

“Lo afro”, el necesario equilibrio entre singularidad y banalidad

ODILE HOFFMANN

Hace algunos años, al terminar una investigación en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero, afirmamos:

Sin necesariamente constituirse en “comunidad”, las personas de origen africano son numerosas en muchas partes del país. En cuanto a su importancia numérica, podemos hablar desde algunos miles hasta varios millones, dependiendo de los criterios adoptados (auto-adscripción, fenotipo, hetero-adscripción, linaje, etc.). En cuanto a su lugar en las representaciones colectivas, podemos señalar que la *esclavitud* y *África* aparecen de manera fragmentada en la memoria colectiva o en algunos casos no aparecen, ni siquiera al interior de las regiones con mayor población negra, ni en sus localidades. Sin embargo, en este último nivel —lo local—, la memoria de un pasado común se mantiene y se transmite en las historias de fundación de los asentamientos rurales y urbanos. Se comparten pedazos de historia que no están explicitados en la historia pública y que son poco expresados, pero están presentes (Ariel de Vidas y Hoffmann, 2012) [...]. Los nuevos discursos de la reivindicación de la identidad negra o afroamericana [...] se alimentan de diversos argumentos (académicos, institucionales, movimientos sociales, jurídicos), se los apropian y los reelaboran. Esto es una muestra de los posibles cruces entre lo local y lo global y la interconexión entre los espacios. De esta manera podemos observar que la asociación entre “cultura” y “lugar” no es una relación natural, sino que se deriva de una articulación o interconexión entre los espacios jerarquizados que participan de manera específica en un sistema en el que se construyen y constituyen las comunidades o localidades (Gupta y Ferguson, 2008) (Hoffmann y Lara, 2012).

Black Studies, the Necessary Balance between Peculiarity and Banality

ODILE HOFFMANN

Unité de recherche Migrations et Société,
Institut de Recherche pour le Développement/
Laboratoire Mixte International “Mobilités,
gouvernance et ressources dans le bassin
mésio-américain”, Paris, Francia
odile.hoffmann@ird.fr

Desacatos 53,
enero-abril 2017, pp. 90-95

Con estas palabras, nacidas de un trabajo de campo local, insistíamos en la diversidad y la fluidez de las relaciones étnico-raciales más que en las definiciones de un colectivo “afro” y sus fronteras. Desde otras perspectivas, internacionales e institucionales esta vez, los últimos años

han sido ricos en iniciativas que promueven el reconocimiento de una especificidad afro. Así, en 2015 comenzó el Decenio Internacional para los Afrodescendientes, de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), bajo la proclama solemne de que “la comunidad internacional reconoce que los afrodescendientes representan un grupo específico cuyos derechos humanos deben promoverse y protegerse” (ONU, 2015). La ONU declaró 2011 el Año Internacional de los Afrodescendientes, con las mismas premisas. Diez años antes, en 2001, en la “Declaración” de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, en Durban, Sudáfrica, se acuñó la categoría “afrodescendiente” para referirse a un grupo proclamado legítimo sujeto social y político, actor de su propia historia y sujeto de derechos colectivos específicos. Desde el último cuarto del siglo XX, varios países de Latinoamérica modificaron sus constituciones y legislaciones para incluir a los ciudadanos negros o afrodescendientes en sus normatividades nacionales.

En México, el tema “afro” tardó en adquirir legitimidad en las esferas públicas —académicas, políticas o mediáticas—, pero el camino ya está abierto. Las instituciones públicas —la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación— integran poco a poco el tema a sus agendas. Los compromisos gubernamentales plasmados en acuerdos internacionales empiezan a considerarse con cierta seriedad, y entre los observadores de la vida social, hoy es posible explorar el tema “afro” sin ser sospechoso de exotismo multicultural importado del norte. Podemos considerar que la etapa de suspicacia y obligada legitimación académica —queda mucho por hacer en otros frentes— se cerró y liberó el espacio intelectual para indagar nuevas cuestiones. Ahora nos toca conocer, documentar e interpretar las dinámicas vividas por y alrededor de individuos y colectivos que se

reconocen en esta apelación genérica “afro”, de la misma forma en que se indagan procesos vividos por mujeres, pueblos indígenas, obreros u otros colectivos que en sus interacciones unos con otros y con sus ámbitos y espacios de vida constituyen la sociedad en todos sus niveles, de lo más local a lo transnacional. La circulación de signos “afro”, tema de este número de *Desacatos*, se enmarca entonces en una corriente relativamente reciente en México, portadora de innovación empírica y teórica. Otros dos puntos merecen aclaración antes de proponer un comentario más específico sobre el tema.

Lejos de cualquier esencialismo o asignación identitaria, los textos reunidos en este número logran escapar de la búsqueda sin fin de “identificar” y del seudoproblema de “cómo nombrar” las prácticas y procesos analizados, como si fuera preámbulo obligatorio definir de manera tajante el sujeto de análisis antes siquiera de haber entendido la naturaleza y amplitud de los procesos observados. Las dos realidades se construyen mutuamente, el sujeto por el proceso y viceversa. Es imposible separarlos. Antes bien, es necesario asumir una postura decididamente constructivista para entender esta dialéctica, que obliga a mantener el rigor analítico a todo lo largo de la investigación. Nada está predefinido, ni las prácticas culturales ni los procesos de emancipación o dominación —sólo por ilustrar algunos de los temas tratados—, ni las alianzas o las exclusiones. Las configuraciones que se observan dependen de cómo los actores pueden o no analizar y modelar los condicionamientos de sus vidas, bajo qué determinantes históricos y actuales, etc. Ninguna expresión es “afro” por naturaleza, como se ve en los artículos de este número de *Desacatos*. Ahora bien, no por esto se debe caer en un antiesencialismo radical, que negaría ciertas determinaciones heredadas y eventualmente incorporadas. Como recuerda Eduardo Restrepo en este número de *Desacatos*, Stuart Hall siempre navegó entre ambas posturas,

cuestionaba el esencialismo “afro” pero no lo rechazaba del todo, se mantenía “en un lugar intersticial de una historización del esencialismo” (p. 178). Como muestra Carpio Pacheco, la figura esencializada de lo “afrocubano” se construyó en el movimiento afrocubanista como una reacción contra los estereotipos racistas de principios del siglo XX en Cuba, en un afán de construir “la cubanidad” y de reivindicar en ella la herencia africana de la cultura cubana —literatura, pintura, música, baile—. En este juego de esencialismos asumidos y contruados, no todo es esencialismo estratégico (Hall, 2010b). También están los fenómenos conexos que participan en estas transformaciones desde otras perspectivas, ni pro ni antiesencialistas; son los “intersticios” que Stuart Hall propone entender a partir de sus articulaciones o conexiones:

Tenemos que pensar en las conexiones contingentes —no necesarias— entre diferentes prácticas: entre ideología y fuerzas sociales, entre diferentes elementos dentro de la ideología y entre diferentes grupos sociales que componen un movimiento social, etc. (2010a: 85).

Este enfoque, que privilegia los nexos, parece particularmente útil para entender los fenómenos contemporáneos de circulación, movilidad, des- y “reanclaje” de prácticas y expresiones culturales, sean “afro” o no.

Por último, después de la legitimación desgastada y del encierro esencialista, un tercer escollo que es indispensable evitar tiene que ver con la exotización, porque es lo primero que salta cuando se habla de cultura o población “afro”, síntoma de un racismo nunca muy lejano. Cuando uno comparte sus resultados de investigación sobre poblaciones o temas “afro” o negros, de inmediato surgen comentarios que apuntan a la especificidad del “caso afro”, por un lado, y a su generalización a todas las demás situaciones “afro”, por el otro. Como si la gente y

las prácticas sociales marcadas como “afro” fueran sujetos de una especie de particularización automática, casi natural, que los aleja de los demás —los “no afro”—, y a la vez de una “universalidad afro” que los asimila a otros igualmente calificados como “afro”, con los que conformarían un colectivo distinto. Frente a esta doble alterización, impuesta desde el exterior, es necesario tejer la argumentación y mantener dos hilos a la vez, el de la singularidad y el de la banalidad.

La singularidad de la experiencia “afro” legitima la noción misma y su uso como sustantivo y calificativo. Por supuesto, la singularidad histórica en América es la que se impone primero a la mente, pues las poblaciones “afro” fueron objeto y sujeto de la primera mundialización, con la esclavización de centenares de millones de personas, hombres y mujeres, por todos los continentes. En este sentido, se puede, se debe recordar la *experiencia “afro”*, en tanto trauma y capital compartido, hasta hoy. Tampoco es posible menospreciar la singularidad de un racismo difundido en todo el planeta, o casi, y de sus mecanismos de reproducción, que se organizan principalmente alrededor del color y la raza, siempre articulados con género, etnia, clase y lugar. En este sentido, “lo afro” o “ser afro” nunca es del todo banal, siempre es visible, visibilizado. Pero esta singularidad fundamental no es sistemática ni ocupa todo el espacio de vida de los sujetos sociales y sus manifestaciones. Los grupos y personas dispersos por el mundo están insertos en sociedades englobantes en las que juegan un papel importante, aunque no siempre reconocido, dentro y fuera del ámbito “afro”. Reconocer su *banalidad* es una forma de denunciar un exotismo que aleja y mantiene a distancia una realidad mal conocida o —peor— que construye alteridades radicales (Bensa, 2006). Carpio Pacheco recuerda en su texto los “estereotipos con matices de exotismo” (p. 39) que han acompañado siempre las prácticas artísticas “afro” para descalificarlas o mantenerlas en espacios

controlados. El horizonte de la banalidad es condición de no discriminación, de igualdad de trato en todos los ámbitos, del más cotidiano hasta el institucional. Es condición también para reconocer, a los sujetos “afro” como a los demás, una capacidad de actuar —*agentividad*, agencia— y transformar sus vidas y las de sus vecinos, de inventar sociabilidades y construir imaginarios dentro y también fuera de marcos impuestos por la historia de la particularización —esclavización, racismo—. En otras palabras, banalidad y singularidad van de la mano, ninguna puede ocultar a la otra. El derecho a la especificidad “afro”, como lo promueve la ONU, no existe sin el derecho al olvido, a la (re)invención, a la banalidad. Stuart Hall (2010a; 2010b) es sin duda uno de los autores que, con Gilroy (1993), explora sin cesar esta doble vía, las herencias impuestas y la libertad de reinterpretarlas.

El tema de la sección “Saberes y razones” de este número de *Desacatos*, propuesto por Nahayeilli Juárez Huet y Christian Rinaudo, abre una de estas vías que exploran la complejidad y la ambivalencia de la experiencia “afro”. Al hablar de circulaciones, movilidades y relocalizaciones, México se inserta en las esferas de circulación mundial, en las que ya están Nueva York, Cuba, Brasil, París, Abidjan, etc. México ya no es la excepción. Forma parte de dinámicas a las que contribuye con su propia historia de nexos privilegiados hacia algunos polos de esta gran nebulosa, en particular Cuba, Estados Unidos y ahora el mundo afroreligioso en África. Se amplía el espacio de interlocución y de elaboración cultural de actores radicados en o vinculados con México. Para aprehender estos nuevos espacios y sus lógicas de funcionamiento, los autores de esta sección proponen un acercamiento multiescalas y multisituado, que articula —en el sentido teórico que le da a la articulación Stuart Hall (2010a; 2010b), como hemos mencionado— las experiencias, narrativas y actuaciones de los sujetos, estén o no cargadas de fines conscientes. Enriquecen así una corriente abierta

por autores que renovaron la comprensión de las redes sociales al introducir las nociones de *actores nodales* y procesos de *relocalización* —no sólo difusión— de prácticas religiosas y culturales (Argyriadis y De la Torre, 2008).

Con esta postura, es posible explorar la multiplicidad de las voces, a veces contradictorias para un mismo actor, que conectan un país con el otro, los ámbitos familiares con las escenas transnacionales, el mundo de la música con las reivindicaciones étnico-raciales, la danza con el relato nacionalista, etc. Este enfoque muestra su eficacia a la hora de la interpretación, pues conduce a combinar una gran aptitud para la deconstrucción analítica con una también gran capacidad de construcción teórica. Juárez Huet propone acuñar la noción de “campo transnacional *orisha*”, que combina circulación y anclaje, transnacional y local, migración y movilidad circular, etc. Carpio Pacheco, por su parte, sobre el concepto de “diáspora”, que puede ser demasiado generalizador, prefiere el de “circuitos culturales”, que lleva a identificar con más precisión los ritmos, espacios y actores que los activan. Propone asimismo la categoría de “afroitinerantes” para recalcar el carácter dinámico a la vez que especializado de los actores que participan en estos circuitos, con o sin intervención institucional. La interpretación de la realidad necesita nuevas ideas, nuevos conceptos, para arrebatar algunas seudoevidencias y asentar propuestas alternativas.

La primera sería “no todo lo afro es negro, ni todo lo negro es afro”. En el periodo de 1920 a 1950, estudiado por Pulido Llano y Carpio Pacheco en este número de *Desacatos*, las danzas afrocubanas y los músicos cubanos instalados en México pocas veces relacionaban su obra con un origen africano o una influencia africana de manera explícita. Juárez Huet muestra cómo la religión de los *orisha*, en Cuba, a pesar de reconocer su evidente origen africano, no se restringe ni se identifica con poblaciones negras de la isla, y tampoco en otros países en los que se

extiende, incluyendo México. Cardona y Rinaudo precisan que el mismo son jarocho, que algunos reivindican hoy como un género musical “afro”, no tenía ni tiene esta referencia étnico-racial para muchos de sus músicos y practicantes —canto, danza— de Veracruz. La asociación de “lo afro” con lo negro se construye y deconstruye de manera no lineal en tiempo y espacio. A veces se oculta por un blanqueamiento organizado por las políticas públicas, como se observa en el caso del son jarocho y las danzas afrocubanas de las décadas de 1920 a 1950. A veces esta asociación se reinventa en un discurso ajeno a la práctica del lugar de origen pero que pretende representarla. La búsqueda de la raíz “afro” en el son jarocho es una novedad de la última globalización, que estamos viviendo. Resulta del encuentro de la escena musical con el activismo chicano. A pesar de que los autores no se lo propongan, uno no puede dejar de ver ahí una ilustración de la adaptación de modelos elaborados en Estados Unidos —aquí, la búsqueda de raíz que caracteriza a la sociedad estadounidense (Weil, 2013)— sobre prácticas culturales mexicanas. El debate, abierto en 1998 por Bourdieu y Wacquant (1998), cuando interpretaban la difusión del modelo racial estadounidense en Brasil como muestra de un imperialismo cultural, sigue vigente y ha sido actualizado recientemente por una discusión que cruza varios argumentos. Algunos sostienen que el “sistema de raza” —*system of race*— estadounidense está cambiando bajo la influencia de una “latinoamericanización” (Bonilla-Silva, 2002). En sentido inverso, otros autores destacan las rápidas transformaciones del “campo racial” en Latinoamérica (Sue, 2009). Otros más impugnan la realidad de la oposición entre los dos modelos y subrayan la permanencia de un orden racial jerárquico en Latinoamérica, muy lejos de la imagen clásica de una democracia racial y más cerca de un racismo de Estado (Hernández, 2013). Esta postura es a su vez rebatida por autores que la interpretan como una nueva versión de la imposición

simplificadora venida del norte, que niega cualquier especificidad latinoamericana en beneficio de una lectura exclusivamente racial de las dinámicas políticas (Cunin, 2016). Lo que resalta en este debate es que todas las partes se basan en la existencia de “modelos” separados y radicalmente opuestos, lo que genera discusiones cargadas de prejuicios de varios órdenes. El enfoque adoptado en este número de *Desacatos*, que comienza por las circulaciones y las relocalizaciones, ayuda a descentrar la mirada. Al privilegiar el movimiento no predeterminado de las ideas, las prácticas y los actores, al aceptar la contingencia sin negar el peso de las estructuras, permite escapar del callejón sin salida al que lleva la pretensión de evaluar —y de hecho, juzgar— un “modelo” frente al otro.

Una segunda aportación de este análisis de las circulaciones de las expresiones “afro” demuestra que nada está escrito ni predicho. Hoy estamos en presencia de fuerzas contradictorias. Unas van hacia la patrimonialización de estas expresiones, lo que implica cierta normalización de las prácticas más “auténticas” y validadas por actores, aparatos e instituciones culturales, como sucede en el caso de las danzas afrocubanas o de la religión *orisha*, cuando algunos se reivindican como auténticos representantes de la “tradicción y cultura *yoruba*” o “tradicional”. Otra fuerza va a en sentido contrario y apunta a la experimentación y las innovaciones culturales y artísticas. El son jarocho podría ser un caso quizá bastante común de una expresión cargada de ambivalencia, que se sostiene en lo tradicional para explorar conexiones inéditas. En ambas corrientes, patrimonialización y experimentación, existen promotores que actúan desde ámbitos culturales e institucionales —Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés)—, económicos —actores del mercado turístico y cultural— o académicos —musicólogos, antropólogos—, que construyen redes interconectadas, que

a su vez modelan las situaciones locales. Es interesante notar —sin criticarlo forzosamente— que se habla poco de colonialismo, poscolonialismo o colonialidad en estas interpretaciones, incluso hay pocas referencias abiertas a la raza y el racismo.

Sobre un tema que durante años pareció ser *chasse gardée* de los *cultural studies*, este volumen aporta argumentos para pensar de otra manera en “lo afro”, los actores y las expresiones “afro” en Latinoamérica, empezando por México. **D**

Bibliografía

- Argyriadis, Kali y Renée de la Torre, 2008, “Introducción”, en Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros (eds.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, El Colegio de Jalisco/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Institut de recherche pour le développement/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Zapopan, pp. 11-42.
- Ariel de Vidas, Anath y Odile Hoffmann, 2012, “Beyond Reified Categories: Multidimensional Identifications among ‘Black’ and ‘Indian’ Groups in Columbia and Mexico”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 35, núm. 9. Disponible en línea: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01419870.2011.594176>>.
- Bensa, Alban, 2006, *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Anacharsis, Toulouse.
- Bonilla-Silva, Eduardo, 2002, “‘We Are All Americans!’ The Latin Americanization of Racial Stratification in the USA”, en *Race & Society*, núm. 5, pp. 3-16.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant, 1998, “Sur les ruses de la raison impérialiste”, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 121, núm. 1, pp. 109-118. doi: 10.3406/arss.1998.3250.
- Cunin, Elisabeth, 2016, “Tanya Katerí Hernández, *Racial Subordination in Latin America. The role of the State, Customary Law, and the New Civil Rights Response*”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en línea: <<http://nuevomundo.revues.org/69392>>.
- Gilroy, Paul, 1993, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge.
- Gupta, Akhil y James Ferguson, 2008, “Más allá de la ‘cultura’: espacio, identidad y las políticas de la diferencia”, en *Antípoda*, núm. 7, pp. 233-256.
- Hall, Stuart, 2010a, “Sobre postmodernismo y articulación”, en Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Enviñón Editores/Instituto de Estudios Peruanos/Universidad Andina Simón Bolívar, Lima, pp. 75-93.
- , 2010b, “¿Qué es ‘lo negro’ en la cultura popular negra?”, en Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Enviñón Editores/Instituto de Estudios Peruanos/Universidad Andina Simón Bolívar, Lima, pp. 287-298.
- Hernández, Tanya Katerí, 2013, *Racial Subordination in Latin America. The role of the State, Customary Law, and the New Civil Rights Response*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Hoffmann, Odile y Gloria Lara, 2012, “Reivindicación afroamericana: formas de organización de la movilización negra en México”, en María José Becerra, Diego Buffa, Hamurabi Noufour y Mario Ayala (comps.), *Las poblaciones afrodescendientes de América latina y el Caribe. Pasado, presente y perspectivas desde el siglo XXI*, Universidad Nacional de Córdoba/Universidad Nacional Tres de Febrero, Córdoba, pp. 25-46.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU), 2015, “2015-2024, Decenio Internacional para los Afrodescendientes”. Disponible en línea: <<http://www.un.org/es/events/africandescentdecade/>>.
- Sue, Christina, 2009, “An Assessment of the Latin Americanization Thesis”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 32, núm. 6, pp. 1058-1070.
- Weil, François, 2013, *Family Trees. A History of Genealogy in America*, Harvard University Press, Cambridge.