVII, núm. 1-2, pp. 41-56.

CUCHE, DENYS

1996 “Les Amériques noires dans l'anthropologie et la sociologie française depuis Les Amériques noires de Roger Bastide (1967)”, en *Bastidiana*, núm. 13-16, enero-diciembre, pp. 119-142.

CUNIN, ELISABETH

2003 *Identidades a flor de piel. Lo “negro” entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena (Colombia)*, Bogotá.

2007 “De Kinshasa a Cartagena, pasando por París: itinerarios de una ‘música negra’, la champeta”, en *Aguaita (Revista del Observatorio del Caribe Colombiano)*, núm. 15-16, junio, pp. 176-192.

DECORET-AHIHA, ANNE

2004 *Les danses exotiques en France, 1880-1940*, Centre national de la danse, Pantin.

DEWITTE, PHILIPPE

1985 *Les Mouvements nègres en France, 1919-1939*, L'Harmattan, París.

DUHARTE JIMENEZ, RAFAEL

1997 “Herencia africana y turismo cultural en Cuba”, en *Del Caribe (Revista de la Casa del Caribe en Santiago de Cuba)*, núm. 26, pp. 12-15.

FRIEDEMANN, NINA DE

1992 “Negros en Colombia: identidad e invisibilidad”, en *América Negra*, núm. 3, junio.

1993 *Presencia africana en Colombia*, Instituto de Genética Humana-Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

1996 “Diablos y diablitos: huellas de africanía en Colombia”, en *América Negra*, núm. 11, junio.

FLORES MARTOS, JUAN ANTONIO

2004 *Portales de múcara. Una etnografía del puerto de Veracruz*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver.

FRIEDMAN, JONATHAN

2000 “Des racines et (dé)routes. Tropes pour trekkers”, en *L'Homme*, vol. 156, núm. 3 (Intellectuels en diaspora et théories nomades), pp. 156-206.

GARCIA DE LEON, ANTONIO

2006 *Fandango. El ritual del mundo jarocho a través de los siglos*, Conaculta-IVEC, Veracruz.

GARCIA DIAZ, BERNARDO, SERGIO, GUERRA VILABOY (eds.)

2002 *La Habana/Veracruz Veracruz/La Habana. Las dos orillas*, Universidad Veracruzana-Universidad de la Habana, Veracruz.

GIDDENS, ANTHONY

1990 *The Consequences of Modernity*, Polity, Cambridge.

GILROY, PAUL

1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Verso, Londres.

GROS, CHRISTIAN

2000 *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*, ICANH, Bogotá.

HALL, STUART

1990 "Cultural Identity and Diaspora", en Jonathan Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Lawrence and Wishart Press, Londres, pp. 222-237.

1992 "What is this 'Black' in Black Popular Culture?", en Michel Wallace y Gina Dent (eds.), *Black Popular Culture*, Bay Press, Seattle, pp. 21-33.

HANNERZ, ULF

1992 "The Global Ecumene", en Ulf Hannerz, *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, Columbia University Press, Nueva York, pp. 217-311.

HILL COLLINS, PATRICIA

2006 "New commodities, new consumers. Selling blackness in a global marketplace", en *Ethnicities*, vol. 6, núm. 3, pp. 297-317.

HOFFMANN, ODILE

2006 "Negros y afroestizados en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 68, núm. 1, enero-marzo, pp. 103-135.

HOFFMANN, ODILE, MARIA TERESA, RODRIGUEZ

2007 "Introducción", en Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (eds.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, Publicaciones de la Casa Chata, México D.F., pp. 13-54.

JUÁREZ HUET, NAHAYEILLI

2007 *Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México*, Tesis de doctorado en antropología social, Colegio de Michoacán.

KYMLICKA, WILL

1996 *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona.

MORENO FRAGINALS, MANUEL (ed.)

1977 *África en América Latina*, Unesco, París.

NETTLEFORD, REX

2004 "Ideology, identity, culture" en Bridget Berenton (ed.) *General History of the Caribbean Vol. 5*, Unesco Publishing, París.

PERALDI, MICHEL (ed.)

2002 *La fin des norias ? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*, Maisonneuve & Larose, París.

PÉREZ MONTFORT, RICARDO

2000 “Folklore e identidad. Reflexiones sobre una herencia nacionalista en América Latina” en *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos*, CIESAS-CIDEHM, México D.F., pp. 15-34.

2007 *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, CIESAS, México D.F.

PORTES, ALEJANDRO

1997 *Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities*, Transnational Communities Programme (WPTC-98-01), Princeton University, Princeton.

PRICE, RICHARD

1991 “Les Amériques noires”, en Pierre Bonte y Michel Izard (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, París, pp. 62-64.

RINAUDO, CHRISTIAN

2009 “Más allá de la ‘identidad negra’: mestizaje y dinámicas raciales en la ciudad de Veracruz”, en Elisabeth Cunin (ed.), *Mestizaje y diferencia. Políticas y culturas de “lo negro” alrededor del Caribe*, INAH-UNAM-CEMCA-IRD, México D.F.

SANSONE, LIVIO

2003 *Blackness without Ethnicity. Constructing Race in Brazil*, Palgrave Macmillan, Nueva York.

SASSEN, SASKIA

1994 “Immigration and Local Labor Markets”, en Alejandro Portes (ed.), *The Economic Sociology of Immigration: Essays in Networks, Ethnicity, and Entrepreneurship*, Russell Sage Foundation, Nueva York.

TARRIUS, ALAIN

1993 “Territoires circulatoires et espaces urbains. Différenciation des groupes migrants”, en *Annales de la recherche urbaine*, núm. 59-60, junio-septiembre.

TAYLOR, CHARLES

1992 *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”*, Princeton University Press, Princeton.

UNESCO

1970 *Introducción a la cultura africana en América Latina*, Unesco, París.

WADE, PETER

2000 *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Ediciones ABYA-Yala, Quito-Ecuador.

ZHOU, MIN

1992 *New York's Chinatown: The Socioeconomic Potential of an Urban Enclave*, Temple University Press, Filadélfia.