
CULTURAS HÍBRIDAS Y ESTRATEGIAS COMUNICACIONALES

Néstor García Canclini

• Qué utilidad puede tener la noción de hibridación al aproximarnos al fin de siglo y en medio de la radical recomposición de los mercados y las fronteras culturales? Siento la necesidad de revisar las respuestas que ensayé a esa pregunta en mi libro *Culturas híbridas*, tomando en cuenta nuevos enfoques sobre la multiculturalidad aparecidos durante los noventa, los procesos de integración e hibridación supranacional promovidos por los acuerdos de libre comercio (NAFTA, Mercosur, etc.), la recolocación que se va dando en esta década de los análisis sobre modernidad y posmodernidad, y también algunas polémicas que suscitó este libro en los seis años que lleva publicado.

Sigo pensando, como señaló Jean Franco, que *Culturas híbridas* "is a book in search of a method", en la medida en que intenta construir un pensamiento "not corsetted into false oppositions such as high or popular, urban or rural, modern or traditional". Como la búsqueda de ese método, y de articulaciones entre las disciplinas que trabajan por separado esos campos (estética, antropología, sociología y comunicación), son aún tareas en proceso, veo ese libro como algo abierto, al que se puede entrar y del que se puede salir de muchas maneras. Al regresar a él ahora, voy a centrarme en dos cuestiones: a) la legitimidad epistemológica y la fecundidad metodológica de la noción de culturas híbridas; b) las estrategias comunicacionales en los procesos de desarrollo y estancamiento de América Latina en los noventa.

1. La hibridación como recurso explicativo

Se me ha preguntado varias veces sobre la utilidad de aplicar a procesos culturales la noción de hibridación, proveniente de las ciencias biológicas. ¿No es lo híbrido “algo no fértil, como una mula”? ¿No reside la “vitalidad cultura” en “la capacidad de reproducción y renovación de cada cultura”? (Schmilchuk).

Me cuentan los amigos biólogos que existen unos cuantos ejemplos de hibridaciones fecundas, enriquecedoras, que generan expansión y diversificación. En los vegetales, desde los famosos experimentos de Karpeahenko que cruzó rábanos con repollos, se busca aprovechar características de células provenientes de plantas diferentes para mejorar el crecimiento, la resistencia y la calidad del producto. La mayor parte del maíz desarrollado comercialmente en Estados Unidos es resultado de procesos de hibridación realizados por genetistas para aumentar su vigor (Villeé-Dethier, caps. 8 y 10). También es conocida la hibridación de DNA humano con bacterias para producir proteínas, lo cual se ha vuelto el principal medio para generar insulina.

De todas maneras, no veo por qué uno debe quedar cautivo en la dinámica biológica de la cual toma un concepto. Las ciencias sociales han importado muchas nociones de otras disciplinas sin que las invaliden las condiciones de uso en la ciencia de origen. Conceptos biológicos como el de reproducción fueron reelaborados para hablar de reproducción social, económica y cultural: el debate efectuado desde Marx hasta nuestros días se establece en relación con la consistencia teórica y el poder explicativo de ese término, no por una dependencia fatal del uso que le asignó otra ciencia. Del mismo modo, las polémicas sobre el empleo metafórico de conceptos económicos para examinar procesos simbólicos, como lo hace Pierre Bourdieu al referirse al capital cultural y los mercados lingüísticos, no tiene que centrarse en la migración de esos términos de una disciplina a otra sino en las operaciones epistemológicas que sitúen su fecundidad explicativa y sus límites en el interior de los discursos culturales: ¿permiten o no entender mejor algo que permanecía inexplicado? A menudo el conocimiento científico ha avanzado teniendo ante nociones procedentes de universos semánticos distintos una actitud tan experimental como la de algunos artistas ante los recursos lingüísticos de otro. Sobre todo en el campo cultural, puede ser útil pensar las incertidumbres y las contradicciones con la libertad con que Marcel Duchamp repensó a Leonardo cuando pintó a la Gioconda con bigotes. La diferencia de un trabajo con pretensiones científicas respecto de esas operaciones artísticas consiste en situar lógicamente la noción

transferida en el sistema de conceptos de la nueva disciplina que la recibe, y confrontarla con los referentes empíricos que se intenta explicar.

Mi propósito ha sido elaborar la noción de hibridación como un concepto social. Según lo expliqué en *Culturas híbridas*, encontré en este término mayor capacidad de abarcar diversas mezclas interculturales que con el de **mestizaje**, limitado a las que ocurren entre razas, o **sincretismo**, fórmula referida casi siempre a funciones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales. Pensé que necesitábamos una palabra más versátil para dar cuenta tanto de esas mezclas "clásicas" como de los entrelazamientos entre lo tradicional y lo moderno, y entre lo culto, lo popular y lo masivo. Una característica de nuestro siglo, que complica la búsqueda de un concepto más icluyente, es que todas esas clases de fusión multicultural se entremezclan y se potencian entre sí.

Hablar de hibridación me pareció útil para designar las mezclas de la figuración indígena con la iconografía española y portuguesa. Luego, me sirvió para describir los procesos de independencia y construcción nacional en los que proyectos modernizadores han coexistido hasta nuestros días con tradiciones poco compatibles con lo que los europeos consideran característico de la modernidad. Al reunir varias conceptualizaciones de este proceso, principalmente las de Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu y Howard S. Becker, encontré que se podían sintetizar en cuatro conceptos: emancipación, expansión, renovación y democratización. Pero la *secularización* de los campos culturales, la producción autoexpresiva y autoregulada de las prácticas artísticas y políticas, la racionalización de la vida social y el individualismo creciente, todo eso que se ha considerado resortes de la emancipación moderna, convive en América Latina con fundamentalismos religiosos y étnicos, con analfabetismo y arreglos arcaicos de poder. La *expansión*, así como la *renovación* social y cultural, se han venido manifestando en el rápido desarrollo industrializador y en el crecimiento de la educación media y superior, en el dinamismo de la experimentación artística y literaria a lo largo del siglo XX, en la fluida adaptación de ciertos sectores a la innovaciones tecnológicas y sociales, pero estos impulsos renovadores no sustituyen las tradiciones locales, a veces las acompañan y otras entran en conflicto con ella, aunque sin destruirlas. También en las metrópolis se observan mezclas multiculturales, pero una característica que llama la atención en América Latina es que la **heterogeneidad es multitemporal**. La industria no elimina las artesanías, la democratización no suprime en forma evolucionista los hábitos autoritarios, ni la cultura escrita las formas antiguas de comunicación oral.

En algunos casos, la persistencia de costumbres y pensamientos antiguos puede verse como resultado del desigual acceso a los bienes de la modernidad. Pero otras veces estas hibridaciones persisten porque son fecundas: como analicé en el libro citado, han engendrado matrimonios felices entre la iconografía precolombina y el geometrismo contemporáneo, entre la cultura visual y musical de élites, la popular premasiva y la de las industrias comunicacionales. Así lo comprobamos en muchas artesanías mexicanas, peruanas y guatemaltecas que combinan mitos propios con imágenes transnacionales, en el rock que anima las fiestas pueblerinas y se nutre de melodías étnicas, que luego pueden llegar a tener difusión internacional. Tantas obras que han hecho del diálogo entre lo culto, lo popular y lo masivo su campo de ensayos, desde Octavio Paz y Jorge Luis Borges a Astor Piazzola y Caetano Veloso, testimonian la fertilidad de las creaciones y los rituales liminales menos preocupados por la preservación de la pureza que por la productividad de las mezclas.

Nada de esto ocurre sin contradicciones ni conflictos. Las culturas no coexisten con la seriedad con que las experimentamos en un museo al pasar de una sala a otra. Para entender esta compleja, y a menudo dolorosa interacción, es necesario leer estas experiencias de hibridación como parte de los conflictos de la modernidad latinoamericana. Intenté entender la trayectoria sinuosa de estas interacciones desechando la tesis de una simple imposición de la modernidad, como si se tratara de una fuerza ajena. La historia de cómo se articuló nuestro exuberante modernismo, o sea los proyectos intelectuales de modernidad, con la deficiente modernización socioeconómica, es el relato de cómo se han ingeniado las élites, y en muchos casos los sectores populares, para hibridar lo moderno deseado y lo tradicional de lo que no quieren desprenderse, para hacerse cargo de nuestra heterogeneidad multitemporal y volverla productiva.

Por eso, el término de *hibridación* no adquiere sentido por sí solo, sino en una constelación de conceptos. Algunos de los principales son: modernidad-modernización-modernismo, diferencia-desigualdad, heterogeneidad multitemporal, reconversión. Este último, tomado de la economía, me permitió proponer una visión conjunta de las estrategias de hibridación de las clases cultas y las populares. La hibridación sociocultural no es una simple mezcla de estructuras o prácticas sociales discretas, puras, que existían en forma separada, y al combinarse, generan nuevas estructuras y nuevas prácticas. A veces esto ocurre de modo no planeado, o es el resultado imprevisto de procesos migratorios, turísticos o de intercambio económico o comunicacional. Pero con frecuencia

la hibridación surge del intento de reconvertir un patrimonio (una fábrica, una capacitación profesional, un conjunto de saberes y técnicas) para reinsertarlo en nuevas condiciones de producción y mercado: así utiliza Pierre Bourdieu esta expresión para explicar las estrategias mediante las cuales un pintor se convierte en diseñador, o las burguesías nacionales adquieren los idiomas y otras competencias necesarias para reinvertir sus capitales económicos y simbólicos en circuitos transnacionales (Bourdieu, 1979: 155, 175, 354). Pero, como analicé en el libro *Culturas híbridas*, también se encuentran estrategias de reconversión económica y simbólica en sectores populares: los migrantes campesinos que adaptan sus saberes para trabajar y consumir en la ciudad, y sus artesanías para interesar a compadres urbanos; los obreros que reformulan su cultura laboral ante las nuevas tecnologías productivas; los movimientos indígenas que reinsertan sus demandas en la política transnacional o en un discurso ecológico, y aprenden a comunicarlas por radio y televisión. En fin, por tales razones, para mí el objeto de estudio no es la hibridez, sino los procesos de hibridación.

El análisis empírico de estos procesos, articulados a estrategias de reconversión, muestra que la hibridación interesa tanto a los sectores hegemónicos como a los populares que quieren apropiarse los beneficios de la modernidad. A veces, los grupos subalternos recurren a técnicas o procedimientos políticos tradicionales, incorporan de un modo híbrido o atípico lo moderno, como estrategias de sobrevivencia frente a las políticas económicas y culturales que los perjudican. Pero las fórmulas mixtas surgen también de protestas y negociaciones, por lo cual la modernización, la actual globalización —y en general toda política hegemónica no pueden ser entendidas sólo como imposición de los fuertes sobre los débiles. Los estudios sobre hibridación han desacreditado a los enfoques maniqueos que oponían frontalmente a dominadores y dominados, metropolitanos y periféricos, emisores y receptores, y, en cambio, muestran la multipolaridad de las iniciativas sociales, el carácter oblicuo de los poderes y los préstamos recíprocos que se efectúan en medio de las diferencias y desigualdades.

Las filosofías binarias y polares de la historia se revelan particularmente inconsistentes en las fronteras interculturales donde hay intensa hibridación. Pero en rigor, en este tiempo de globalización, todos vivimos en fronteras donde se cruzan múltiples estrategias diversificadas. Así actúan los grupos que concentran el poder y se relacionan con los subalternos considerando hasta cierto punto su diversidad y sus demandas. En el debate internacional ha pasado el tiempo de las oposiciones extremas, del binarismo y de las conspiraciones manipuladoras en una

sola dirección. Stuart Hall afirma que para entender las formas actuales de poder económico y cultural hay que trabajar esta aparente paradoja: vivimos en un mundo "multinacional pero descentrado". Si bien la "Global mass culture" permanece centrada en occidente, "it speaks English as an international language". "It speaks a variety of broken forms of English". Su expansión se logra mediante una homogeneización "enormously absorptive" de las particularidades locales y regionales, "and it does not work for completeness". "It is not attempting to produce little mini-versions of Englishness everywhere, or little versions of Americanness. It is wanting to recognize and absorb those differences within the larger, overarching framework of what is essentially an American conception of the world". En una referencia específica a los vínculos de Estados Unidos con América Latina, Stuart Hall dice que la hegemonía estadounidense no es comprensible sólo como eliminación de lo diferente; lo que se observa son, más bien, múltiples caminos a través de los cuales la cultura latinoamericana puede ser "repenetrated, absorbed, reshaped, negotiated, without absolutely destroying what is specific and particular to them" (Hall; 28-29).

Tampoco los estudios recientes sobre las sectores populares permiten sostener aquella popularidad. Como una gran parte de ellos está interesada en la modernización, no sólo enfrentan y resisten, también transaccionan y consienten, toman prestado y reutilizan. Las culturas locales crecen y se expanden a fuerza de volverse cosmopolitas, como los artesanos prósperos de Michoacán o Guerrero, en México, cuando descubren que la preservación pura de sus tradiciones no puede ser el único recurso para reproducirse y reelaborar su situación: al incorporar a los diablos de Ocumicho y a las pinturas en amate de Ameyaltepec escenas contemporáneas, al aprender inglés y a viajar en avión, o al manejar tarjetas de crédito, consiguen el dinero que les permite modernizar su vida cotidiana y al mismo tiempo revitalizar sus tradiciones y ceremonias antiguas. Las renovadas luchas indígenas y campesinas de los años recientes, en Chiapas y otras zonas de México, los muestran navegando por Internet y otras rutas no convencionales en las que los grupos populares buscan integrarse a la modernidad y sacarle provecho (Zermeño).

El agravamiento de la desigualdad centenaria por los últimos cambios de las sociedades latinoamericanas hace que las confrontaciones tengan a veces al aspecto de simple oposición. Los énfasis en la subalternidad de las clases populares efectuados por algunos especialistas en estudios culturales (Beverley, Mignolo) son particularmente pertinentes en situaciones en que se exasperan las desigualdades al punto de que las clases y las etnias actúan como si todo se redujera a enfrentamientos. O

cuando se producen hibridaciones entre "lo propio" y "lo ajeno" porque no hay más remedio que aceptarlas. En estos casos es útil distinguir entre hibridaciones dominadas e hibridaciones de resistencia, al modo en que lo hace Homi K. Bhabha. Es apreciable la contribución de este autor para construir la noción de hibridación como un objeto lingüístico, más allá de la biología, definiéndola como "una metonimia de la presencia" (Bhabha: 115), y situándola en medio de relaciones de poder, no como si la hibridación entre dos culturas fuera sólo un asunto de relativismo intercultural. Pero encuentro inapropiada para América Latina la constante polaridad que establece entre lo colonial y lo resistente, porque nuestros países dejaron de ser colonias hace casi dos siglos, y la cultura no puede ser analizada hoy entre nosotros "as a colonial space of intervention", sino como escena de disputa por el sentido de la modernidad. Las categorías del pensamiento poscolonial parecen útiles para estudios sobre el período posterior a la conquista (Mignolo, 1995) o el que se vivió inmediatamente después de la independencia. Pero en el contexto de la modernidad-mundo actual aun los amplios sectores perjudicados por la reciente reestructuración neoconservadora interactúan hibridando lo hegemónico y lo popular, lo local, lo nacional y lo transnacional. Entre estas entidades se desarrolla "an interstitial intimacy", expresión que Bhabha emplea para desafiar las "binary divisions" (13) entre lo privado y lo público, el pasado y el presente, lo psíquico y lo social, y reconocer los complejos entrelazamientos que ocurren al estar-entre ("in between"), en las fronteras porosas de los cruces. Bhabha no aplica esta sutil comprensión a las relaciones entre hegemónicos y subalternos, posiblemente por la subordinación de lo cultural al enfrentamiento político que rige su pensamiento. Pero en América Latina como lo analicé con más detalle en otro texto (García Canclini, 1995: cap. 9) esta perspectiva es indispensable por la autonomía parcial alcanzada por los campos culturales en la modernidad, así como por la importancia de las transacciones y la negociación en el desenvolvimiento de las identidades hegemónicas y populares.

2. Hibridaciones latinoamericanas: una comparación con los *cultural studies*

En los últimos años, comienzan a confrontarse los modos de pensar la hibridación entre tradición y modernidad, y distintos tipos de modernidades, en América Latina y en Estados Unidos. Deseo hacer algunos comentarios sobre cómo veo la situación latinoamericana en este debate y

sus perspectivas en los movimientos de globalización e integración regional.

Para ello me parece útil partir de dos críticas formuladas al libro *Culturas híbridas*, que a su vez me permiten profundizar en lo que venía desarrollando acerca de la filosofía de la historia. George Yúdice sostiene que mi posición

tends to overstate the case of hybridizations in abolishing "the hierarchies among historical periods". While I agree that the temporalities (and spatialities) have been blurred, I cannot wax so sanguine about the hierarchies. The fact is that the vast majority of traditional group and other subaltern peoples continue to live under conditions of diminished opportunity. Cultural reconversion—that is, making cultural production marketable—is certainly an improvement over not having sufficient resources for the 'pursuit of life and happiness', but it is to accept an economic rationale as a solution for cultural production and reception and their role in the construction of more democratic civil societies (Yúdice: 1993, pp. 151-152).

En tanto, Renato Rosaldo sostiene en su introducción a la edición en inglés de *Culturas híbridas* que mi

analysis of tradition and modernity may prove difficult for readers in the United States to apprehend. The gap in comprehension derives from the absolute ideological divide between North and South, between nation-states regarded as having completed their modernization and those have not yet done so. In Latin America, modernization and development remain vital issues that are named as such in the other hand, questions of modernization do not enter the public realm of grappling with vital social issues. Such social issues as poverty and the shameful infant mortality rates among African Americans and the poor, for example, are treated neither as signs of underdevelopment nor as failures of uneven modernization (as they conceivably could be in principle and no doubt would be in Latin America). Thus readers of this translation will need to remember that questions of modernization may not be as alien to them as North/South ideologies. Would make it appear.

Debate with *Hybrid Cultures* in the United States will focus not only on the tradition/modernity distinction but also on the notion that the contemporary historical period contains different temporalities (traditional, modern, and posmodern), as if epochs could persist relatively unchanged into the present (Rosaldo: 1995, pp. XIII-XIV y XVI).

Dos autores con muchas coincidencias teóricas, ubicables en los *cultural studies* norteamericanos, aprecian en sentidos diferentes mi modo de examinar la hibridación en los países latinoamericanos. Mientras Yúdice encuentra que no distingo suficientemente las temporalidades coexistentes en la actualidad y suprimo las jerarquías entre periodos históricos, Rosaldo considera que desde un país que vive una modernización

completa (EUA), y desde una disciplina como la antropología, que se opone al evolucionismo, cuesta aceptar que diferentes épocas persistan separadas y relativamente inalteradas dentro del mundo contemporáneo.

Para tratar de superar ambas dificultades, dediqué muchas páginas a examinar cómo los artesanos y otros grupos tradicionales reelaboran sus herencias culturales a fin de participar en la modernidad, que es la condición epocal dominante en la cual se halla inserto el continente latinoamericano. Pero veo necesario reconocer que los dispositivos históricos de exclusión social, económica y cultural engendraron procesos de dualización y perservan circuitos o bolsones marginales, "tradicionalistas", limitando sus débiles enlaces e inserciones en los procesos modernos hegemónicos. Si bien las hibridaciones generadas por la modernización alcanzan aun a pueblos campesinos e indígenas, a través de la mercantilización de sus economías, la llegada de industrias culturales y otros movimientos que los ligan al desarrollo contemporáneo, estimo necesario estudiar la escasa integración (no aislamiento) de sectores tradicionalistas respecto del conjunto social para entender las bases socioeconómicas y culturales de movimientos neomexicanistas, neoincaicos y otros indigenismos que pretenden restituir como antimodernas tradiciones idealizadas. Comparto con Rosaldo la opinión de que estas autopías deben examinarse como parte de la modernidad, pero también necesitamos verlas en conexión con las condiciones estructurales que las marginan para que no parezcan simples delirios. En el contexto de la actual globalización selectiva e injusta, a la que voy a referirme más adelante, diré que lo sorprendente no es tanto la persistencia de tradiciones compactas en la modernidad sino que la agudización de las asimetrías y las formas de exclusión empujen cada vez a sectores más amplios a las regresiones ideológicas del fundamentalismo.

A mi manera de ver la diferencia más importante entre los procesos culturales latinoamericanos y los de Estados Unidos no se encuentran en los modos de concebir los vínculos entre tradición y modernidad, sino en las maneras de entender la hibridación respecto de diferentes visiones de la multiculturalidad. Quizá la discrepancia clave entre la multiculturalidad estadounidense y lo que en América Latina más bien se ha llamado pluralismo o heterogeneidad cultural reside en que, como explican varios autores, en Estados Unidos "multiculturalismo significa separatismo" (Hughes, Taylor, Walzer). Sabemos que, según dice Peter McLaren, conviene distinguir entre un multiculturalismo conservador, otro liberal y otro liberal de izquierda. Para el primero, el separatismo entre las etnias se halla subordinado a la hegemonía de los WASP y su canon que estipula lo que se debe leer y aprender para ser culturalmente

correctos. El multiculturalismo liberal postula la igualdad natural y la equivalencia cognitiva entre razas, en tanto el de izquierda explica las violaciones de esa igualdad por el acceso inequitativo a los bienes. Pero sólo unos pocos autores, como McLaren, sostienen la necesidad de “legitimar múltiples tradiciones de conocimientos” a la vez, y hacer predominar las construcciones solidarias sobre las reivindicaciones de cada grupo. Por eso, pensadores como Michael Walzer expresan su preocupación porque

el conflicto agudo hoy en la vida norteamericana no opone el multiculturalismo a alguna hegemonía o singularidad” a “una identidad norteamericana vigorosa e independiente”, sino “la multitud de grupos a la multitud de individuos... Todas las voces son fuertes, las entonaciones son variadas y el resultado no es una música armoniosa —contrariamente a la antigua imagen del pluralismo como sinfonía en la cual cada grupo toca su parte (pero ¿quién escribió la música?)— sino una cacofonía (Walzer: 109 y 105).

Lo que podría llamarse el canon en las culturas latinoamericanas debe mucho a Europa, pero a lo largo del siglo XX combina influencias de diferentes países europeos y las vincula de un modo heterodoxo con diversas tradiciones nacionales. Autores como Jorge Luis Borges y Carlos Fuentes dan cita en sus obras a expresionistas alemanes, surrealistas franceses, novelistas checos, italianos, irlandeses, autores que se desconocen entre sí, pero que escritores de países periféricos, como decía Borges, “podemos manejar” “sin supersticiones”, con “irreverencia”. Si bien Borges y Fuentes podrían ser casos extremos, encuentro en gran parte de los especialistas en humanidades y ciencias sociales, y en general en la producción cultural latinoamericana, una apropiación reestructuradora de los cánones metropolitanos y una utilización crítica en relación con variadas necesidades nacionales. Además, las sociedades latinoamericanas no se formaron con el modelo de las pertenencias étnico-comunitarias, sino a partir de la idea laica de república y del individualismo jacobino, pero a la vez con una apertura simultánea a las modulaciones que ese modelo francés fue adquiriendo en otras culturas europeas y en la constitución estadounidense.

Aun en las naciones más occidentalizadas, como Argentina y Uruguay, desde el siglo XIX nuestras lecturas fueron mezclando a los autores nacionales con las traducciones de varias literaturas europeas y de la literatura norteamericana. Esa variedad de experiencias se enriquecía con la oralidad española e italiana aportada por los migrantes, de la que surgieron géneros musicales híbridos, como el tango, el sainete, y un tipo peculiar de coloquialidad que suscitó un nombre específico: “el coliche”. Todo eso fue integrado en culturas nacionales, injustas y dis-

criminatoras con las contribuciones de las etnias indígenas, pero que trataron de hacer un sistema con el "crisol de razas" que las migraciones españolas, italianas, judías, polacas, francesas y de otros grupos instituyeron en el Río de la Plata.

En una sociedad diferente, México, desde comienzos del siglo XX los programas de modernización posrevolucionarios buscaron reivindicar las 56 culturas indígenas en un proyecto unificado de nación. Sin olvidar el alcance insatisfactorio de sus logros ni la opresión de la sociedad criolla y mestiza sobre las indígenas, quiero destacar aquí que el desarrollo nacional fue orientado por una concepción multicultural que persiguió la integración y no el separatismo. Aún hoy, con el estallido de injusticias viejas y nuevas, no se imagina superarlas mediante la afirmación aislada de cada grupo sino a través de cambios de la nación en conjunto.

La disposición a hibridarse llevó a que algunos de los artistas visuales que más reflexionaron sobre las identidades nacionales y latinoamericana, con opciones plásticas diversas, desde Torres García y Antonio Berni hasta los informalistas y geométricos de los años sesenta y setenta, se apropiaran simultáneamente de hallazgos plásticos de distintas tendencias y naciones. Si bien hubo intentos de fijar ortodoxias (Siqueiros, ciertos académicos y ciertos vanguardistas), en el conjunto prevalece un cosmopolitismo flexible, la combinación de múltiples contribuciones estéticas y étnicas en un patrimonio multicultural.

Debido a esta historia diferente, no predomina en los países latinoamericanos la tendencia a resolver los conflictos multiculturales mediante políticas de acción afirmativa. No han faltado en América Latina fundamentalismos nacionalistas y etnicistas, que también promueven autoafirmaciones excluyentes absolutizan un solo patrimonio cultural, que ilusoriamente se cree puro para resistir la hibridación. Hay analogías entre el énfasis separatista, basada en la autoestima como clave para la reivindicación de los derechos de las mujeres y las minorías en Estados Unidos, y algunos movimientos indígenas y nacionalistas latinoamericanos que interpretan maniqueamente la historia colocando todas las virtudes del propio lado y atribuyendo los déficits de desarrollo a los demás. Sin embargo, no fue la tendencia prevaleciente en nuestra historia. Menos aún en este tiempo de globalización que vuelve más evidente la constitución híbrida de las identidades étnicas y nacionales, la interdependencia asimétrica, desigual, pero insoslayable en medio de la cual deben defenderse los derechos de cada grupo. Por eso, los movimientos de artistas e intelectuales que se identifican con demandas étnicas o regionales, por ejemplo las del zapatismo en Chiapas, sitúan esa proble-

mática particular, como los mismos zapatistas, en un debate sobre la nación y sobre cómo reubicarla en los conflictos internacionales. O sea, en una crítica general sobre la modernidad. Aunque las controversias sobre la autonomía de los pueblos indígenas muestran aspectos irresueltos de la relaciones entre independencia cultural o política y la participación en procesos nacionales y globales.

¿Qué conclusiones podemos extraer para el debate sobre el relativismo y la acción afirmativa? Es fácil entender que fijar cuotas proporcionales al tamaño demográfico de cada grupo para ingresar en las universidades y en los puestos de trabajo haya sido útil en una etapa de las luchas por los derechos a fin de equilibrar exclusiones e injusticias precedentes. Pero, como anota Hughes, la aplicación constante de estas cuotas en las políticas de museos y fundaciones acabó achicando la distancia entre las búsquedas estéticas y la propaganda de eslóganes. Hughes sostiene que debe reencontrarse un lugar para el arte las coacciones que lo sofocaron en la vida estadounidense de los últimos años: por un lado, las censuras y los cortes de fondos cuando el National Endowment for the Arts quiso terminar con irreverencias como las de Andrés Serrano y los desnudos de Mapplethorpe; por otro, las presiones políticas de los radicales que, en defensa de las diferencias de raza y género, en nombre de la corrección política, han engendrado “un kitsch farragoso”.

Aun cuando no se caiga en el kitsch, la afirmación compartimentada y separatista de cada minoría ha propiciado en Estados Unidos la yuxtaposición **multicultural** de estéticas que, como escribió Mari Carmen Ramírez, no pretenden ser más que “representaciones literales” cada identidad (Ramírez: 16). De ahí, la monotonía de los estereotipos que recorren el arte chicano y el neomexicanista, la sobrestimación de lo artesanal y la factura naif como oposición a la “buena pintura” y a la sofisticación tecnológica, la sobreritualización de emblemas y situaciones tradicionales. El encapsulamiento en estas autoafirmaciones de “lo propio” acaba obturando la innovación formal y el intercambio **transcultural**, que son condiciones de la creatividad y el pensamiento críticos en una sociedad globalizada. Varios dilemas irresueltos del multiculturalismo estadounidense parecen condensarse en esta cuestión: cómo pasar de los reconocimientos aislados de cada grupo que a la larga perpetúan la desigualdad y congelan las diferencias, al reconocimiento compartido de lo distinto dentro de las relaciones socioculturales protagónicas, vertebrales, de la sociedad.

El malestar por la hibridación: estrategias y contradicciones de la globalización

Veamos, por último, algunos dilemas irresueltos del multiculturalismo y la hibridación en América Latina. Este debate acerca de las diferencias entre la multiculturalidad en Estados Unidos y en nuestro continente quedaría incompleto si no señaláramos las condiciones comunes a ambas sociedades en los procesos de hibridación contemporánea. Y también que en la actual globalización asimétrica, ciertas formas de hibridación, y de resistencia a la hibridación, presentes en las dos Américas, son resultado de la desigualdad de los intercambios.

1. La homogeneización recesiva

Si tomamos en primer plano la situación económica, observamos que nunca estuvo América Latina sometida a un proceso semejante de uniformación. Pero ahora se trata de una **homogeneización recesiva**. Las políticas privatizadoras y transnacionalizadoras fueron aplicadas en forma pareja en todas las economías latinoamericanas. Como consecuencia, hasta los países más dinámicos de otro tiempo (Argentina, Brasil y México) mostraron índices negativos de crecimiento en los ochenta, y las pocas sociedades que lograron recuperar su PIB a principios de los noventa volvieron a contraerse, registran un aumento del desempleo y de su endeudamiento externo. Las grandes ciudades del continente, que los gobiernos y los migrantes campesinos imaginaban hasta hace pocos años como avanzadas de nuestra modernización, sufren el deterioro de su calidad de vida, son los centros dramáticos de la violencia. Muchas se parecen, en tanto sus calles y plazas se convierten en escenarios caóticos de la pobreza que intenta sobrevivir mediante el mercado "informal". Estas políticas de retroceso económico y descomposición social logran paradójico consenso electoral mediante la exacerbación de algunos rasgos "premodernos" (caudillismos de líderes populistas, clientelismos y arreglos corruptos con las masas menos incorporadas a la educación y a la producción moderna), que se alían a productos perversos de la modernidad (narcotráfico, boicots financieros internacionales, deudas externas impagables). Los signos más negativos de la hibridación entre lo tradicional y lo moderno son movilizador para generar consenso a la políticas de desindustrialización, desempleo y mayor dependencia, en suma, de autodestrucción nacional ejecutadas por los gobiernos de Menem, Fujimori, Bucaran, y otros de la región.

Esta homogeneización recesiva afecta también la producción y el consumo de cultura. En las dos últimas décadas decreció la producción de libros, discos y películas en América Latina, se cerraron cines, librerías y teatros, museos de arte y programas de apoyo a las culturas populares. Muchas editoriales y radios han sido compradas por empresas europeas y estadounidenses que las reprograman desde patrones ajenos a la región. Los gobiernos, agobiados por la deuda externa, reducen el gasto en servicios públicos, entre ellos los educativos y culturales. Dicen en todos los países que la cultura debe autofinanciarse, rendir ganancias, y que es mejor dejarla en manos de la iniciativa privada. Pero la recesión económica, la caída del consumo, y la apertura indiscriminada de los mercados nacionales a la competencia internacional asfixia a empresas privadas grandes y a comerciantes pequeños y medianos. La ineficiente adaptación de las industrias culturales latinoamericanas y la recesión económica han empobrecido la producción endógena y las posibilidades de participar competitivamente en la globalización. El adelgazamiento del gasto público y las débiles acciones privadas nos colocan ante esta paradoja: se promueven mayor comercio entre los países de América Latina y de éstos con las metrópolis cuando estos países producen menos libros, menos películas y menos discos. Se impulsa la integración en el momento en que se tienen menos bienes culturales para intercambiar y el deterioro de los salarios achica el consumo de las mayorías.

Sólo las transnacionales de la comunicación, como Televisa y Globo, aumentan sus inversiones, únicamente en las áreas de recuperación más segura (televisión, video y revistas masivas). Como escribió Jesús Martín Barbero, “en la ‘perdida década’ de los ochenta la única industria que se desarrolló en América Latina fue la de la comunicación. El número de emisoras de televisión se multiplicó —de 205 en 1970 pasó a 1,459 en 1988—, Brasil y México se dotaron de satélites propios, la radio y la televisión abrieron enlaces mundiales vía satélite, se implantaron redes de datos, antenas parabólicas y T.V. cable, se establecieron canales regionales de televisión. Pero todo ese crecimiento se realizó siguiendo el movimiento del mercado sin apenas intervenciones del Estado, más aún minando el sentido y las posibilidades de esa intervención, esto es dejando sin piso real el espacio público y acrecentado las concentraciones monopólicas” (Martín Barbero, 1995).

2. Quiero indagar, por último, qué posibilidades de desarrollo cultural y estético ofrece para los latinoamericanos esta etapa de integración transnacional con homogeneización recesiva. Las aperturas de la globalización generan oportunidades diversas para los sectores hegemónicos y para las capas populares. Por razones de espacio voy a limitarme a seña-

lar dos características en que ambas franjas coinciden o están interrelacionadas.

2.1 Integración y segregación

Los acuerdos de libre comercio benefician principalmente a las élites empresariales y de gobiernos de los países periféricos, y reproducen su posición subordinada al disminuir la producción endógena y su competitividad internacional. Pero la globalización a la vez homogeneiza e integra a todos los sectores en el consumo. La expansión transnacional de las comunicaciones, que debilita el peso de las tradiciones locales, ha formado un folclor-mundo o, como lo llama Renato Ortiz, una "cultura internacional-popular": las comunidades de consumidores se organizan cada vez menos según diferencias nacionales y, sobre todo en las generaciones jóvenes, definen sus prácticas culturales de acuerdo con información y estilos homogeneizados, captables por los receptores de diversas sociedades con independencias de sus concepciones políticas, religiosas o nacionales. Los consumidores de todas las clases sociales son capaces de leer las citas de un imaginario multilocalizado que la televisión y la publicidad agrupan: los ídolos del cine hollywoodense y de la música pop, los logotipos de jeans y tarjetas de crédito, los héroes deportivos y los políticos de varios países, componen un repertorio de signos en constante disponibilidad.

Sin embargo, el mismo proceso que **integra e hibrida**, también **segrega**. La multiculturalidad y sus diferencias se conforman ahora no sólo por la convivencia y el conflicto de tradiciones históricas diversas dentro de cada nación, sino debido a la estratificación engendrada por el desigual acceso de los países, y de los sectores internos de cada sociedad, a los medios avanzados de comunicación. La desigualdad entre naciones centrales y periféricas, así como entre los estratos económicos y educativos dentro de cada una, engendran nuevas injusticias. Grandes masas ven limitada su incorporación a la cultura global por el acceso exclusivo a la primera etapa de las industrias audiovisuales: los entretenimientos y la información que circulan en la radio y la televisión gratuitas. Grupos minoritarios de las clases medias y populares pueden actualizar y sofisticar su información al participar en una segunda etapa del uso de medios comunicacionales, que abarca los circuitos de televisión por cable, la educación ambiental y sanitaria, y la información política de videos. Pero son más bien las élites empresariales, políticas y académicas las que logran conectarse a las modalidades más activas de comu-

nicación, es decir al tercer sistema que incluye el fax, el correo electrónico, las antenas parabólicas, la información y el intercambio lúdico: desde la filmación de videos aficionados hasta la construcción de redes electrónicas internacionales de tipo horizontal (por ejemplo, Internet). Sólo reducidos sectores populares participan de estos últimos circuitos a través de la producción de periódicos, radios y videos comunitarios.

Parece difícil que sin un acceso generalizado a las dos últimas modalidades de comunicación, puedan desarrollarse formas democráticas actuales de ciudadanía, o sea vinculadas con la información internacional y con capacidad de intervenir significativamente en los acuerdos de integración global y regionales. La dimensión multinacional de asuntos como la contaminación ambiental, el tráfico de drogas y las innovaciones tecnológicas y culturales, requiere que los ciudadanos posean información que trascienda los espacios locales o nacionales. Por lo tanto, las políticas culturales deben coordinar acciones adecuadas a lo que podemos llamar **la esfera pública supranacional** (CEPAL, 1994, y UNESCO, 1995).

2.2 La hibridación ecualizada

¿Qué ocurre en los circuitos comunicacionales donde los bienes simbólicos se ofrecen masivamente a todos los públicos? El fácil acceso actual a músicas de diversos continentes, aun desde las sociedades periféricas, ayuda a compositores, intérpretes y audiencias a conocer hallazgos de otras culturas y fusionarlos con las propias tradiciones. Las estrategias de las grandes empresas comunicacionales propician, mediante su expansión mundial, que todos nos relacionemos con repertorios multiculturales. Pero las tecnologías de grabación y reproducción que nos acercan estilos distantes los vuelven demasiado fácilmente conmensurables al someterlos a un gusto padronizado: la percusión de una batería de escola de samba o de una orquesta de salsa suenan cada vez más parecidas a los timbales de una orquesta sinfónica y los tambores de un grupo de música religiosa africana o indonesia.

Como observa José Jorge Carvalho, esta homogeneización transnacional genera malentendidos:

El oyente urbano postmoderno aprende a recibir como algo familiar lo que es concebido por sus creadores y cultores tradicionales como singular, original; y el oyente típico de una comunidad musical tradicional tiene serias dificultades para aprehender el carácter fundamentalmente irónico, alegórico, simulacral, de la producción musical generada por los medios masivos contemporáneos. Dicho de otro modo, en vez del ideal de la mutua

exégesis, de la hemenéutica fusión de horizontes musicales, lo que nos toca analizar ahora con más frecuencia son las situaciones de incompatibilidad comunicativa (Carvalho, 1995: 4).

Sin embargo, estos malentendidos y esta incompatibilidad son ocultados mediante artificios electrónicos. Un recurso clave para reducir las discontinuidades entre las variaciones tímbricas y de estilos melódicos que supone la alteridad musical es el ecualizador, ese dispositivo que organiza el equilibrio sonoro entre los instrumentos de un conjunto y en relación con las voces. Al aplicar a las diferencias interculturales esa capacidad de compensar sonidos agudos con medianos y graves, así como entre los varios canales, para que todo se oiga con facilidad y la masa sonora sea agradable, se está realizando una intervención que trasciende lo estético. Estamos ante cambios de estrategias comunicacionales que implican nuevas políticas multiculturales.

La búsqueda de una estética de equilibrio sonoro, que tuvo sus primeras manifestaciones en los aeropuertos, restaurantes, centros comerciales y otros lugares donde se trataba de "climatizar" el ambiente, se expande ahora mediante técnicas de grabación industrial que eliminan "lo discordante". Carvalho ha estudiado algunos de los principales procedimientos utilizados: a) las intesidades de distintos géneros e instrumentos musicales, los pianísimos y fortísimos, son equilibrados para que suenen bajo una homogeneidad orquesta o subordinados al canal de la voz; b) el abuso en el efecto de retorno o reverberación del sonido en shows y bares, que atrofia la capacidad del oyente para captar pasajes más sutiles, se extiende a los hábitos de grupos juveniles, y aun individuos con walkman, para los cuales la mejor manera de escuchar música es con la mayor amplificación y volumen de la masa sonora; c) el disco compacto consagra los paradigmas uniformadores de audición al ofrecer versiones "depuradas", que se presentan como si fueran producidas en salas acústicas equilibradas, con la orquesta perfecta y el espectador en la posición ideal para oír: la grabación ecualizada, con un sujeto auditor ecuánime, siempre en el centro.

Esta perspectiva etnocéntrica e ingenuamente moderna, que se desentiende de la crisis de la representación elaborada desde hace décadas por la literatura y el cine, oculta sus operaciones de borramiento: tantos balances sutiles de intensidad y ritmo eliminan las inflexiones de las voces, los desplazamientos de energías, las oscilaciones entre momentos de mayor elocuencia sonora y silencios significativos.

Solamente quedan la secuencia de acordes, el metro puro y simple y el esquema de la melodía con las palabras del texto, todo cargado de reverberación. El efecto técnico sustituye la dinámica musical. Dicho de otro modo,

hay aquí una ejecución sin interpretación, sin presencia, sin aura. La 'música' es reproducida al vivo, pero ya no es vivida por quien la reproduce, y mucho menos por quienes la escuchan (p.9).

Forjada como un recurso del gusto occidental, la ecualización se vuelve un procedimiento de hibridación tranquilizadora, reducción de los puntos de resistencia de otras estéticas musicales y resistencia a los desafíos que traen culturas diversas. Bajo la apariencia de una reconciliación amable entre las culturas, se esconde la simulación de que podemos estar cerca de los otros sin preocuparnos por entenderlos. Como el turismo de apuro, como tantas superproducciones cinematográficas transnacionales, la ecualización es la mayoría de las veces un intento de climatización monológica, de acomodamiento acústico en medio de los estruendos del mundo.

Por cierto, la ecualización ha servido también para restituir el sentido de músicas antiguas, medievales y renacentistas, refinar la grabación de músicas no occidentales, y experimentar con efectos acústicos y resonancias originales en la composición y la interpretación electrónicas, el minimalismo y la música aleatoria. Por otra parte, sigue existiendo la posibilidad de desenchufarse: desde que Eric Clapton grabó su disco *Unplugged*, Sinéad O'Connor, Neil Young, varios músicos latinoamericanos, como Gilberto Gil y Charly García, nos recuerdan que aún es posible redescubrir las modulaciones y sutilezas de diversos estilos. No se escapa de los circuitos monopólicos transnacionales con estas exploraciones "alternativas", como lo demuestra el interés de MTV por difundirlas, pero tal vez ayudan a ver de un modo no unidireccional la interacción entre artistas, intermediarios y públicos.

Estas oscilaciones musicales pueden ser entendidas como metáforas de opciones estéticas más vastas, que a la vez son modos variados de asumir la multiculturalidad, hibridación y las diferencias que no se dejan hibridar, que no son ecualizables. Así, el fin de siglo abre oportunidades sin precedente de comunicarnos con muchas otras culturas, construir repertorios híbridos y reconocer lo que, siendo irreductiblemente distinto, no tiene por qué ser aislado en forma separatista. Ante los riesgos de esta apertura de cada sociedad a la interacción con tantas otras. Surgen reacciones como el esencialismo chovinista, la xenofobia y las reconciliaciones abstractas de la ecualización. ¿Podrá una cultura que reconquiste su potencial crítico y solidario descubrir también posibilidades inéditas de edificar una Babel dialógica y democrática?

Notas y referencias bibliográficas

- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*, London and New York, Routledge, 1994
- Borges, Jorge Luis *Discusión*, Buenos Aires, Emecé, 1957.
- Beverly, John "Estudios culturales y vocación política", en *Revista Crítica Cultural*, núm. 12, Santiago de Chile, Julio de 1996.
- Bourdieu, Pierre *La distinction*, París, Minuit, 1979.
- Comisión Económica para América Latina, "La industria cultural en la dinámica del desarrollo y la modernidad: nuevas lecturas para América Latina y el Caribe", *LC/G* 1823, 14 de junio de 1994.
- De Carvalho, José Jorge "Hacia una etnografía de la sensibilidad musical contemporánea", *Serie Antropología*, Brasilia, Departamento de Antropología, Universidade de Brasilia, 1995.
- De la Campa, Román "Hibridez posmoderna y transculturación: política de montaje en torno a Latinoamérica", *Hispanoamérica*, 69, 1994.
- Franco, Jean "Border Patrol", Travesía, *Journal of Latin American Cultural Studies*, London, vol. 1, núm. 2, 1992.
- García Canclini, Néstor *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990. (La edición en inglés fue realizada por la University of Minnesota Press, 1995).
- "Memory and Innovation in the Theory of Art", *The South Atlantic Quarterly*, Duke University Press, vol. 92, No. 3, 1993.
- *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1995.
- Gasparini, Paolo *Los presagios de Moctezuma: ciudad de México, 1994*. Entrevista y presentación: Néstor García Canclini, México, UAM, 1996.
- Hughes, Robert *Culture of Complaint. The Fraying of America*, New York, Oxford University Press, 1993.
- Hall, Stuart "The Local and the Global: Globalization and New Ethnicities", en Anthony D. King (ed.) *Culture, Globalization and the World-system*, Binghamton, University of New York at Binghamton, 1991.
- Martín Barbero, Jesús "Comunicación e imaginarios de la integración", Taller de Comunicación, Cali, 1995.
- McLaren, Peter "White Terror and Oppositional Agency: Toward a Critical Multiculturalism", en David Theo Goldberg (ed.), *Multiculturalism: a Critical Reader*, Cambridge, Blackwell, 1994.
- Mignolo, Walter *The Darker Side of the Renaissance*, The University of Michigan Press, 1995
- Ortiz, Renato *Mundialização e cultura*, Sao Paulo, Brasiliense, 1994.
- Rosaldo, Renato "Foreword", Néstor García Canclini, *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.

- Ramírez, Mari Carmen "Between Two Waters: Image and Identity in Latin American Art", Noreen Tomassi, Mary Jane Jacob and Ivo Mesquita, *American Visions/Visiones de las Américas*, New York, American Council for the Arts-Allworth Press, 1994.
- Schmilchuk, Graciela "La fábrica de identidades" ponencia presentada en el simposio Beyond Identity. Latin American Art in the 21st Century, Austin, Texas, 21 y 22 de abril de 1995.
- UNESCO, *Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development*, París, 1995; especialmente los capítulos 4 y 9.
- Walzer, Michael "Individus et communautés, les deux pluralismes", *Esprit*, París, junio de 1995, pp. 103-113. El texto fue publicado originalmente en *Dissent*, primavera de 1994.
- "Comentario" a Charles Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, FCE, 1993.
- Villé, C. y Dethier, V. G. *Biological Principles and Processes*, Sanders Co., 1971.
- Yúdicez, Gorge "Postmodernism in the Periphery", *The South Atlantic Quarterly*, Duke University Press, vol. 92, núm. 3, 1993.
- "Postmodernity and transnational Capitalism in Latin America", en George Yúdice, Jean Franco and Juan Flores (ed.), *On Edge*, Minnesota, University of Minnesota Press. 1992
- Zermeño, Sergio *La sociedad derrotada. El desorden mexicano de fin de siglo*, México, Siglo XXI, 1996.