

Agencia institucional de la cultura popular en Cuba y sus mediaciones en el reconocimiento de la diferencia de negros y mulatos. Observaciones críticas.

Carlos A. García Rodríguez *

“Es ilusorio imaginar la memoria nacional como el espacio ontológico de una identidad unívoca. En verdad, es una construcción cultural e ideológica, una selección, un ordenamiento de determinados recuerdos. (...) La memoria nacional es un terreno de disputas, en que se baten las diversas concepciones de la realidad”.

Renato Ortiz, **Otro territorio**, (2005: 81)

Coordenadas la agencia cultural y sus relaciones con el reconocimiento.

Los reclamos a favor de un adecuado reconocimiento de la diferencia genérica, étnica o racial pasan hoy por la crítica de los mecanismos de dominación implícitos en las construcciones y formas de agencia clásicas de las identidades. Desde la sociedad política y civil no son noticia los reclamos sobre la necesidad de examinar los modelos de valor cultural institucionalizados en las políticas para determinar cómo sus mediaciones afectan la posición en el juego del poder de los actores sociales, e indicar pautas para la transformación de estructuras y espacios de desigualdad. Así, se reconoce la importancia de la relación que tienen los aspectos culturales con los problemas de la redistribución de la riqueza y el poder, del reconocimiento y la participación.

Esta tarea es imperativa en Cuba, un país con pasado colonial, que desde la década de los noventa ha experimentado la proliferación de desigualdades económicas, sociales y políticas racializadas, al calor de la crisis económica y a contrapelo del esfuerzo histórico de la Revolución por lograr la emancipación integral de todos los ciudadanos. La no existencia de una definida política de reconocimiento enfocada en grupos necesitados de ella, pero sí una atención a esos grupos desde un ámbito de acción política más integral y universal, ¿está dejando “deudas” que es preciso estudiar desde esas otras formas, “espontáneas”, de reconocimiento no reguladas por las políticas, que atraviesan transversalmente el cuerpo de lo social y obedecen a patrones culturales muy arraigados que afectan negativamente a individuos por cuanto contribuyen a la estructuración de esquemas de desigualdades, a la pobreza y la exclusión social? Tal es una de las preguntas que animan nuestra investigación.

Si “la teoría del socialismo precisa comprender la tensión entre la igualdad y la diferenciación social, entre la necesidad de reconocer las diferencias y de articularlas en un proyecto sociopolítico común” (Espina en Rodríguez y Estévez, 2006: 22), esta investigación intenta avanzar modestamente en ese sentido atendiendo las lógicas discursivas políticas y científicas sobre cultura popular que fundan las acciones socioculturales por los poderes, y las acciones que a partir de aquellas realizan, para determinar cómo sus mediaciones afectan la posición en el juego del poder de los actores sociales –en el caso que nos ocupa, negros y mulatos en situación de vulnerabilidad social– en tanto discursos, metodologías y acciones que participan en las dinámicas de dominación/liberación, exclusión/inclusión que atraviesan las relaciones entre los grupos en nuestras sociedades poscoloniales. Aquí interesan los procesos de producción y reproducción de sentido social (condicionantes, productos, recepción y uso simbólicos) generados en el espacio de acción sociocultural de una instancia representativa de la sociedad civil cubana que intenta en compleja articulación

con el Estado –de quien es separable sólo metodológicamente- alcanzar resultados de desarrollo en comunidades con predominio de negros y mulatos en situación de pobreza. Qué se entiende, cómo se implementa, en qué clase de actividades cristaliza la noción de cultura popular –no entendida por nosotros como expresiva de propiedades intrínsecas a los grupos, sino como alusiva de formas culturales que han vivido en relación histórica de diferencia desigual respecto a otras- y cómo participan los sujetos en estas dinámicas, siempre incorporando a la reflexión la cuestión sobre el reconocimiento de la diferencia que allí se genera, en sus potencialidades para el desarrollo.

En este artículo, primeramente se abundará en las coordenadas conceptuales de las nociones de *agencia cultural* y *reconocimiento de la diferencia* con las que trabajaremos. Acto seguido, me referiré a las condiciones de posibilidad de esta temática en Cuba hoy, desde el enfoque de la política social en relación con el tema de la pobreza, el bienestar y el desarrollo, enfocando especialmente la situación de la población negra y mulata. Caracterizaremos después las lógicas conceptuales de cultura popular de que parten fundamentalmente las metodologías de trabajo cultural en la Isla, puesto que, conociéndolas, podrán comprenderse mejor los aportes y conflictos que se generan en el trabajo sociocultural de la experiencia analizada, nacionalmente reconocida por su trabajo en un barrio popular racialmente estigmatizado. Nos ocuparemos de la gestión cultural de esta experiencia (conceptos de operación, formas de estructuración institucional, rutinas de trabajo, rasgos de dirección,), buscando el efecto de lo que aquí entenderemos como agencia cultural, siempre en relación con los problemas de participación y reconocimiento de personas negras y mulatas que allí se genera. En vista de esto, ofreceremos algunas rutas críticas de trabajos teórico y práctico.

La gestión y la agencia cultural: pertinencia de una relación

Tal como ha resultado de la investigación a que corresponde este artículo, nos enfrentaremos a tres maneras fundamentales de comprender el reconocimiento de la diferencia de grupos racial y étnicamente estigmatizados como se ve y gestiona desde la gestión institucional de la “cultura popular”: un reconocimiento “etnológico”, un reconocimiento crítico variable y un reconocimiento crítico constante. El primero está basado en un discurso científico objetivista, a cuya visión de la diferencia gusta recortar “hechos” culturales como si existieran más allá de las implicaciones ideológicas y culturales de las construcciones con que imaginamos a los otros, y más allá de la “manera en que los otros imaginan y viven a través de lo que les pasa” (Geertz, 1973:12), con frecuencia reaccionando complejamente frente a nuestra presencia *otra*. En esta visión se arraigan representaciones simbólicas que marcan a los sujetos “etnológicos” con una forma tipificada y solapadamente excluyente de diferencia, por el arraigo en su dimensión de una mirada “antropológica” que limita la agencia de ellos a la hora de narrar sus identidades *como en el seno* de los conflictos sociales y la mixtura de prácticas culturales en que realmente se desenvuelve su existir aquí y ahora. Desde este proceder, esta visión desdibuja las relaciones de desigualdad socioeconómica y política en que se basan las prácticas, representaciones y usos políticos de la cultura por los individuos y grupos sociales. El segundo modo, dialógico, autorreflexivo y crítico, *libera* a los sujetos para que establezcan o narren con sus voces “propias” sus identidades, que viven de una manera polifónica y contradictoria en que se ve los resortes de la internalización de la hegemonía, pero también los mecanismos de respuesta y resistencia que les sirven de recurso en la reclamación de derechos por autonomía. El tercero es como el segundo, pero esta vez “regulado” –si es que puede decirse- por los sujetos, que ya intentan hacer crítica sistemática a esas representaciones: la usan para “gozarla”, pero también como recurso de deconstrucción, punto de partida para verse a sí mismos y ser vistos de una manera políticamente revolucionaria, que nos pondría en presencia de una política de identidad, también llamada identidad política o identidad proyecto: “identidades constituidas *a posteriori*, en el seno de las sociedades nacionales a partir de la referencia a un sufrimiento común causado por la discriminación y de la necesidad de concebir estrategias para la superación de ese sufrimiento y la superación del racismo que lo inflinge” (Segato, 2006:12) Durante todo este artículo trataremos con los problemas implicados en estas distintas comprensiones.

Estas posibilidades de representación y acción políticas coexisten y/o se traslapan: luchan. Y nada de esto sucede por impulso propio. En la década de los 80' atestiguamos un cambio clave en los discursos sobre la identidad, que tiene alto interés por su utilidad para la investigación e interpretación de los procesos identitarios en la realidad sociocultural y las maneras de entender el trabajo cultural en nuestros países.

Un repaso crítico sobre los discursos generados entre 1955 y 1993 por autores como Alejo Carpentier, Arturo Uslar Pietri, Roberto Fernández Retamar, Leopoldo Zea, Guillermo Bonfil Batalla, Héctor Díaz Polanco, Nestor García Canclini, Ticio Escobar, Rafael Cuevas Molina, entre otros intelectuales, permite a García Alonso proponer cuatro modos de entendimiento de la problemática cultural en el continente. Lo interesante es ver cómo se desplaza, de un modo a otro, el énfasis de la mismidad (modo humanístico) hacia la consideración relacional de los problemas que la otredad representa a la identidad, primero cifrada desde la escala nacional, en la oposición estructurante frente a la amenaza imperialista (modo ideopolítico); luego concentrada a nivel micro en los procesos de dominación interno entre grupos, y los modos de (des)sujeción (modos teórico-práctico e instrumental), por los mismos actores que lo sufren en formaciones sociales y políticas de reciente aparición.

Viendo con más detenimiento el cambio que va de un modo ideopolítico a otros teórico-instrumental y teórico-práctico (éstos últimos con diferencias entre sí irrelevantes a nuestro propósito) nos percatamos de que el modo *ideopolítico* es hegemónico en la realidad cubana posrevolucionaria. Este resitúa la cuestión de la mismidad inherente al modo humanístico predominante hasta los sesenta, desde el énfasis en su carácter relacional expreso en referencia a un *otro*, no sólo *por* oposición sino sobre todo *en* oposición estructurante a él -las metrópolis colonialistas, y sobre todo, los Estados Unidos. Aunque considera las diversas instancias y mecanismos intranacionales de reproducción de la dominación, este modo los ve, desde una perspectiva clasista, en las formaciones sociales estructuradas por el capitalismo dependiente de América Latina representadas por las burguesías nacionales y sus relaciones con las clases explotadas desde los postulados básicos de la Teoría de la dependencia. Aporta el carácter relacional en la discusión sobre la identidad (que permitiría alejarse en lo sucesivo -no sin peligro de regresiones por instrumentaciones ideológicas específicas- de sus concepciones ontologizantes); y arroja mayor claridad sobre los múltiples condicionamientos socioeconómicos y políticos que subyacen a la problemática identitaria (lejos de las representaciones idílicas y poco rigurosas del *mestizaje*). Pero tiene peligros: la cuestión del *tipo de comunicación intercultural* traducido en el análisis de las relaciones centro-periferia en el desarrollo de nuestras sociedades, las condiciones históricas y vigentes de (neo)colonialismo, las consecuencias culturales que tal situación macroestructural ha traído para las sociedades latinoamericanas, y la necesidad de un nuevo orden político mundial que elimine la relación vertical de dependencia implican que el fenómeno identitario sea visto en términos de “un sujeto social, en escala subcontinental, sometido a una dominación, que no le ha impedido crear un patrimonio cultural reivindicable como propio; (...) sujeto denunciante que surge de la visión calibanesca¹ de la cultura americana” (2000:84;85) Este aspecto político normativo implícito en la identidad de este “sujeto denunciante” estructurado *en* oposición a las potencias metropolitanas, invita a moverse en una escala macrosocial que acarrear el peligro de instrumentar y someter una multiplicidad de identidades y proyectos al objetivo de un (macro)proyecto “común”, y al mismo tiempo, entender el afán de liberación de la sujeción por un *otro* colonizador, como una meta y no como un método para acceder a la liberación frente otras formas más sutiles y difusas de sujeción. Otra polémica está en la pertinencia de persistir, con un sentido político emancipatorio, en un entendimiento ideopolítico de las identidades en un mundo globalizado, un mundo integralmente deslocalizado, donde si bien los conflictos persisten, y hasta se agudizan, “(ellos) se colocan en un registro diferente, uno que es multilocal y más tolerante, (donde) la autonomía de cada cultura (debe ser) repensada. (...) Las consecuencias políticas están moviéndose de una concepción vertical y bipolar de las relaciones sociopolíticas a otra que es descentrada y multideterminada” (García Canclini, 1985:15) Esta realidad es relevante también para Cuba, cuya inserción en ese sistema-mundo es polémica, pero real: ni los

sujetos ni las circunstancias son las mismas; luego, no pueden ser los mismos los “lugares” y estrategias de “lucha”.

Desde la década de los ochenta, los modos teórico-práctico y teórico-instrumental llevan hasta sus últimas consecuencias la temática identitaria al constituirse como discursos reflexivos -en el sentido de socialmente críticos y autoconscientes- que no sólo van a pensar -y a actuar socialmente, dado su doble cualidad de investigación científica y acción social- sobre las condiciones sociales que median los procesos identitarios tanto a nivel regional como nacional y también, por primera vez, microsocio; sino que, además, van a pensar el pensamiento sobre la identidad: las maneras en que se conectan los paradigmas dominantes del saber moderno sobre las culturas populares por las academias (saberes antropológicos mirados desde la sociología por los exponentes de este modo) con las dificultades que han encontrado los estados nacionales para obtener legitimidad y consenso en nuestras sociedades multiculturales; las amplificaciones posibles de un sentido de lo político enfocando, en aras de un proyecto de transformación social, las dinámicas de participación de “nuevos” sujetos sociales (subculturas juveniles, homosexuales, trabajadores de la ciudad y el campo vistos desde una nueva perspectiva) o “tradicionales” (movimientos indígenas, agrupaciones de afroamericanos), “que no son simples reminiscencias del pasado, sino configuraciones socioculturales contemporáneas, con derechos históricos y, por ende, con derecho asimismo a reivindicaciones propias” (Díaz Polanco, en García Alonso, 2000: 97) y que, tras los problemas inmediatos de más urgente solución, lo que plantean es una *alternativa de civilización* (Bonfill, en García Alonso 2000:98); la necesidad de, aceptado el cansancio de los desarrollismos, los populismos y los marxismos dogmáticos, “echar mano de los retazos -la fragmentación provocada por la dominación en nuestras sociedades-, en un paciente proceso que, como tarea de toda cultura, requiere de un acopio extraordinario de lucidez (...) La constitución de identidades nuevas ya no es un asunto de fundamentos ontológicos ni de imperativos éticos sino cuestión de estrategias” (Escobar en García Alonso, 2000:87) Estrategias de la vida cotidiana susceptibles de fundar un sentido nuevo de lo político.

Hay que celebrar con cautela y sentido crítico estas nuevas formaciones sociales que guardan también aristas filosas -los “peligros de los multiculturalismos” que diría Alain Tourraine- como aquel latente del reformismo democrático capitalista en muchas de esas prácticas intelectuales, así como también la posibilidad de prácticas autoritarias provenientes del seno de estas estructuras, justamente *estructuradas* alrededor de la diferencia. En todo caso, el modelo de García Alonso resulta provechoso como marco para entender la problemática de la identidad cultural en América Latina, y particularmente en Cuba, puesto que nos ilumina sobre que la naturaleza y/o diversidad de actores y sus competencias en el juego de la hegemonía en contextos particulares determinará el alcance de aquellos peligros; y, más importante aún, pondrá *en competencia* diversos discursos, maneras de entender y abordar las identidades, según sea la mencionada naturaleza y estado de las relaciones de los gestores de la acción sociocultural, cuyos rasgos pueden alinearse en torno a uno u otro *modo* ofrecido, con los subsecuentes resultados en la forma en que el trabajo sociocultural media esos procesos identitarios en la sociabilidad.

Del mismo cambio epistémico anterior, resulta la eclosión y extensión de la noción de gestión cultural -y con ella, la de agencia. El concepto de *agencia cultural* guarda relación muy estrecha con el de *gestión cultural*, más usado en Iberoamérica desde los ochenta, y en Cuba desde finales de la misma décadaⁱⁱ. Pero, dadas las circunstancias socioeconómicas y culturales que apuntaré sobre la población negra y mulata en nuestro contexto, considero saludable enfatizar aspectos conceptuales de la primera noción, que están presentes, pero no suficientemente definidos o destacados en la idea, más global, de *gestión*. Con diferencias de un contexto a otro, podemos reconocer unos encuentros entre estos términos (gestión y agencia), que se traducen en una serie de rasgos típicos y tensiones derivadas de sus condiciones de posibilidad. 1) *Tanto la gestión como la agencia cultural valorizan, en mayor o menor medida, según el contexto, las localidades no sólo como objeto de los servicios culturales; también como lugares generadores de prácticas o acciones diversas.* La utilización del término “gestión cultural” obedece al reposicionamiento conceptual de instituciones

internacionales, gubernamentales y grupos comunitarios frente a los problemas planteados por el traslado de modelos de desarrollo a países pobres que no poseían una base económica ni una estructura social adecuada para asimilarlos, lo que trajo como consecuencia no sólo la apatía o franca resistencia ante estas estrategias, sino también el agravamiento de las precarias condiciones de vida de amplios sectores de la población. Ya a mediados de los setenta, la *promoción* y la *animación* socioculturales, dos conceptos claves rápidamente asimilados a la gestión cultural, toman en la teoría - y en la práctica, cuando la voluntad política de quienes fundamentan su desarrollo lo permiten- un perfil cada vez más preciso: dejan de homologarse en su función de estrategias -una global y la otra local- que intentan abrir las condiciones propicias al disfrute de los bienes y servicios propios de la élite cultural por amplios sectores de la población, para pasar a significar en su oposición no antagónica unas estrategias globales desde las instancias políticas, potencializadoras de la participación ciudadana, en el primer caso, y unas acciones o iniciativas concretas desde la comunidad encaminadas a generar transformaciones mediante el autodesarrollo individual y colectivo, el segundo (Casanovas y Carcassés, 2000: 240); 2) *Ambos conceptos manejan la idea de educación y superación de las capacidades del individuo y grupos de individuos en la sociedad mediante el recurso de la cultura*. Lo nuevo aquí radica en el desplazamiento de la noción de cultura, entendida en su límite sectorialista profesional burgués como propia de un coto de “cultos” o “elegidos”, hacia la comprensión de su rol mediador en el marco de los proyectos de interés económico, social y político individuales o colectivos y su relación con el aumento de la calidad de vida y la cohesión grupal. Esta amplificación puede concebirse desde una política cultural estatal funcionalista (que, desde fecha previa, en el caso de Cuba, había mostrado interés por el redimensionamiento social de las capacidades del arte), o reguladora (y no gestora) de procesos de potenciación cultural, mediante leyes, decretos o financiamiento, para otros países de América Latina; así como desde movimientos sociales u otros actores de la sociedad civil (Yúdice, en Rodríguez y Ochoa 2005:10). Se trata de la necesidad sentida del traspaso del modelo cultural difusionista orgánico a un concepto unilateral de desarrollo, a otro contextualizado, participativo: de la *democratización* de la cultura a la *democracia* cultural, donde el concepto de desarrollo ya no es un elemento ajeno a la dinámica interna de las estructuras socioculturales y de las circunstancias históricas de las comunidades, sino que intenta estimular la acción colectiva y autogenerada de los grupos sociales desde la propia comunidad, tanto en lo político, económico y social. Siempre tratando de establecer en lo posible una relación más estrecha entre las estrategias de desarrollo que define el estado y aquellas derivadas de las comunidades en relación orgánica con sus intereses sociales y económicos. En unos casos (algunos exponentes de la sociedad civil en América Latina), el salto hacia la democracia cultural - ese proceso de descentralización de la oferta cultural, la democratización de sus agentes, los conceptos mismos de cultura con los que se trabaja, y los resultados obtenidos- es de mayor alcance que en otros. Veremos cómo sucede para Cuba. 3) *Ambos conceptos convienen en tratar los aspectos económicos como intrínsecamente ligados con los culturales y sociales*. Esto ocurre como producto de una realidad compleja asociada a la crisis del estado de bienestar y el auge del neoliberalismo: las empresas o iniciativas culturales necesitan ser rentables para sobrevivir y generar recursos hacia las comunidades, mientras salud, educación y cultura a nivel local son tareas descentralizadas que rigen limitadamente en la base frente a la crisis de autonomía de los estados- nación, que junto a actores transnacionales, gubernamentales y/o privados deben redistribuir responsabilidades respecto de la producción, financiamiento y difusión de los bienes y las actividades culturales. Así, el factor económico de lo cultural también se vuelve crucial para las reivindicaciones de grupos regionales y de culturas sojuzgadas, obligadas a desenvolverse en un mundo donde los cambios tecnológicos y la alta demanda de fuerza de trabajo calificada, refuerza el ciclo de la pobreza y la desigualdad social.

Es desde estos rasgos que los términos gestión y agencia comparten al menos tres tensiones modelantes que explicarían las complejidades de su desarrollo práctico pleno de cara a la dimensión local en países como Cuba. En lo económico, tenemos la ansiedad por el peligro de merma de la proyección social debido a la economización de lo cultural, dado que el aspecto de administración, planificación y gerencia cultural que conlleva la idea de (auto)gestión (recordemos que el concepto es originario del campo del desarrollo

industrial) otorga un papel decisivo a “la [formación] de recursos humanos en estos campos, pasando a adquirir un rango cada vez más impreciso, con el cual se relacionan no sólo las acciones de proyección social, sino también aquellas vinculadas a la comercialización y el mercado” (Casanovas y Carcassés, 2000:245) Según de Zubiría y otros, esto ha hecho a algunos autores llegar al extremo de desestimar conceptos como el de ciudadano como ‘trabajador cultural’, en su sentido gramsciano expresivo del vínculo entre educación y cultura, en pos del sentido de empresariedad de los servicios culturales como garante de la participación y cooperación entre diversos actores sociales para gestionar la cultura. En estos usos, se insiste menos en la creatividad que en la necesidad de consolidar equipamientos culturales como empresas. Mientras, en el extremo opuesto, otros prefieren el concepto de ‘trabajador cultural’, ‘promotor’ o ‘animador’ antes que ‘gestor cultural’, por considerar éste último una intromisión excesiva de lo económico o mercantil en la dimensión cultural. Existe, sin embargo, una posición intermedia que compartimos: aquella que plantea la pertinencia del concepto, porque hoy existen transformaciones importantes en la dimensión cultural, referidas a la extensión de la noción de cultura por motivos filosóficos, sociales, políticos y jurídicos; la crisis de las nociones de política y desarrollo a partir de la década de los setenta; la necesidad de políticas y culturas que gestionen ámbitos más allá de la cultura artística, la cultura tradicional y el patrimonio; y la aceptación e importancia de repensar rigurosamente las interrelaciones entre economía y cultura. Todo esto reclama la búsqueda de *una expresión próxima a la actual praxis cultural*, sin olvidar, junto a García Canclini y Martín-Barbero, que “lo gestionable en la cultura sólo puede entenderse a partir de lo no gestionable, (pues) la libertad, la autonomía y la independencia de los procesos culturales no son gestionables” (de Zubiría Samper et al, 1998:21). La ansiedad frente al peligro de la economización de lo cultural, resulta de gran relevancia en el contexto cubano, puesto que estará determinando los modos y límites del tratamiento de las políticas hacia experiencias comunitarias concretas, y por esa vía el alcance de los resultados en la base.

No menos relevantes es, en lo político, la confluencia de actores distintos que juegan sus papeles sobre el terreno de la acción sociocultural. La tensión se deriva de la ubicación convergente de actores sociales y políticos distintos como instancias internacionales, estatales, privadas, movimientos sociales, grupos artísticos, en el espacio estratégico de producción y reproducción simbólica del orden de la realidad que llamamos política cultural. Un campo cuya complejidad no puede entenderse si no integran en su concepción o análisis “[...] todo aquello que se relaciona con el carácter simbólico de las prácticas sociales y en particular a la producción de representaciones sociales que juegan papeles claves en la constitución de los actores sociales y el diseño de políticas y programas de acción.” (Mato, en Rodríguez, 2005a:14) Para de Zubiría y otros, “esta interrelación da la posibilidad a las partes de trasladar la tensión y la disputa por las relaciones de poder a un terreno en el cual hay plena conciencia de los intereses que se encuentran en juego, (ya que) en este tipo de organizaciones la disputa se da entre personas o grupos que buscan el desarrollo de políticas determinadas” (1998:24). Aunque no se trata ahora de una “disputa” entre antagonicos (estado y sociedad civil socialistas), interesa aprovechar el énfasis la relación polémica entre, lo que, por un lado, Casanovas y Carcassés entienden es el superobjetivo de la gestión cultural -promover el pluralismo y creatividad de los individuos hacia un comportamiento cultural “activo”, a partir del fomento de la diversidad de experiencias culturales de los distintos grupos sociales a los que se persigue transformar (2000: 251)- y, por el otro, el hecho de que esa gestión constituirá una forma compleja de institucionalidad en tanto existirá como “mediación espesa de intereses y poderes contrapuestos, que afecta, especialmente la regulación de los discursos que, de parte del Estado buscan dar estabilidad al orden constituido, y de parte de los ciudadanos -mayorías y minorías- buscan defender sus derechos y hacerse reconocer, esto es re-constituir permanentemente lo social” (Martín-Barbero, 2001: 37). De esto se sigue un grado de conflictividad en los marcos que comprende dicha actividad, aún en el de una sociedad de inspiración socialista, como es la cubana. Veremos cómo se da concretamente esta situación al hablar de las características de la *agencia cultural* en la Cuba de los 90’.

Como tercera tensión a destacar: si la gestión persigue el objetivo de “promover la diversidad de experiencias culturales basadas en el pluralismo y la creatividad” (Casanovas y Carcassés, 2000:241), el espacio y tiempo históricos en que se realiza esta aspiración, así como la multiplicidad y complejidad de los actores antes mencionados, pondrá en competencia distintas maneras de entender ese pluralismo, o -en otros términos también divulgados con insistencia a partir de los 80’- la sociedad “multicultural”, “pluriétnica” o “intercultural”. Esta tensión es fundamental para nuestro análisis de la relación entre la agencia institucional de la cultura popular y sus mediaciones en el reconocimiento de la diferencia de negros y mulatos pues implica una competencia entre modos o lógicas diversas de entender las identidades culturales y los usos políticos que a ellas se les puede dar. Como dije antes, en Cuba es hegemónico un modo de entendimiento ideopolítico que necesariamente rozará las tentativas de empoderamiento crítico o participación política, social y culturalmente más activa de sujetos sociales, promovidos por los modos teórico-práctico e instrumental en una escala microsocial. Creemos que este conflicto atraviesa todo el terreno teórico y práctico; político, científico y social de la Cuba de hoy. También creemos que de él resultará antes un enriquecimiento del proyecto social emancipatorio cubano que un inmovilismo inhibitorio.

Es en el marco ofrecido por el giro de continuidad/ruptura entre el tercer y cuarto modos discursivos identitarios, coincidente con la eclosión del concepto de *gestión* en la década de los ochenta que, junto a Doris Sommer, concibo la necesidad de referirme a la *agencia cultural* como programas que generan contribuciones sociales mediante prácticas creativas que emplean la cultura “como cuña destinada a abrir las condiciones civiles necesarias para una política decente y un crecimiento económico” (Sommer, 2006:29) El lugar de estas “estrategias” son los intersticios que deja tanto el poder global allí donde la cultura parece sobrar, como allí donde existen otros programas ya organizados según el sentido habitual (normalmente acordes con el modo ideopolítico) de las relaciones entre sociedad, cultura y política. Así pues, la propiedad de este término radica en que: 1) *se basa en la noción de hegemonía presente en las teorías política y cultural marxistas, específicamente Antonio Gramsci y seguidores del marxismo crítico*. Esto permite una visión abierta de los procesos culturales por la cual se entiende que la función hegemónica en el seno de las prácticas y tradiciones culturales se ejerce mediante el control, la transformación o la incorporación de diversas formas alternativas y de oposición, pero también se refracta ante otros tipos de contribuciones e iniciativas que resultan irreductibles a los términos de la hegemonía originaria o adaptativa. La idea de un accionar hegemónico más allá de las acostumbradas dimensiones política y económica del marxismo tradicional hacia los procesos sociales totales que definen y configuran las vidas de las personas, declara un nuevo terreno de reflexión y lucha en formas que no resultan fácilmente reconocibles y que conducen a un sentido más profundo y activo de la actividad revolucionaria. Por este camino se avanza en un concepto de agencia cultural que, comprometido con un sentido emancipatorio de cultura, analiza los puntos vitales de conexión establecidos en la línea temporal por las tradiciones selectivas, así como otras operaciones asociadas a la socialización/incorporación de valores por las instituciones sociales y las prácticas profesionales especializadas, para encontrar los resquicios de una configuración alternativa y fundante de un nuevo tipo de relaciones sociales. (Williams, 2004(1980): 192). 2) *Hace visibles para las contribuciones académicas a la acción social misma y en contra de la crisis de desempeño frente a éstas, una serie de prometedoras prácticas culturales que insinúan una nueva gramática para la lucha por las reivindicaciones sociales y también para la mejor salud de las “disciplinas” académicas*. De hecho, se intenta romper el estancamiento entre éstas (política, ciencias sociales, humanidades: politología, estética, sociología, antropología, etc.) y entre éstas y la práctica revolucionaria en conjunto con la experiencia de los sujetos sociales, ruptura éstas que, salvo excepciones honrosas, resulta aleccionadora para el contexto cubano. Se propone así una teoría social desde la acción integral heterogénea y multifuncional de actores múltiples y participativos. “Cambiar las culturas - dice Sommer- llega a veces a causar conflictos, pero también brinda remedios (...) la cultura puede quedar fuera de foco tanto en el caso de científicos sociales que no lidian con el arte, como en el de los estudiantes de arte que imaginan que su efecto en el mundo es limitado. Los humanistas tienden a mostrar timidez acerca de lo que su conocimiento puede hacer en cuanto a los derechos y recursos de la gente. Esto

limita la teoría y la práctica. [Por otra parte] hasta ahora, la preocupación por las condiciones materiales ha producido “estudios culturales” que describen y denuncian asimetrías políticas y económicas. Pero la crítica carece de futuro si no propicia el cambio (2006: 30). Y para precisar en qué sentido esta alerta puede ser aprovechada por nuestra tradición de pensamiento estético y antropológico, y por las reflexiones sobre las concepciones de cultura con las que trabajamos y con las que entendemos la realidad, sigue diciendo Sommer: “Los humanistas casi siempre piensan que la cultura significa creatividad, lo que supone un grado de iconoclasia liberadora y, por tanto, a veces, se obvia la acción en algunos casos represiva, de la cultura. Los antropólogos, por otra parte, suelen definir la cultura como prácticas y creencias colectivas, un depósito de tradiciones repetitivas y de respuestas al alcance de la mano. Cultura significa para ellos una estrategia de contención de los cambios irritantes, material para observadores-*voyeurs* creadores de fetiches. Las reservas o *reducciones* indias hicieron más daño que simplemente contener a las poblaciones indígenas en territorios controlados; también redujeron la definición de su cultura hasta convertirla en algo no contaminado y más bien anodino. Pero las tradiciones vivas se apropian de elementos ajenos dentro de las modernidades múltiples. La cultura se convierte en vehículo para la acción. Los dos significados de cultura, como práctica colectiva y como ruptura artística, difieren lo suficiente para que Raymond Williams haya listado a las dos entre sus palabras claves. De hecho, suelen cegarse una a la otra, ya que mantener una lupa sobre la continuidad puede hacer que la creatividad se pierda y echarle el ojo a la originalidad a veces hace que bizquee al mirar el contexto” (2006: 36). 3) *Dado el giro epistemológico en que se funda, permite dirigir la atención hacia los procesos de simbolización y lucha por las representaciones genéricas, étnicas, raciales en las prácticas culturales y su papel (real o potencial) en la cuestión sobre el reconocimiento y su vínculo con la redistribución de los recursos en la sociedad.* Este aspecto es relevante en Cuba, donde la pregunta sobre la pobreza de la población negra y mulata hoy ocupa a decenas de especialistas, y, aunque se sabe tiene un fuerte componente cultural -dada la tradicional influencia positiva de la política redistributiva del Estado en la arista material del problema- aún no se trabaja suficientemente en la dimensión cultural que concierne al sentido y el significado sociales de la diferencia; una arista que no puede ser fácilmente “validada” desde enfoques objetivistas, porque justamente depende de la relación de *encuentro* con el *otro*, desde una posición de *apertura intersubjetiva* en que lo más importante no es extraer leyes causales y estructuras de los fenómenos sociales, sino comprender o interpretar, a la manera del *ser cultural* de Geertz, las redes de significaciones que se construyen en una relación dialógica. “el *logos* en tanto palabra reflexionada del diálogo, no del monólogo” (Jáuregui, 2005:13).

En un cuadro ideal promisorio la agencia cultural es entonces una noción que “reclama la calle”: artistas, activistas, pobladores realizando investigaciones de terreno para crear cuadros dramáticos donde pobladores devienen actores y público porque los personajes representados son literalmente ellos mismos y “otros”, sea por efecto del extrañamiento estético (el objetivo a lograr es un reconocimiento, no sólo en el sentido de anagnórisis existencial, sino también socio-política), o sea porque se establece una dinámica dialógica que les permita “entrar” y “salir” de la ficción (Entre otras, Sommer presenta la imagen de un público evaluador de diversas situaciones cívicas en pantomima –infracciones de tránsito, acciones violentas- mediante un sistema de tarjetas de colores en Bogotá) Aunque ella no lo expresa, los ejemplos van más allá de las artes conocidas porque el concepto permite o es susceptible de aprovechar o “leer” como práctica de “contoneo” antihegemónico, el graffiti, el baile popular, la musical hip hop, el teatro popular, las tradiciones populares, siempre que sean susceptibles de ser vistas a modo de ciudadanía cultural, el lugar desde el cual se reclaman derechos, se lucha por reivindicaciones, se pacta o se negocia con una carta estratégica. Prácticas culturales cotidianas repentinamente “descubiertas” por el efecto de una potenciación sugerida en medio de la ciudad. Si el capital social es esa acumulación histórica y cultural, de un conjunto de valores, instituciones, normas y tradiciones que subyace en los modos de relación y organización de las personas y que, bajo la forma de acciones y experiencias desarrolladas al interior de las comunidades, permite el desarrollo de energía colectiva y transformadora de la realidad social, expresada en términos de pre-condición participativa (capital social constante) o en términos de energía libre como capacidad de organización frente a situaciones de

emergencia (capital social variable), la agencia cultural constituye ese “conjunto de intervenciones que pueden realizarse para potenciarlo exitosamente, dadas las condiciones de cambios favorables en la estructura de oportunidades, reducción de costos para el actuar colectivo, la presencia de nuevos aliados potenciales y evidencia de que élites y autoridades son vulnerables” (Muñoz, 1999:229)

Iguales y diferentes. Tomando posición en torno a la cuestión del reconocimiento de la diferencia

El debate hoy en torno al reconocimiento de la diferencia de negros y mulatos en Cuba se insinúa fundamental. Partiendo de que al fin se reconoce en Cuba la existencia de una problemática racial que merece ser llamada como tal (esto es algo que en este mismo momento estamos aprendiendo a aceptar casi públicamente), nos enfrentamos a las tentaciones de adoptar posiciones polarizadas en torno a reivindicaciones tendientes a la búsqueda de la equidad entre las razas (en nuestro contexto se dice elípticamente “entre todos los cubanos” por la política social reinante), o en torno a un radical reconocimiento de la diferencia que implica socioculturalmente lo racial (un ejemplo son reclamos de orden cultural representados por ciertos grupos de intelectuales y artistas negros cubanos de hoy).

Aunque válida la búsqueda de una participación distributiva equilibrada, la idea de equidad ha sido polemizada porque siempre nos remite a problemas de orden cultural presentes en los patrones dominantes frente a los cuales se erige la idea de merecimiento y justicia, esto es, puede resultar asimilacionista hacia los valores dominantes sobre género, raza, orientación sexual. Autores cubanos como Rodríguez la celebran en política social, no sin dejar abierta la cuestión: “(...) ‘equidad’ refiere una igualdad de ánimo, que sería una cosa bien diferente [a ‘igualdad’ entendida como igualdad “entre todos en todo” que es lo usual en la política social cubana, según afirma] porque implica una justicia natural, (...) una disposición de ánimo que mueve a dar *a cada cual según lo que merece* (...) [Pero] lo polémico es saber quién establece estas condiciones de merecimiento y de dónde surge entonces la inequidad” (2005a:18) Haciendo una crítica a algo que podríamos igualar a esa justicia “natural” para el merecimiento, Viveros, siguiendo a Delphy, no reconoce la igualdad desde el ángulo de la equidad como realmente igualitaria, pues en última instancia, ésta “busca igualar las oportunidades de los individuos, dando por supuesto que su desigualdad natural producirá resultados desiguales pero justos, porque no son efecto de un sesgo explícitamente discriminatorio del derecho” (2002:31) En el caso cubano el matiz que ha de ser introducido, es que los peligros de este principio de equidad no se mueven explícitamente en el ámbito de la institucionalidad estatal socialista (como sí sucede en países como Chile, por ejemplo, donde existen desigualdades jurídicamente institucionalizadas en salarios y seguridad médica social basados en criterios de género) sino en el paralelo de los patrones o juicios de valor cultural que preconceptúan y asignan los pares válido/inválido, merecido/inmerecido, prescindible/no prescindible, legítimo –y ya no “legal”- y no legítimo en relación a personas y prácticas que tienen lugar en la socialidad ⁱⁱⁱ, (re)instalando con frecuencia matrices autoritarias tanto en el espacio público como en el privado, que repercutirán a plazo variable en exclusión social e injusticia distributiva por la ósmosis de los efectos de esos patrones culturales hacia los espacios de poder social. Esto sucede en los espacios de competencia profesional por puestos de trabajo mejor remunerados y la recurrencia al discurso implícita o explícitamente racista allí (Espina y Rodríguez, 2006)

Atrincherarse en políticas de identidad, por otra parte, tiende a desplazar las pugnas redistributivas por obviar la base social de la injusticia en las representaciones degradantes que se combate, y con frecuencia reificar las identidades, reproduciendo paradójicamente los mecanismos de poder autoritarios que intenta solventar. Un valor incuestionable de esta postura es que su desarrollo a través de las polémicas hasta los noventa, se ha movido en torno al desmontaje de la posición etnocéntrica implícita en el discurso de la diferencia: interacciones entre género, raza, clase, orientación sexual y nación se construyen y canalizan conjuntamente en dependencia de las estructuras sociales en que se inscriben, y por ende, en referencia a las relaciones de poder que allí se constituyen. (Viveros, 2002: 40) Casos cubanos interesantes son los discursos críticos de

algunas cineastas, escritoras y cantantes raperas negras sobre las implicaciones de su doble condición en la sociedad cubana contemporánea.

El modelo de Nancy Fraser ofrece una postura intermedia que permite la concertación entre los elementos válidos de estos enfoques. Del socialismo, toma el carácter transformativo de sus luchas por la redistribución, pero potenciando no sólo el aspecto redistributivo de la riqueza sino también el fortalecimiento de las capacidades de los individuos como sujetos del desarrollo, capaces de aumentar sus opciones e incluso cuestionar y modificar la estructura misma de oportunidades desde su lugar relativo social y cultural (Nótese que en estas condiciones la *equidad* empieza a tener otro sentido) De las políticas de identidad antiesencialistas, recoge la necesidad de deconstruir las construcciones desfavorecedoras por razón de género, raza u otras condiciones para proyectar políticamente nuevos horizontes para la diferencia y las identidades mediante el recurso de la disidencia y la parodia, pero sin olvidar junto a los aspectos simbólicos, discursivos y paródicos, la realidad material e histórica sufrida por (y estructurante de) los individuos. Del multiculturalismo, rescata el alcance político de ciertas exigencias de identidad, generando expresiones públicas que apelan al valor de la pluralidad como figura discursiva, pero teniéndola más como “arma política” en el sistema-mundo capitalista que como sustancia dada o conjunto de relaciones construidas sobre una base exenta de los problematismos de la dominación. Fraser propone como “única manera de diseñar una concepción de la democracia radical que inspire credibilidad, vincular la problemática de la diferencia con la de la igualdad, combinando un multiculturalismo antiesencialista con la lucha por la igualdad social”; una relación entre la igualdad social y el reconocimiento cultural concebidos como “naciones que se entrelazan mutuamente”. Injusticia cultural y socioeconómica se entrecruzan siempre pues “aun las prácticas culturales más discursivas están ligadas a bases materiales, y las instituciones económicas más materiales tienen una dimensión cultural irreductible y constitutiva. Esta imbricación lleva a que unos grupos de personas (las mujeres, las minorías étnico-raciales o sexuales, etc.) estén simultáneamente en desventaja económica y cultural con respecto a otros, y a que necesiten reivindicar a la vez justicia económica y reconocimiento cultural, exigiéndose realizar un ejercicio contradictorio: negar una especificidad (para combatir la desigualdad social) y afirmarla (para promover la revaloración y respeto a su singularidad). En este ejercicio está el dilema redistribución-reconocimiento” (Viveros, 2002: 187) Y coincido con la autora en que esta posición es la única que se puede llamar realmente igualitaria pues, persigue encontrar y eliminar las fuentes reales de las desigualdades, percibidas desde aquí en adelante como no-naturales.

Agencia cultural y reconocimiento de la diferencia, entonces, se reúnen en puntos convergentes que serán el deber ser de su relación. La agencia cultural implica ejercicios para la potenciación de las capacidades creativas y la participación activa de los sujetos en la toma de decisiones sobre las agendas de desarrollo implementadas en los territorios en que se desenvuelven sus vidas; también, para el caso de sujetos racializados, implica estimular la posibilidad y capacidad de reapropiación de prácticas y representaciones deformantes de la propia identidad que contribuye a la reproducción de la pobreza y la (auto)exclusión social por obra de un reconocimiento inadecuado. Esto implica, como vimos, los rasgos y tensiones de un esquema de funcionamiento cooperativo que coorelacione sujetos populares, científicos y activistas en una convergencia guiada por el interés de tomar acciones conjuntas tributantes al mejoramiento de la calidad de vida y la resocialización de contenidos no autoritarios. A este objetivo también apunta el reconocimiento de la diferencia que, intentando descubrir y contrarrestar los nexos entre falta de reconocimiento e injusticia distributiva, contempla en primer lugar, la necesidad de no asumir las diferencias prejuiciosas asociadas a la discriminación histórica por raza y género como saldadas por el ascenso de un estado proletario representante de los intereses de los oprimidos como un todo indistinto: hay que saber distinguir entre clases de diferencias con o sin correlatos de desigualdad socioeconómica y las maneras en que éstas se reproducen con independencia relativa de los regímenes sociales imperantes. Desde esa distinción, es que, en segundo lugar, la noción contempla que existen modos de multiculturalismo que en el deseo de afirmar ciertas identidades históricamente marginadas como baluartes del nacionalismo, la lucha contra la opresión y/o contra los efectos

negativos de la globalización, pueden ocultar u obviar las matrices de desigualdad en que estas identidades se erigieron y desarrollan no como existencias “libres” sino como consecuencia de las estrategias históricas y actuales de sobrevivencia de grupos en relación heteroglósica con otros grupos y sus identidades hegemónicas –violencias física y simbólica mediante (este es el caso de las identidades asociadas a las religiones con ascendencia africana en Cuba ayer y hoy) Así, es necesario incorporar una visión antiesencialista que permita deconstruir las representaciones desfavorecedoras para proyectar nuevos horizontes para la diferencia. Desde la premisa de la necesidad de este delicado equilibrio, esperamos analizar las experiencias cubanas de trabajo cultural de cara a la pobreza de negros y mulatos en Cuba.

Marcos globales de la política, la política social en Cuba, las políticas culturales en los noventa. Crisis y problematizaciones de cara al problema de la pobreza de negros y mulatos.

Negros, mulatos y pobreza . Situación actual y problematizaciones.

En América Latina, el racismo más frecuente es el “de costumbre”, automático, naturalizado, culturalmente establecido y que no llega a ser reconocido explícitamente como atribución de valor diferenciado a personas de grupos raciales y étnicos, pero que se manifiesta en países como Cuba, en las inspecciones cotidianas por sospecha de delito a negros y mulatos por agentes del orden en las calles; en la inquietante admiración que provocan las parejas interraciales entre negros y blancos; en la familia que apuesta sin dudar a las virtudes de su miembro de piel más clara. Para Segato, “la acción silenciosa de esta discriminación automática hace del racismo una práctica difícilmente notificable. Solamente en el polo distante y macroscópico de las estadísticas se vuelve visible el resultado social de estos incontables gestos microscópicos y rutinarios, el racismo diario y difuso del ciudadano común, del “buen ciudadano” (2006: 7) Desde mediados de los 90’ hasta la fecha, salieron a la luz importantes datos económicos, políticos y sociales vinculados a la variable racial en Cuba. La situación del país y la especial vulnerabilidad de la población negra y mulata estaba signada por la influencia de la caída del socialismo esteuropeo y el bloqueo norteamericano, pero ya desde la década anterior comenzaban a darse síntomas de crisis. El censo cubano de 1980 había arrojado entre sus resultados la existencia de desproporciones entre negros, mujeres y jóvenes en los cargos de dirección en el país. Aunque se tomó una medida de corte cuantitativo para promover a estos grupos hacia cargos de dirección, las condicionantes del problema estaban relacionadas con factores históricos, psicosociales y políticos que dominaron el panorama social cubano desde el Triunfo de la Revolución. Con la crisis de la última década del siglo XX, se demostró que en el país persisten y reproducen desigualdades asociadas a:

concentración de población negra y mestiza en las peores condiciones habitacionales en las barriadas más deprimidas, mientras que el componente blanco es preponderante en barrios residenciales, por el patrón histórico de ocupación y configuración de dichos espacios y la compra-venta (ilegal en Cuba) de casas, con la consecuente concentración de la población más acomodada -predominantemente blanca- en los mejores repartos (Espina y Rodríguez, 2006: 46). En términos socioeconómicos, predominio de remesas familiares desde el exterior dirigidas a la población blanca, que llega a los blancos 2,5 veces más que a los negros, y 2,2 más que a los mestizos (Aja, 2001:64), así como 2,4 veces más al sector emergente de la economía (áreas de los servicios en moneda libremente convertible; empresas con capital mixto y turismo) que al no emergente (empresas y organismos estatales que pagan en moneda nacional), de lo que se desprende la hipótesis de una relación entre trabajar en el sector emergente y recibir remesas del exterior, que apunta a la existencia de redes de poder informal y un mercado negro laboral para acceder a plazas mejor remuneradas por sectores con mayores recursos económicos (Morales, 2006: 32) Sobrerrepresentación de ellos entre los profesionales y técnicos del sector no emergente, pero una subrepresentación en el sector emergente y entre los dirigentes, “(lo que) induce a pensar que su baja presencia en estos sectores no se debe a falta de calificación” (Espina y Rodríguez, 2006: 49) ^{iv}. Según las estadísticas, la población negra y mestiza ocupa una posición laboral y social en falta de correspondencia con los niveles educacionales que ha alcanzado (Morales, 2006: 140)

Predominio de negros y mestizos entre los obreros del sector no emergente; y en el turismo, la ubicación real -y también la preferible, si se les pregunta a los mismos sujetos negros y mulatos- en los puestos de trabajo, es en los no vinculados al turista, es decir, hacia el interior de las instalaciones, por prejuicio ajeno o propio. Estrategias de ingresos complementarios mayormente dependientes de esfuerzos personales y recursos escasos que en otros grupos raciales, con redes de ayuda más amplias y eficaces. En cuanto a la organización familiar, predominio de familias en condiciones de vida precarias, con mujeres jefas de hogar sin vínculo laboral u otro apoyo económico, uniones y maternidades tempranas, privación o limitación de la atención paterna para los hijos, inestabilidad y desorganización familiar, etapa de ampliación o extensión, entre otros” (Martínez, 2006:20) En el sistema educacional, acceso sin distinción de raza u otra condición social, pero dificultades en los contenidos impartidos y las materias de estudio científico: “los troncos formativos de nuestra nacionalidad y cultura no integran equilibradamente dentro del contenido de la educación que se imparte; no comparten por igual el contenido de nuestros planes de estudio y programas”; no existen los “Estudios Raciales” en nuestras universidades (Morales, 2006:12) Indicios de baja representatividad de negros y mulatos en carreras como medicina, arquitectura, derecho, ingeniería. Salvo en la música, el deporte y las fuerzas armadas, rara vez asumen posiciones protagónicas de repercusión nacional e internacional; es muy débil aún la presencia del negro y del mulato en los medios masivos, principalmente la televisión y el cine. ^v (Morales, 2006:24) En el plano psicosocial, creencias y juicios de valor arraigados sobre la raza o el color, más allá de las relaciones reales entre amigos, vecinos y compañeros de trabajo (Morales, 2007: 285) Según una encuesta realizada en La Habana y Santiago, 75% de los entrevistados aseguraba que el prejuicio racial sigue siendo común en la Isla; en tres barrios habaneros, la encuesta dio como resultado que: 58% de blancos considera que los negros son menos inteligentes; 69% afirmó que los negros no tienen los mismos valores y decencia que los blancos; y el 68 se opuso al matrimonio interracial. Dentro de la población negra y mulata en Cuba, existen, según Caño, “serias deformaciones en la identidad sociocultural (...)” que se manifiestan en la “aceptación pasiva de la crítica a los elementos de su cultura estética, comunicativa, etc.; deficiente autopercepción como grupo social, (...) indicador representativo de la deformación de sus autoestima; participación –consciente o no- en la reproducción de estereotipos raciales, al intervenir como diseminadores orales de estos” (Rodríguez, 2006:7)

La Revolución Cubana favoreció la transformación radical de la relación entre sistema económico y población, y garantizó el acceso a pleno empleo, salud, educación, así como sentó las bases para un cambio cultural notable. Pero, como recuerda Martínez Heredia, no basta esto para explicar lo esencial de ese régimen, cuyo deber ser está signado en la producción de un cambio social total de las instituciones y relaciones sociales, y de los individuos envueltos en los cambios. Parte de las deficiencias del socialismo, como “acción consciente –heterogénea la consciencia en profundidad- que tiene que violentar las condiciones de reproducción de la vida social (¡incluso las socialistas!) para que pueda avanzar el cambio cultural total”, se debe a la creencia de los socialismos reales esteuropeos en el papel motriz de la base técnico-material para arrastrar tras de sí a todos los “vagones de la sociedad” hacia el socialismo y su inevitabilidad como consecuencia de la “evolución” progresiva de la humanidad (1991: 22) En este sentido, Morales pondera la premisa igualitaria histórica de la política social de la revolución destacando el efecto positivo en términos de no exclusión en el acceso a los recursos por todos los cubanos, pero negativo por cuanto ésta tiende a desconocer los diferentes puntos de partida históricos de cada grupo racial. “El carácter competitivo de los empleos ligados a la mejor remuneración, en los dos sectores económicos en la Cuba actual, trajo como consecuencia que fenómenos ligados al prejuicio racial y la discriminación comenzasen a ponerse de manifiesto en la esfera económica, trasladándose lenta pero continuamente a otras esferas de la vida social” (2007: 79) Lo que llama “factor cultural” actúa hoy en una situación donde hay desempleo y un régimen general de escasez, apoyado por los lastres de una estructura clasista aún no superada, que subyace detrás del color de la piel (Morales, 2006: 18) La tradicional postergación del debate sobre razas en Cuba, no ayuda ahora a la erradicación de la cuestión. Para Zurbano y Robaina, si el tema de la discriminación de la mujer

pudo ser tratado públicamente desde principios del proceso revolucionario, la clausura del debate racial por su temido componente divisionista entre las fuerzas políticas que confluyeron al inicio del mismo proceso y el posterior reclamo de unidad frente a la amenaza norteamericana, ha retrasado los resultados que se han visto en el campo de las relaciones de género (en Entrevistas con autor). Como hitos históricos para este silenciamiento a lo largo del tiempo tenemos: la crisis provocada por la Revolución de Haití en 1791 para los esclavistas cubanos y el régimen de plantación impuesto en la Isla; la necesidad de obtener consenso entre los contribuyentes a la causa independentista en las gestas del siglo XIX; la influencia neocolonial norteamericana sobre Cuba después de 1898; la matanza –hasta hoy poco investigada y divulgada- de negros y mulatos en la llamada Guerrita de 1912 (único intento, fuertemente reprimido, de conformación de un partido político defensor de los derechos de negros y mulatos en nuestra historia republicana); la subsunción de los intereses y anhelos democráticos de este sector de la población en el rango de conquistas de todos los cubanos, lo cual, sin ser despreciable, tiende a subvalorar –dada la tradicional reserva antes vista- la temática como “racista” y “no adecuada”. Todo esto ha incorporado en los sujetos racializados, la inercia de una autoidentificación genérica como cubanos, al tiempo que negativa como negros y mulatos. Si bien esto era conveniente con el real proceso de integración revolucionaria vivido en la década del sesenta cubana, para muchos intelectuales cubanos lo anterior constituye por la actual crisis una disfuncionalidad preocupante que necesita ser solventada. Negros y mestizos deberían tener conciencia de “raza” para existir como individuos y saber, mediante paradigmas-narrativas intermedios que completen quiénes son, de dónde han venido y por qué han luchado cuál ha sido su lugar real, sin elipsis ni edulcoraciones, en esa constelación nacional, desde una posición no hegemónica blanca que ha otorgado siquiera sutilmente un lugar subalterno al negro y su cultura en la matriz de la nación (Morales, 2006: 12)

Política social cubana: redefiniendo horizontes en tiempos de crisis para la construcción del socialismo.

La concepción de la pobreza exclusivamente como una situación de carencia de recursos económicos que no permite a los individuos satisfacer necesidades humanas básicas, da lugar a políticas sociales de corte asistencialista que intentan evitar sus efectos desestabilizadores sobre el sistema mientras preservan y perpetúan la estructura de desigualdades sociales que constituye su matriz causal y que reclama el análisis de la asociación entre fenómenos socioeconómicos y culturales, procesos picosociales de asociatividad y mecanismos de reconocimiento y diferenciación de los sujetos. Todo estudio sobre pobreza conlleva entonces un estudio sobre la marginalidad en tanto limitación de acceso a espacios económicos y simbólicos. (Rodríguez y Estévez, 2006) La pobreza puede ser vista, no sólo como resultado, sino también como un *proceso de empobrecimiento* con profundidad histórica dada a partir de la posición social hecha práctica que el trato con una estructura más o menos fija de relaciones de poder a lo largo del tiempo ha constituido en unos sujetos con relación a otros en una configuración social específica, a contrapelo de las estrategias, capacidades y límites que hacen valer ciertas especies de poder en un momento, según las circunstancias. Lo que llamamos pobreza tiene, pues, características diferenciales en relación a los grupos de sujetos que la vivencian (por ejemplo, la racialización vincula los mecanismos de reproducción de las desigualdades sociales con base económica y política a la estratificación por naturalización biológica: el racismo es consustancial a una teoría de la dominación). También, la pobreza tiene una condición cultural constitutiva y, de ahí, una capacidad autogenerativa (un cambio social por sí solo no puede agotar sus condiciones de posibilidad). Pero, por esto mismo, ella es erradicable. Si bien no a corto plazo, la pobreza con sesgo racial puede ser paleada desde tres frentes simultáneos: el (re)educativo y el deconstructivo, ambos con fin de cambiar la costumbre y los automatismos de las prácticas sociales de los racistas, así como aumentar la autoestima y capacidades participativas de los afectados; y el económico-legal, con fin de promover el mejoramiento de la vida material de los pobres y castigar las formas de discriminación negativa hacia ellos aun en sus institucionalizaciones más sutiles. Es con esta esperanza que me resisto a pensar en la pobreza desde el *habitus* como con un poder cautivante^{vi}.

Los “caminos” cubanos actuales de los estudios en política social, convienen en ver hoy el conjunto de privaciones que afectan el bienestar (insuficiencia de ingresos, carencia de recursos que garanticen medios de vida sostenibles, hambre, malnutrición, mala salud, acceso limitado a la educación y otros servicios básicos, etc.) desde su relación orgánica con aspectos de la participación en el ejercicio de los derechos ciudadanos para la toma de decisiones y la participación política, así como las desigualdades y procesos discriminatorios implícitos, que erosionan la cohesión social y precisan su erradicación. La dimensión local se siente aquí como cargada de fructíferas promesas.

Para Ferriol, lo importante hoy día no es sólo saber reconocer quiénes y en qué medida son pobres, sino actuar en función de establecer la relación de los pobres con las instituciones, servicios que reciben, estrategias de sobrevivencia, en fin, los distintos procesos que acompañan la “falta de poder” (2004:50;54) Sobre esto, Martínez Alonso siguiendo a Espina y otros, caracteriza el vínculo del patrón de pobreza cubano con el de América Latina: los rasgos comunes fundamentales son su feminización y la desventaja de grupos étnicos históricamente objeto de exclusión y prejuicio que padecen de insuficiencia de activos y lo reproducen generacionalmente; las diferencias están basadas en la permanencia en la Isla de altos niveles de salud pública, educación y brechas de desigualdad menos amplias derivadas de políticas sociales que buscan la equidad social y promoción de los derechos básicos de la ciudadanía. Pero la autora alerta: el peligro radica en que el Estado socialista, basado en el principio de distribución equitativa como racionalidad misma del consenso, contribuye a la reducción de la pobreza y la creación de condiciones para la inclusión social y la equidad a costa del riesgo de generar un bienestar proteccionista pasivo que obstaculiza formas más activas de participación democrática sentidas como imprescindibles para una erradicación efectiva y sostenida del flagelo. Las explicaciones de esto son en buena medida estructurales y se derivan de nuestro modelo de política social caracterizado por: una “fuerte actuación sobre la matriz productiva y de propiedad como presupuesto para controlar las relaciones de distribución; eliminación de la propiedad privada sobre los medios fundamentales de producción (...); propiedad social estatal como base del hegemonismo de los sectores populares y de la preponderancia de su agenda social; centralidad de la igualdad y la justicia social en la formulación de las políticas; [...] protagonismo del Estado en el diseño y puesta en práctica de las políticas sociales y de la planificación centralizada como mecanismo para su ordenamiento; política social única y centralizada considerada como garantía de los niveles mas extendidos posibles de servicios sociales básicos universales; [...] mantenimiento de principios humanistas y de la responsabilidad inalienable e indelegable del Estado frente a ellos como centros rectores de la política social [...]; existencia de un Estado como productor, distribuidor y asignador de bienes por excelencia y papel secundario y subordinado del mercado” (Espina, 2004: 136-137). Aunque se promueve la participación ciudadana, las condiciones institucionales, materiales y normativas no siempre tienen un nivel de propiciación adecuado. También, falla la concertación entre agentes diversos a escala local, y es por eso que múltiples experiencias de gestión en la base encuentran obstáculos para su sostenibilidad. A partir de Espina, Rodríguez Oliva establece los problemas de este modelo en su absorción de lo diverso: “la absolutización del estatalismo como fórmula casi exclusiva de la propiedad social, que recarga al Estado limitando su eficiencia y desaprovecha la capacidad innovadora y productiva de otros actores sociales y tipos de propiedad; el excesivo centralismo en la toma de decisiones, la formalización de la participación y el homogenismo distributivo como elementos que provocan una baja sensibilidad para captar e introducir en el diseño de políticas las diferencias y particularidades individuales, grupales y locales en la satisfacción de las necesidades; el bajo perfil de los actores y gobiernos locales en el diseño de las políticas sociales a esa escala y la tecnoburocratización de su diseño estratégico” (2005:31) Esto tiene consecuencias para la promoción de un desarrollo local pleno sin neoliberalismo en Cuba. Aunque existen ejemplos promisorios (como el de los proyectos comunitarios a lo largo del país entre los que se encuentra el que será objeto de nuestro análisis), “uno de los frenos fundamentales ha sido [...] la discontinuidad de la dinamización y funcionalidad de algunos espacios de participación (...) lo cual lleva a la necesidad de “reconcebir el Estado dentro de los límites del socialismo [para] contribuir a dinamizar la

gestión administrativa, crear incentivos en los contextos locales y perpetuar el proyecto social de la Revolución cubana” (Martínez, 2006:11)

Vistos estos rasgos desde el plano político, es Martínez Heredia quien pone el dedo en la llaga: las tensiones y retos fundamentales del poder socialista se derivan de tener que garantizar la continuidad del orden vigente y la seguridad internacional –que para Cuba es crucial- y a la vez promover saltos en la participación efectiva y cambios en la estructura y las relaciones periódicamente, momentos de flexión dentro de una continuidad de avance de los vínculos socialistas que tienen que enfrentarse, además, al alcance y profundidad de las contradicciones centrales del régimen, esto es, las que existen entre “los vínculos de solidaridad y el nuevo modo de producción y vida socialistas, y las relaciones de enfrentamiento, de mercado y de dominio”, ahora exacerbadas con la reforma integral del Estado en tiempos de crisis y los procesos mundiales de la globalización (1991: 8)

El debate sobre la participación centra, pues, el esfuerzo de numerosos estudiosos cubanos. Según Martínez, algunas de las posiciones más críticas en función de lograr estrategias más efectivas por el bienestar y el desarrollo socialistas desde el eje de la participación giran en torno a lograr: 1) la *legitimidad de una noción universal de desarrollo* que supere el referente del progreso lineal homogeneizante sino como posibilidad, desde el “sentido ético–utópico”, de proyecto de humanidad solidaria, que destaque la capacidad autotransformativa de generación de desarrollo que tienen los actores sociales; 2) el reconocimiento del *carácter de proceso* del desarrollo para superar las visiones que lo restringían a un resultado a alcanzar. Se incluye en esta dimensión procesal una visión que asegure que “participación y autotransformación son, simultáneamente, instrumentos y productos del desarrollo. Desarrollo como *proceso de despliegue creciente de las potencialidades de autocrecimiento* individuales y colectivas, participar y autotransformarse”; 3) la *sustentabilidad* como precondition del desarrollo, sustentabilidad como posibilidad de continuidad auto–propulsada, auto–regenerativa; 4) la *centralidad* de los actores sociales en tanto sujetos con capacidad reflexiva de generar un conocimiento sobre sí y sobre el mundo; 5) la *simetría de la reflexividad*, esto es, la asunción de que todos los actores están dotados de capacidad de reflexión que les permite generar su propio cambio, y la comprensión de que 6) *el desarrollo* asumido como un proceso de configuración de actores sociales, “como construcción de grupos con conciencia de metas comunes y de posibilidades de reestructurarlas y de implementarlas; 7) el carácter participativo del desarrollo excluyente de un poder enajenante y manipulador, una participación que genere autoorganización. 8) la necesidad de “un *entrecruzamiento sinérgico entre la escala micro local del desarrollo y otras de mayor generalidad*; 9) la comprensión de *lo local* como un ámbito legítimo del desarrollo y de inclusión social digna en relación con el acceso al bienestar; 10) la *dimensión cultural del desarrollo* aprovechando la dialéctica entre tradición e innovación 11) y la importancia de “utilizar instrumentos concretos de planificación y concertación de estrategias para la construcción y negociación de agendas de desarrollo entre actores diferentes” (2004: 35–36). Vemos que estas características se hacen eco de las perfiladas en relación con los conceptos de gestión y agencia cultural.

Ya desde el punto de vista de la pobreza asociada a la raza en el socialismo, coincido con Rodríguez Oliva en que la identificación de una política de la pobreza con una estrategia más general de desarrollo social bajo el principio de equidad, es incuestionablemente favorable al mejoramiento de la calidad de vida de la población cubana en general, pero corre el riesgo de soslayar la centralidad de lo cultural en determinadas manifestaciones de la pobreza que, como la del negro, correlacionan una forma de diferencia cultural a una expresión de desigualdad social. “No se trata [...] de acentuar el discurso del relativismo que reconociendo la diferencia, la legitima. [...] hay diferencias que son el fruto de estrategias distintas de reproducción social, lo cual es legítimo en la complejidad de nuestras sociedades; [pero] hay otro tipo de diferencias que son el fruto de estrategias de subsistencia, que implican desventaja de oportunidades, y una posición subalterna en el juego de la hegemonía [...] Las políticas sociales precisan reconocer la diferencia, que es reconocer la realidad

social.”(2006:23) Véase cómo el autor alude a los peligros de las políticas de identidad antiesencialistas, pero señalando paradójicamente la necesidad de su aporte a Cuba.

También para Morales, esta tarea es imperativa, y en consecuencia reclama la necesidad de desmontar el tinglado de la relación pobreza, raza y política por el camino de la deconstrucción de los resortes perpetuadores de los valores potencialmente racistas en nuestra sociedad. Es interesante observar desde sus declaraciones cómo comprende que la diferencia cultural es consustancial al acto jurídico de delimitación del mundo social por el *auctor*, “[aquel] que porta la *auctoritas*, cuyo acto de derecho consiste en afirmar con autoridad una verdad que tiene fuerza de ley y es, por esto, un acto de conocimiento que, fundado, como todo poder simbólico, en el reconocimiento, produce la existencia de aquello que enuncia”. Esto es, “hace ver y hace creer, hace conocer y hace reconocer, [...] y, a través de esto *hace y deshace los grupos*.” (Bordieu, 2004:)) [...] De esta guisa, en el orden cultural, Morales expresa la necesidad de reconstituir el lugar que ha ocupado el negro y su cultura en la memoria histórica de la nación: entre otras cosas, reenfoque el papel histórico de negros y mulatos en la historia de Cuba, los aportes de los esclavos, la población negra y mestiza libre en la colonia y la república antes de 1959^{vii}; extender el intento de revalorizar las culturas legadas por África, ya no en la forma de religión y folklore, sino “como filosofía, como cosmogonía o pensamiento, pues podemos encontrarnos con demasiados cubanos, incluso universitarios, que no saben nada concreto sobre nuestras raíces culturales africanas”; promover el estudio de la literatura e intelectualidad africana; reconfigurar los programas de estudio de nuestras enseñanzas para acordarlos con la realidad de una identidad multirracial”. Para el autor todo esto es parte de una estrategia integral en la lucha contra la pobreza, porque se trata de una cuestión no sólo económica, sino cultural como ámbito que lo integra todo y que nos pone de cara a “la compleja tarea de [...] superar también los componentes racistas subyacentes aún dentro de nuestra propia cultura” (2007: 273) Por todo eso pide a la política social, “el tratamiento de las diferencias raciales [...] consideradas como generadoras de inequidades sociales en el orden histórico, lo que implica la adopción de decisiones “poco equitativas”, para buscar resultados equitativos” (2007:257)

En resumen, todos los autores que tematizan la política social en Cuba hoy coinciden en la necesidad de una unidad política en el país frente a la presión norteamericana que no sacrifique la diferenciación o focalización operativa de realidades de grupos concretos mediante el uso de fórmulas creativas que involucren y cohesionen a diversos actores persiguiendo el fin común de revitalizar el nivel local, el barrio y la vida cotidiana, como espacio donde cuajan el bienestar y el desarrollo ciudadanos. En cuanto a unas estrategias que contemplen la variable racial como incidente en la cuestión, los autores que han trabajado directamente el tema, pueden enmarcarse en el esfuerzo por lograr lo que para Cornel West – a tono con Nancy Fraser – sería una adecuada teoría socialista del racismo que, ofrecida ahora sistematizadamente, debe observar la práctica *cultural* como: un lugar central, que (1) cumple funciones de poder no reducibles ni explicables en términos de explotación de clase. Una solución con base económica macroestructural o chatamente cultural humanista al modo occidental tradicional, no la dilucidan, por lo que es necesario examinar las lógicas de los discursos judeo-cristiano, el científico y el psicosexual [nosotros nos centraremos en el segundo, para el caso de Cuba] para valorar sus efectos en las prácticas racistas y la dominación europea sobre los no-europeos y también la de los colonialismos internos. Pero han sido resistidas en sus representaciones en modos que deben ser investigados. (2) Es el *medium* a través del cual se producen las identidades individuales en una dinámica por la que las personas forman las prácticas y son formadas por ellas interviniendo múltiples mediaciones (empleo del lenguaje, factores psicológicos, concepciones estéticas) Aquí se trata de *localizar* en contextos históricos particulares los mecanismos que sostienen el discurso racista en la vida cotidiana (producción ideológica de ciertos tipos de identidades individuales, estilos culturales normativos, ideales estéticos, identidades psicosexuales, y percepciones de grupo ajenas) para mostrar los modos de conformación de las auto-identidades, su influencia en las sensibilidades psicosexuales y la propiciación de maneras y costumbres culturales opositivas, pero también asimilables: como será comentado a propósito del son y la rumba comerciales. Y los modos en que se le opone resistencia a tales reducciones: es el caso de la comparsa La

Imaliana en el caso de estudio escogido. (3) Tiene profundidad histórica más allá de los modos de producción en que se producen, pues compete a las civilizaciones. Con todo y el aporte en términos de análisis macroestructural de la explotación de clase y el modo en que las prácticas racistas las apuntalan, el marxismo es tanto crítico como cautivo de un eurocentrismo que puede justificar prácticas racistas; por ejemplo, la idea misma de racionalidad “científica” presente en la teoría marxista está apuntalada en particulares modos de vida que no documentan con toda amplitud los tipos de explotación y represión europeas de los pueblos no-europeos, y los modos en que se emprende la resistencia. El modo capitalista de producción es sólo uno de los constreñimientos estructurales importantes de las formas del racismo en un período particular, pues el Estado, los modos burocráticos de control y las prácticas culturales de la gente común son otros de ellos, como lo demuestra la pervivencia del racismo en regímenes no capitalistas que han intentado darle una explicación eminentemente clasista. (West, 2003: 76-85) ^{viii} Veremos en el estudio de caso, cómo se ejercen presiones simbólicas sobre las representaciones de lo que los grupos racialmente marcados “deben ser”, más allá de lo que son aquí y ahora. En los epígrafes que siguen, discutiremos la relación entre conceptos de cultura, metodologías de implementación y reconocimiento de la diferencia de negros y mulatos en Cuba.

Cultura, folclore, raza, nación y socialismo: en busca de unas nociones cubanas de “cultura popular”

Los discursos políticos y científicos sobre el funcionamiento de la cultura de los subalternos en la Modernidad, son inseparables de la historia del surgimiento y desarrollo de las disciplinas que los han conformado y legitimado. Si en sus orígenes, la sociología se estructuró alrededor del problema durkhemiano de la anomia expresada en los fenómenos sociales asociados a los procesos de industrialización contemporánea, la antropología se perfiló en el esfuerzo por “establecer las leyes que gobiernan el crecimiento de la cultura, (...) y la historia de la evolución de la sociedad para entender las causas que avanzan y retrasan la civilización” (Boas en Bohannan y Glazer, 1993:88). La evolución como “un principio que nos rodea”, querámoslo o no, nació con la disciplina antropológica y todavía se encuentra silenciosamente incrustada en concepciones (como folclore y sus sucedáneos) y modos de abordaje de prácticas no hegemónicas tanto por el saber científico como el común. Y es que el estudio de los “primitivos”, durante mucho tiempo personificados para los europeos en los no-blancos coloniales, se encontró con frecuencia con el objeto de atención de los folkloristas: aquellos elementos más apartados de la civilización moderna, supuestos resguardadores de un pasado “puro”, los campesinos (Ortiz, 2000:15). La construcción romántica de un campesinado depositario de valores eternos que constituía la antítesis de los “males” del progreso, y la concepción antropológica del *bon sauvage*, políticamente conveniente en el contexto de la competencia colonial, constituyeron cada una en su momento piezas clave de un discurso de la diferencia que acentuaba el sentido de comunidad nacional e intracontinental diferenciado. Mientras que la identificación en un “pasado común” por la existencia de un “pueblo originario” contribuía a la estabilización de los estados nacionales; por el otro, la reafirmación del orgullo nacional (francés, por ejemplo, opuesto al español o el inglés) por una política distintiva de relaciones “étnicas” con los otros colonizados (a menor “miscegenación” mayor grado de pureza aria europea), modelaba una imagen grandilocuente del propio origen civilizatorio. (Bernal, 2003:25) El campesino europeo se equiparaba en su *salvajismo* con los estadios primigenios de la civilización, cuyo reino insuperable eran los territorios colonizados. Otra cosa muy distinta era la barbarie en que vivían las clases “peligrosas” en los suburbios industriales de las grandes ciudades: élite, pueblo y masa, se venían perfilando desde aquí.

Aunque el racismo ya apuntalaba las relaciones entre clase y género desde la Antigüedad (hay que recordar que los esclavos eran extranjeros y muchas veces castrados para “feminizarlos”, esto es, desprestigiarlos en una sociedad patriarcal), Bernal afirma que algo “categóricamente nuevo” ocurrió con la trata de esclavos trasatlántica, que trajo en el siglo XVII “un racismo de castas de acuerdo con el cual el mejor negro era considerado peor que el peor blanco” (2003:29). El discurso aristotélico sobre la existencia de “esclavos naturales”, así como la interpretación talmúdica de la Maldición de Canaán, fueron revividas después de

1650, de modo que el color de la piel y la fisonomía devinieron cuestiones cada vez más obsesivas entre los europeos y los norteamericanos. Razón: la necesidad de los cristianos de deshumanizar a las personas que estaban tratando de manera inhumana, en la trata transatlántica y en la explotación del África” (2003: 18) Los discursos “científicos” que se consolidaron como parte del desarrollo del capitalismo contribuyeron a esa empresa, ocupando un lugar en la reproducción y legitimación de los imaginarios etnocéntricos instalados en una u otra manera hasta hoy en las sociedades occidentales y sus excolonias.

La visión en Cuba de lo que se ha denominado folklore presenta en toda la segunda mitad del siglo XX rasgos de continuidad/ruptura con la influencia de la etnografía occidental clásica que fue reapropiada significativamente por el etnólogo cubano Fernando Ortiz, considerado fundador y espíritu activo de la etnología cubana. Desde mediados de los setenta del pasado siglo, se unieron a esa gran corriente, aportes desde la comprensión de la etnografía marxista desarrollada en la URSS, la cual, si bien es posterior, resulta fundamental en las maneras de entender el fenómeno cultural por la política del Estado cubano, al actuar diversos científicos de aquella generación como asesores y consejeros institucionales. Otras tendencias, más bien fragmentarias y aún con escasa sistematicidad teórica y práctica –aún no dominantes en los circuitos principales de las instancias oficiales, pues se alinean a un enfoque más teórico-práctico que ideopolítico de entender la relación cultura/identidad- han venido a enriquecer este cuadro desde la visión de las prácticas culturales por el marxismo crítico, los estudios poscoloniales y otros aportes de los movimientos revisionistas posmodernos. Quiero apuntar brevemente algunos rasgos de estas posturas desde el punto de vista de su tratamiento del tema de la cultura con ascendencia africana en Cuba. Intento abrir camino a las visiones de ‘lo popular’ en las instancias estudiadas, desde las marcas de estas distintas nociones científicas en su pensamiento y acción.

Fernando Ortiz y el proyecto de integración de la nación cubana.

La trayectoria intelectual de Fernando Ortiz y su tratamiento de las prácticas culturales con ascendencia africana en Cuba, constituye una parábola del tránsito de los avatares de la idea de cultura en la bisagra entre los siglos XIX y XX. El pensamiento ortiziano se inaugura en la primera mitad del siglo XX con una postura eurocéntrica influida por la criminología positivista lombrosiana, manifiesta en su obra *Los negros brujos* (1906), donde enfoca la religiosidad popular de origen africano como epicentro generador de lacras sociales “típicas” de la población negra: alcoholismo, asesinatos, bandolerismo. Esta asociación entre etnicidad y males sociales (los blancos y su cultura serían el deber ser de la sociedad) no era nada nuevo: desde el siglo XIX se registraron persecuciones contra asociaciones religiosas de origen africano; también la prensa emprendía en los lustros iniciales del siglo XX frecuentes campañas sensacionalistas sobre las operaciones policiales contra casas-templos y ceremonias de las diversas religiones de ascendencia africana reconocida, que contribuían a agravar el odio y la tensión. (De la Fuente, 2001; Díaz, 2006)

Ortiz es considerado etnógrafo fundacional por su invención del término *transculturación* (1940), una noción que alude los procesos de *intercambio* cultural por los cuales miembros de diferentes sociedades asimilan patrones culturales de la otra en sus relaciones mutuas, en vez de simplemente imponer un grupo –con mayor frecuencia el dominante- sus rasgos y cualidades sobre el otro, como era entendido por un entendimiento grosero de la *aculturación*. Los aportes culturales de los negros africanos a la cultura cubana (artes, religión, costumbres; también política y economía) serían reconocidos ahora como rectificación de la anterior postura científica del autor, y por sus contribuciones al conocimiento integral de la nación, y de la cultura de origen afrocubana en particular. Según la teoría de los procesos culturales de Ortiz, nuestra cultura es fruto de “un abrazo de culturas [donde] sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta a cada uno de los dos” (Ortiz, 1963:99) Salerno considera que, al arrancar del análisis de las interacciones sociales que en muchas esferas de la vida se producen entre grupos socioculturalmente diferentes, e incluso antagónicos, este enfoque inaugura el espacio

para nuevas interpretaciones de nuestra realidad, porque aquí se insinúa la relevancia del análisis de la estructura social que contextualiza y funda la práctica cultural concreta, abordada extensamente después por el marxismo. Si bien desde las filas del positivismo, Ortiz considera “la importancia del factor económico como base que condiciona, en última instancia, las restantes esferas de la vida social. (...) En *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, donde lanza el propio término científico, el autor analiza cómo la economía cubana también puede concebirse como el producto transculturado de las disímiles formas económicas que se impusieron unas sobre otras, combinándose, y conduciendo a otras más adecuadas al ambiente social, climático, cultural, etc., generado en la Isla. “Decir español, negro, chino y criollo -dice Ortiz- no significa indicar solamente diversos elementos formativos de la nación cubana (...) Estos vienen a ser también la sintética e histórica denominación de una economía y de una cultura de las varias que en Cuba se han manifestado sucesiva y hasta coetáneamente, produciéndose a veces los más terribles impactos” (2004: 47, 67)

Lo que en el contexto contemporáneo de las sociedades nacionales “transculturadas” y sus conflictos nunca parecerá suficientemente enfatizado es que estos procesos “impactantes” no cesan, a propósito de esos “nuevos productos” frente a los cuales aún es necesario visualizar las maneras en que siendo resultado de las interacciones previas, con todo y ser “cubanas”, “mestizas”, “síntesis de la cubanidad”, etc. ocupan también en la práctica un lugar específico en las correspondencias de desigualdad social reproducidas infinitamente por los espacios y mecanismos de diferenciación social de los grupos y las clases que los utilizan, modelan y se autodefinen mediante ellos. Esto se dice para impedir correlaciones deterministas entre formas económicas y culturales, imposibles de ver como “populares” o “emancipatorias” por su basamento histórico clasista desde perspectivas antropológicas nacionalistas, más allá de las mediaciones que las afectan. Por más que el término transculturación haya sido constituido en su contexto como “una fuerza vital para lograr la plena integración de nuestros componentes nacionales, y para demostrar que los enfrentamientos étnicos y raciales en América Latina no tenían sentido ni justificación” (Salerno, 2004:68), en términos de valor social, en Cuba nunca ha *significado* lo mismo, por poner un ejemplo, la práctica cultural y social del ballet que la de los toques de rumba en barrios marginales, y las implicaciones de esto son culturales (debería decir etnoculturales), pero también de status social, e indirectamente, socioeconómicas y políticas. Estos “nuevos productos” que, como dijéramos antes siguiendo al mismo Ortiz, aun después de creados, continúan variando, pueden verse entonces no sólo como resultantes de diversas mezclas interculturales físicas o simbólicas tradicionales “clásicas” en lo biológico o lo religioso, sino también, dada la circunstancia actual, como resultado de los “entrelazamientos entre lo tradicional y lo moderno, y entre lo culto, lo popular y lo masivo”.(García Canclini, 1997: 113); formas híbridas, espontáneas o conscientes de “entregar” la “tradicionalidad” de la práctica cultural en función de necesidades sociales, económicas y/o políticas de los grupos por los intereses en juego en el campo de fuerzas sociales. A contrapelo de la pretendida estabilidad *semántica* de las identidades para la antropología tradicional, debemos terminar asumiendo los problemas que un multiculturalismo complejo, conflictivo, pero real, plantean a nuestras ciencias sociales.

Ortiz ya fue consciente de estos conflictos, cuando dijo que para conocer bien un instrumento musical había que conocer bien su vida social dado que “no basta estudiar cómo se mueven y vibran, y las voces que pueden dar, sino que hay que aprender también su posición en la sociedad en que vive; si es viejo y de tradiciones o joven y novelero, si tiene ‘raza’ que lo discrimine o es hijo indiferenciado del pueblo, si es de la gente ‘de arriba’ o de la ‘de abajo’, de los palacios o de los arrabales, de las ciudades o de los montes.” (Ortiz, 1993:92) Sin embargo, para Robin D. Moore, el concepto de transculturación no ha sido explotado por Ortiz ni sus sucesores en una teoría que, más allá de la descripción de varios *tipos de sincretismo*, explique por qué y cómo estas formas sincréticas se desarrollan en procesos de cambio e intercambio cultural. Alertando contra una aproximación positivista, objetivista y reificante a los fenómenos culturales –según creo, menos presente en la obra de Ortiz que en sus sucesores-, en un estudio sobre afrocubanismo y nacionalidad en Cuba, el autor retoma la noción desde una perspectiva marxista crítica, justamente para entender cómo “alternativamente –

sobre todo en el caso de las formas sincréticas- la cultura subalterna puede ser aceptada y apropiada por otros, en un intento de minimizar las diferencias sociales y reintegrar simbólicamente a los marginados en el metarrelato de la nación, pero a expensas de una reformulación de las normas de conducta grupal en función de incluir y, por tanto, neutralizar algunas formas oposicionales de expresión asociadas a la existencia social de las minorías” (1997: 88) La música y la danza han servido a manera de “puente cultural entre clases” como medio de empoderamiento simbólico y real, por aquellos que de otra manera no tendrían voz. Esto se ve, por ejemplo, en la historia del son urbano en Cuba, género estilísticamente pivote, vinculante de la cultura de las clases afrocubanas con la dominante, en una maniobra por la que devino no sólo “género cubano por excelencia” desde su evolución inicial en comunidades negras obreras; sino también por la que los mismos practicantes que oficiaban rituales de religiones marginalizadas en sus habituales espacios de exclusión, se transformaron en intérpretes públicos de sones donde en “contoneo” contrahegemónico hicieron conocer y reconocer letras, melodías, modos alusivos a sus creencias y existencia cultural (“No juegues con los santos”, “Papá Oggún”, “Canto lucumí”) (Moore, 1997: 94) A propósito de la apropiación, transformación y estilización de la rumba afrocubana tanto por artistas profesionales como por practicantes populares que han querido beneficiarse de su recepción europea, norteamericana y criolla, a costa de “ecualizarla” con patrones sonoros mundializados, el autor concluye: “Este proceso de transculturación o recentramiento de la práctica es pobremente entendido si no es claramente ubicado dentro de un marco de desigualdad racial y lucha de clases. (...) Dada la diversidad de repertorios e influencias musicales, hablar de composiciones particulares como auténticas o inauténticas, puras o adulteradas, parece improductivo frente a la opción de considerar las prácticas como en medio de las tensiones raciales y de clase dentro y fuera de Cuba, y las relaciones de las mismas con el cambio musical. ¿Quién ubicado fuera de la comunidad afrocubana está involucrado en la espectacularización de la rumba?; ¿cómo eligen alterarla o conservarla y por qué?; ¿quién es principalmente explotado y quién beneficiado como resultado de la comercialización o exhibición de esta cultura marginal? Tales preguntas son complejizadoras frente a una visión cerradamente “cultural” (Moore, 1997: 188)

Martin Lienhard también ha significado que, aunque válido para combatir el pseudo-concepto bastante difundido a partir del de “aculturación”, -que en su versión deformada contradice el hecho de que según Herskovits tal término no excluye “la posibilidad de una asimilación parcial de los grupos dominantes a la cultura de los dominados (...) en el marco socio-político en el que se desarrollan estos procesos”- Ortiz, insiste en el papel activo y creador de los pueblos colonizados y la irreductible novedad de las culturas populares latinoamericanas, acuñando el concepto de “transculturación”, “impreciso, no obstante, en cuanto a la oposición todavía irreductible –como lo muestra el mismo Ortiz en uno de sus trabajos^{ix}- entre las culturas populares y las hegemónicas, al no resolver el problema de la evaluación política de las interacciones culturales”. El autor sugiere que por esta causa el término fue rápidamente absorbido por el discurso criollista y nacionalista latinoamericanos; discursos, basados en la noción de mestizaje cultural, que “han escamoteado la realidad pluricultural y, sobre todo, la discriminación permanente de los sectores cultural y social marginados” (Por eso, alerta sobre la importancia de tener presente a la hora de utilizar el concepto transculturación que “(...) el contacto y sus efectos no pueden comprenderse sino a condición de ser situados en unos “conjuntos”, es decir, en las totalidades sociales que los rodean, los orientan y los unifican”. (1990: 133, 134, 135)

La cuestión de la hegemonía cultural y su función en los discursos de la identidad nacional lleva a Rodríguez-Mangual a enfocar los métodos etnográficos usados por Ortiz y Lydia Cabrera -otra de las personalidades fundacionales en este campo- en sus acercamientos respectivos a la identidad afrocubana, teniendo en cuenta los proyectos ideológicos que iban construyendo en el proceso mismo de sus discursos sobre el lugar de la identidad individual y colectiva de los negros y mestizos en la narrativa sobre la nación cubana. Para ambos estudiosos la categoría ‘raza’ deviene relevante siempre. Pero para Ortiz el contraste con una “blanquidad” positiva y otorgadora de sentido evaluativo es evidente. Según la autora, Ortiz tiene un enfoque hegemónico tanto en el primero como en su segundo período, en que pasa de una valoración esencialista de las razas a una

valoración jerarquizada de las culturas, donde la subalterna representa un rezago del pasado merecedor de respeto; y la hegemónica, el punto de llegada para una modernidad conclusa. Y es que en Ortiz observamos un ideal sociopolítico organicista que, “lejos de querer promover la desintegración del orden, considera que la sociedad está formada por una pluralidad de estratos sociales –divididos para el caso de Cuba por prejuicios raciales y socioeconómicos, de ahí que proponga superarlos-, que tiende a la solidaridad, la cooperación, y la integración total de todos sus componentes en torno a intereses comunes de tipo humano y nacionalista. (...) Para él, como para la escuela positivista a la que perteneció, el progreso es una extensión del orden establecido. (...) las clases más humildes debían acceder a un mejor nivel de vida, por medio de la cooperación de los sectores acomodados; de esta forma se eliminaban, además, las posibilidades de enfrentamiento en los distintos componentes sociales” (Salerno, 2004:83). Es desde ahí que la cultura, en su visión, jugara un papel en extremo crucial: “todos los conflictos del mundo tienen su origen en la falta de cultura (...), todos los aspectos de una sociedad requieren una fuerte dosis de *racionalidad*, de *superación*, de *progreso*” (Salerno, 2004: 50). Puede entenderse entonces por qué para Robin. D. Moore, antes citado, la mayoría de las obras de Ortiz presentan problemáticas implicaciones ideológicas que hacen eco de las luchas y contradicciones de la nación entera en su esfuerzo por reposicionar su identidad colectiva en relación a la cultura de los negros y la aceptación de las expresiones afrocubanas como cubanas (1997: 34) La crítica fundamental de Rodríguez-Mangual a la valoración ortiziana de la identidad afrocubana se refiere a las pocas posibilidades que le otorga a una agencia más destacada de estos sujetos a la hora de *narrar* sus prácticas y las concepciones específicas de ellas para ellos en su sistema simbólico particular: “[Ortiz] no sólo retrata a los negros dentro de un sistema de valores paradigmáticos blanco sino que también simultáneamente constituye la categoría “blancos” a través de una comparación con “negros”, que corrobora la supremacía blanca. (...) Sus textos etnológicos siguen siendo contruados en oposición al mismo Otro racial. Antes que integrar los espacios epistemológicos de blancos y negros, Ortiz apunta a su disociación” (Rodríguez-Mangual, 2002: 59). Esto se manifiesta, según la autora, en el estudio de la música y las religiones de origen africano desde la comparación con prácticas populares europeas y no desde las dinámicas y sentidos que tienen para los propios sujetos y sus universos sociales; el uso de categorías corrientes en el análisis de la cultura europea para la explicación de los rasgos de origen africano (el análisis de los registros sonoros de la música africana desde los patrones occidentales, por ejemplo); la mayor confianza en la bibliografía europea usada para el estudio, que en las voces y veracidad de los informantes; la reiterada traducción para públicos occidentales letrados de términos en lenguas de origen africano que tienen un exacto y único significado en sus sistemas específicos, etc. Aun con todas sus limitaciones (cierta incredulidad frente a los hechos narrados; manipulación –siempre inevitable- del material en cuestión; cierta caotización interpretable, no obstante, como intento de reproducción de la pluralidad y heteroglosia de la cosmovisión de los informantes), esa agencia, polifonía y diversidad de perspectivas de los informantes está, según la autora, más presente en la obra de Lydia Cabrera. El aparato retórico en que se basa para representar la otredad es el de la narrativa testimonial, aun cuando este no estaba canonizado como tal por la crítica en aquel entonces. Conforman el valor agregado de su obra, las voces mismas de los informantes, citas directas e indirectas, cambios en la persona gramatical, juego conceptual entre lo visto y lo creído (dejado -en relación con los fenómenos religiosos que acompañan las creencias afrocubanas- a discreción de las interpretaciones del lector, funcionando este mecanismo así como un modo de cuestionamiento al sentido “objetivo” científico occidental de la observación empírica). Por todo esto, es que Rodríguez-Mangual se refiere al concepto de transculturación como “una gran contribución al campo de los estudios culturales”, aunque “es crucial trabajar en algunas de las maneras en que este término no ha sido tan benigno como parece” (2002: 27).

En resumen, con el concepto de transculturación Fernando Ortiz abre un camino potencialmente rico para el análisis de la conflictividad presente en las prácticas culturales de los países multiculturales latinoamericanos y caribeños. Sin embargo, la impronta del positivismo y etnocentrismo en su concepción, más mandatos ideológicos relacionados con la construcción de un metarrelato de nacionalidad cubana, lo llevan a sostener en su acercamiento a la cultura afrocubana una forma de reconocimiento etnológica de estos sujetos y sus

prácticas, que devienen sutilmente *otros* socioculturales, e indirectamente económicos y políticos, limitados a los lugares simbólicos que otorga la celebración nacional hegemónica, a tenor de los conflictos y situaciones de discriminación social que han sufrido en el marco de estas sociedades y que se expresan en las mediaciones mismas a que están sometidas tales prácticas. Un mejoramiento integral de la situación de vida de negros y mulatos, requiere un reconocimiento crítico de su diferencia, la cual ha sido articulada como etnológica por obra de los discursos científicos y políticos (y sus tradiciones) que -incluso involuntariamente- han contribuido a ella. Es necesario revisitar nuestra tradición desde las perspectivas científicas y problemas sociales actuales, buscando el reenjuiciamiento de sus concepciones así como la saga de “lecturas” que éstos han dejado hasta hoy.

La pregunta sobre el lugar de las culturas populares en el socialismo en Cuba, se hizo en buena medida sobre la base de los estudios etnográficos de personalidades que hasta ese momento hicieron una notable contribución a los estudios culturales en Cuba, como José Luciano Franco, Argeliers León, Manuel Moreno Fragnals, y el más influyente de todos, Fernando Ortiz. En mucha menor medida, Lydia Cabrera: ella estaba claramente en contra del proceso revolucionario y emigró hacia los Estados Unidos en 1960. Tales antecedentes nos servirán para adentrarnos brevemente en la conceptualización sobre la cultura popular en el socialismo.

El “arte del pueblo” en el socialismo. (Un paréntesis)

La política cultural en el socialismo ha tenido que lidiar con el problema de la necesidad de crear un nuevo sentido de cultura que corresponda a las exigencias de una sociedad que ponga en el centro al hombre sin renunciar al desarrollo socioeconómico (industrialización, urbanización, formación y consolidación de mercados, escolarización, procesos todos inherentes a la Modernidad) Los retos que esto plantea en el campo cultural a países como los latinoamericanos con presencia de grupos etnoculturalmente heterogéneos y diferenciados son innumerables, pues si la objetivación en lo estético para “ascender de lo natural a lo humano” por el hombre (esto es, expresarse, exteriorizarse, afirmarse y, por ende, reconocerse a sí mismo) es un prerrequisito del desarrollo humano para el marxismo clásico, todavía queda el problema de los juicios de valor civilizatorios inherentes al tema de cuáles son los objetos estéticos más capacitados para realizar ese “ascenso” y los modos concretos de poner en práctica acciones de desarrollo en este sentido. Llevando la cuestión hasta sus últimas consecuencias, hay que preguntarse si el modo de apropiación estética es el único y más válido en función del desarrollo, cuando la cultura puede entenderse también como un recurso, importante rol mediador en el marco de los proyectos de interés económico, social y político individuales o colectivos y para el aumento de la calidad de vida y la cohesión grupal de grupos desventajosamente diferenciados.

Para Marx, y otros teóricos marxistas clásicos (Lenin, Plejánov, Lúckacs, Sánchez), la creación artística y el goce estético son el modo de apropiación específicamente humana, pero el arte se enajena al transformarse en mercancía, algo que sucede al arte culto, individual y profesional, pero aún peor al colectivo y popular, pues en las condiciones capitalistas, se dan condiciones hostiles al florecimiento de un arte del pueblo al “agotar la capacidad creadora del hombre en el trabajo; y al difundir masivamente sucedáneos artísticos para mantener al pueblo separado del gran arte culto y de la verdadera creación popular, con lo que acaba el pueblo por “no reconocerse en sus propios productos, en las creaciones anónimas o colectivas que lo expresan” (Sánchez, 1966:190). Así, piensan Marx y Engels que la creación popular sólo puede subsistir en el campo, es decir, allí donde no llega todavía la expropiación material y espiritual capitalista; aunque, también puede darse, en las ciudades modernas, con la poesía y la canción revolucionarias (Sánchez, 1966: 275) Un arte popular *auténtico*, sería aquel que eleva la cultura del pueblo al rango de arte por obra de artistas de vanguardia que son capaces de recoger ese espíritu, enriquecerlo desde su individualidad artística y comunicarlo a las masas, en un sentido que las educará artísticamente, dadas las condiciones de hostilidad capitalistas al arte colectivo

y anónimo. Arte popular es ahora distinto de un arte elitista (minoritario, privilegiadamente consumido por las clases burguesas y que entroniza la gratuidad e irresponsabilidad artísticas); de otro populista (que “no es un arte *para* el pueblo, sino *acerca* del pueblo”, de contenido curioso, local y pintoresco) y, sobre todo, de un arte masivo (cuyos productos satisfacen las necesidades pseudoestéticas de los hombres-masa cosificados, que son, a la vez, un producto característico de la sociedad industrial capitalista). Novelas de folletín, radionovelas y telenovelas, la mayoría de las canciones modernas, románticas o populares, así como de los filmes: todo, “arte de masas” que, en función del consumo, “roza fugazmente los problemas humanos más profundos para quedarse en su epidermis después de velar las contradicciones vivas y reales (...) para mantener al hombre-masa en su condición de tal, y, en consecuencia, cerrar el paso a vislumbrar un mundo verdaderamente humano y la posibilidad de concientizar su enajenación”(1966: 251)

Existe una “obsesión ontológica” en muchos estudios sobre cultura en Occidente. “La identidad, ya sea en su versión antropológica como filosófica, es concebida como un “ser”, algo que verdaderamente “es”, posee un contorno preciso, y puede ser observada, delineada, determinada de esta o aquella manera.” (Ortiz, 2005). Se hablará de identidad *auténtica* o *desalienación* de la identidad tanto en la cuestión nacional como étnica o racial: ella, como algo concreto, tangible o plausible de una descripción precisa, política o científica y no como “un artificio de lectura”, construcción simbólica que se hace *en relación* con un referente cambiante, dinámico – género, raza, clase, nación, cultura- y que es susceptible de verse en su estrategia de instauración por parte de sus agentes y operaciones (grupos sociales que la sostienen , intereses en juego, modelación de roles que prescriben la interrelación y realidad de los mismos). Puede verse así que las limitaciones de estas dicotomías popular/masivo, auténtico/inauténtico, culto/popular han sido reconocidas por el marxismo crítico. El enfoque de las culturas populares en el socialismo, son comentables, entonces, en tres sentidos distintos. *Primero*; hay un valor indudable en la conceptualización del arte popular como fuente de “vitalidad creadora de un pueblo, (...) expresión de su talante y aspiraciones en una fase histórica de su existencia” (Sánchez, 1966:219): esto permite eludir ciertas posiciones abiertamente peyorativas y represivas hacia las prácticas de los subalternos. Pero de ahí se deriva tanto el estudio de las prácticas culturales en relación con las condiciones sociales históricas en que han surgido, como el conato (romántico) de recortar ‘lo popular’ como aquello auténtico, esto es, igual a sí mismo, que ha pasado de generación en generación, con el mismo peligro de reificar prácticas que se han constituido antes y ahora en la heterogeneidad y el conflicto, por lo que no pueden ser vistos fuera de ellos ni de los discursos que los modelan en función de intereses diversos. *Segundo*; de la creencia en la autenticidad intrínseca de “lo popular” versus “lo masivo”, la ansiedad por la pérdida del primero frente al empuje del segundo, y la capacidad de la vanguardia artística de recoger ese “espíritu”, se deriva la vieja autoridad paternalista e ilustrada de la esfera erudita que veíamos en regímenes sociales previos, ahora reeditada por la confianza del marxismo clásico en ella (Nótese la tensión existente en la misma noción de “arte popular”). Las violencias simbólicas aquí son más que un riesgo. Esto es más polémico aún, por cuanto vivimos en tiempos en que están siendo erosionadas en todas partes –también en Cuba- estas divisiones clásicas por la visible implosión de los repertorios culturales exclusivos de grupos anclados en tiempo y espacio frente al fortalecimiento de identidades geográficamente deslocalizadas a partir de nuevas filiaciones socioprofesionales, de género y derivadas del espacio del mercado y del consumo, donde se engendran y comparten nuevos patrones que están exigiendo una reorientación de las prácticas intelectuales. *Tercero*; la expresión “cultura de masas” es inadecuada porque la homogeneización o monolitismo de las ideas, de la producción y de los contenidos, solo puede ser vista desde un enfoque que, ya desde el punto de vista de la dominación vertical de clase o creación de falsas conciencias, ya desde la esencialización del proceso de estandarización de la producción, establece correlaciones inmediatas entre el tipo de tecnología empleada y la forma de organización de la cultura, al no tener en cuenta las múltiples mediaciones entre ellas (naturaleza de las audiencias, estrategias de los productores culturales respuestas y usos de los receptores) Como pensar Bordieu, los objetos son vehiculizados socialmente, tanto provenientes de la esfera erudita, como de la “esfera de bienes ampliados”, y están siempre en interacción con los grupos y las clases sociales. Cada uno de ellos los consume, los utiliza en función de sus posiciones en el seno de la

sociedad. Su distribución y consumo ocurre de forma diferenciada, tomando en consideración el “capital cultural” de los individuos y su condición de clase (Ortiz, 2004:35).

A tono con esto, opero aquí con una idea de cultura popular entendida no como un espacio de completa redención y autenticidad o total condena y autoconfinamiento (no existe las puras tradicionalidad liberadora y contaminación enajenante) En todo caso, se trata de un espacio mezclado, contradictorio, híbrido, donde las narrativas y representaciones de los sujetos y sus tradiciones presentan las huellas de manipulaciones y usos, pero también esas fuertes dosis de subversión reivindicatoria que constituye -por un principio de “negociación” fragmentario, discontinuo, sutil en sus formas, pero constante- la propiedad distintiva de estas manifestaciones; el elemento que completa el cuadro del vínculo indisoluble entre hegemonía y resistencia; trabajo y disidencia; deseo, paranoia y violencia, como ejercicios (lecturas) que no existen el uno sin el otro. Veamos cómo se cumple esta configuración sobre culturas en el socialismo cubano.

La cultura popular tradicional en la política cultural del estado cubano

Desde los años setenta hasta la actualidad, ocupa un lugar prominente en la conceptualización sobre cultura por la política cultural del estado cubano la *cultura popular tradicional*. Por esto se entiende el “conjunto de expresiones y manifestaciones generadas, creadas y preservadas en una sociedad o grupo humano específico con un condicionamiento histórico particular, transmitido y difundido de una generación a otra fundamentalmente por vía oral y por imitación. Constituye un proceso dinámico y cambiante y sus características esenciales son: historicidad, transmisión, creatividad colectiva, continuidad intergeneracional, empirismo, habilidad, destreza, vigencia por extensos períodos de tiempo” (en Guanche, 2007: 5) Para el Minisistro de Cultura actual: “En la Isla se reivindica un pensamiento de la emancipación que se relaciona con la democratización del producto cultural, de las artes plásticas, del cine. Nos interesa un lector, un espectador, un receptor de la cultura, participativo y al mismo tiempo preparado para entender lo más sofisticado del arte. (...)La gente acude masivamente a ver el Festival de Cine Latinoamericano, los ciclos de cine europeo, o estadounidense experimental, a pesar de que tenemos influencia del peor cine hollywoodense. El festival de ballet, un arte que se considera asociado a minorías, también es tremendamente masivo. (...) Tratamos de conservar la memoria, ahí está todo el trabajo que hemos venido haciendo con el patrimonio” (2007: 3) “La idea es defender el folklore cubano, nuestro y, a la vez, el derecho de nuestro pueblo al acceso a la cultura universal con toda su riqueza. (...) Nos interesa que el gran proyecto de masividad cultural que tiene que ver con la profundización de contenidos no se asocie con la promoción de subproductos culturales”. (...) este fenómeno que se da en la industria cultural norteamericana-hollywoodense, al servicio de la llamada globalización, no sólo daña las identidades nacionales sino que, al mismo tiempo, nos devuelve una especie de caricatura de nosotros mismos y empobrece las referencias universales en el campo de la cultura” (2006:5) Se sigue de aquí que el concepto letrado de cultura ha ocupado un lugar prominente, pero el folklore es respetado y utilizado como patrimonio auténtico (se dice: “nuestro”) de la nación frente a la amenaza del imperialismo cultural personificado en los “subproductos culturales” norteamericanos: lógica élite/popular/masivo. Para Casanovas y Carcassés, lo que ha distinguido la política cultural cubana del modelo de democratización clásico, son sus contenidos, que promueven no sólo la cultura de élite sino también la popular. Al propiciar el acceso y la creatividad, la promoción contribuiría a la formación estético-cultural como parte del desarrollo integral de la personalidad. Pero, “aunque se pretendió estimular la participación activa en ese sentido, la manifestaciones artísticas y literarias fueron favorecidas al ser tareas directamente relacionadas con el sector.” (2000: 249)

El concepto cultura popular tradicional es un paso de avance hacia el modelo de democracia cultural en tanto cuestiona la vieja ascendencia de la concepción elitista de cultura como vía para el desarrollo, y pugna así con la autoridad erudita del intelectual como “vanguardia artística” de la sociedad a la que me refería en el acápite anterior. Con todo y eso, la noción se debate desde las propias filas de un concepto ilustrado de cultura y

desde la concepción ideológica de un modo ideopolítico de la identidad. Esto se manifiesta en el diseño mismo de la categoría, surgida en la década de los setenta, intentando desprenderse en lo científico del rezago ideológico burgués presente en la categoría ‘folklore’ (Moreno, 2007: 14), y en lo político-cultural asumiendo la necesidad de “[estudiar] los gustos y costumbres vigentes en cada comunidad” (Hart, 1984: 146) para implementar actividades de reanimación cultural, pues “en la medida en que nuestras instituciones logren reflejar esa identidad, mayor será la *atracción* que ejerzan en los habitantes del municipio y serán más eficaces como vehículo de creación de hábitos de participación cultural” (Baltar, 1984: 148) En la anterior cita el nexo con el modelo de democratización cultural básicamente ilustrado es genético, puesto que, aunque se expresa la intención de responder a los retos de la diversidad cultural, la lógica de su tratamiento por la política revela el surgimiento de la noción en el seno de un estilo de trabajo y estructura centralizadoras paternalistas, “una subordinación de los órganos locales a los niveles centrales, protagónicos en la formulación de las políticas mientras las instancias locales son concebidas como receptores más o menos homogéneos, encargados de implementarlas, según directivas emanadas de los organismos a escala nacional” (Linares, 2004:138) Aunque esta realidad ha sido modificada desde la mencionada década hasta la actualidad por la mayor flexibilización en las formas de dirección, organización y planeamiento del sistema institucional de la cultura, esta autora da cuenta en otro trabajo de que, en el año 2007, “no se han resuelto las tensiones que se producen en un proyecto social como el nuestro, donde de un lado se prioriza la igualdad de derechos, a partir de políticas, prácticas e intervenciones de gran alcance a nivel poblacional y, del otro, se trata de atender y respetar la variedad cultural inherente a ella y los espacios que esto exige”(2007, xx) En este sentido, resulta desconcertante el hecho de que, siendo el concepto básico de trabajo del Ministerio de Cultura el disfrute de la cultura artístico-literaria, el consumo entre amigos y familiares y de los medios de comunicación masiva es la manera de participación fundamental de los capitalinos en su vida cultural (por diversos estudios, también puede decirse de otras provincias) mientras otras formas de mayor compromiso e implicación no son significativas. Existe, pues, falta de conocimiento y utilización de estudios sobre la pluralidad de conductas, exigencias y aspiraciones culturales de la población actual por las políticas; ausencia de canales de comunicación y retroalimentación que permitan a los planificadores de políticas, estar al tanto de la diversidad de sus destinatarios y del impacto real de sus prácticas; poco estímulo a procesos participativos en todas las fases de elaboración de las estrategias, desde su diseño hasta su evaluación, lo cual no tributa a que los sujetos comunes se conviertan en reales actores de desarrollo cultural, con posibilidad de proponer y consolidar sus propias agendas, desde su multiplicidad, dentro de las instituciones o acompañadas por éstas, para convertirse en “público” no como punto de llegada de un mensaje cultural, sino como fuente autoinvertida de potencialidad creativa (Linares, 2007: 49-51)

En la experiencia escogida para el análisis, veremos *in situ* estas dificultades, los modos en que se ha intentado superarlas y sugeriremos rutas para la optimización de esos resultados. Pero, ¿cómo es posible que estas desconexiones existan cuando el concepto cultura popular tradicional está concebido justamente para democratizar cultura? La respuesta rodea la misma dicotomía élite/popular/masivo, con las implicaciones ideológicas etnologizantes que veíamos antes y los límites teóricos y metodológicos para dar cuenta de procesos de la realidad desde un sentido político crítico ubicado, no en un plano nacional nacionalista, sino microsocioal reivindicatorio de existencias grupales diferenciadas. La noción de cultura popular tradicional ha sido buena para acercar los conceptos de desarrollo a la realidad cultural de la gente y provocar la identificación y reafirmación de identidades en un esfuerzo por diferenciar públicos en atención a su diversidad. Pero es hora de complejizar el tema significando que esta diversidad puede ser vista también como la proyección de capitales culturales de grupos en competencia desigual, cuya promoción científica, por tanto, debe ser autorreflexiva y valorar su propia posición en el campo de reproducción simbólica de esas diferencias. Esto implica preguntarse por algo más que el grado de “puridad” de la práctica tradicional en atención a la reafirmación de nuestra identidad nacional (lo que ha causado un predominio de estudios sobre el origen, vigencia y cambios de las prácticas folklóricas locales y nacionales), e incluso implica preguntarse como se ha hecho por fortuna más recientemente por algo más que el papel de esas tradiciones como recurso

para la cohesión grupal y la movilización en función de intereses comunes. El aliento debe alargarse aún más sobre el viejo siempre nuevo problema gramsciano de las luchas por la interpretación y la representación, pero esta vez no por la asunción de conceptos e ideales estéticos aparentemente “ciegos para el color” y promotores de una sensibilidad humanista abstracta que procedió artistizando las prácticas culturales de los negros (la recurrencia a ese “arte del pueblo”, que se hizo al principio de la Revolución y procedió -si bien no siempre- estilizando prácticas como las del Conjunto Folklórico Nacional), sino sobre todo ahora, aprovechando el giro epistemológico actual, desde la reflexión y discusión sistemática y abierta sobre los temas raciales, las maneras de verse y representarse a sí mismos y sus prácticas los sujetos que sufren y los que reproducen la discriminación, con frecuencia los mismos, negros o no. También hay que preguntarse sobre las maneras en que esto afecta a todos en el plano más extenso de la sociedad.

Para considerar las implicaciones científicas asociadas al condicionamiento político anterior antes visto, retomemos la argumentación sobre la construcción de la categoría cultura popular tradicional. En su segunda oposición ella desecha el concepto explícitamente peyorativo de folklore y recoge el “no clasista, sino patrimonial y factor esencial de la identidad nacional” (Guanche, 2007: 35), presente en la obra de Fernando Ortiz antes comentado y otros autores como José L. Franco y Rogelio Martínez Furé. Ciertamente, la seriedad de los estudios folklóricos postrevolucionarios abrió un camino nuevo para la dignificación y el reconocimiento de personas como negros y mulatos desprestigiadas por un racismo institucionalizado silenciado o promovido por políticos y medios de difusión en el período anterior. Ahora estos conocimientos se vertirían en forma de artistas y personajes de ficción negros, humanizados (ya no pintorescos), cargados de conflictos, esperanzas y proyectos que contribuirían, sobre todo en los primeros años de la Revolución, a recodificar y radicalizar la llamada “alta cultura” en sus otrora espacios de privilegio (Sara Gómez en el cine, Eugenio Hernández Espinosa en el teatro, bailadores populares llevados al campo profesional de la danza-teatro en el Conjunto Folklórico Nacional, son ejemplos notorios de este nuevo protagonismo) Sin embargo, hay que destacar que esta transformación de contenidos se mueve principalmente dentro del plano de la dimensión estética, y no cultural del desarrollo: todos los ejemplos antes expuestos, como todo y ser democratizadores, se mueven en formatos culturales de élite.

Ya en el plano social más extenso, tenemos que “la importancia social del estudio de la cultura popular tradicional radica en que es un instrumento para subrayar la riqueza de la diversidad cultural; (...) también sirve para ver cómo a partir del conocimiento acumulado, los portadores y gestores de la cultura popular tradicional son objeto de reconocimiento social, lo que representa un impacto favorable para elevar la autoestima, el sentimiento de dignidad personal y grupal, así como el amor por lo propio, *independientemente* del respeto, preferencia o rechazo hacia las expresiones de otras culturas” (Guanche, 2007:2) Pero aquí hay que reconocer que los descubrimientos sucesivos en el campo de la etnología y sus aplicaciones también exhibían desde el punto de vista conceptual, a pesar suyo, las tensiones axiológicas de un movimiento de modernización alternativo que, como el socialismo, *asumía* un proyecto de conservación o apropiación de la cultura de los subalternos por *selección* y *decantación*. Esto lo demuestra el habla en algunos textos sobre un “folklore negativo (supersticiones, hábitos de conducta, ignorancia, percepciones erróneas de la realidad) que debe desaparecer” frente a otro positivo, “las verdaderas virtudes de la farmacopea tradicional *científicamente analizadas*, la *depuración* de técnicas en la fabricación de instrumentos musicales o el *enriquecimiento* de las formas coreográficas autóctonas, *expurgándolo* de ideas y hábitos nocivos contrarios a una concepción materialista del mundo e integrando todo ese acervo nacional a la gran corriente de la cultura universal revolucionaria” (Martínez Furé, 1997: 268) Como apuntaba Morales, la cosmovisión histórica de una parte considerable de la población negra ha sido considerada folklórica, o sea, “etnológica” frente a una concepción científica del mundo que la ha asimilado como simbolización de la rebeldía nacional, pero que ha tenido un trato no siempre riguroso con sus aspectos más agresivos. No debe olvidarse, como nos recuerda Linares recientemente, que si bien la diversidad cultural es inherente y válida en cualquier sociedad, ésta puede esconder formas de desigualdad inadmisibles. Como resultado, su interpretación precisa esclarecer hasta qué

punto “los intereses y hábitos culturales responden a las particularidades inherentes de los grupos sociales o a limitaciones asociadas a desventajas económicas y culturales. Esto implica el abordaje de los procesos de reproducción de ciertos patrones en el comportamiento cultural, que frenan cualquier intento de transformación [entendiendo ésta en maneras “no invasivas”, como se infiere de los postulados de la autora]” (2007: 48) En este sentido es necesario seguir esforzándonos por descubrir y ocuparnos de las violencias simbólicas ocultas en unas nociones que proyectan la problemática búsqueda o construcción de ese arte “verdaderamente” popular antes comentado, con sus implicaciones ideológicas. El concepto de cultura popular tradicional también participa de este movimiento contradictorio de *exaltación* de las tradiciones de las localidades y *ecualización* de los aspectos más enervantes de la diversidad por secularización, estetización y cientifización. Así lo denuncia el énfasis que pone en los aspectos artísticos y técnicos de las prácticas culturales, sobre el trasfondo atenuado de los conflictos sociales que los dinamizan y las hibridaciones y refuncionalizaciones que en la actualidad ponen en crisis dicotomías tales como popular/masivo/élite o la concepción de entes humanos “portadores” o “reproductores” de cultura popular tradicional, que denuncia una objetualización, reificación o congelación de la relación hombre-cultura-sociedad: el estudio y promoción de ciertas “manifestaciones de la cultura popular tradicional” -danzas, cantos, piezas narrativas, técnicas de confección de objetos profanos o sagrados- considerados en su evolución como hechos culturales que “conservan” en mayor o menor medida sus propiedades estructurales en el lugar mismo donde puede hacerse –ya se comienza a hacer- la lectura sociológica de las mismas – para las religiones, por ejemplo- como opciones heteróclitas e “inestables” de los “débiles” para *seguir* resistiendo efectivamente situaciones de desventaja y marginalidad. Al tiempo que es válido como recurso para el reconocimiento social y el aumento de la cohesión grupal este concepto, como vimos en la misma frase de Guanche cuando dice: “...*independientemente* del respeto, preferencia o rechazo hacia las expresiones de otras culturas”, tiende a minimizar los conflictos que implica la multiculturalidad. Una muestra de esto es su preferencia por el método de las cartografías culturales que funcionan bajo el principio: “A un territorio, una cultura, una identidad”. Sólo de esta manera, el multiculturalismo puede presentarse como un mosaico donde todos podemos estar armoniosamente al lado de todos, sin preocuparnos por entender los conflictos que distintas filiaciones étnico-culturales, de clase y género, por ejemplo, representan y que son una pieza clave de los conflictos de la desigualdad de capitales económicos, culturales y simbólicos de los distintos grupos sociales y, en fin, una de las llaves maestra a los problemas de la participación y los problemas culturales de la pobreza en Cuba.

Hay necesidad de un cambio científico epistemológico desde la consideración de las relaciones sujeto-objeto a relaciones sujeto-sujeto: la relación intersubjetiva entre el significado que tiene para mí la cultura del *otro* indisolublemente ligada de la que tiene para sí mismo, las mediaciones sociales múltiples que tienen lugar en esa interacción y el problema ético-político derivado de *coparticipar* en la (re)construcción de una realidad que deberá, en última instancia, ser vivida por el otro. Creo que es a esto a lo que alude Daniel cuando, en relación con el proyecto comunitario que constituye nuestro estudio de caso, dice: “Existe voluntad política de defender, proteger y desarrollar los valores y riqueza cultural de los pueblos y grupos sociales oprimidos. Pero el fortalecimiento de la arista social en la labor del trabajo cultural con interés en propiciar la participación real de los sujetos en la concepción y elaboración de los programas y proyectos culturales dirigidos a la comunidad, han fallado por el concepto de cultura y la metodología empleados: se han trazado líneas de política cultural que no responden a las necesidades, aspiraciones, contradicciones y problemas reales de determinados contextos, lo que ha incidido de forma negativa en la motivación de la población, la ausencia de participación de los sujetos y actores en la conformación de proyectos que den solución a sus necesidades y la transformación de los problemas de su realidad” (2006:14)

La tercer oposición del término, hacia la “cultura de masas” se ve, además de la cita del Ministro de Cultura, en oposiciones como ésta: “ (...) en Cuba ya se estudiaba, publicaba y protegía lo que unos han identificado como folklore (en su originaria acepción positiva) y otros han reconceptualizado como *cultura popular*

tradicional, para diferenciarla, de la “cultura popular” y del alcance invasivo de los medios de comunicación masiva, muchos de cuyos mensajes nada tienen que ver con lo que cada pueblo crea y consume para sí mismo, independientemente del intercambio con otros grupos humanos. (Guanche, 2007:1) Aquí vuelve la cuestión de la separación del concepto de los conflictos de la multiculturalidad. Más allá de eso, desde esta perspectiva, se corre el peligro de no ver el carácter contradictorio de la cultura popular que invalida su entendimiento exclusivamente como de resistencia por su oposición a la cultura artístico-literaria, por un lado, y la globalización homogeneizante, por el otro. (Hernández, 2006; Rodríguez 2006) “Nada lleva a dispensar, injustificadamente, a las fuerzas revolucionarias de la tarea, larga y sumamente compleja, de tener que construir una nueva cultura, pues tales mecanicismos conducen a la creencia de que basta con tomar algo ya dado con anterioridad a la propia revolución, y que, entregando a la popular su dinámica interna de desarrollo, aparecería espontáneamente la cultura revolucionaria” (Acanda, 2002: 17) Esta resistencia a la “invasión” de las prácticas contemporáneas es la que ha llevado a los exponentes de este concepto a rechazar los conflictos de la multiculturalidad. A su vez, esto se relaciona con la trayectoria misma del concepto de cultura para la antropología. Haciendo crítica al concepto antropológico de cultura inaugurado por el relativismo cultural, García Canclini parte del valor de la noble consideración de que toda cultura debe ser respetada, pero cómo construir un saber de validez universal que exceda las particularidades de cada cultura sin ser la imposición de los patrones de una a las demás; y, cómo establecer en un mundo cada vez más conflictivamente interrelacionado, criterios superculturales de convivencia en interacción. El relativismo cultural “resulta poco útil” para responder estas preguntas por “su concepción artificial y atomizada de la sociedad. Las afirmaciones sobre la igualdad del género humano, la relatividad de las culturas y el derecho de cada uno a darse su propia forma son inconsistentes si no las ubicamos en las condiciones actuales de universalización e interdependencia (...) La transnacionalización del capital, acompañada por la transnacionalización de la cultura, impone un intercambio desigual de los bienes económicos y culturales. Hasta los grupos étnicos más remotos son obligados a subordinar su organización económica y cultural a los mercados nacionales, y éstos son convertidos en satélites de las metrópolis, de acuerdo con una lógica monopólica” (en Daniel, 2006:11) La crítica remite a las hechas por Lienhard y Moore a los límites del concepto orticiano de transculturación y su recepción.

En este mismo sentido, las deficiencias en nuestras concepciones institucionales de “cultura popular”, se observan claramente en estos ejemplos: 1) bajo la lógica portador/reproductor de cultura popular tradicional, se desechan (en concursos o instituciones, como veremos en el estudio de caso que viene) elementos y expresiones culturales por no ser “tradicionales”, pero que constituyen maneras de la gente ejercer su creatividad y reapropiarse de sus representaciones desde sus vivencias, conflictos y necesidades. Ya puestas a un lado, ¿qué antropología va a ocuparse de lo que estas y otras expresiones “contaminadas” *tratan de significar*?; 2) al ser interrogado por nosotros un defensor de esta categoría de cultura popular tradicional sobre cómo conectaría las labores desplegadas a partir de ella con el tema de la pobreza de negros y mulatos, respondió que “organizaciones como la UNESCO, al financiar programas de preservación de los tesoros vivos, portadores de tradiciones, servían a varias generaciones de individuos. Por otra parte, darle respaldo institucional a organismos populares reproductores (grupos de danza “memoria viva”, por ejemplo) es una manera de hacerlos pervivir” (Guanche, Coloquio Cultura y Desarrollo, 2007). La centralidad está una vez más en la conservación de manifestaciones tradicionales; el efecto sobre la pobreza es indirecto, básicamente cuantitativo, limitado a pequeños grupos y no sustentable en el sentido integral que dijera Martínez al hablar de las perspectivas deseables de la política social en relación al desarrollo. Aunque proyectada hacia una mayor democratización, esta lógica está aún lejos del modelo de democracia cultural, participación activa políticamente responsable y no asistenciada, pues tiene que resolver todavía los problemas tocantes a la liberación, por los sujetos, de códigos culturales más allá de las presiones axiológicas de las agendas científicas que predeterminan qué es válido en términos de promoción y financiamiento. Como dice Rodríguez Oliva, la política cultural del estado cubano entiende su gestión como colateral en el tema de la pobreza (Rodríguez, 2005), lo cual implica lagunas en el tratamiento integral que ésta requiere.

En resumen, este concepto intenta validamente revalorizar las practicas de los subalternos frente a las peyorativas visiones dominantes en el capitalismo. En ese sentido, las investigaciones asociadas a ellas se esfuerzan por establecer minuciosas informaciones sobre su génesis, desarrollo y funciones prácticas históricas. También, ofrecen abundantes datos sobre elementos culturales tradicionalmente asociados a los territorios del país. Pero presentan un problema para dilucidar sus usos, funciones y relaciones con otras practicas en la actualidad, enfocadas no desde la evolución de sus objetos sino desde sus relaciones con la situación socioeconómica, política y de clase de los sujetos, no sólo ayer, también hoy: prácticas no como hechos culturales sino como en el seno de relaciones sociales en que son vehiculizadas. Esta dificultad, viejo problema de la Antropología, es la que lleva constantemente a intentar recortar lo que es “tradicional” de lo que no. Lo que interesa es el grado de puridad de ella y no sus refuncionalizaciones e hibridaciones en el seno del juego de (re)significaciones simbólicas de grupos en la sociedad. Desde este punto de vista, se cierra el camino a los usos políticos críticos, dinámicos y participativos -puesto que se conserva la dicotomía popular/masivo- de la gente en relación a prácticas tradicionales o no. El modo identitario al que nos remite es indudablemente el ideopolítico, por el basamento nacionalista de reafirmación en “nuestras raíces” a que remite. Su metodología: el modelo de democratización cultural. Como sucede al término folclor por Ortiz, y al de cultura popular por el marxismo clásico, despojado de sus mandatos ideológicos la cultura popular tradicional, por esta misma valorización del derecho del derecho del otro a ser respetado en sus propia práctica, ofrece los antecedentes para la asunción de un esquema teórico-práctico e instrumental, donde puedan verse los conflictos que esta noción elude.

Pasar de la “reafirmación de la identidad”, entendida así como *dada*, a la deconstrucción del discurso de la identidad en su carácter etnológico, significa preguntarse por la agencia de los sujetos mismos, sus propias narraciones de identidad -no sólo relativas a un pasado de ignominia, sino también a un presente donde la resistencia, la crítica a acciones y representaciones injustas no han perdido actualidad-, en su relación con los discursos de identidad hegemónicos. ¿Cómo concuerdan?, ¿cómo disiden? ¿para qué son usados? ¿cómo inciden tales (auto)representaciones en sus situaciones de vida económica, política, social? Sin dudas, esa identidad vive en los usos contaminados, en las mezclas híbridas y también en las persistencias depuradoras de la representación pública como mecanismos o estrategias de sobrevivencia frente al hecho de que las desigualdades y la diferencia no siempre son productos de aspectos inherentes; a veces estamos obligados a ella. ...Veremos ahora cómo proceden en pos del reconocimiento, una de las experiencias más novedosas de trabajo cultural en Cuba; los encadenamientos y conflictos que se dan con estas nociones, metodologías y otras, en una situación concreta.

De la gestión a la agencia cultural: una experiencia de trabajo cultural.

A fines de la década de los ochenta, la acción cultural en Cuba presentaba una serie de deficiencias: debilitamiento del movimiento de cooperación para una efectiva participación del pueblo en su elaboración y desarrollo; fracasos en la articulación adecuada de los planos artístico y socio-político de la cultura, al enfatizar determinadas formas artístico-culturales y no su capacidad para relacionarse con otras esferas de la sociedad; excesiva centralización del estilo de dirección; exterioridad y homogeneidad del enfoque del desarrollo cultural y, por ende, poca o ninguna identificación de la población con sus tareas (Casanovas y Carcassés, 2000: 250). Entonces se promueve la refuncionalización de las estrategias de desarrollo cultural a tono con los cambios estructurales motivados por la crisis económica de los noventa e intentando aprovechar las experiencias internacionales sobre gestión cultural. La diferenciación práctica de los problemas en los territorios llegó de la mano de una postura renovadora que, desde proyectos barriales y municipales, legitima la capacidad protagónica de las mayorías en la construcción de su proyecto cultural desde el nivel local o

comunitario; la autonomía jurídica y financiera y, una mayor descentralización de las acciones culturales enfocadas en las necesidades e impacto sociales en los territorios (2000:252)

Sin embargo, se observan contradicciones en datos como que el trabajo cultural desde entonces hasta la fecha aún tiene como contenido fundamental la promoción, que se mantiene como línea básica en este campo con el estímulo a la creación artística y literaria, y a la creatividad y participación popular en la cultura. Las causas estructurales de estas limitaciones se relacionan con lo comentado sobre las limitaciones conceptuales de la política social y cultural en Cuba, así como sus problemas metodológicos de centralización excesiva, dada la opción defensiva asumida ante la circunstancia geopolítica de Cuba en el actual mapa de fuerzas mundiales. Existe una disposición creciente de asumir el modelo de democracia cultural; así lo ratifica el interés de la política del sector en promover el reconocimiento de la diversidad y el respeto y apoyo al protagonismo de las comunidades en la conducción de procesos socioculturales. Pero también, existen dificultades y complejidades para el avance en esta dirección, que observaremos enfocar la relación entre la gestión cultural en la experiencia escogida y su mediación en el reconocimiento de la diferencia de negros y mulatos.

A unos 200 kms al oeste de La Habana, en la parte más depauperada del casco histórico de la ciudad de Matanzas, se encuentra un barrio de casi 6 000 habitantes de los cuales alrededor del 70 % son negros y mulatos; el 8,7 % es profesional y sólo el 29,1 % alcanzó un título preuniversitario. Antes de 1959, los oficios fundamentales eran el trabajo portuario, la albañilería, la carpintería y la prostitución femenina. Excepto el último, los demás se mantienen hasta hoy. Este barrio presenta el 42 % de las ciudadelas de todo el municipio y un nivel general de hacinación doméstica superior a la media municipal. Fruto del asentamiento de población obrera portuaria ex-esclava, posee algunas de las más notables casas-templo de religiones con ascendencia africana de Cuba, un factor histórico que ha contribuido a la marginación y representación negativa que históricamente caracterizó esta zona en el juicio del resto de la ciudad. Los delitos eran muy frecuentes hasta producirse los efectos de la acción sociocultural en el barrio, que comentaremos (Martínez, 2006; Daniel, 2006; entrevista a pobladores, 2006)

La narración en diversas entrevistas a los pobladores sobre pasajes de discriminación difusa sufridos en la cotidianidad; expresiones de alerta de los no pobladores del barrio frente al supuesto peligro de “entrar en La Marina” o apelativos sobre la condición de “brujeros”, “conflictivos”, o de “blancos negreros” a los residentes negros y blancos, “personas sólo aparentemente tranquilas”, dijo un entrevistado; los rasgos de autoidentificación racial negativa incorporados en muchos pobladores; más la consulta de documentos en que se refieren problemas de aceptación de los “marineros” en el seno de la sociedad matancera y sus dificultades de inserción, por lo que “los pobladores entienden como necesidad el apoyo, ayuda y reconocimiento como seres humanos con tradiciones no folklorizadas, que además pueden disfrutar de un concierto u otra manifestación” (Daniel, 2006), confirman el criterio de Ortega de que la marginalidad es un fenómeno social que se produce en relación a la constitución de límites a espacios simbólicos dentro de la sociedad, que encierran zonas de significado social que se autodistinguen a partir de la no participación en otras con un reconocimiento social construido, y quedando al margen entonces necesidades y expresiones culturales de diversos grupos o de un mismo grupo social. (2007:11)

El éxito del proyecto sociocultural “Mejoramiento de la calidad de vida en el barrio La Marina”, iniciado en 1994 por el Centro Kairós, de la Primera Iglesia Bautista de Matanzas, referencia obligada en cuanto a trabajo comunitario en Cuba (Socarrás, 2007; Martínez, 2006; Suárez, 2007), radicó en operar en función de “un trabajo que no sólo se limitara al mejoramiento de las condiciones materiales, sino dirigirlo de manera más amplia al mejoramiento de la calidad de vida en otra perspectiva: problemas psicosociales, formas de organización de su mundo social, utilización del tiempo libre, concientización de los problemas, definición de necesidades y las posibilidades de la comunidad para darles soluciones” (Daniel, 2006: 97). Esto significaba

trabajar con las subjetividades de personas del barrio sobre sus propias prácticas y entorno, suscitando su participación activa en distintas actividades dinamizadoras del capital social variable que allí existía para elevar la autoestima, fortalecer la identidad de los pobladores y capacitarlos para un empoderamiento integral; tales fueron las metas fundamentales. Para alcanzar esto, se desarrolló una metodología afín con los objetivos. Basados en los principios de la Educación popular como programa de estímulo a la promoción y generación de procesos de participación popular efectiva y crítica, a poco se conformó un grupo gestor heterogéneo en género, raza, procedencia geográfica (pobladores del barrio, pero no necesariamente), y con diversos niveles de instrucción, “con compromiso de intervenir y apoyar desde diferentes frentes: subproyectos sobre familia, vivienda, higiene, alcoholismo, tradiciones culturales, deporte, recreación y manifestaciones artísticas. También, se dirigieron procesos de Investigación Acción Participación de los implicados (gestores, pobladores, interesados) entendiendo la cultura desde la comprensión amplia de la dimensión cultural de la vida como vehículo para la transformación a partir de las potencialidades de los propios actores, con un estilo de trabajo participativo. Aunaron voluntades “diagonalmente” entre pobladores, representantes de instituciones sectoriales de cultura, salud, educación, gobierno, etc. para concertar agendas de trabajo desde las necesidades, sentimientos y expectativas de los pobladores. Proyectaron visibilidad de las actividades y la capacidad autorganizativa de los habitantes hacia fuera del barrio para promover la sensibilidad de directivos, funcionarios y la población en general hacia el movimiento que tiene lugar en la comunidad, así como para ganar adeptos o incluso “competidores” solidarios que aportaran recursos para el desarrollo. También acompañaron y capacitaron a equipos de trabajo o fases de un proceso comunitario, para promover líderes naturales y/o formales y reproducir la labor comunitaria entre los interesados, desde la lógica “estar con sin sustituir” las responsabilidades y esencias de individuos ni del Estado, pero siempre intentando mediar para una relación productiva entre ellos que no anulara “una participación popular consciente, pensada, sentida, racional, subjetivamente organizada, crítica” (Daniel, 2006; Martínez, 2006; Pérez, 2005) Es por esto que se intenta promover acciones en un sentido integral. En los talleres que se han realizado en el barrio desde el 2001 en adelante, han surgido ámbitos de trabajo a partir de los deseos, necesidades y la toma de responsabilidades de los marineros: un ámbito referido a la retoma de las tradiciones culturales del barrio; un taller para la formación de periodistas comunitarios; otro sobre violencia de género; otro para la creación de habilidades como conservar alimentos, confeccionar artesanías; una mini-biblioteca; un ámbito para generar ingresos familiares mediante huertos para el autoconsumo; talleres de creación artística y literaria para niños. Todas, tareas que involucran una serie de instituciones públicas como la Asociación de Periodistas, Culinaria, de Agricultura Urbana, etc. (Entrevista a gestores)

A los efectos de nuestro análisis, vale detenerse en la relación semejanza/diferencia del concepto de cultura con que se opera en este proyecto de la sociedad civil cubana y el de cultura popular tradicional, que junto al propiamente artístico-literario, es el más extendido en el trabajo cultural en la Isla. En uno de sus documentos de trabajo, se expresa: “En el actual mundo unipolar, globalizado y excluyente, la cultura es un lugar privilegiado para la penetración de las concepciones neoliberales y la generalización de patrones y valores de la cultura occidental; sin embargo, desde la cultura es posible la transformación. La comunidad puede ser un escenario de modificación perpetua de esa realidad, en ella se pueden edificar cada día realidades nuevas, conservando y rescatando lo más valioso de la historia, identidad y tradiciones culturales.” (Daniel, 2006: 2) A primera vista parece que se opera desde la misma lógica: también aquí la globalización se siente como un proceso amenazante frente al cual las tradiciones locales ofrecen un importante lugar de anclaje que debe ser resguardado para la reafirmación identitaria y como garantía de la diversidad; para ambas nociones, la comunidad deviene un lugar prioritario de trabajo; y para ambas, la concepción de la cultura artístico-literaria como clave para el desarrollo debe ser superada, ampliada y enriquecida por enfoques más democráticos. Pero mientras que el concepto de cultura popular tradicional tiene como punto de referencia fundamental la tradición cultural misma, su permanencia y cambios en relación con los sujetos de una generación a otra (de ahí la operacionalización del término con nociones como “portadores” o “reproductores” de tradiciones; o la lógica misma de la definición más arriba expuesta que habla de “conjunto de manifestaciones y

expresiones...”) desde un enfoque eminentemente académico-institucional y antropológico, la cultura vista como dimensión cultural se centra en los sujetos sociales, la promoción de su autodesarrollo, desarrollo no por inducción y regulación de prácticas sino por reconocimiento activo de los sujetos, participación de subjetividades desde el impulso de procesos de autoconcienciación, de lo que se desprende un compromiso ético y político crítico con la propia realidad y el aumento de las capacidades para transformarla. Entonces, interesa menos la pureza de la práctica cultural tradicional que su capacidad movilizadora para la transformación. Ciertamente desde este énfasis en los efectos prácticos generados por una concepción holística de cultura, se deriva un detrimento de su precisión, rigurosidad y sistematización como categoría definida perteneciente a una teoría social novedosa, lo que hace que en la práctica raye más de una vez con el mimetismo de conceptos como el otro mencionado de cultura popular tradicional en su sentido antropológico políticamente limitado en el abordaje de las prácticas culturales.

Pero enfocar la cultura como proceso social general ha arrojado luz, si bien en proporciones distintas, sobre tres elementos esenciales que tocan al tratamiento de la tradición cultural no sólo como recurso para la participación activa de los sujetos en la transformación de su entorno; también para la reapropiación crítica de prácticas y representaciones, lo que haría de éstas un ejemplo de agencia cultural que promueve un reconocimiento crítico -si bien variable, por los condicionamientos y tensiones de un contexto político-institucional específico, que es, en parte, responsable de las limitaciones teórico-metodológicas que tiene la educación popular y sus prácticas concretas para desplegar a toda vela el debate sobre la dinámica redistribución/reconocimiento de la diferencia de negros y mulatos implicado en la asunción de un reconocimiento crítico constante.

La primera cuestión llama la atención sobre las prácticas culturales tradicionales como factor invaluable en la promoción de un desarrollo orgánico, pero desde la conciencia de que éstas se desenvuelven sobre un trasfondo de desigualdades sociales y culturales, producto de diferencias y correlaciones injustas entre diversos grupos, que impone la tarea de implementar estrategias para la potenciación de agentes y recursos culturales que existen en competencia desigual con otros y teniendo en la mira “cuestiones relacionadas con el tratamiento de las diferencias étnicas y culturales (...), cómo educar y transformar esquemas para que estas se respeten, reconozcan, legitimen a lo interno y externo, y fomenten el sentimiento de orgullo a lo propio” (Documento de trabajo) Si bien no está concebido como una política de identidad definida, la atención sobre el problema de un adecuado reconocimiento de la diferencia, y su vínculo con el desarrollo es claro. Una activista del proyecto nos comentaba que de lo que se trataba era casi de “enseñar a las maestras a cantarle a los niños los productos en rumba” Aunque divertida, esta imagen lleva implícita una dimensión de conflicto, podríamos decir, civilizatorio. “Personas e instituciones adolecen de esta visión –nos decía- por el desconocimiento de la cultura del otro (...) o por esas jerarquías establecidas que indican que el negro tiene que saber de arte y literatura, pero no que la maestra (blanco o negra), para ser buena, tiene que saber rumba, porque los patrones de la buena cultura, lo indican así...” (Daniel, 2006.) Utilizar la propia cultura para el aprendizaje y la movilización alienta varias actividades del barrio: las salidas de la comparsa La Imaliana en la que “se trabaja con personas con problemas de inserción social, pero que “tienen un talento tremendo para la música y el baile”; el Sábado de La Rumba, en un parque ubicado en una zona limítrofe con otros barrios de la ciudad, como invitando a personas a participar, entre otras actividades, “permiten a la gente reunirse alrededor de las cosas que les gusta y obtener reconocimiento por ello”; el festival de comida tradicional, en que se exponen y premian platos asociados en algunos casos a lo más profundo de la historia del barrio es otro ejemplo: todas actividades pilares de este plan de desarrollo integral que no descuida los problemas del reconocimiento. La novedad irreductible de este proceso, en un contexto cubano donde ha sido la norma la participación cultural pasiva (que se da en términos de asistencia a las actividades [Casanovas y Carcassés, 2000:xx]), es que son básicamente los propios pobladores quienes se movilizan en su concepción, montaje y puesta en marcha. Ellos han aprendido a consolidar, organizar y regular su capital social de modo que les sirva como cuña para conquistas locales frente al gobierno municipal, e incluso a oponerse por caminos

comunales no convencionales que no son las instituciones de la sociedad política a escala local (Comités de Defensa de la Revolución, Federación de Mujeres Cubanas, etc.), sino canalizaciones a través de líderes naturales del barrio echados a la luz por las actividades del proyecto, y que han llegado, en algunos casos, a ocupar puestos formales de representación oficial “que garantizan se les preste atención por las instancias oficiales” (Regla) Hay que apuntar, sin embargo, que en el grado de mimetismo con que a veces se conciben estas actividades en la práctica, late el peligro de un esencialismo que merma el potencial político crítico de la acción. En términos de autoconcienciación y de proyección de una representación antihegemónica, sigue en pie el desafío de lo que en cuanto a una política de la memoria dijera Jelin y Lorenz: “educar construyendo puentes entre el pasado y el presente, manteniendo vivo el pasado pero antes como generador de inquietudes acerca de la actualidad que como modelo a imitar, situación a añorar o pérdida a reparar” (2004: 5) Esta deficiencia nos lleva desde ya a la realidad de la presencia de un movimiento ingente en las líneas (re)educativa y resocializadora y repolitizadora en pos de la integración barrial para el reclamo por necesidades materiales y culturales; sin embargo, no en el movimiento deconstructivo de las representaciones raciales esencializadas. Abundaremos en ello al cierre del epígrafe.

Una segunda cuestión, promisoriamente presente, en la percepción de la tradición por el proyecto es la conciencia de los correlatos de violencia en determinadas prácticas culturales que se han desarrollado históricamente en ambientes sociales marginalizados y la dificultad de abordar críticamente todas las aristas del fenómeno. Desde la letra, esto alerta contra la manquedad de los nacionalismos, cuando celebran como emancipatorias formas culturales históricas de grupos subalternos sin verlas en la complejidad de sus distintas aristas. La rumba, la guaracha, el son han servido, como dijimos más arriba, de puente cultural entre distintos grupos sociales, modos simbólicos de las clases populares negras y mulatas de hacer ver y reconocer su cultura en el marco ampliado de la sociedad nacional. Pero la otra cara de los aspectos oposicionales de estos géneros frente a las formas culturales hegemónicas son las connotaciones culturales “hacia adentro” sobre el lugar de la mujer o los homosexuales, por ejemplo, que subyacen a éstos en religiones populares como la santería, el abakuá y el palo monte, con el que están asociadas por la preponderancia de la música afro en tales doctrinas. Esta violencia simbólica se aprecia en algunas letras de canciones populares que se reproducen hasta hoy (incluso reproduciendo, en este caso, autorrepresentaciones denigrantes sobre el hecho de ser negros). En grado variable, según el contexto y la creencia específica, en las religiones afrocubanas como en otras, a las mujeres y a los homosexuales, “no se les permite realizar determinados rituales, a pesar de que tuvieran el conocimiento requerido, e incluso no se les facilita acceder a este conocimiento en forma sistematizada”. El principal argumento usado es el papel asignado a éstos en la tradición, que hace que la mayoría de los practicantes acepten disciplinadamente “lo que, desde que el mundo ha sido mundo, ha sido de tal forma” (Robaina, 2005: 32) A pesar de los cambios contemporáneos y la mayor apertura e intercambio de los grupos sociales, la experiencia cotidiana documenta el arraigo de estas concepciones. Las maneras en que se conjugan favorablemente hermandades religiosas y funciones sociales en el barrio, se manifiesta en el hecho de que los activistas fundamentales del proyecto, son también personas con alto rango religioso, lo cual explica la eficacia que puede tener este recurso para la movilización social. No obstante, uno de esos líderes naturales, educadora popular, fundadora del proyecto y entre las pocas mujeres que han logrado ingresar en la Regla de Palo Monte, casi exclusiva para hombres, nos narra cómo la experiencia de la formación del equipo de pelota resultó útil para aunar fuerzas más allá de las diferencias religiosas, pero los resultados no fueron los mismos cuando religión y machismo se conjugaron en contra del problema del sometimiento de la mujer: “Hubo problemas en el equipo de pelota. Los hombres estaban entusiasmados con sus trajes e instrumentos; se formaron equipos. Pero surgió un problema con el que no habíamos contado: el jefe de un equipo no necesariamente era el *yamba* [jefe] de un *juego* de Abakuá, porque las habilidades deportivas no entienden de eso; otras veces, los jefes de equipo hacían presión para que sus jugadores fueran de su propio *juego*. Y comenzaba el roce... Pero, poco a poco fueron entendiendo, porque hablábamos -delicadamente, pero hablábamos- de eso, incluso con la ayuda de una psicóloga del proyecto: (...) las diferencias no eran nada comparado con el placer de jugar, ganar, ser reconocidos”. Pero, en otra parte, la activista nos dice: “Cuando

ellos, los hombres, comenzaron a darse cuenta de que con los talleres de género, las mujeres se hacían más independientes, cuestionadoras, te encontrabas con que una tallerista no iba hoy ni mañana ni pasado. Era que el hombre se lo prohibía. Y a veces, cuando ibas a preguntar te respondía él mismo: “Está ocupada”, o: “Está enferma” (...) Si eso ha pasado con el tema de la mujer, qué te puedo decir del de la homosexualidad: no se trabaja, hay mucha resistencia, a pesar de que hay unos cuantos en el barrio. Pero la gente no está preparada”. (Entrevista a Taymí)

Una tercera cuestión es que la misma complejidad de la dinámica implica un dinamismo de prácticas que convierten al barrio en un laboratorio creativo, donde coexisten muchas posibles representaciones de identidad, que son potencialmente aprovechables en materia de reconocimiento crítico. Un ejemplo interesante de los conflictos que provocan estas (auto)representaciones vitales activas en el marco de la sociedad general son algunos sucesos relacionados con La Comparsa La Imaliana, antes mencionada, que recorre la ciudad cada agosto de carnaval. Creada en 1952 por un grupo de pobladores encabezados por un músico notable de La Marina, tras el triunfo de la Revolución, se mantuvo activa hasta 1983, en que desaparece hasta el 2001, cuando reaparece gracias a los esfuerzos de los vecinos organizados por un líder natural, hoy coordinador del Grupo Gestor, surgido al calor de las actividades del proyecto. Como bandas de música afrocubana cuyo origen se remonta a las celebraciones del Día de Reyes en la colonia y la República, estas manifestaciones han sido a lo largo del tiempo prohibidas, parodiadas, incorporadas y, en general, temidas por su potencial grado de oposicionalidad al orden establecido. Los coros de *guaguancó* de las comparsas en que negros y mulatos lanzaban tras las Guerras de Independencia canciones alusivas al amor por su país y elogiaban a los héroes de color como recordatorio social de sus derechos no colmados, o la parodia de la policía colonial que comparseros negros disfrazados con uniformes, hacían a principios del siglo XX contra sus acosadores en los carnavales habaneros, son algunas de las razones para entender por qué desde 1916 hasta 1937 la presencia afrocubana fue literalmente suprimida de estas festividades, y también cómo a partir de los años cuarenta del mismo siglo hasta hoy, “los afrocubanos y sus tradiciones fueron reincorporados bajo una forma compleja de expresión nacional en la cual la política de control social manifiesta se ha usado para difuminar o subvertir el potencial contestario de las comparsas, no reducible siempre” (Moore, 1997: 86) La Imaliana es la única comparsa en Matanzas “que tiene su propia letra, su propia voz”; su vestuario –a diferencia del de otras comparsas tradicionales- es “elegante y recatado”, con reminiscencias árabes mezcladas con ornamentos de la tradición afrocubana. “Nosotros la hacemos, la organizamos, buscamos a las personas y recogemos los cantos, que no es lo que pasa con las demás comparsas, que son de empresas estatales” (Entrevista a Regla). Aquí la tradición moviliza y empodera; también da la libertad de transformar, negociando con los poderes en una dimensión conflictiva: “Es un acontecimiento tremendo –dice el Kimbo, líder y director de La Imaliana- Cuando llega la época de ensayos, tú ves que la gente ya no se puede estar tranquila alrededor de la escuela donde ensayamos. Es algo que los mueve. Me piden que dé una vuelta por el barrio para arrollar [bailar] detrás. (...) Con el tiempo ya te conocen, y vienen a buscarte para sus problemas, porque saben que Gobierno y la Dirección Municipal de Cultura cuentan con la Comparsa para ir a determinadas actividades. (...) Eso me da a mí margen para negociar”. Y refiriéndose a los problemas de la articulación con las instituciones, nos dice: “Cada año es una batalla, una lucha. Desde hace seis años, la Comparsa sale con la misma ropa, desde que se inauguró, porque todos los años Cultura nos dice que va a darnos ropa, pero no. Todas las demás con su ropa nueva. Este año [2007] tuvieron que salir doce parejas en vez de treinta ...todos remendados. (...) Es por eso que hacemos cambios en las letras, ¡nosotros entendemos que las letras deben cambiar!. (...) Una de ellas dice: “Omá, omá, omá, vamos a casa de Oggún, vamos a casa de Yeyé, nosotros los Imalianos estamos aquí otra vez, no importa que no nos vean, nos importa que no nos den, Omá, Omá, Omá, estamos aquí otra vez” Pero cuando pasamos frente al jurado de los carnavales, una de las cosas que nos dicen es que no es tradicional, con esas transformaciones no es tradicional. Hay ocho rasgos... tiene que tener más de veinte años de antigüedad ... Y para ganar el premio, ponemos las letras de antes, pero “tiramós” las nuevas, antes de llegar, en el Paseo.” (Entrevista)

Significativamente, los rasgos par medir tradicionalidad son los mismos que aparecen en el concepto de cultura popular tradicional antes expuesto. Tenemos entonces la tradición como una práctica de la gente que la gente misma aprende a vehicular permitiendo un reencuentro con la memoria histórica, un sentido cohesionador social a escala local y una manera de canalizar demandas frente a los poderes instituidos, aunque siempre como fruto de una negociación por la que el objetivo es logrado a expensas de una moderación en la representación de lo que “se debe ser”. Es posible, sin embargo, celebrar la tradición así, teniendo además como correlato crítico la reflexión de las situaciones en diálogo abierto en la comunidad y la intención de desautomatizar las representaciones típicas del multiculturalismo hegemónico, para no diluir las problemáticas latentes, ricas como camino a la reflexión sobre los problemas culturales, sociales y políticos de los grupos.

Esta tarea es hoy urgente desde el punto de vista de las representaciones raciales. Para los habitantes del resto de la ciudad, La Marina sigue siendo un lugar simbólico “prohibido”. Uno de cada tres matanceros, siente pena y vergüenza por el barrio; su “identidad es menospreciada, subvalorada, marginada, por el resto de la ciudad”. Al mismo tiempo, “La Marina se automargina, (...) se distancia de Matanzas y se resguarda en su mundo subjetivo, cultural y social” (Peña y Peñate, 1999: 24) Esta afirmación, de hace casi diez años, se evidencia hoy en la escasa participación de pobladores de otros barrios en sus actividades. También, al realizar entrevistas, pudimos comprobar que más allá de sus límites, se habla de La Marina como un lugar de fuerte arraigo de tradiciones, pero es significativo que asociadas a esta declaración, las personas usen palabras como “folklore”, “alboroto”, “peligro”: las codificaciones culturales siguen redundando en juicios excluyentes de valor social. Las entrevistas realizadas dentro del vecindario confirman la paradoja de que un fuerte sentido de pertenencia a la localidad y sus prácticas culturales, así como una disposición renovada para movilizarse para el automejoramiento colectivo, deberes y derechos (esto es más notable en los asociados de una forma u otra a la educación popular), coexisten con el predominio de una autorrepresentación negativa o contradictoria de los sujetos en tanto negros, expresada en términos de autopercepción estética negativa o contradictoria, valoración de conductas en base a criterios raciales o expresiones de fatalismo sobre la condición racial propia.

Pero La Marina es más que tradiciones afrocubanas: rap, reggeaton, salsa y video been se mezclan junto a la rumba en El Ranchón – único espacio recreativo en lo más recóndito del barrio construido por la movilización de los mismos vecinos - donde los jóvenes actúan como herederos de una tradición al tiempo que se resisten a ser encasillados en ella. El ajedrez junto al dominó han visto simultáneas gigantes dentro del barrio y es práctica cotidiana que sorprenderían a las visiones más estereotípicas. No todos los marineros son creyentes, heterosexuales, machistas o rumberos. Las propias tradiciones por las que se les reconoce con insistencia han variado mucho: la rumba que se toca hoy ha recibido influencias de muchas fuentes; existe un grupo de rap apenas apoyado institucionalmente, cuyos temas son especialmente críticos de situaciones sociales cotidianas. La memoria aún no escrita del barrio espera por que se le vea en su diversidad. Los efectos de casi diez años de proyecto comunitario y una política social en Cuba que ha masificado la educación han provocado cierto aumento de la motivación por el estudio y el trabajo formal, lo que ha redundado en mayores niveles de ingreso y un cambio en el perfil psicosocial del barrio. ¿Cómo trabajar entonces con una política de identidad que refleje este dinamismo, y que sería válida para bloquear las reabsorciones degradantes de las identidades de negros y mulatos en el ámbito social general y en las representaciones negativas de sí mismos?

Para imaginar un nuevo tipo de relaciones sociales donde “la promoción de valores como la solidaridad, la cooperación y la confianza en el potencial creativo y renovador de los seres humanos” no excluya sino implique “una subjetividad activa, propositiva, protagonista de la historia, dialógica, resistente a la dominación y una ética de la libertad, la autonomía y la dignidad orientada al respeto a la vida, a la diversidad cultural, y al rechazo a las exclusiones por causa de raza, edad, género”, es necesario también deconstruir y

someter a crítica sistemática las relaciones sociales que ya existen (es en en ese sentido que se mueve la política del a memoria antes mencionada de Jelin y Lorenz). Desde el punto de vista de la racialidad, el proyecto en cuestión tantea este camino cuando en sus documentos de trabajo opera con un concepto amplio de cultura (“Nuestro objetivo es potenciar y organizar espacios donde los vecino/as desarrollen sus capacidades, sentimientos, espiritualidad, utilizando formas no habituales en sus prácticas” o “promover ofertas culturales, no solo tradicionales”); también cuando realiza actividades en torno a problemáticas de un barrio eminentemente negro; o talleres especializados sobre “la comunicación en la cultura negra en La Marina”. Pero si bien los elementos culturales, en especial los que tocan a la tradición, son tratados con nitidez como prácticas culturales con un potencial político en tanto vehículo de cohesión grupal y maneras de ejercer ciudadanía para reclamar derechos o para apelar al sentido de responsabilidad social de los ciudadanos, estos recursos todavía no forman parte de una sistematización por la que se transformen claramente en políticas de representación que trabajen a paso firme en el traspaso de identidades legitimadoras, internalizadas y tipificadas en los individuos desde las instituciones/ideologías de dominación a identidades proyecto, surgidas del “deseo de crear una historia personal, la de los individuos contra las comunidades (nacionales o locales) y la de los individuos contra el mercado: un proyecto de vida diferente, quizás basado en una identidad oprimida, pero que se expande hacia la transformación de la sociedad” (Castells, 2004: 286), en términos tanto materiales como simbólicos.

Y es que el tratamiento de la problemática racial en esta experiencia es implícito. Se abordan problemas asociados a la condición de ser negros en un país racista: pobreza, marginalidad y automarginalidad, religiosidad, violencia (de género o no), cuestiones que atraviesan y son atravesadas por la raza en el contexto de una sociedad poscolonial y abordadas *prácticamente* allí. Pero su modo de abordaje es metonímico. Se trabaja con la confianza o autoestima de los sujetos en tanto ciudadanos. Se amplían los recursos para reclamar por los derechos, mas no se discuten centralmente los conflictos de la representación y los modos en que esto se encadena con la redistribución de los recursos en el marco amplio de la sociedad. El aspecto (re)educativo para la participación y la lucha por la redistribución equitativa está presente en la potenciación de recursos para el empoderamiento, pero no suficientemente el deconstructivo de las relaciones sociales y los paradigmas muchas veces injustos en que se fundan, lo que constituye el corolario preciso de una agencia cultural y reconocimiento críticos. Los límites de esta experiencia son representativos de las tensiones políticas, económicas e ideológicas de las relaciones de continuidad entre actores de la sociedad política y civil cubanas en la gestión cultural. También, de ciertas limitaciones de la Educación Popular como concepción y metodología de trabajo al calor de esas mismas circunstancias.

El papel superprotagónico y centralizador del estado antes visto y la alta politización de la cuestión social limitan las agendas sobre problemas “políticamente delicados” como pobreza, raza, marginalidad, y las posibilidades de llevar al límite productivo la autogestión y autosostenimiento económico de las experiencias comunitarias. Una muestra de esto es que, aunque en la práctica tratados desde una concepción amplia de cultura y una metodología que como la de educación popular permite abordarlos integralmente por la propiciación y apoyo a procesos participativos innovadores, instituciones representativas de la sociedad civil cubana no reconocen explícitamente que trabajan sobre estos temas (Martínez, 2006: 29; 31) Razones para esta reticencia las vemos, por ejemplo, en que para lograr financiamiento externo a proyectos: “no se aceptan condicionamientos (...) que conlleven una ingerencia en los asuntos internos (...); debe estar dirigida, fundamentalmente, a las prioridades establecidas por el Gobierno y en ningún caso favorecer a sectores de la población por razones étnicas, religiosas o de nacionalidad; no se permite la creación de sistemas de servicios sociales o de distribución de los recursos recibidos, paralelos a los establecidos por el Estado”. También, existen una fuerte propensión a la subjetividad de los funcionarios para decidir si una asociación es o no de “objetivo social” para su consiguiente aprobación, y un no respaldo como normativa a los movimientos comunitarios, que deslegitima su perfil asociativo y limita su autogestión” (2006: 39, 40) Para avanzar en la senda de un debate sistemático sobre el reconocimiento crítico de la diferencia de negros y mulatos, estos

rasgos ciertamente no ayudan (puesto que constituyen su condición de (im)posibilidad), así como tampoco ayudan las fallas en la concertación de fuerzas, conceptos y metodologías de trabajo institucionales que a escala local deben establecerse y hacen que se debiliten o fracasen aspectos de los movimientos de atención a procesos culturales integrales por los proyectos comunitarios para incluir a personas desde la toma de responsabilidades, el sentido de pertenencia y el sentimiento de realización a partir de las tareas llevadas a cabo. Un ejemplo elocuente lo tenemos en el ámbito de construcción y arreglo de viviendas en La Marina. Luego de un impulso inicial de esta tarea, y la toma de responsabilidades por parte de los ciudadanos sobre este problema crucial del barrio, “las construcciones y reparaciones de viviendas en el barrio se paralizaron por determinación de las instancias de gobierno (...), ya que muchos insumos que la dirección Municipal de la Vivienda tenía planificado emplear en el barrio fueron destinados a obras de mayor prioridad” (Documento de trabajo). En cuanto al ámbito deportivo, actividades como el juego de pelota se vieron afectadas por “la decisión de traslado por el Instituto Nacional de Deportes del promotor de esta esfera, quien estaba trabajando con mucha seriedad, dedicación y buenos resultados, hacia labores en otra zona de la ciudad. Así como de la Jefa del subproyecto a otras labores en la Escuela Provincial del Partido Comunista” (Daniel, ...) Entrevistas realizadas para esta investigación han comprobado que el efecto de estas decisiones tomadas verticalmente desde instituciones extralocales y otras deficiencias que a continuación veremos, se traducen en una desconfianza entre muchos pobladores sobre la capacidad del proyecto para ayudar a resolver sus problemas y necesidades, una separación paulatina de algunos de ellos de sus actividades frente a tal desencanto, el reforzamiento a la larga del ciclo de la actitud clientelista de las relaciones Estado-ciudadanía, antes que la acción comunitaria pudiese provocar cambios sostenibles en el hábito de esta forma pasiva de participación, y una recaída a partir de estas fallas de infraestructura en la lógica dicotómica: “El Gobierno me resuelve los problemas fundamentales; el proyecto hace actividades para recreación”, lo que desvirtúa por completo el sentido del trabajo cultural que se pretende y hace peligrar los resultados alcanzados hasta aquí.

Frente a tales dificultades es necesario imaginar vías para que la dimensión crítica de lo cultural no se vea reducida. Por eso, llama la atención la falta de cooperación entre especialistas de distintas ramas para analizar procesos sociales en el barrio de manera conjunta. Esto tiene incidencia en la no sistematización científica de problemas conceptuales como los que existen entre los nexos cultura y racialidad desde una perspectiva política crítica y maneras de llevarlos a la práctica (una base de la conceptualización del acompañamiento por la educación popular, es “el respeto al semejante y diferente”, la promoción de la solidaridad”, etc. pero no existe una teorización sistemática sobre la diferencia y las maneras de entenderla, los modos en que esta puede ser tipificante y solapadamente excluyente, esta autorreflexión no ser ajena a las agendas). De ahí, la necesidad de trabajar el aspecto deconstructivo de representaciones, conceptos y prácticas de trabajo. Algunos factores que pueden estar influyendo en ello, son señalados por Martínez: “más allá de la participación de los sujetos en los proyectos que los implican a nivel de barrio, las sistematizaciones críticas realizadas apuntan a un conjunto de factores que vienen obstaculizando el sentido político de la participación, que tiene que ver con a) la aplicación solo metodológica e instrumental del concepto de participación; b) relativa centralización de funciones en los grupos gestores y su impacto en la fragmentación del sentido participativo de la experiencia a mediano plazo, cuando no se cuenta con una estrategia de formación de líderes que garantice la sostenibilidad; c) la existencia de diversas visiones acerca de la actividad de acompañamiento y de su rol en ella. No haber programado, ni priorizado espacios para debatir y unificar visiones; d) la ausencia de un diagnóstico real de las fortalezas y debilidades de las instituciones y personas promotoras de la experiencia; e) problemas (...) relacionados con que en muchos casos las articulaciones son tomadas como simples prestaciones mutuas de servicios o como la incorporación formal de instituciones legitimadas en el contexto social cubano; f) el peligro de lo afectivo como obstáculo a la intencionalidad política, esto es, al tiempo que se valore la importancia de rescatar la necesidad de lo afectivo, romper el paternalismo y la centralización interna” (2006: 32)

En resumen, si tal como las conceptuamos, el deber ser de la relación entre agencia cultural y reconocimiento de la diferencia de negros y mulatos está dada por la potenciación de las capacidades creativas y la participación activa de los sujetos en la toma de decisiones sobre las agendas de desarrollo implementadas en los territorios en que se desenvuelven sus vidas; sin obviar, para el caso de sujetos racializados, el estímulo de la posibilidad y capacidad de reapropiación de prácticas y representaciones deformantes de la propia identidad desde una lógica deconstructiva/reeducativa que contribuya al cese del ciclo de reproducción de la pobreza y la (auto)exclusión social, estamos en presencia de un caso de agencia cultural no ideal sino real, con los rasgos y tensiones propios de un esquema de funcionamiento cooperativo que correlaciona a sujetos populares, científicos y activistas en una convergencia guiada por el interés de tomar acciones conjuntas tributantes al mejoramiento de la calidad de vida y la resocialización de contenidos no autoritarios, *pero* en el marco de los conflictos que impone: 1) una política social nacional hegemónica altamente centralizada, cuya lógica aún tiende al verticalismo y cuyos esquemas de trabajo muestran resistencia al cambio, obstaculizando los resultados positivos en materia de solventar los dilemas del debate reconocimiento/redistribución, sobre todo el tocante a la cuestión racial, por su componente divisionista de la unidad nacional; 2) deficiencias teórico-metodológicas propias de la concepción utilizada que limita el refinamiento del debate sobre el mismo dilema. Esto se debe tanto a los rasgos expuestos en el párrafo anterior como a la situación coyuntural política mencionada en 1).

Mientras esto sucede, hay que aprovechar las enseñanzas de la experiencia analizada en términos de: cohesión grupal local favorecedora de movilización en torno a derechos colectivos; empoderamiento o participación activa de sujetos barriales en la conformación de agendas de trabajo sobre cuestiones que los afectan directamente; estrechamiento de las relaciones dirigente-dirigido a nivel local, municipal y provincial; aumento, exteriorización y potenciación de capacidades organizativas de los sujetos para (re)dirigir sus saberes colectiva y/o individualmente para negociar con “cartas estratégicas” frente al poder. Y es por esto que hablamos aquí de un reconocimiento de la diferencia racial crítico variable, en tanto no existe aún una sistematización reflexiva sobre las representaciones y usos generales, muchas veces esencialistas, que se les da por otros y ellos mismos en el marco general de la sociedad.

Conclusiones

Más allá de las concepciones limitadoras de las agendas científicas que administran cultura como manifestaciones artísticas o tradicionales recortadas por sobre la situación de vida integral social, política y económica de los sujetos que las practican, los modos de participación activa, dialógica y no centralizadora de toda persona en la gestión de la cultura, entendida como dimensión que sesga todos los planos de la existencia social e individual de ellas en sus territorios, amplía las posibilidades para un mejoramiento integral de la vida por un proceso de reapropiación psicosocial de los territorios y las existencias, y una renovación política de los compromisos. Pero si las personas que vivencian este proceso (que, como se ve, correlaciona una forma específica de entendimiento de la cultura con una forma específica de entendimiento de la política y la organización social a que responde y a su vez transforma), son negros y mulatos que, como en Cuba se encuentran marcados por formas tipificadas de diferencia que a la larga redundan en desigualdad social, la influencia de este empoderamiento será aún más beneficiosa, pues permitirá comprender, reconocer y hacer reconocer la capacidad y recursos con que ellos cuentan para combatir sus situaciones de desventaja. Sin embargo, no basta con usar la cultura como recurso para la cohesión grupal y el reclamo de derechos. Cuando existen infraestructuras socioeconómicas, políticas, culturales y simbólicas muy largamente establecidas en costumbres arraigadas, prácticas profesionales, rutinas institucionales, etc. este resultado implica tareas muy arduas que, en pos de un adecuado reconocimiento, movilizan personas, reeduquen conciencias, deconstruyan representaciones, dialoguen abiertamente sobre las temáticas en cuestión de manera libre y extendida.

En Cuba se da un predominio de un modo ideopolítico de entender la identidad, que a su vez responde a una estructura social defensiva frente a la amenaza norteamericana que no favorecen el debate abierto sobre estas cuestiones. Sin embargo, la participación cultural, social, política y económica en un país cuya opción social transita por una senda de inspiración socialista por la que las necesidades crecientes del hombre deben ser satisfechas tanto en el orden material como intelectual y espiritual sin abandonar la vocación humanista y emancipatoria, no sólo debe presuponer sino también defender la atención a las diferencias culturales generadoras de asimetrías sociales desde una perspectiva crítica. La potenciación de los sujetos en la esfera local desde fórmulas cada vez más participativas, la discusión abierta de los problemas de la participación y el reconocimiento *crítico* en el marco amplio de la sociedad, el impulso creciente a las tareas de autogestión y autodesarrollo, en lugar de contrarrestar los logros alcanzados hasta aquí, son caminos efectivos para afianzar el deseado aumento del bienestar, la eliminación de la marginalidad y la exclusión social. Todo esto es más importante por cuanto tenemos de nuestro lado el grueso de las conquistas de la redistribución socialista, y de lo que se trata es de “corregir” la marcha de ciertas tendencias negativas con base en problemas estructurales destacados por coyunturas históricas que deben servir para avanzar.

Como lo demuestra la experiencia analizada, existen novedosas experiencias cuyos aportes, retos y dificultades no deben despreciarse. Ellos responden básicamente al enfrentamiento de maneras distintas de entender el desarrollo que deben servir desde los intereses y resultados positivos de cada cual para concertar agendas de trabajo comunes, efectivamente practicadas.

La labor implica un esfuerzo científico al que se ha querido contribuir desde el análisis de problemas científicos como con qué conceptos de cultura trabajamos y cómo ello se relaciona con el reconocimiento de la diferencia de negros y mulatos y su influencia en los problemas de la redistribución. Aquí no se trata de satanizar ninguna práctica cultural o noción científica; sólo se intenta ganar en reflexividad sobre cómo nuestras propias intervenciones afectan y se conectan con la dinámica compleja de nuestras sociedades poscoloniales y sus conflictos. A nuestro modo de ver, la validez indudable del concepto cultura popular tradicional, de uso extendido en nuestro contexto y que toca muy de cerca la problemática de la representación del negro y las prácticas culturales de origen africano con que se le asocia (no siempre justificadamente), se encuentra aprisionada (y a la vez aprisiona) en un mandato ideológico cuyo núcleo es la vieja dicotomía romántico-nacionalista entre cultura de élite / cultura popular / cultura de masas. La noción se modela desde dos condicionamientos que se interpenetran mutuamente: uno político, signado por un entendimiento centralista y, por ende, limitadamente participativo, del desarrollo cultural que parte de una precondición valorativa legitimante de jerarquías culturales, y por tanto, una escasa atención a la complejidad de las prácticas culturales de la gente y sus trasfondos sociológicos, emocionales y políticos. En segundo lugar, un condicionamiento científico que, desde el principio de resguardar, conservar o rescatar tradiciones como parte del patrimonio de la nación, construye un objeto sentando límites no pocas veces polémicos entre lo tradicional y lo moderno, limitando al mismo tiempo por esta operación la capacidad creativa (la agencia) de los sujetos en sus prácticas culturales heterogéneas como heterogéneos son los procesos de la realidad en que ellas se desenvuelven. Vale decir que, al diseñar tales objetos científicos, se diseña también una representación de las identidades de las personas. Cambiar la situación social de esas personas conlleva también detenerse a analizar en qué medida tales representaciones automáticas las afectan.

Estas conclusiones son necesariamente provisionarias y están abiertas al diálogo crítico.

Recomendaciones

En este sentido, pueden hacerse algunas recomendaciones: Conformar equipos multidisciplinarios que analicen *in situ* las problemáticas del reconocimiento de grupos en desventaja social (negros y mulatos, homosexuales, mujeres) en relación con distintas discursividades sociales, científicas y políticas con que

entran en relación armónica o polémica para remontar el curso de sus concatenaciones con los problemas de la redistribución; 2) Promover la discusión científica y popular de la problemática racial, pero desde una observación detenida de los procesos de racialización implicados a países como Cuba, y aceptando los problemas de recontextualización de categorías surgidas en otras latitudes; 3) Aceptar los retos científicos que implica la dinámica constante de las prácticas que, ya de modo crecientemente inapropiado, hemos llamado “cultura popular”. Sus usos, dinámicas e interpretaciones. 4) Potenciar desde los resultados científicos obtenidos, las experiencias de trabajo más prometedoras, y sobre todo, las que necesitan más de los recursos de potenciación en materia de reconocimiento crítico; esto implica repensar las fallas de la articulación político-institucional, los conceptos científicos utilizados y otras dinámicas que intervienen en este desarrollo.

Bibliografía

- Acanda, Jorge Luis 2002. Sociedad civil y hegemonía. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana “Juan Marinello”
- Aja, Antonio 2001. “La emigración cubana entre dos siglos”. En: Revista Temas, no. 26 / julio-septiembre 2001. pp. 59-67.
- Baltar José Baltar 1984: “El rescate y promoción de la cultura popular tradicional”. Revista Temas, no. 3, julio-septiembre.
- Bohannan, Paul y Johann Glazer 1993 *Historia de la Antropología* La Habana: Editorial Ciencias Sociales
- Bordieu, Pierre 2004 (1993). “La lógica de los campos”. En: Basail, Alain [et al] Sociología de la cultura. La Habana: Félix Varela. (pp. 159-172)
- Bordieu, Pierre 2003 (1979). La distinction, París , ed. Minuit, 1979. Tomado en: Coelho, Teixeira. Diccionario crítico de política cultural: cultura e imaginario.
- Bromlei, Iulian et al 1998. En: Menéndez, Lázara “Orientaciones fundamentales en el trabajo de los etnógrafos soviéticos”. La Habana: Félix Varela. (pp. 16-63)
- Casanovas, Alina y Ana I. Carcassés 2000. En: Vera, Ana. Pensamiento y tradiciones. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana “Juan Marinello”. (pp. 232– 257)
- Daniel, Laydis 2006 La dimensión cultural en la potenciación del auto-desarrollo comunitario: nuestra experiencia de trabajo en el barrio La Marina
- De la Fuente, Alejandro 2001 *A nation for all. Race, inequality and politics in Twentieth-Century Cuba*. North Carolina: University of North Carolina Press.
- Espina, Mayra Paula 2004. Políticas de atención a la pobreza y la desigualdad. Examinando el rol del estado en la experiencia cubana. La Habana, CLACSO/CROP/CIPS
- Espina, Rodrigo y Pablo Rodríguez 2006. “Raza y desigualdad en la Cuba actual”. En: La Habana, Revista Temas, no.45 enero/marzo. (p. 44–54)
- Fernández, Tomás 2005 “Cuestiones de género y orientación sexual en las religiones de origen africano en Cuba. En: Revista: *La Gaceta de Cuba*, no. 3, La Habana, julio-septiembre.
- Ferriol, Ángela 2004 *Política social: el mundo contemporáneo y las experiencias de Cuba y Suecia*. La Habana: Instituto Nacional de Investigaciones Económicas (INIE)
- Fraser, Nancy 2000. “Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento”. En: Madrid, *New Left Review*, no. 4, sept./oct. (pp. 55– 68)
- García Alonso, Maritza 2000. “Una aproximación al pensamiento discursivo latinoamericano sobre la identidad cultural”. En: Vera, Ana. Pensamiento y tradiciones. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana “Juan Marinello”. (pp. 76– 107)
- García Canclini de 1988 (1985) “Cultura y poder: ¿Dónde está la investigación?”. En: *Signos*, no. 36, Villa Clara, Cuba, julio-diciembre.
- García Canclini, Néstor 1990. Culturas híbridas, México D.F: Grijalbo (2da. Edición)
- Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of Culture: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Gramsci, Antonio 1986. Cuadernos de la cárcel. México D.F.: Ediciones Era.
- Guanache, Jesús 2007 La cultura popular tradicional en Cuba. [Copia en formato digital]
- Hall, Stuart 1995. “¿Qué es “lo negro” en la cultura popular negra?” (DC Personal)

Hart, Armando [entonces, Ministro de Cultura] 1984: *Del trabajo cultural. Discursos*. En : Revista Temas, no. 3, julio-septiembre.

- Jáuregui, Inmaculada 2004. “Cuestiones epistemológicas en Antropología”. Disponible en: http://www.ugr.es/~pwlac/G17_16Inmaculada_Jauregui_Balenciaga.htm, (21 de mayo de 2007)
-
- Lienhard, Martin. 1990. La voz y su huella. La Habana: Casa de las Américas.
- Linares, Cecilia et al 2004. Debates sobre la participación en Cuba. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura “Juan Marinello”.
- Linares, Cecilia Pedro Emilio Mora Puig 2004. “Universos de la participación: su concreción en el ámbito de la acción cultural”. En: Colectivo de autores. Participación social en Cuba. La Habana. (pp. 73 – 106)
- Lins Ribeiro, Gustavo 2005. “Post-imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo”. En: Daniel Mato (coord.) Cultura, política y sociedad: perspectivas latinoamericanas. (B. Aires: CLACSO)
- Martín-Barbero, Jesús 2001. Al sur de la modernidad. Comunicación, globalización y multiculturalidad. Pittsburg: Instituto de Literatura Iberoamericana
- Martín-Barbero, Jesús y Ana Ma. Ochoa 2005. “Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular”. En: Daniel Mato (coord.) Cultura, política y sociedad: perspectivas latinoamericanas. (B. Aires: CLACSO)
- Martínez Heredia, Fernando 1991 “Revolución, socialismo y reforma” [Folleto]
- Martínez, Gleydis 2006 “Inter(des)conexiones del Estado y la sociedad civil en las políticas y estrategias de superación de la pobreza en Cuba” La Habana/Buenos Aires: CLACSO/CROP.
- Moore, Robin D. 1997 Nationalizing Blackness. Afro-Cubanism and Artistic revolution in Havana 1920-1945. Pittsburg : University of Pittsburg Press.
- Morales, Esteban 2007 *Desafíos de la problemática racial en Cuba*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz
- _____ 2006 “Algunos desafíos del color”. [Manuscrito inédito]
- Muñoz, Graciela 1999 “Formación de capital social en dos asentamientos urbanos de la comuna de Cerrillos. Parcela 21 y Villa Los Presidentes. Región Metropolitana 1960-1998”. En. Revista Investigación y crítica, no.1 (pp. 229-286)
- Orozco, Guillermo. 2004 “Las mediaciones”. En: Comunicación y educación popular (Tomo II). La Habana: Editorial Caminos.
- Ortega, Diosnara 2007. “La política cubana del libro hoy, ¿una apertura a la marginalidad cultural?” (Proyecto de Investigación). La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana “Juan Marinello” (CIDCCJM).
- Ortiz, Fernando 1963 Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar . La Habana: Editora Revolucionaria.
- _____ 1965. La africanía de la música folklórica de Cuba. La Habana: Editora Universitaria.
- Ortiz, Renato 2000 “Notas históricas sobre el concepto de cultura popular”. Disponible en: <http://www.innovarium.com/CulturaPopular/>
- _____ Ortiz, Renato 2000 “Notas históricas sobre el concepto de cultura popular”. Disponible en: <http://www.innovarium.com/CulturaPopular/>
- _____ Ortiz, Renato 2005 (1996). *Otro territorio: ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Prieto, Abel 2007. “La política cultural. Sin dogmas ni sectarismos. Entrevista al Ministro de Cultura Abel Prieto. Disponible en: <http://www.defensahumanidad.cult.cu>
- _____ 2006. “La cultura que necesitamos: ¿cultura de masas o masificación de la cultura?” Entrevista al Ministro de Cultura Abel Prieto. Disponible en: <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/>
- Ríos, Alicia [¿?]. “Los Estudios Culturales y el estudio de la cultura en América Latina” [Copia en formato digital]
- Rodríguez, Pablo y Ramón C. Estévez 2006. “Apuntes teóricos para un estudio antropológico sobre la marginalidad, la pobreza y la exclusión social: encuentros y desencuentros”. En: La Habana, Revista Catauro, no. 13, enero/junio. (p. 4-24)
- _____ y Oscar Ochoa 2005, en prensa “Políticas culturales: recurso y método. Entrevista a George Yúdice” en *Revista Casa de las Américas* (La Habana), No. 239.
- _____ 2005 a. ¿La gestión colateral? Políticas públicas de cultura y pobreza como condición cultural en Cuba. Buenos Aires: CLACSO [En proceso de edición]
- _____ 2006 “¿Todos los negros toman café? Políticas públicas de cultura, equidad, raza y pobreza como condición cultural”. La Habana/B. Aires: En edición.

- Rodríguez-Mangual 2002 *Lydia Cabrera and the Afro-Cuban Cultural Identity*. Edna M. North Carolina: University of North Carolina Press.
- Salerno, Judith 2004 *Apuntes sobre la imaginación sociológica de Fernando Ortiz*. La Habana: Centro de Investigaciones Culturales “Juan Marinello”.
- San Marful, Eduardo y Sonia Catasús 2000. *Dinámicas de la población cubana por el color de la piel*. (La Habana: Universidad de La Habana, Centro de Estudios de la Economía Mundial
- Sánchez, Adolfo 1966 *Las ideas estéticas de Marx* La Habana: Editorial Pueblo y Educación
- Santcovsky, Héctor 1995 *Léxico sobre la acción sociocultural*. Madrid: Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI).
- Segato, Rita Laura 2006. “Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales” *Brasilia: Universidade de Brasilia [Copia en formato digital]*
- Sommer, Doris 2006 “«Juego de cintura». La agencia cultural en América Latina” En: La Habana, Revista Temas, no.48 octubre/diciembre (p. 29–38)
- Vera, Ana 2000 “Prólogo a esta edición”. En: Vera, Ana. *Pensamiento y tradiciones*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana “Juan Marinello”. (pp. 232– 257)
- Viveros, Mara 2002 “El concepto de “género” y sus avatares: Interrogantes en torno a algunas viejas y nuevas controversias”. En Colectivo de Autores. *Pensar el género*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (CES)
- West, Cornel 2003 “Hacia una teoría socialista del racismo”. En: La Habana, Revista Criterios, no. 34. (p. 76–91)
- Williams, Raymond 2004 (1980) “La hegemonía”. En: Basail, Alain [et al] *Sociología de la cultura*. La Habana: Félix Varela. (pp. 78-97)
- Zubiría, Héctor de [et al] 1998. *Cuadernos Cultura I. Conceptos básicos de administración y gestión cultural*. Madrid: Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI).
- Zurbano, Roberto 2005 “El triángulo invisible del siglo XX cubano: raza, literatura y nación”. En: La Habana, Revista Temas, no.46 abril/junio (p. 98–124)

Notas

* Licenciado en Letras Hispánicas (2003). Actualmente labora en Instituto de Investigaciones Culturales “Juan Marinello”.

ⁱ En *Calibán y otros ensayos* (1979), Roberto Fernández Retamar (Cuba), hace gesto que considero ilustrativo del giro desde la posición asumida por el modo humanístico hacia el ideopolítico: instalar una imagen de resistencia, lucha y reapropiación de la tradición propia frente a la visión idílica de la tradición propia (visión rodoniana) Allí, propone invertir la lectura rodoniana. Si para Rodó el futuro de América frente a la amenaza norteamericana, se cifraba en una tradición propia, que idealizaba el pasado épico de las sagas indígena y española para refundar un concepto ético y estético de lo propio, para Retamar, se trataba de revelar la falsedad detrás de esas visiones universalistas, e intentar asumir desde la resistencia que “somos Calibán”: “Próspero invadió las islas, mató a nuestros antepasados, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para poder entenderse con él: qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma –hoy no tiene otro- para maldecirlo, para desear que caiga sobre él “la roja plaga” (Retamar en Ríos, [¿?]:32) Así, el modo ideopolítico se siente heredero de la visión de “padres fundadores” como José Martí.

ⁱⁱ Hay que decir que algunos de sus elementos distintivos ya estaban siendo enfocados por la política cultural de la Revolución antes de 1989. Lo veremos al comentar los antecedentes históricos de la agencia cultural de los 90’ en Cuba.

ⁱⁱⁱ Al hablar de *socialidad*, estoy pensando en un *locus* más que un lugar, aquel espacio “que tiene que ver con las prácticas cotidianas de todos los sujetos sociales para negociar el poder de cualquier autoridad; negociación del espacio [de competencia, agregaría yo] de unos con los otros” (Orozco, 2004: 328) Se trata de una de las mediaciones establecidas por Jesús Martín-Barbero para explicar los complejos procesos sociales de comunicación y cultura. Junto a la socialidad, según el paradigma de Martín-Barbero, actúa la ritualidad y la tecnicidad.

^{iv} Algunas estadísticas más: Sector no emergente: como dirigentes, blancos 57,4 %; negros, 18,9 % mulatos, 23,6 %. Sector emergente: como dirigentes, blancos 75,4 %; negros 5,1 %; mulatos 19,5 %. En la categoría de profesionales-técnicos y administrativos, en el sector no emergente: blancos 39,1 %, negros 27,1 %, mulatos 33,8 %. En el sector emergente, para la misma categoría anterior: blancos 79,3 %, negros 6,1 %, mulatos 14,6 %, como habíamos dicho arriba. Esto es un indicio de las dramáticas las asimetrías que se expresan principalmente dentro del sector emergente. (Rodríguez et al, 1999:5-13, en Morales, 2007:) Según el autor, estas diferencias resultan aún más dramáticas si las comparamos con los niveles educacionales de los grupos raciales y nos

damos cuenta que negros, blancos y mulatos no presentan serias diferencias en cuanto a sus niveles de instrucción: blancos, en primaria, 26,6; media 34,1; media superior 30,2; superior 8,7. Negros, en primaria 22,9; media 35,1; media superior 34,1; superior 7,8. Mulatos, en primaria 26,2; media 37,4; media superior 29,9; superior 6,5. (Catesús y San Marful en Morales, 2007)

^v El autor refiere que sobre esto no se dispone de datos, pero basta con observarlo en las novelas y demás programas de la televisión y las películas cubanas. No hay prácticamente actores negros o mulatos que asuman papeles protagónicos en la televisión ni en el cine. Además, los modelos que frecuentemente se asumen para la promoción de algún tipo de actividad, por lo general son blancos. En fin, la televisión cubana, que con tanta calidad presenta al pueblo, en toda su multicoloridad durante los actos políticos, no ha sido capaz aún de reflejar a ese pueblo en sus individualidades.

^{vi} La categoría bourdieana de “habitus”, como perteneciente a un sistema teórico con base relacional, ofrece un camino para descubrir los mecanismos por los que esas disposiciones se han constituido en relación con una cierta estructura objetiva de chances (Bordieu, 2004: 162) Debe recordarse permanentemente este aspecto de “disposiciones (...) en relación con una cierta estructura objetiva de chances”. Esto significa que el aspecto relacional es crucial para entender esta categoría y sus efectos sociales. Digo esto alertando, porque el habitus no debe pensarse simplemente como una categoría que apunta a la descripción de los modos de vida de grupos históricamente marginados no destacando suficientemente que aquellos modos no son ajenos a la acción misma que las políticas y sus discursos ejercen sobre ellos *ahora*, o lo que es igual, no profundizando en los encadenamientos sociales y políticos que le dan condiciones de posibilidad al habitus, pues éste se estructura, define y actualiza en relación a estos encadenamientos *hoy*. En el estudio donde se pregunta por las políticas culturales en Cuba y su atención a los grupos raciales y sus históricas asimetrías de capital, secundo a Rodríguez Oliva cuando ve la pobreza desde el *habitus* como “una cultura cuya capacidad es infinita como productora de modelos de comportamiento, percepciones, acciones y estrategias de modos de vida, sin desestimar las condicionantes específicas de su formación y reproducción” (2006: 3). Pero recalco que la justa queja que presenta sobre la necesidad de que la política social en el socialismo avance más allá de garantizar un bienestar universal básico para todos, hacia “la atención de las necesidades específicas que a partir de su historia y condiciones de existencia tienen los grupos humanos que integran nuestra sociedad” (2006:17) no es separable en ninguna medida de la tarea de cuestionamiento del peso específico de la propia política en la reproducción de los sentidos y representaciones individuales y grupales, los modos de vida y los valores asociados a la pobreza; esto es, el problema no puede verse bien fuera de esos tratamientos (aunque tampoco se agota en ellos) y es eso lo que hace polémico para la política misma tratarlos, lo que necesitaría una fuerte capacidad autocrítica de su parte. En función de esto, en la declaración de Bordieu aparentemente conservadora que sigue, se halla el señalamiento *revolucionario* de puntos de subversión posibles que pueden tener efecto en el habitus siquiera por hacer visibles al análisis los modos de funcionamiento de las luchas por la representación simbólica como una peculiar forma de la lucha de clases: “en tanto que pre- visiones, (las) mitologías científicas pueden producir su propia verificación siempre y cuando consigan imponerse a la creencia colectiva y crear, por su virtud movilizadora las condiciones de su propia realización”. En el caso de los negros y mulatos en Cuba esto tiene alta relevancia. Un lugar de impugnación importante serían precisamente esos discursos científicos performativos, al funcionar a modo de objetivadores discursivos de la realidad que “describen”. Así pues, en este sentido, creo más productivo hablar críticamente de los que las políticas culturales hacen, los efectos que producen en un mecanismo más o menos consciente sobre la realidad de vida y representación de estos individuos, que lo que no hacen o les falta por mejorar. El punto de llegada es el mismo, pero en el trayecto de esta opción corremos menos riesgo de el peligro de ver el habitus con el poder cautivante que no tiene, puesto que es impugnable desde las relaciones mismas que lo condicionan.

^{vii} Recientemente se han publicado nuevas y valiosas obras tanto dentro como fuera de Cuba sobre temas asociados. (Barcia, 2005; De la Fuente, 2001) Notables aportes al conocimiento de la familia negra y sus redes de parentesco en la época colonial, y de la problemática racial a lo largo de la República neocolonial, respectivamente.

^{viii} En el socialismo, cualquier señalamiento de las operaciones del racismo por vivencia propia o ajena, puede tildarse de racismo de respuesta, y no por esto, sin embargo, tal obturación del tema tiene que deberse a la malicia o el oportunismo. Una explicación para esto consiste en la creencia ingenua de asociarlo a condicionamientos estrechamente clasistas.)

^{ix} Martin Lienhard se refiere al trabajo: “La expresividad musical y oral de los negros africanos”, en: *La africana de la música folklórica de Cuba* (Ortiz, 1965)