

La hibridez como significación imaginaria

Amaryll Chanady
Département de littérature comparée
Université de Montréal
C.P. 6128, Succ. "Centre-ville"
Montréal, Québec
Canada, H3C 3J7
Fax: (514) 343-2211
Tel.: (514) 421-1612
E-mail: chanadya@ere.umontreal.ca

**Prepared for delivery at the 1997 meeting of the Latin American Studies
Association, Continental Plaza Hotel, Guadalajara, Mexico, April 17-19, 1997**

El último cuarto del siglo 20 vio nacer, sobre todo en discursos académicos y políticos occidentales, una celebración generalizada de la diferencia, bajo las etiquetas de la hibridez, la transcultura, la multicultural, la traducción (en el sentido dado por Homi Bhabha), la *créolité*, la *antillanité*, la relación (en el sentido que le dio Édouard Glissant), y el mestizaje cultural. Efecto de moda, participación en una práctica discursiva valorizada que conduce a un empleo universitario cada vez más raro, estratagema electoral para obtener votos, maniobra ideológica para crear un sentido de unidad nacional e identidad colectiva en sociedades de inmigración o caracterizadas por conflictos étnicos y raciales, estrategia pragmática para asimilar (o neutralizar) sin demasiada resistencia ciertos grupos marginados, creación de una imagen positiva de la nación para el consumo exterior, apertura verdadera hacia culturas no occidentales -- todos estos factores han sido evocados para elogiar, describir, o, la mayoría de las veces, para criticar, este culto del Otro y la heterogeneidad. Analizarlo como un conjunto de prácticas culturales y políticas constituye una tarea todavía inconclusa. Podemos también someter los múltiples discursos sobre la diferencia a un estudio semiótico para ver las diferentes elaboraciones simbólicas de conceptos aparentemente idénticos y desconstruir lo que se revelará con frecuencia como pseudo-conceptos (como la raza cósmica en el ensayo de Vasconcelos, por ejemplo). Esta investigación tampoco se ha hecho de manera rigurosa y sistemática.

Sin evitar breves incursiones en estas áreas de investigación, quiero situar mi indagación sobre la hibridez en un campo que se perfila entre los estudios políticos y sociales, por un lado, y las investigaciones semióticas, por el otro, es decir, el campo del imaginario social. Una de las críticas más interesantes de la semiología estructuralista francesa concierne en efecto la evacuación del imaginario en los análisis inmanentistas de textos y discursos. Mientras que muchos intelectuales han criticado el estructuralismo (así como la semiótica no

estrictamente estructuralista y algunas formas de análisis del discurso) por dejar de lado la base material de las manifestaciones culturales, y los desconstruccionistas por la concepción esencialista y estática de las formas comunicativas y significativas, Cornelius Castoriadis ha subrayado el hecho de que el estructuralismo (y las teorías basadas en él) consideran la significación como un simple efecto de la combinación de signos. El sentido, según los estructuralistas y desconstruccionistas, se constituye por el juego de las diferencias semióticas y no por una supuesta esencia significativa preexistente a la sistematización simbólica. Castoriadis, por el contrario, postula una significación (no esencialista) que es relativamente independiente de todo discurso y de toda simbolización, aunque estos dos niveles (el imaginario y el simbólico) están íntimamente imbricados, ya que el sentido se manifiesta, se institucionaliza y se sistematiza a través del discurso (u otro modo de simbolización), e informa la producción de nuevos sistemas simbólicos. La significación, según el filósofo y politólogo francés, corresponde a lo que se puede percibir (lo real), pensar racionalmente, o imaginar. Aunque todo lo percibido y lo pensado racionalmente se instituye socialmente (se sistematiza, simboliza y valida), subsiste una diferencia fundamental entre estos dos tipos de significación, por un lado, y lo que Castoriadis llama la significación social imaginaria, por el otro. Dios, por ejemplo, no corresponde ni a una entidad percibida (en el sentido normal de la palabra) que se puede representar, ni a una categoría elaborada racionalmente; es una significación social imaginaria central, que está en estrecha relación con lo racional y lo percibido, pero que los traspasa para constituir el principio organizador de complejos sistemas simbólicos.

La significación imaginaria es fundamental para la emergencia de toda cultura, y hace posible la autorepresentación de las colectividades humanas -- el sentido de la identidad y la percepción de su lugar en el mundo. Ni el

pensamiento racional ni la representación del mundo percibido puede satisfacer la necesidad primordial que tiene la sociedad humana de dar "respuestas" a las interrogaciones fundamentales sobre la vida que no se limitan a su dimensión material y racional. Aunque constituye una esfera específica del comportamiento humano, la significación imaginaria está imbricada de tal manera en las otras esferas -- de lo racional y lo percibido -- que no se puede disociar en la práctica. Lo percibido está plasmado por las formas del imaginario (139-49). No tiene por lo tanto ningún sentido continuar el debate entre esencialismo y constructivismo.

La elaboración discursiva de la hibridez constituye un caso particularmente interesante para un análisis informado por la teoría de las tres esferas identificadas por el filósofo francés, porque el debate concierne en efecto sólo una de las esferas, al menos en apariencia -- la del mundo percibido. América Latina, por ejemplo, estaría caracterizada por innumerables formas de mestizaje (la hibridación en el sentido etimológico de la palabra, es decir, cruce racial, y también en cuanto sinónimo de formas transculturales), así como por una pluralidad y coexistencia de tradiciones culturales y grupos étnico-raciales distintos (la heterogeneidad), lo que le da su especificidad -- "nuestra América mestiza". Críticos de esta visión la consideran una construcción ideológica que oculta las divisiones raciales y la desigualdad económica para mantener el statu quo.¹ Aunque la elaboración simbólica del paradigma de la hibridez constituye ostensiblemente un nivel que se diferencia de la base material (una superestructura opuesta a una infraestructura), con frecuencia se percibe de manera demasiado mecánica la relación postulada entre los dos niveles. Pero el imaginario social informa toda institución social (y toda realidad instituida, para adoptar la expresión de Castoriadis), con el resultado de que el mundo material no puede ser comprendido fuera de las significaciones que conlleva.

¹. Ver, por ejemplo, Klor de Alva.

El paradigma de la hibridez, en la mayoría de los discursos contemporáneos, se presenta como más acorde con nuestra realidad (en todas las esferas de la vida humana, pero sobre todo en las prácticas culturales), mientras que su contrario, la pureza, es considerada como una construcción ideológica o antropológica. El antropólogo francés Jean-Loup Amselle, por ejemplo, considera lo que él denomina la "lógica mestiza" (*logique métisse*), no en el sentido de mezcla racial, sino en el de hibridez cultural, como el único paradigma que corresponde a la complejidad de las culturas humanas. Critica lo que llama la "razón etnológica" por su procedimiento "discontinuista", es decir su extracción, purificación y clasificación de los grupos étnicos y las prácticas culturales. Un enfoque "continuista", por el contrario, subraya "la indistinción o el sincretismo originario" (10-11).² Antes de la colonización europea de África, explica Amselle, existía un continuo, o un conjunto serial, de esquemas y prácticas culturales en las sociedades africanas. Fueron los etnólogos quienes seleccionaron rasgos específicos y constituyeron unidades culturales discretas como objetos del saber. Aunque toda colectividad tribal tenía prácticas culturales de procedencia diferente (mestizaje cultural), los etnólogos europeos elaboraron sus clasificaciones de acuerdo con el principio de la discontinuidad, lo que implica la pureza y la distinción entre lo *mismo* y lo *otro*. Por un lado, entonces, está la realidad, caracterizada por la hibridez, y por el otro, hay una construcción discursiva y simbólica artificial de entidades culturales discretas y, por lo tanto, puras.

Esta dicotomía entre la hibridez del mundo y la pureza de las construcciones etnológicas se muestra como problemática a través de dos argumentos de Amselle: que toda colectividad está caracterizada por un "sincretismo originario" y que la confrontación colonial contribuyó a la coherencia de las culturas africanas, por un lado, y las europeas, por el otro, así como a la

². Todas las traducciones son nuestras, salvo indicación contraria.

diferenciación entre las dos. Aunque Amselle tiene razón cuando critica las clasificaciones culturalistas y aunque su estudio etnográfico de la composición híbrida de diversas sociedades africanas es sumamente interesante, su esquema, según el cual la hibridez del mundo real se opone a la pureza de las construcciones humanas, es algo simplista. Su "lógica mestiza", que debería informar, según él, todo estudio etnográfico, no es simplemente una mimesis de lo real. Esta lógica informa la percepción que el antropólogo tiene del mundo. El "sincretismo originario" no tiene ningún sentido fuera de un paradigma cognitivo de lo híbrido y participa, por lo tanto, del imaginario social (académico en este caso), como lo hace también la construcción discontinuista de los etnólogos tradicionales. Las observaciones de Amselle acerca del efecto de la conquista colonial sobre la "coherencia" de cada lado y sobre la diferenciación entre conquistadores y conquistados desconstruyen la dicotomía aparente entre la hibridez/lo continuo (lo real) y la pureza/lo discontinuo (lo construido/etnológico) de su propio argumento, porque demuestran que la constitución de unidades diferenciadas ocurre en la realidad percibida y no sólo en las creaciones de la racionalidad etnológica. Las significaciones sociales imaginarias primarias relacionadas con la concepción del mismo y del otro informan tanto la percepción cotidiana del mundo como las elucubraciones racionales.

La conceptualización de lo puro y lo híbrido en Néstor García Canclini es análoga en algunos aspectos y, en algunas partes de su libro, a la de Amselle. Presenta la pureza como una construcción académica, intelectual y política cuando afirma que los tradicionalistas y los modernizadores "quisieron construir objetos puros":

Los primeros imaginaron culturas nacionales y populares 'auténticas'.
buscaron preservarlas de la industrialización, la masificación urbana y

las influencias extranjeras. Los modernizadores concibieron un arte por el arte, un saber por el saber, sin fronteras territoriales, y confiaron a la experimentación y la innovación autónomas sus fantasías de progreso.

(17)

La canonización literaria y artística, que identifica lo que es la cultura (de élite), la constitución de lo popular por la antropología y el folclor y la creación de la cultura de masas como objeto de saber por los comunicólogos y semiólogos son otros ejemplos que da García Canclini de la construcción de categorías puras (y, por lo tanto, artificiales). En estas páginas (16-18) abundan las expresiones que traducen una conceptualización casi constructivista de la pureza, como *constituir*, *construir*, *concebir* e *imaginar* (objetos de saber). El autor concluye esta parte de la discusión con la observación de que hoy "existe una visión más compleja", puesto que se desvanece la pretensión de que lo culto y lo popular conforman universos autosuficientes:

El folclorista y el antropólogo referían las artesanías a una matriz mítica o un sistema sociocultural autónomos que daban a esos objetos sentidos precisos. Hoy esas operaciones se nos presentan casi siempre como construcciones culturales multicondicionadas por actores que trascienden lo artístico o simbólico. (18)

En cuanto a la oposición entre tradición y modernidad, la conceptualización también ha cambiado: "Hoy concebimos a América Latina como una articulación más compleja de tradiciones y modernidades (diversas, desiguales), un continente heterogéneo formado por países donde, en cada uno, coexisten múltiples lógicas de desarrollo" (23). Vincula explícitamente esta visión más compleja (y más conforme a la realidad, según él) con la problematización posmoderna de todo fundamentalismo.

Como lo hacen los etnólogos criticados por Amselle, los antropólogos, folcloristas, semiólogos, críticos literarios e historiadores del arte mencionados por García Canclini crean discontinuidades donde hay un continuo de prácticas culturales, y constituyen categorías basadas en el principio de la diferencia radical entre lo mismo y lo otro: la hibridez real forma así un contraste con la pureza simbólicamente construida. Pero es aquí donde el proyecto de García Canclini se aparta de lo de Amselle. Aunque en ambas obras se piensa la hibridez como característica de cada colectividad y cada práctica cultural, García Canclini ve algunos fenómenos como más híbridos que otros. Presenta América Latina como una sociedad donde "las tradiciones aún no se han ido y la modernidad no acaba de llegar", donde la modernización parece inaccesible para la mayoría (13) y donde la pobreza extrema coexiste con el consumo desenfrenado (16). Menciona el "encuentro de artesanías indígenas con catálogos de arte de vanguardia sobre la mesa del televisor", así como la yuxtaposición de citas precolombinas, coloniales y de la industria cultural en el mismo cuadro. Evoca también las mezclas de rock y música "erudita" con melodías populares asiáticas y afroamericanas (14). El autor sugiere así que la hibridez del continente tiene rasgos específicos que no se encuentran en otras sociedades (o en otras épocas), y que son tan sorprendentes como el cliché surrealista del encuentro del paraguas con la máquina de coser sobre una mesa de disección.

Sin negar las diferencias notables entre la modernización latinoamericana y la que caracteriza a otros países, es importante problematizar la idea de una especificidad latinoamericana basada en una hibridez que pertenecería simplemente al "mundo percibido". ¿Por qué no sería híbrido Estados Unidos con sus grupos étnicos y raciales diferentes, la coexistencia de slums y de casas de millonarios, de intervenciones quirúrgicas ultrasofisticadas y una tasa de mortalidad infantil deplorable en ciertos sectores de la población, de avances

científicos inimaginados hace sólo una década y sectas religiosas que reúnen millones de personas que creen en el poder misterioso de cristales y pirámides, en el diablo y el génesis bíblico? ¿Por qué sería un *melting-pot* y no una nación híbrida? ¿Y por qué Canadá sería una nación multicultural y no un *melting-pot*? Desde hace más de un cuarto de siglo, los sociólogos han desconstruido la noción del crisol estadounidense, no sólo porque existen grandes tensiones raciales, sino también porque ciertos grupos étnicos mantienen una fuerte cohesión después de varias generaciones. En cuanto a Canadá, la ideología oficial del multiculturalismo no impide la asimilación gradual de los inmigrantes. A pesar de la diferencia entre las dos significaciones sociales imaginarias -- el crisol y la sociedad multicultural -- que informan varias políticas estatales, hay mucha similitud en lo que concierne a los problemas de integración de ciertos grupos étnico-raciales, y las estrategias identitarias étnicas en los dos estados.

En América Latina, Estados Unidos y Canadá -- todos caracterizados por un pasado colonial, un choque entre culturas y una fuerte inmigración -- existen tres paradigmas diferentes para conceptualizar la heterogeneidad racial y cultural: el mestizaje o la hibridez, el crisol, y la multiculturalidad. Aunque esta tripartición no es absoluta, ya que el discurso del multiculturalismo se ha hecho muy presente de las *cultural studies* estadounidenses, y el concepto del crisol no está ausente en los escritos ensayísticos latinoamericanos, se puede identificar tres significaciones imaginarias distintas, que traspasan las meras prácticas discursivas, pero que no corresponden de ninguna manera a una supuesta representación mimética de la realidad percibida. Conceptos como la *créolité* y la *antillanité* (en el Caribe francófono), la transcultura (de Fernando Ortiz, Ángel Rama, y los nuevos escritores italo-canadienses), y el *border writing* de D. Emily Hicks, traducen también concepciones diferentes de la diversidad, ancladas en situaciones y prácticas sociales, económicas y políticas, por un lado, e imbricadas en

formaciones discursivas específicas, por el otro. El concepto del crisol, por ejemplo, implica la purificación, la destilación y la creación, sea de una entidad nueva, sea de una forma aún más pura de un original contaminado o imperfecto. Este concepto no está generalmente asociada, al menos en la versión dominante tradicional del *melting-pot* estadounidense, con la idea de la mezcla entre razas distintas, sino entre etnias europeas, mientras que se excluye simbólicamente de la imagen de la nueva nación las minoridades "visibles". La noción del estado multicultural (canadiense, por ejemplo), implica la conceptualización de un conjunto de grupos culturales que mantienen hasta cierto punto sus rasgos étnicos esenciales. La diferencia entre estos dos conceptos reside menos en una situación social actual que en el desarrollo histórico de la colonización, la construcción de los dos estados, diversas prácticas ideológicas y un imaginario social que se fue consolidando en estrecha relación con éstos (Chanady). La diferenciación entre el yo colectivo y el *otro* jugó también un papel importante en la conceptualización de un estado multicultural como opuesto al *melting-pot*.

En cuanto a la hibridez, se inserta en una larga tradición del imaginario social latinoamericano formado por la percepción de las innumerables mezclas raciales, por estrategias ideológicas concebidas para consolidar los nuevos estados posindependentistas, y por construcciones de comunidades imaginarias que se diferencian de las metrópolis. Otra razón para explicar la emergencia de lo híbrido como significación imaginaria latinoamericana que traspasa la idea del mestizaje racial y cultural concierne a la vigencia de algunos paradigmas muy perdurables, como la modernización, pese a las problematizaciones posmodernas de los grandes relatos. Una de las dicotomías occidentales más duraderas en nuestros días es la conceptualización binaria de lo moderno/lo tradicional, que se articula en conjunción con las diadas del desarrollo/subdesarrollo y del primer mundo/tercer mundo. Se trata de significaciones imaginarias centrales que

informan nuestro *mapping* cognitivo del mundo. Mientras que la relativización de las culturas y movimientos transnacionales masivos hace posible la idea de un estado multicultural que no implique diferencias internas radicales y significativas, y mientras los principios de tolerancia religiosa y laicismo oficial en el Occidente hacen que las diferencias religiosas no constiuyan factores de fragmentación simbólica de la nación imaginaria, las diferencias percibidas entre prácticas asociadas con la modernización y aquellas asociadas con la tradición o el subdesarrollo funcionan como líneas de fractura en la conceptualización de la colectividad. La noción actual de la cultura híbrida en García Canclini no concierne por lo tanto la simple heterogeneidad cultural/étnica, ni la pluralidad religiosa, ni siquiera las diferencias raciales, sino la modernización desigual de la sociedad.

Aunque existen paradigmas de hibridez generalizada tal como la *lógica mestiza* postulada por Amselle, paradigmas de hibridez posmoderna basados en la idea de la mezcla de prácticas artísticas consideradas como diferentes (las diversas teorías del arte posmoderno, de Ihab Hassan hasta Linda Hutcheon, e incluso la de García Canclini en varias partes de su ensayo), paradigmas de apropiación y transformación colonial de discursos metropolitanos (Homi Bhabha 102-22) y paradigmas de hibridez que atañen a la multiplicidad de las identificaciones étnicas inestables y diferenciales dentro de la sociedad (Bhabha 218-19), lo *híbrido* implica con frecuencia un escándalo, un desorden excepcional, y no simplemente la heterogeneidad o la mezcla cultural. Lo híbrido puede ser considerado escandaloso por razones religiosas o racistas (la hibridez racial como degeneración), o escandaloso en un sentido no peyorativo -- lo que produce asombro (la yuxtaposición de la artesanía indígena y el arte moderno en la mesa del televisor y el "trueque de lo campesino con lo transnacional" de García Canclini; 16). El concepto de lo híbrido implica por lo tanto la existencia de

significaciones imaginarias centrales y fuertes que rigen a un momento dado la autorepresentación de una colectividad, como la raza en el siglo diecinueve y la modernización en nuestro siglo.³

³. El escándalo de la hibridez estaba estrechamente vinculado con nociones de pureza de sangre y el miedo a la contaminación. En las teorías raciales del siglo diecinueve (así como en el discurso sobre la limpieza de sangre en los siglos anteriores en España), la mezcla racial y la contaminación de la sangre tenían un significado peyorativo muy fuerte. "Contaminaciones" culturales nunca tenían este grado de connotación negativa (aún en Herder, el supuesto padre del nacionalismo étnico alemán), porque influencias culturales han sido siempre muy presentes en Occidente, y varias comunidades étnicas han siempre existido dentro de unidades políticas más grandes. La heterogeneidad cultural y las interrelaciones culturales no producían generalmente un escándalo, mientras que la mezcla racial (o la hibridez, en el sentido etimológico) se consideraba como una transgresión. Aunque la hibridez está perdiendo sus connotaciones de escándalo, y utilizaciones metafóricas de la palabra contribuyen a su "trivialización", un examen histórico del concepto de la hibridez puede aclarar por qué Estados Unidos y Canadá no son constituidos en el imaginario social como híbridos. Lo *otro* racial está excluido de la imagen nacional (como esclavo o indígeno relegado a la reservación), mientras que los grupos europeos se mezclan (lo que no representa una verdadera hibridez, según las teorías raciales del siglo diecinueve) o se juntan como comunidades relativamente independientes en una nación multicultural. Con la disminución de la importancia de la pureza racial, otra significación imaginaria central surgió que funcionó de manera análoga, en algunos aspectos, a la noción de identidad racial. Lo escandaloso hoy no existe por lo tanto en la mezcla de razas, y aun menos en la de culturas, sino en la mezcla de la modernidad con lo que se considera como su contrario, es decir, lo tradicional y el subdesarrollo. La percepción de diferencias internas, por grandes que sean, que no impliquen la diferenciación entre el yo colectivo y el *otro* (como la edad, el sexo, la riqueza individual y la religión en la época moderna en Occidente, que constituyen diferencias "normales" en cada sociedad) no tiene ninguna pertinencia para la conceptualización de la sociedad como híbrida.

Obras citadas

- Amselle, Jean-Loup. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot, 1990.
- Castoriadis, Cornelius. *The Imaginary Institution of Society*. Trans. Kathleen Blamey. Cambridge, MA: The MIT Press, 1987.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994.
- Chanady, Amaryll. "From Difference to Exclusion: Multiculturalism and Postcolonialism." *International Journal of Politics, Culture, and Society* 8. 3 (Spring 1995): 419-37.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1989.
- Glissant, Édouard. *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard, 1990.
- Hicks, D. Emily. *Border Writing: The Multidimensional Text*. Minneapolis and Oxford: Univ. of Minnesota Press, 1991.
- Klor de Alva, Jorge. "The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of 'Colonialism,' 'Postcolonialism,' and 'Mestizaje.'" *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Ed. Gyan Prakash. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1995. 241-75.
- Ortiz, Fernando. "On the Social Phenomenon of 'Transculturation' and Its Importance in Cuba." In *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham and London: Duke Univ. Press, 1995, 97-103.
- Rama, Ángel. *Transculturation narrativa en América Latina*. Mexico: Siglo Veintiuno, 1982.
- Vasconcelos, José. *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Madrid: Aguilar, 1966.

Fuente: Latin American Studies Association (LASA) [en línea]

<http://lasa.international.pitt.edu/LASA97/chanady.pdf>