



**HAL**  
open science

## Conclusiones

Freddy Ávila Domínguez, Christian Rinaudo

► **To cite this version:**

Freddy Ávila Domínguez, Christian Rinaudo. Conclusiones. Ávila Domínguez Freddy; Pérez Montfort Ricardo; Rinaudo Christian. Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz, y La Habana, Publicaciones de la Casa Chata, 2011. halshs-01086268

**HAL Id: halshs-01086268**

**<https://shs.hal.science/halshs-01086268>**

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.

## Conclusiones

*Freddy Ávila Domínguez & Christian Rinaudo*

Los once ensayos compilados en este libro son fruto de una reflexión colectiva llevada a cabo en los seminarios de los proyectos Afrodese y Eurescl<sup>1</sup> desde junio de 2007 y años atrás en el programa Idymov,<sup>2</sup> en el cual ya participaron varios investigadores presentes en esta contribución. En esta conclusión, retomamos algunos de los resultados más importantes de estos espacios de discusión académica con la esperanza de que puedan estimular nuevas investigaciones.

### Capitales nacionales y políticas culturales afrocaribeñas

Una reflexión que interesa a los investigadores es la que consiste en pensar de manera dialéctica la articulación entre los procesos de construcción de las naciones y las políticas regionales de inscripción en el espacio cultural caribeño. El caso de Cartagena y, más ampliamente, de lo que se ha llamado “la Costa”, y luego “el Caribe colombiano”, es particularmente interesante para plantear esta discusión. Tal como bien lo ha analizado Alfonso Múnera (2005), el tiempo republicano significó el inicio de un largo periodo de decadencia, en primer lugar porque las veleidades independentistas fueron reprimidas con violencia, y luego porque la nación en construcción se definió como andina y sólo vio en la Costa una de sus alejadas fronteras. Así, después de haber sido, durante la época colonial, una ciudad militar y comercial de primer plano y también un lugar central de la trata de los esclavos, Cartagena se convirtió, a lo largo del siglo XIX, en una ciudad provincial, completamente marginalizada política, económica y culturalmente en un país más orientado hacia el espacio andino. Después de un lento proceso de expansión urbana y de desarrollo económico, Cartagena terminó por imponerse como el principal centro turístico del país (*cf.* Ávila Domínguez), como objeto de estudio legítimo, y como un tema central de la definición de una política cultural descentralizada (*cf.* Rinaudo). Pero también es cierto, tal como lo muestra Peter Wade en su ensayo, que la ciudad de Bogotá desempeñó un papel importante en lo que llama el proceso de tropicalización del país y el interés creciente por la música costeña, a partir de los años cuarenta y cincuenta, contribuyendo así en imponer una nueva imagen de la Costa como parte del mundo caribeño y como un elemento clave de la identidad nacional.

De igual manera en México el Estado y la misma ciudad de Veracruz han participado en la puesta en marcha de una política cultural local, muy conectada con el Caribe y los aportes culturales de la raíz africana a esta civilización popular, nutrida desde el siglo XVII de varias influencias como lo dejan ver Ricardo Pérez Montfort y Bernardo García en este libro. Sin embargo, ¿cómo no prestar atención a las dinámicas nacionales impulsadas por Conaculta o por el programa Nuestra Tercera Raíz en la promoción de esta visión de Veracruz como ciudad afrocaribeña? O más bien, a otro nivel de análisis, ¿cómo no tomar en cuenta la configuración de las redes de actores y promotores culturales que participan de la circulación de signos culturales “afros” y la organización muy centralizada de la industria cultural que ha promocionado la música popular cubana y del Caribe a partir de los años treinta y cuarenta? De esta forma, tal como señala Nahayeilli Juárez Huet en esta publicación y como lo enunciara Kali Argyriadis en un congreso organizado en Veracruz en junio de 2008, la ciudad más caribeña de México es el Distrito Federal.

---

<sup>1</sup> Programa europeo EURESCL 7 PCRD (*Slave Trade, Slavery, Abolitions and their Legacies in European Histories and Identities*).

<sup>2</sup> Movilidad e identidad: las sociedades regionales en los nuevos contextos políticos y migratorios, una comparación entre México y Colombia). Programa coordinado por Odile Hoffmann en el marco de un convenio de cooperación científica entre el IRD, el CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social) y el ICANH (Instituto Colombiano de Antropología e Historia).

La situación en Cuba es bastante diferente. La Habana, como ciudad portuaria y como capital de la República, constituye a la vez el centro del poder económico y político de la nación, la mayor zona urbana, cosmopolita e intelectual del país, y un polo importante de difusión y de recepción de elementos culturales dentro del espacio caribeño. Santiago de Cuba, segunda ciudad del país, tiene también fuertes y antiguos lazos tejidos con el Caribe que han contribuido a forjar, a lo largo de la historia nacional, su imagen de localidad afrocaribeña. Sin embargo, Lorraine Karnouh sostiene en su ensayo que, si Santiago de Cuba ha desempeñado desde la puesta en marcha de la descentralización política y administrativa en 1976 un papel de escenificación de la identidad caribeña de la isla tanto a nivel nacional, como hacia los países con ventana al Caribe, en particular con el lanzamiento del Festival del Caribe, la fundación de la Casa del Caribe y del Centro Cultural Africano “Fernando Ortiz” en los años ochenta, la Habana no deja de ser el lugar principal de tránsito de los bienes tanto materiales como simbólicos y un punto de referencia ineludible.

Así, en todos los casos, el análisis de las relaciones entre centros y periferias de las naciones es lo que permite apreciar y destacar las dinámicas de diferenciación, lo mismo que las influencias mutuas entre las capitales cosmopolitas y mundializadas —donde se piensan las políticas y las categorías nacionales— y las ciudades provinciales más inscritas en el espacio regional.

### **Vectores de circulación y circulación de vectores**

Otro punto de discusión es el que consiste en identificar y trabajar de manera más matizada las distintas modalidades según las cuales los elementos culturales “afros” entran en circulación y son reapropiados en contextos nacionales y locales particulares. No se trata entonces de saber qué está circulando ni a través de qué tipo de circuito (el mercado, las políticas públicas, actores culturales...), sino más bien de reflexionar sobre los mismos vectores o paradigmas a partir de los cuales los elementos culturales afros son pensados y activados social y políticamente, sobre lo que está en juego en su difusión, promoción, circulación, rechazo o apropiación local en término de producción de la diferencia.

Ya hemos hablado, en la introducción, de la expansión de las políticas multiculturales en varios países de América latina en los años noventa, de sus modos de implementación, de su lógica de transferencia de responsabilidades y de poder hacia las “comunidades” étnicas, lo que los expertos del Banco Mundial llaman un proceso de “*empowerment*” (Gros, 2003), y que participa de la producción institucional de un fuerte nivel de clausura social y de movilización colectiva de los que están reconocidos como “actores étnicos”.

También hemos señalado el papel desempeñado por la Unesco desde los años sesenta y su promoción de un turismo “cultural” centrado a la vez sobre lo que se ha llamado el “patrimonio tangible” e “intangibles”, o “el patrimonio oral e inmaterial” tal como en el caso de Palenque de San Basilio, cerca de Cartagena. En particular, con el programa *La Ruta del Esclavo* elaborado en noviembre de 1993 a partir de una propuesta de Haití y de países africanos, la Unesco ha enfatizado a escala planetaria la cuestión de la historia de la esclavitud, convirtiéndola a la vez en un asunto de memoria movilizable por las poblaciones locales, y en patrimonio identitario susceptible de ser utilizado como recurso turístico.

Otro tipo de vector a partir del cual los elementos culturales afros pueden ser pensados y activados localmente es el que consiste en tratar de cambiar el orden jerárquico de las categorías étnicas y raciales para establecer una cierta igualdad (o de manera más radical, superioridad) respecto al grupo dominante. Es lo que sucedió en un pasado reciente en Estados Unidos, en su forma más radical, con el movimiento del *black power* cuyo objetivo era la inversión normativa de los valores atribuidos a la categoría “negro”, o en su forma menos radical, con el movimiento de los derechos civiles que se consagró a superar la jerarquía legal, social y simbólica entre “negro” y “blanco” en este país. Este fenómeno se ha

difundido a nivel planetaria, en particular a través de formas culturales populares y urbanas tales como el hip hop y el rap, cuyos actores se han dedicado, a partir de sus artes y modos de expresión, a redefinir el sentido de las categorías étnicas y raciales. Por ejemplo, desde el principio de los años noventa, la emergencia de “nuevos actores sociales” como los raperos y algunos pintores en Cuba reivindican una cultura denominada “negra” y utilizan sus creaciones para plantear la cuestión del racismo en el país e introducirla en los debates públicos, pero también para reinterpretar elementos de la historia nacional e inscribirlos en una lucha contra la injusticia socioracial, conmemorar actos heroicos y líderes históricos (en particular, en este caso, desde Antonio Maceo y el poeta Nicolás Guillén hasta los líderes del *Partido Independiente de Color* asesinados durante las represalias racistas que fueron continuación de la rebelión llevada por este partido en 1912), reivindicar una filiación con el “afrocubanismo” y definirse en sus obras y en el debate público como “negro-cubano” (De la Fuente, 2008; Testa, 2009).

Valdría mucho la pena analizar con más detalles estas dinámicas —de puesta en marcha del multiculturalismo, de patrimonialización cultural y turística de la memoria de la esclavitud y de las resistencias cimarronas, de emergencia y difusión de las luchas contra las discriminaciones raciales—, no sólo como distintos procesos de “re-etnicización” o de “reparticularización identitaria”, lo que ya está bien estudiado, sino más bien como vectores de circulación de formas, signos y emblemas culturales de lo “afro”, de producción y reformulación de fronteras étnicas.

### **Cuestión social y cuestión racial**

Varias ensayos publicados en este libro señalan una evolución importante de los debates públicos a partir de los años noventa en los países latinoamericanos, debates en los cuales —con las reformas constitucionales que introdujeron el multiculturalismo y la irrupción del tema de las discriminaciones raciales tanto a nivel político como académico— se trata en adelante de reinterpretar la “cuestión social” (la puesta en discursos y en políticas públicas de los fenómenos de pobreza y de exclusión social dentro de sociedades nacionales definidas como “mestizas”) en una “cuestión racial” (la de la presencia, del reconocimiento y de la gobernabilidad de minorías étnico-raciales dentro de las configuraciones nacionales, de desigualdad socio-económico y de racismo para con las “poblaciones negras” y/o “indígenas”, etc.). Así, cada vez más, la “cuestión racial” parece imponerse como un principio privilegiado de comprensión del mundo social y de puesta en marcha de la acción política, tanto a nivel local, como nacional, regional y global.

Más allá de lo que acabamos de mencionar, esta banalización del referencial étnico-racial tanto explícito como implícito (lo “afro”/“negro”, lo “indígena”/“indio”) pueden ser estudiado dentro del marco analítico del juego dialéctico entre “exo” y “endo”-definiciones identitarias (Poutignat y Streiff-Fénart 1995: 159). De un lado, a través de los fenómenos de asignación étnico-racial, la gente percibida como “otredad” se encuentra en una posición desde la cual la alteridad de su supuesta pertenencia a un grupo es impuesto de manera exógeno (sin su consentimiento). Tal como lo describe Peter Wade a partir de lo que llama “las estructuras de la alteridad”, en América latina, tanto los negros y los indígenas —aunque de manera distinta— han sido caracterizados como los Otros y localizados en los espacios correspondientes a los marginados de la nación (Wade, 2000: 48). Del otro lado, existen fenómenos de identificación étnico-racial a partir de los cuales uno puede reconocerse en sí mismo en una experiencia colectiva, ya sea a nivel nacional o transnacional. Fassin y Fassin lo plantean a propósito del caso francés (2006: 9), en donde la experiencia compartida como grupo está ligada con las lógicas de alterización en lo que a menudo también es la experiencia de una violencia, pasada y presente. Esto también lo recrea Stefania Capone en este libro con su análisis de la formación de “conexiones diaspóricas” a nivel planetario, del papel

desempeñado por las actividades artísticas en la elaboración de un patrimonio “afro”, y del reconocimiento de una identidad afrodescendiente que ha surgido después de decenios de opresión y de discriminación racial como un rechazo del estigma de inferioridad. Así, en este caso, la dialéctica entre “exo” y “endo”-definición se traduce por una inversión de los criterios de pertenencia impuestos y por su transmutación desde el exterior/negativo hacia el interior/positivo, proceso que incluye el cambio de nominalización: “negro” *versus* “afroamericano” o “afrodescendiente” (Poutignat y Streiff-Fénart, 1995: 160).

Más aun, tal como lo hemos podido constatar a lo largo de los capítulos, el referencial étnico-racial representa en adelante un recurso político que los actores pueden utilizar para defender intereses, reivindicar territorios, consolidar posiciones, crear nuevos mercados, generar nichos económicos y profesionales, reinventar “tradiciones” —festivas, rituales, culturales—, reinterpretar la historia local, nacional o transnacional e imponer nuevas versiones, etc.

Sin embargo, este enfoque centrado sobre la banalización del referencial “afro” y sobre lo que hemos llamado aquí, a partir de un análisis regional, la circulación cultural afrocaribeña no debe impedirnos ver y dar cuenta de las otras lógicas de representación y de organización del mundo social. Los textos presentes en esta compilación nos proporcionan algunos ejemplos de procesos en los cuales la dimensión “afro” no aparece como el único elemento de definición de la situación. De esta forma, las dimensiones nacionales, locales, religiosas, pero también las que se plantean en términos de diferencia o más bien de distinción social, de género y de sexualidad, que hacen referencia al pasado colonial, a las migraciones, a las segregaciones urbanas o a las situaciones de violencia y de desplazamientos forzados presentes en ciertas regiones, pueden articularse con lo que es visto como la nueva expresión de lo “étnico-racial”, ya sea como una cuestión de línea de color, de discriminación racial, de herencia africana compartida, de prácticas culturales colectivamente definidas como “afro”, etc.

Sólo mencionaremos un ejemplo a partir de la situación particular que ocurrió en el París de los años veinte a cuarenta, tal vez llamado “El París negro” (Blanchard, 2002). En este entonces, los barrios antiguos alrededor de Montmartre descritos como “La Orilla negra” (Fabre, 1985), donde se celebraron los “Bailes negros” y se organizaron lo que Philippe Dewitte (1985) llamó “los movimientos negros”, fueron efectivamente un lugar de encuentro de numerosos artistas, poetas e intelectuales originarios de Estados Unidos, de las colonias antillanas y africanas que participaron del “despertar de una conciencia internacional ‘negra’” (Décoret-Ahiha, 2004: 85). Pero, como señala Anne Décoret-Ahiha, simultáneo a este mundo del “*Paris by night*” estaba también el de “una ciudad cosmopolita donde se frecuentaban, en la embriaguez de la danza, extranjeros procedentes de todo el mundo”<sup>3</sup>, en lugares como el Blomet que recibían una clientela heteróclita:

“Es en estos clubes y bailes negros en que la mezcla cultural y social fue sin duda la más evidente. En el baile Blomet, el más famoso de los bailes negros, encontrábamos, según Ernest Léardée, uno de sus músicos, ‘todas las razas, negra, amarilla, blanca, [...]’. Todos bailaban con todos”<sup>4</sup>.

Si París fue en esta época un lugar de encuentro para los diferentes integrantes de lo que se llamará años después la “diáspora negra”, también su vida nocturna, cabaretera, sus sitios destacados de la vanguardia artística e intelectual fueron reconocidos, descritos, representados como “el mundo de la bohemia”, tal como lo describía el poeta y cantante veracruzano Agustín Lara a final de los años treinta, después de su estancia en aquella ciudad.

<sup>3</sup> El texto original es el siguiente: “Une ville cosmopolite où se côtoyaient dans l’ivresse de la danse des étrangers du monde entier” (Décoret-Ahiha, 2004: 81).

<sup>4</sup> El texto original es el siguiente: “C’est dans les boîtes et bals nègres que la mixité culturelle et sociale fut sans doute la plus marquée. Au bal Blomet, le plus célèbre des bals nègres, on trouvait, selon Ernest Léardée, l’un de ses musiciens, ‘toutes les races, noire, jaune, Blanche, [...]’. Tout le monde dansait avec tout le monde” (Décoret-Ahiha, 2004: 76).

En este sentido, de acuerdo con Didier y Éric Fassin, podemos decir que:

“Hablar de cuestión social o de cuestión racial, o ambas a la vez, es enfocar la manera por la cual la sociedad se representa a sí misma. No se trata de privilegiar una lectura en detrimento de otra, sino más bien de examinar la pluralidad de las lógicas de representación de la sociedad.”<sup>5</sup>

Así se puede analizar cómo los actores sociales juegan con esta pluralidad de lógicas de representación del espacio caribeño/afrocaribeño, y dar cuenta de lo que las ciencias sociales son capaces de decir sobre éste para volver el mundo social más comprensible y, de este modo, más accesible a la acción política.

\*

\* \*

Con estos elementos de debate pero también con otras discusiones resultantes de este trabajo colectivo, algunas de las cuales apuntan a los propios efectos de la circulación de los mismos investigadores dentro del eje Cartagena, Veracruz, La Habana, se concretan nuevos retos, se plantean nuevos cuestionamientos, se abren otras perspectivas de análisis de las circulaciones culturales y del referencial “afro”, se perfilan otros modos de comparación. ¡Ojala! que esta primera aproximación pueda servir de base a esta nueva dinámica que todos deseamos.

VERACRUZ, JULIO DE 2009

## **Bibliografía**

BLANCHARD, PASCAL

2002 *Le Paris Noir*, La Découverte. París.

DECORET-AHIHA, ANNE

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

DE LA FUENTE, ALEJANDRO

2008 “The New Afro-Cuban Cultural Movement”, *Journal of Latin American Studies*, vol. 40, pp. 697-720.

DEWITTE, PHILIPPE

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

FABRE, MICHEL

1985 *La Rive noire*, Lieu commun, París.

FASSIN, DIDIER, ERIC FASSIN (eds)

2006 *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, La Découverte, París.

GROS, CHRISTIAN

2003 “Demandes ethniques et politiques publiques en Amérique latine”, en *Problèmes d'Amérique latine*, núm. 48, pp. 11-30.

MUNERA, ALFONSO

2005 *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XX colombiano*, Bogotá, Planeta.

POUTIGNAT, PHILIPPE, JOCELYNE STREIFF-FENART

1995 *Théories de l'ethnicité*, Presses Universitaires de France, París.

TESTA, SILVINA

---

<sup>5</sup> El texto original es el siguiente: “Parler de question sociale ou de question raciale, ou des deux à la fois, c’est aborder la manière dont la société se représente elle-même. Il ne s’agit donc pas de privilégier une lecture, au détriment d’une autre, mais plutôt d’examiner la pliralité des logiques de représentation de la société” (Fassin y Fassin, 2006: 11).

2009 “Los nuevos actores sociales cubanos y la memoria de la esclavitud”, en *Cuadernos Latinoamericanos*,  
núm. especial: 50 años de la Revolución Cubana, 2009.

WADE, PETER

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