

- BOURDIEU, Pierre (1992a). *Raisons pratiques*. Paris: Seuil.
- BOURDIEU, Pierre (1992b). *Réponses* (avec L. Wacquant). Paris: Seuil.
- BOURDIEU, Pierre (1992c). *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Seuil.
- BOURDIEU, Pierre (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- BOURDIEU, Pierre (1998). *La Domination masculine*. Paris: Seuil.

Antropología y autenticidad cultural. Crítica a los conceptos de hibridación e invención de la tradición

Álvaro Andrés Villegas Vélez
Antropólogo

Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia

RESUMEN

Este artículo reflexiona en torno a las conceptualizaciones que sobre la cultura se realizan desde algunas tendencias contemporáneas de las ciencias sociales, especialmente de la antropología. Dichas tendencias han hecho énfasis en la movilización y naturalización de referentes culturales por diversos grupos étnicos, lo cual ha sido calificado en numerosas ocasiones como una mistificación. Se plantea entonces, que la calificación moral de las movilizaciones identitarias está estrechamente ligada a la posición política que los investigadores asumen frente a los proyectos de construcción y mantenimiento de los estados nacionales periféricos. Para argumentar esta hipótesis se tomarán como ejemplos los estudios sobre la invención de la tradición en Oceanía y sobre hibridación cultural en América latina.

PALABRAS CLAVES: invención de la tradición, hibridación cultural, ciencias sociales, autenticidad cultural, Oceanía, América Latina.

ABSTRACT

This article is a reflexive exercise based on the conceptualizations centered around culture, based on the point of view of contemporary social sciences' tendencies, principally anthropology. These tendencies have had an emphasis on the mobilization and naturalization of cultural referents by diverse ethnic groups, which has been classified as a mystification on numerous occasions. Therefore, it is proposed that the moral qualification of the identity-related mobilizations are closely connected to the political position assumed by the investigators regarding the construction and management projects set forth by the peripheral nation-states. In order to enlighten said hypothesis, the studies centered around the invention of tradition in Oceania and cultural hybridization in Latin America will be taken as examples.

KEYWORDS: Invention of the tradition, cultural hybridization, social sciences, cultural genuineness, Oceania, Latin America

Introducción

Las últimas décadas han visto crecer un pensamiento que conceptualiza las transformaciones sociales como rupturas o finales. Este tipo de pensamiento originado en gran medida entre los académicos de las ciencias sociales y humanas, se ha aplicado a su mismo locus de procedencia. Así, las tendencias posmodernistas, poscoloniales, feministas, subalternas, entre otras, se han considerado a sí mismas como quiebres en la historia de las ciencias y avances incontrovertibles hacia la reflexividad epistémica.

Combinando los planteamientos de la *high theory* francesa y las escuelas de Birmingham y de Frankfurt con un barniz de tercer y cuartomundismo, algunos intelectuales han tratado de exponer los velados vínculos de las ciencias sociales y humanas con la subordinación de ciertos tipos de personas a la lógica capitalista. De acuerdo con Castro, las ciencias sociales surgirán entonces por la necesidad de ajustar la vida de las personas a las exigencias de producción. Las instituciones sociales tendrían como objetivo el disciplinamiento de las pasiones y su orientación hacia el bien colectivo del trabajo. Se trataba entonces, de someter los cuerpos y el tiempo de los recién creados ciudadanos a una serie de normas definidas y legitimadas por el conocimiento científico. "Las ciencias sociales enseñan cuáles son las "leyes" que gobiernan la economía, la sociedad, la política y la historia. El Estado, por su parte, define sus políticas gubernamentales a partir de esta normatividad científicamente legitimada." (2000: 148).

Desde esta perspectiva, la ciencia pierde cualquier capacidad emancipatoria actual o virtual y es reducida a su faceta instrumental o dictatorial. Es claro entonces, que cualquier planteamiento científico surgido con anterioridad a este tipo de reflexividad epistémica está manchado por el pecado original de su origen occidental, moderno, ilustrado, capitalista y colonialista. Es justo la purificación de esta mancha la que marca la ruptura entre las ciencias sociales y humanas modernas y sus variantes posmodernas.

Cultura e identidad en la antropología actual

La cultura en la actualidad parece estar en todas partes (Hannerz 1998, Kuper 2002 y Maybury-Lewis 2002), pasando de ser el concepto clave de la antropología a un término presente en el vocabulario de otros científicos

sociales, burócratas, periodistas, miembros de movimientos sociales y un largo etcétera. Tal vez los únicos que duden de la existencia de algo llamado cultura actualmente seamos los mismos antropólogos (Sahlins 1997, 1999 y 2001).

La crisis parcial del concepto de cultura en la antropología, está enmarcado por el descrédito en el que han caído varias escuelas en las cuales este concepto estaba fuertemente arraigado, y que son hoy consideradas por muchos, como totalmente incapaces de describir y explicar las transformaciones socioculturales de las últimas décadas. A esto se ha sumado, una cacería de brujas por parte de la academia estadounidense y su pensamiento políticamente correcto y moralmente adecuado que no pocas veces opera como una forma de imperialismo cultural (Bourdieu y Wacquant 2002).

Las últimas décadas han estado marcadas entonces, por un fuerte revisionismo teórico dentro del cual se han descalificado numerosas líneas teóricas y autores clásicos por considerarlos cómplices del colonialismo y la expansión imperialista, críticas que se han hecho extensivas a toda la disciplina. Desde esta perspectiva, la noción de cultura "[...] sería una forma intelectual de control que tendría como efecto "encarcelar" a los pueblos periféricos en sus espacios de sujeción, separándolos permanentemente de la metrópoli occidental progresista. O hablando de un modo más general, la idea antropológica de cultura, al conspirar por la estabilización de la diferencia, legitimaría las múltiples desigualdades - inclusive el racismo - inherentes al funcionamiento del capitalismo occidental". (Sahlins 1997: 43)¹.

Estas críticas las podríamos dividir en poscoloniales y posmodernas. Las primeras consideran que las apreciaciones hechas por los antropólogos son cuanto menos sospechosas al estar marcadas por los vicios y asimetrías de la situación colonial. El posmodernismo extiende esta duda a toda producción no realizada por autores conscientemente posmodernos. Si bien estas críticas nos han hecho más reflexivos sobre las condiciones históricas de emergencia de nuestra disciplina, no dejan de ser inmovilizadoras puesto que si la teoría está manchada desde sus inicios y el trabajo de campo como método es inútil, la antropología no tendría en definitiva nada que decir (Maybury-Lewis 2002).

¹ Todas las citas procedentes de otros idiomas han sido traducidas por el autor.

Debemos tener en cuenta entonces, que si bien en algunos casos el uso del concepto de cultura ha justificado la conversión de la diferencia en desigualdad, no podemos reducir el concepto a esta función. En primer lugar, la cultura no es sólo el pilar de un método de contraste que reduce la comparación cultural a la distinción discriminatoria, sino que es también, un medio de conocimiento y comprensión, a la par que una forma de darle sentido a la experiencia social. En segundo lugar, la diferencia cultural como tal no tiene ningún valor independiente de la situación histórica particular en la que se haya inserta. En las últimas décadas, numerosos pueblos nativos han opuesto conscientemente su cultura y su identidad como primer paso para retomar su autonomía –relativa- y oponerse a la dominación, pareciendo seguir entonces, la concepción romántica de la cultura como oposición al proyecto civilizador, ilustrado y colonialista (Sahlins 1997).

Este fue justamente el inicio de la idea romántica de cultura impulsada desde Alemania. Desde este punto de vista, la cultura no era transmisible como sí lo era la civilización, ya que la primera era lo que caracterizaba a un pueblo en específico. Por ende, la cultura como espíritu particular e irremplazable de un pueblo se oponía al expansionismo imperialista y a la razón ilustrada, articulando de este modo una crítica al individualismo radical y negando su universalidad.

Esta noción de cultura que influyó notablemente en el particularismo histórico estadounidense, ha sido tachada de esencialista por la antropología contemporánea dominante, que en su afán de construir su propia identidad, apartándose de las tradiciones disciplinarias clásicas, ha encontrado en el esencialismo su caballo de batalla, el gran divisor entre el pasado y el presente, otorgándole a los otros el pecado original de la comprensión de las culturas como sustancias homogéneas e invariables. Simultáneamente, esta tendencia antropológica ha chocado con diversos pueblos y colectivos humanos que conciben la cultura como algo que además de ser vivido, es poseído, y que, por tanto, se debe proteger para evitar su pérdida.

Algunos autores han intentado solucionar esta tensión, desarrollando un marco conceptual claramente antiesencialista que, sin embargo, permita comprender la autoconciencia cultural de muchos grupos humanos. Al respecto son ilustrativos los planteamientos de Appadurai (2001), para quien el adjetivo cultural debe reemplazar el sustantivo cultura, dado que el último tiende a

dar una idea de sustancia, cosa u objeto, al tiempo que privilegia la idea de lo consensual y compartido sin distinciones por todos; mientras, por su parte, el adjetivo cultural nos lleva al terreno de las diferencias, los contrastes y las comparaciones.

El énfasis se hace aquí, en lo diferencial, en la propiedad contrastante de ciertas cosas. Es decir, la dimensión cultural de un fenómeno social se refiere a una diferencia que tomó cuerpo en un lugar determinado con unos significados particulares. Appadurai plantea que no todas las diferencias son culturales, por tanto, argumenta que debemos considerar como culturales sólo aquellas diferencias que expresan o fundamentan la formación y movilización de identidades colectivas, más precisamente se trata de “[...]que reservemos el uso de la palabra “cultura” en sentido acotado al subconjunto de diferencias que fueron seleccionadas y movilizadas con el objetivo de articular las fronteras de la diferencia. En tanto cuestión que tiene que ver con una operación de manutención de fronteras, la cultura pasa a ser un asunto de identidad de grupo, la cual es constituida por algunas diferencias, tomadas entre muchas.” (2001: 29); diferencias que deben ser naturalizadas para cumplir su función.

A pesar de la sofisticación de estos planteamientos, Appadurai reduce lo cultural a su instrumentalización política bajo la denominación de culturalismo: “El culturalismo, como acabo de explicar, es la movilización consciente de las diferencias culturales al servicio de una política a mayor escala, nacional o transnacional” (2001: 31). Pareciera entonces, desde esta perspectiva, que cada grupo humano que se identifica a sí mismo como tal posee una cultura propia, retornando de nuevo a la ecuación cultura = grupo humano definido.

El problema central aquí, es dilucidar qué referentes culturales se seleccionan, se naturalizan y se movilizan, es decir, cuáles son considerados relevantes por los miembros de un colectivo humano para identificarse a sí mismos al señalar sus fronteras culturales e identitarias con los otros, como lo había argumentado tempranamente Barth (1976).

La tensión surge cuando se analizan las motivaciones que llevan a los grupos étnicos o a colectivos dentro de ellos a movilizar esos referentes. Los investigadores sociales han calificado en no pocas ocasiones estas motivaciones como oportunistas y sus resultados como mistificadores. En este punto nos enfrentamos a una segunda tensión, dado que las retóricas

nativas son tanto o más elaboradas y difundidas que las retóricas científicas a las cuales no pocas veces contradicen. Encontramos entonces, una perspectiva académica que se opone a la visión primordialista de las identidades, mientras, simultáneamente numerosas sociedades reconstruyen su identidad desde ciertos patrones considerados por los académicos como esencialistas.

Agier (2001) ha expresado al respecto que la antropología ha perdido en los últimos años las *tribus* como objeto de estudio para ganar como tal a las *grandes empresas identitarias*; colectivos centrados en el reconocimiento y búsqueda de sus raíces, las cuales al ser sometidas a la investigación científica –contextual, relacional e histórica- muestran un gran componente de invención y mestizaje que nos lleva a pensar en la producción más que de identidades culturales, de culturas identitarias, culturas que enuncian su identidad adscrita a referentes fijos, absolutos y supuestamente auténticos.

La tensión entre las teorías académicas y las prácticas nativas, parecería girar entonces en la (in)conveniencia de que no sólo los científicos sociales tengan plena conciencia de eso que llamamos cultura, sino que los grupos que siempre se habían visto como los poseedores y practicantes de ese concepto, reflexionen y declaren “exacerbadamente” su cultura e identidad, o en otras palabras, que la cultura haya pasado de ser un patrimonio a ser un proyecto para los grupos nativos (Sahlins 1999).

La paradoja radica en que si bien en los círculos científicos se impone el constructivismo, cuando son los grupos nativos quienes construyen su cultura son descalificados, dejándoles sólo dos alternativas: vivirla de manera secular e irónica o de forma naturalizante y fundamentalista (Figuroa 2000: 62).

En el resto del artículo intentaré demostrar que esta es una falsa dicotomía planteada en términos morales, que, además, muestra dos irreflexibilidades de la reflexividad posmoderna, al ocultar el papel que cumple la autoidentificación y la posición política del científico social. Con el fin de lograr mi cometido, analizaré dos conceptos ampliamente extendidos en la actualidad: la invención de la tradición y la hibridación o mestizaje cultural.

La invención de la tradición

Las diferentes islas de la Melanesia han atraído a numerosos antropólogos, al ser generalmente consideradas hábitat de culturas prístinas. No obstante numerosos cambios han afrontado estas islas en las últimas décadas, los cuales se han reflejado en las conceptualizaciones hechas desde la práctica antropológica.

Tal vez la transformación más importante corresponda a la emergencia del denominado renacimiento cultural del Pacífico, que como otros movimientos emancipatorios del mundo colonizado ha presentado dos tendencias, no pocas veces mezcladas: la reapropiación de valores o discursos occidentales como el marxismo, el cristianismo, los derechos del hombre, entre otros, para revertirlos en contra del colonizador; y la revitalización de valores autóctonos bajo diferentes modalidades: sincretismo, tradicionalismo, etcétera. En Melanesia estos discursos impulsados por los líderes autóctonos surgen con fuerza a partir de los años 60' (Wittersheim 1999).

A comienzos de los años 80', diferentes autores como Gellner, Anderson, Hobsbawm y Ranger inauguraron una forma de pensar el nacionalismo que a pesar de sus diferencias, coincidía en manifestar que la conformación de los estados nacionales, principalmente europeos, se apoyaba en un pasado y unas tradiciones que resultaban no ser tan inmemoriales como se planteaban inicialmente, por ende, no sería de extrañar que tarde o temprano nuevos nacionalismos salieran a flote.

Dentro de estos autores fueron Eric Hobsbawm y Terence Ranger en su libro: *The invention of tradition*, quienes enfatizaron los procesos ideológicos y el papel de las élites, teniendo mayor acogida por parte de quienes investigaban Melanesia que otros autores más centrados en el rol de la industrialización.

Hobsbawm en la introducción a esta obra, plantea acerca de los estados-nación europeos y decimonónicos, que las tradiciones que se pretenden como muy antiguas son generalmente recientes. “La expresión <tradición inventada> incluye un conjunto de prácticas de naturaleza ritual o simbólica, codificadas explícita o implícitamente por reglas que buscan inscribirlas dentro de una continuidad histórica; la particularidad de estas prácticas residiría en el carácter ficticio de la continuidad histórica que las sostendrían” (Wittersheim 1999: 184).

Hobsbawm distingue estas tradiciones espurias y falsas, de las tradiciones genuinas, puras y auténticas, dado que las primeras implican la manipulación consciente de símbolos culturales por parte de las élites autóctonas para justificar las nuevas identidades nacionales.

Podríamos preguntarnos a qué nos lleva esta clasificación hecha a priori entre tradiciones verdaderas y tradiciones inventadas. ¿Tal vez sólo a olvidar que el pasado siempre se practica en el presente y que, por tanto, hacer historia es producir identidad al construir una relación entre estos segmentos temporales, como lo ha planteado Friedman (2001)?

Para este autor, uno de los aspectos más problemáticos de la producción histórica, es el enfrentamiento entre la historiografía académica con pretensiones de verdad y la historia de los movimientos sociales que al hacer historia se hacen ellos mismos.

En Melanesia este choque ha tenido como principales contendientes a los líderes nativos que defienden el "*Pacific Way*" y los investigadores que se apoyan en el modernismo deconstruccionista de la invención de la tradición.

De acuerdo con Friedman, el modernismo parte de la objetividad de la historia y de la dicotomía entre lo real y la representación, o mejor aún, entre una representación real producida científicamente y cargada de autoridad y una representación falsa y mistificadora construida desde diversos modelos folclóricos o ideológicos del mundo. La visión modernista de la historia se podría sintetizar pues en cinco proposiciones: la verdad es única: "El pasado es un segmento arbitrariamente seleccionado de un *continuum* temporal que finaliza en el momento presente" (2001: 215). La estructura atribuida a este segmento temporal debe ser sólo producida por investigadores competentes; esa estructura es científica y, por tanto, objetiva y única; todas las otras representaciones son falsas y si bien pueden explicar otros fenómenos como la mentalidad nativa, nunca se las podrá considerar verdaderas.

Desde esta perspectiva, las tradiciones articuladas a reivindicaciones políticas no son más que charlatanería producida para satisfacer las ansias de poder de las élites occidentalizadas que seleccionan y "folclorizan" la cultura verdadera de acuerdo con interpretaciones erróneas basadas en sus intereses contemporáneos.

De este modo, la producción cultural de estos pueblos en el presente no sería más que esencialismo, simplificación, objetivación cultural que dotan a los pueblos de una eternidad, coherencia, unidad y delimitación que nunca han tenido (Sahlins 2001).

Para este autor, todo esto no muestra más que giro retórico hacia la política y la moralidad que se ha tomado por asalto a las ciencias sociales en las últimas décadas, posibilitando la combinación de versiones de la historia modernistas con la deconstrucción posmoderna.

Así, esta perspectiva no diferiría sustancialmente de los planteamientos de Malinowski sobre la función de los mitos que justificaban la preeminencia de los clanes más poderosos o la dominación masculina. La finalidad desde ambas perspectivas sería estrictamente funcional: dominar o resistir, como lo ha reconocido Roger Keesing, uno de los principales investigadores de la corriente de la invención de la tradición, para quien, sin embargo, la manipulación cultural precedió el colonialismo, no existiendo, por ende, una mayor diferencia entre las tradiciones inventadas pre y poscoloniales, puesto que ambas fueron fruto de ideólogos nativos que buscaban justificar ciertos usos como si fueran ancestrales, eternizando el *status quo* (Sahlins 2001 y Wittersheim 1999).

Esto ha llevado a Sahlins a plantear que: "La diferencia no está en la naturaleza de la comprensión funcional como tal, tanto como en los juicios morales-políticos que la enmarcan. En el auge del estructural-funcionalismo, lo que fuera que mantenía el sistema social constituido era más bien una cosa buena. La alternativa siempre escondida era disolverse dentro del conflicto y caos hobbesiano, otra versión más antigua de cultura y anarquía. Pero ahora sabemos más. Ahora conocemos lo que son estos sistemas sociales saturados de poder, de ahí que lo que los mantiene sean medios prejuiciados de diferenciación y discriminación. El gran avance teórico de décadas recientes ha sido el mejoramiento en el carácter moral de la academia" (2001: 299-300).

Mejoramiento que vela incluso el esencialismo de estas explicaciones instrumentales, las cuales condenan a los sujetos étnicos a una aparente pureza fundamentada en la inmovilidad, puesto que cualquier tipo de cambio sociocultural es interpretado como pérdida de autenticidad o adulteración de una esencia precolonial.

Al respecto Wittersheim (1999) ha planteado, siguiendo a Margaret Jolly, que la división entre verdaderas y falsas tradiciones es simplista, ya que quienes plantean la presencia de segundas suponen que las sociedades melanesias son esencias unitarias y sus habitantes son gente sin historia y sin cambio social hasta la llegada de los colonizadores. Por ende, la dicotomía entre la costumbre inconsciente y auténtica y la tradición consciente y espuria es inadecuada, dado que no existen referentes puros contra los cuales comparar las invenciones más recientes. Por el contrario, los elementos exógenos y endógenos hacen parte de la cultura actual de los melanesios y no es posible jerarquizar una tradición u otra por su antigüedad.

Resulta entonces paradójico que este tipo de crítica a la producción cultural de los pueblos nativos, se realice desde posiciones posmodernistas, cuando responde a una herencia ilustrada fundamentada en una concepción naturalista de la cultura, que marca una distinción entre un antes y un después, entre el estatus y el contrato de Maine, la comunidad y la sociedad de Tönnies, la solidaridad mecánica y la solidaridad orgánica de Durkheim o entre la cultura auténtica y la cultura inauténtica de Sapir. Para Europa esta ruptura estaría representada por la industrialización y la Revolución Francesa, en las sociedades consideradas frías la colonización cumpliría este papel.

No se trata entonces, de otra cosa que la reactualización de aquel sentimiento que Sahlins ha denominado pesimismo sentimental, articulado en torno a la teoría de la desesperanza. O en otras palabras, la reedición de la nostalgia por el buen salvaje acompañada del temor por la extinción del objeto de estudio antropológico (Sahlins 1997, 1999).

Ahora bien, si la autenticidad cultural no puede ser reducida a lo invariable a través del tiempo, tampoco lo puede ser a lo autogenerado, ya que tal como lo ha planteado Sahlins "Ninguna cultura es sui géneris, ni un solo pueblo es el único o siquiera el autor principal de su propia existencia. La presunción de que la autenticidad significa automodelación y que ésta se pierde por la dependencia de otros, parece sólo un legado de la autoconciencia burguesa" (2001: 312-313).

Resulta paradójico, sin embargo, que la autenticidad de los pueblos de Melanesia sufra ataques por la integración de elementos e ideas de otros lugares, mientras desde las mismas perspectivas posmodernas se elogia la creatividad cultural de grupos e individuos que actúan de esta misma forma

en otras regiones. Estoy hablando en particular de las retóricas que celebran el mestizaje y la hibridación de los latinoamericanos.

Hibridación y mestizajes culturales

El antropólogo sueco Ulf Hannerz (1997) ha planteado la emergencia de algunas palabras claves en lo que ha denominado la antropología transnacional. Estas palabras dan, de acuerdo con este autor, cuenta de un nuevo contexto en el cual nos enfrentamos a agentes sociales mestizos, a comunidades diaspóricas, a fronteras que no inmovilizan sino que producen fenómenos y personas híbridas.

El énfasis se realiza entonces, en los contactos interculturales ligados a la globalización y el aparente descubrimiento de la falta de isomorfismo entre el territorio, la cultura y las identidades colectivas. Se trata pues, de un vocabulario marcado por el rechazo a las tradiciones antropológicas clásicas como el culturalismo y el estructural funcionalismo, consideradas como promotoras de una perspectiva localista y primordialista.

Lo híbrido o lo mestizo nos remiten por ende, a lo impuro, a lo dinámico, al deseo de desnaturalizar radicalmente los colectivos humanos, al obviar incluso el carácter biológico y racial de los términos que nos remiten al producto de la mezcla de dos especies o de dos razas puras.

Fueron justamente las críticas al ingreso, por la puerta trasera, del sustancialismo y el énfasis excesivo en el producto y no en la producción, las que llevaron al refinamiento de la perspectiva híbrida o mestiza por parte de autores como Hannerz o García Canclini.

Para este primer autor "[...] la esencia del concepto de cultura mestiza es una combinación de diversidad, interconexión e innovación, en el contexto de las relaciones globales centro-periferia." (1998: 114). La cultura mestiza, está conformada entonces, por la interacción de tradiciones culturales independientes y disímiles que en un contexto global tendrían raíces en diferentes continentes pero que en ningún momento son puras, ya que son en sí mismas productos de mezclas en sus lugares de origen.

Esta interacción adopta generalmente la forma de un continuum de significados y formas significativas, en el cual se aprecian las marcas históricas de las culturas que en él intervienen. La cultura mestiza está imbricada, en

esta medida, en relaciones de desigualdad entre los extremos prestigiosos del continuum y los no-prestigiosos.

Por su parte Néstor García Canclini (2000), plantea que la hibridación nos remite a los procesos socioculturales caracterizados por la combinación de estructuras o prácticas que existían en forma separada y que al unirse generan nuevas estructuras, objetos y prácticas. Al igual que para Hannerz, estas expresiones discretas son a su vez productos de mezclas anteriores.

En este texto, diez años posterior a *Culturas híbridas*, García Canclini aclara que el interés radica en el cómo de la combinación entre las diversas prácticas y estructuras. El objeto de estudio no es la hibridez sino los procesos de hibridación, por ende, estos procesos retan, según el autor, las formas tradicionales de entender las culturas y las identidades como formas puras y no relacionales. Así, la hibridación desafía las políticas homogeneizadoras o que reconocen la diversidad cultural desde la segregación.

A pesar de que estas conceptualizaciones controlan el reingreso del esencialismo a sus planteamientos, muchos interrogantes quedan sin responder.

Misha Kohotovic (2000), ha planteado que para García Canclini la hibridación, aunque en algunos casos conflictiva, está mucho más acorde a un proyecto democrático que otras formas basadas en la identidad nacional, cultural o racial que concibe casi como separatismos particularistas, dado el rechazo a cualquier tipo de construcción que parezca poseer rasgos esencialistas.

El problema radica en que a nombre de las nuevas formas de ciudadanía y democracia, el concepto de hibridación oculta que la combinación de referentes culturales es todo menos libre e igualitaria en el mundo contemporáneo que convierte rápidamente la diferencia en desigualdad. "El problema es cómo fortalecer la hibridez sin a la vez fomentar la desigualdad que socava sus efectos democratizadores. Confiar en procesos espontáneos de hibridación no sirve — se necesita de un programa concreto—. Pero García Canclini no propone estrategias viables ni mucho menos un programa político. Descarta los instrumentos tradicionales de la lucha contra la desigualdad, los sindicatos y los partidos políticos, por obsoletos, y duda de la eficacia de los nuevos movimientos sociales, pero ofrece muy poco en su lugar." (Kohotovic 2000: 295).

El llamado es entonces, a investigar no solamente la creatividad y la capacidad de reinención sino también las constricciones estructurales que impulsan a las personas y a los grupos a ser creativos. Tarea que aunque casi olvidada en la antropología actual cuenta con cincuenta años de historia a través de la denominada Escuela de Manchester (Agier 2001).

A todo esto, se agrega la falta de investigaciones empíricas serias en terreno que muestren casos concretos de mestizajes e hibridaciones socioculturales. Lo cual ha llevado a algunos autores como Friedman (1999 y 2000a) a preguntarse ¿si al describir la hibridación no estamos sustituyendo la experiencia de los demás por la de las élites?

Friedman (2000b) plantea que el acercamiento al mundo como un bazar multicultural corresponde a la experiencia de las élites intelectuales, los medios de comunicación, los políticos y diplomáticos que mantienen con el planeta una relación sin duda no compartida por amplia mayoría de la población mundial. Gruzinski ha planteado dentro de la misma línea que: "En él [discurso de la hibridación y el mestizaje] podemos ver el lenguaje de reconocimiento de nuevas élites internacionales cuyos desarraigo, cosmopolitismo y eclecticismo admiten todo tipo de préstamos de las «culturas del mundo». Correspondería a un fenómeno social y a una toma de conciencia en el seno de estos medios acostumbrados a consumir todo lo que el globo les ofrece. Y en los que lo híbrido parece estar destronando a lo exótico. Es una manera nueva —a menos que veamos en ella una variante del viejo cosmopolitismo europeo— de tomar distancia en relación con el medio de origen y de distinguirse del resto de las poblaciones. Y también es una forma de poner en el mercado nuevos productos adornándolos con un aura seductora." (1999: 42).

Esta toma de distancia es históricamente sui generis, aunque la vulgata planetaria la trate de hacer pasar por universal. La hibridación es pues, la apropiación sensible, especialmente visual, por parte del investigador que describe un espacio rico en diferencias culturales que interactúan entre sí (Friedman 2000b). Apropiación que difiere radicalmente, como han mostrado diversas etnografías, de la forma como la gente se apropia de los objetos y prácticas exógenas, dándoles un sentido dentro su esfera de existencia sin importarle su procedencia (Sahlins 1997a, 1999 y 2001).

La irreflexividad de la reflexividad posmoderna

La invención de la tradición surge entonces, en un contexto anglosajón y como una perspectiva que muestra como las élites ligadas a la construcción de los estados nacionales crean tradiciones con el fin de una homogeneización relativa, tendiente a configurar una identidad nacional idealizada que les permita simultáneamente conservar la desigualdad inherente a todo sistema capitalista de mercado. De ahí, se traslada esta perspectiva a Oceanía, pero allí la diferencia radica en que la invención de la tradición implica la mezcla o *hibridación* de lo autóctono con lo *colonial*. Las diversas formas de inventar las tradiciones confluían pues, en construir un dispositivo de captura que atraiga a los diferentes colectivos e individuos hacia la comunidad imaginada nacional.

La hibridación por parte, aunque sea en América Latina, nos remite también a la mezcla de tradiciones. La diferencia fundamental radica en que dicha mezcla es pensada como un hecho posnacional o, en otras palabras, que reta las estructuras, en especial las identidades, nacionales, insertándose en un marco global. La asignación de valores como creatividad o esencialismo radica entonces en el intento o no de construir nación a través de la mezcla. Es claro entonces, que la mayoría de los antropólogos posmodernos se han puesto del lado del McWorld y no de la Jihad para usar el título de un conocido libro. Nada extraño si pensamos que la hibridación sería para ellos la oportunidad de librarse de la homogeneización de lo nacional, de escaparse a través de lo global de la cárcel de lo nacional y lo local.

Por ende, si lo nacional es equivalente a lo reaccionario no nos debe extrañar que los antropólogos critiquen a los indígenas que han inventado tradiciones por razones políticas. No obstante, el esencialismo vuelve a ingresar por la puerta trasera ya que la perspectiva de la invención de la tradición se centra en el producto inventado, no en los procesos de invención y lo que es más grave olvidan que "Si uno está comprometido en la «negociación de la cultura», o sea, dedicado a la construcción y la interpretación de realidades etnográficas o históricas, es inevitable que se encamine hacia un choque con otros, para quienes esas realidades son definitivas. La cultura es sumamente negociable para los especialistas profesionales de la cultural, pero no sucede lo mismo para aquellos cuya identidad depende de una configuración particular. La identidad no es negociable. De lo contrario, no existe." (Friedman, 2001: 219). Así, en vez de pontificar –con todo el peso moral que conlleva este verbo- deberíamos

intentar comprender y diferenciar nuestra noción de cultura –relacional y contextual- del uso y el significado que le da la gente concreta a ésta. Así, no nos importará que la gente esencialice su cultura, ya que a partir del carácter de esas esencializaciones tendríamos mucho que aprender

Es mejor entonces, mostrar las condiciones históricas de las diversas experiencias culturales que simplemente deconstruirlas, hallar las problemáticas propias de cada situación y no imponer unas desde nuestra propia visión.

A ello atendería el concepto de indigenización de la modernidad propuesto por Sahlins (1999). A través de ésta las élites o grupos más amplios de la población se apropian de elementos externos convenientes para sostener su propio punto de vista, o en otras palabras, para ser más ellos mismos. "La tradición consiste aquí en las diferentes formas como se da la transformación, la cual es necesariamente adaptada al esquema cultural existente." (1997a: 62). De este modo, inventar tradiciones con fines instrumentales consistiría en ser más uno mismo para transformar las diferencias en demandas legitimadas por la estructura y dentro de los límites y posibilidades que ésta permite.

Bibliografía

- AGIER, Michel (2001). "Distúrbios identitarios em tempos de globalização", en: *Mana*, Vol. 7, No. 2, pp. 7-33.
- APPADURAI, Arjun (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: FCE y Trilce.
- BARTH, Fredrik (compilador) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE.
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc (2002). "Sobre as artimañas da razão imperialista", en: *Estudos Afro-Asiáticos*, Vol. 24, No. 1, pp. 15-33.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2000). "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro", en: LANDER, Edgardo (compilador): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 145-161.

- FIGUEROA, José Antonio (2000). "Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad", en: RESTREPO, Eduardo y URIBE, María Victoria (editores): *Antropologías transeúntes*. Bogotá: ICAN, pp. 61-80.
- FRIEDMAN, Jonathan (1999). "Indigenous struggles and the discreet charm of the bourgeoisie", en: *Journal of world-systems research*, Vol. 5, No. 2, pp. 391-411.
- FRIEDMAN, Jonathan (2000a). "Globalization, class and culture in global systems", en: *Journal of world-systems research*, Vol. 6, No. 3, pp. 636-656.
- FRIEDMAN, Jonathan (2000b). "Des racines et (dé)routes. Tropes pour trekkers", en: *L'Homme*, No. 156, pp. 187-206.
- FRIEDMAN, Jonathan (2001). *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2000). "La globalización: ¿productora de culturas híbridadas?", en: *Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular*. Bogotá, pp. 1-18.
- GRUZINSKI, Serge (2000). *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.
- HANNERZ, Ulf (1997). "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropología transnacional", en: *Mana*, Vol. 3, No. 1., pp. 7-39.
- HANNERZ, Ulf (1998). *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra.
- KOHOTOVIC, Misha (2000). "Hibridez y desigualdad: García Canclini ante el neoliberalismo", en: *Revista de crítica literaria latinoamericana*, No. 52, pp. 289-300.
- KUPER, Adam (2002). *Cultura. a visão dos antropólogos*. São Paulo: EDUSC.
- SAHLINS, Marshall (1997). "O "pesimismo sentimental" e a experiencia etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via extinção (parte I)", en: *Mana*, Vol. 3, No. 1. pp. 41-73.

- SAHLINS, Marshall (1999). "¿What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century", en: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 28 pp. I-XXIII.
- SAHLINS, Marshall (2001). "Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura", en: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 36, pp. 290-327.
- WITTERSHEIM, Eric (1999). "Les chemins de l'authenticité. Les anthropologues et la Renaissance melanésienne", en: *L'homme*, No. 151, pp. 181-206.