

# LA CIUDAD: ESE ESPACIO DONDE TODO SE RECICLA Y SE CONSUME.

Una crítica a la noción de  
“hibridación”

de N. García Canclini

*Albino Chacón Gutiérrez\**

\* Doctor en Literatura Comparada por la Universidad de Montreal, Canadá. Es profesor de Literatura hispanoamericana en la Universidad Nacional, Costa Rica, y actualmente ocupa el cargo de decano de la Facultad de Filosofía y Letras de esa misma Universidad.

Voy a permitirme comenzar esta exposición con una anécdota que viví hace algunos años. Esta entrada en mi propio texto me permitirá ilustrar el tema que hoy voy a desarrollar y que girará, fundamentalmente, alrededor de la problemática del choque entre tradición y modernidad.

Durante un viaje a Guatemala, hace algunos años, me encontraba con un amigo cerca de la ciudad de Sololá; nos dirigíamos al pueblo de Panajachel, a orillas del lago Atitlán. Cuando llegamos a la parada donde debíamos tomar el pequeño autobús, viejo y destartado, éste ya estaba repleto de pasajeros, todos indígenas que cargaban telas y mercancías de todo tipo. Como ya casi no había campo libre, optamos por sentarnos en el piso, ahí donde todavía quedaba algún espacio despejado. Mi amigo y yo éramos, por lo menos en apariencia, los únicos pasajeros "blancos". En un momento dado, cuando el chofer ya se alistaba para partir, el propietario del autobús, con rasgos físicos que no dejaban ninguna duda sobre su origen indígena, pero vestido como ladino, se acercó a decirle algo. En ese momento nos vio sentados en el piso y dijo al chofer, en un tono enojado: "Ya te he dicho que los asientos son para el pasaje fino". Esas palabras tan profundamente chocantes y humillantes para los pasajeros indígenas me llenaron de consternación, pero aún más el silencio resignado de éstos. Mi malestar y mi perturbación fueron todavía mayores cuando vi que un indígena se levantó de su asiento y me lo ofreció, a lo que yo, por supuesto, me rehusé. Terminé recriminando fuertemente al propietario por su actitud quien, con una sonrisa complaciente y servil, me dijo: "Lo felicito por su racismo".

El autobús, por más viejo y destartado que estuviera, constituía un signo de modernidad que estaba ahí, haciendo el servicio entre Sololá y Panajachel. Sin embargo, el acceso real de los habitantes indígenas de la zona a este signo de modernidad, a su goce, les estaba restringido por una razón histórica, su ori-

gen étnico. Frente al Otro blanco, los indígenas, incluso si ya habían pagado su pasaje, no constituían más que seres de valor incompleto que debían ceder su lugar, en toda la extensión física y simbólica de la expresión, al Blanco que con su sola presencia los excluía y les recordaba su condición de subordinados, de sub-sujetos excluidos. Por su parte, el propietario del autobús, de origen claramente indígena, se identificaba con los miembros de la cultura dominante, por medio del desprecio, el rechazo, alienado como estaba ya de los suyos. Pronunció su frase sin la menor muestra de consideración por los indígenas que estaban ahí a nuestro lado, sin la menor pena de herir sus sentimientos o su dignidad. Evidentemente, para él los indígenas no existían como interlocutores.

Llaman la atención, a partir de esa experiencia, los mecanismos de extrañamiento, de rechazo, que es capaz de expresar el sujeto dominado hacia su propia comunidad de origen y que lo hacen manifestar hacia los suyos un desprecio que puede llegar a ser incluso más fuerte que el de los miembros de la cultura dominante.

Cuando tiempo después leía el relato "Anansi en la ciudad", del escritor costarricense Quince Duncan (Duncan, 1988) volví a pensar en ese incidente, a partir de lo que podemos denominar como una *matriz étnica de exclusión*, esto es, las determinaciones históricas que definen y delimitan la posición de los sujetos en el intercambio social, sea a partir del nivel económico, político o étnico —como en el caso mencionado— y que operan como estructuras interpeladoras y constituidoras de los sujetos sociales. En el relato de Quince Duncan, Anansi, el Hermano Araña, una vez que llega a la ciudad huyendo de su comunidad es asimilado por las prácticas capitalistas de consumo. En adelante su objetivo ya no será simplemente el de gastar bromas, burlarse o urdir estratagemas para engañar a los otros animales de la selva, como siempre lo había hecho en los relatos de la tradición oral afro-americana<sup>1</sup>, sino llevarlos engañados a la ciudad en donde los vende a una cadena de restaurantes para que sean consumidos, comidos. La coartada de que se sirve Anansi, el otrora gastador de bromas, ahora reciclado en gangster ciudadano, es el espejismo del progreso que ofrece la ciudad moderna a los miembros

de su misma comunidad de animales de la selva, espejismo que los llevará a la muerte. A partir de los dos ejemplos mencionados, podríamos pensar que, para las comunidades tradicionales, la modernidad y sus signos —el autobús, la ciudad— podrían más bien resultar una experiencia que hace más flagrante la exclusión de que son objeto, o bien una especie de trampa que los lleva hacia la aniquilación.

Tanto la anécdota del autobús en Guatemala como el relato de "Anansi en la ciudad" nos permiten —y es lo que vamos a intentar a partir de ahora— lanzar una mirada sobre una noción que ha tenido eco entre los historiadores de la cultura en América Latina, como es la noción de *hibridación*, en tanto característica fundante de las sociedades latinoamericanas, de sus objetos y de sus sujetos. Si algo nos caracterizaría, según la tesis de fondo que sostiene todo el planteamiento de Néstor García Canclini en su libro *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, sería precisamente nuestro carácter híbrido. Sin embargo, tanto el propietario del autobús como Anansi, en el relato de Duncan, evidencian situaciones en que, lejos de hibridarse, los sujetos terminan asimilándose y haciendo suya la racionalidad de un sistema que no es el suyo, y actúan en el sentido de una matriz de exclusión radical hacia los suyos que, entonces, se convierten en un Otro al que se puede humillar, desconocer, vender, aniquilar e incluso comer, una vez convertidos en mercancía para el consumo.

De ahí la utilización cuidadosa que debe hacerse de una noción tan seductora y aparentemente tan *hors de toute question*, como la de hibridación y de un cierto uso que se hace de ella, el cual echa un peligroso velo sobre los desgarramientos sociales en un mundo en que seguir hablando de contradicciones, de enfrentamientos de clases o de choques culturales entre los sectores populares y los dominantes ya no tendría sentido. La caída del Muro de Berlín y el fin de la guerra fría nos habrían hecho acceder a un nuevo mundo caracterizado por la solidaridad general, el

afecto universal y la colaboración entre las clases sociales que, al fin, han descubierto que no están enfrentadas sino hermanadas, y que se necesitan y se aman. Escribe García Canclini:

Hegemónico, subalterno: palabras pesadas, que nos ayudaron a nombrar las divisiones entre los hombres, pero no para incluir los movimientos del afecto, la participación en actividades solidarias o cómplices, en que hegemónicos y subalternos se necesitan [...] la dramatización ideológica de las relaciones sociales tiende a exaltar tanto las oposiciones que acaba por no ver los ritos que unen y comunican; es una sociología de las rejas, no de lo que se dice a través de ellas, o cuando no están. Los sectores populares más rebeldes, los líderes más combativos, satisfacen sus necesidades básicas participando de un sistema de consumo que ellos no eligen. No pueden inventar el lugar en que trabajan, ni el transporte que los lleva, ni la escuela en que educan a sus hijos, ni la comida, ni la ropa, ni los medios que les proporcionan información cotidiana. (García, 1989: 324)

Nos parece, en suma, que es necesario mirar con atención este tipo de discurso "post-1989", tal como lo concibe García Canclini dentro del espacio social, histórico y cultural latinoamericano, sobre todo dentro del espacio de la ciudad, que él concibe como un espacio democrático de encuentro de los diferentes grupos humanos, cada uno aportando sus características culturales y su modo de vida en este espacio de comunión entre los hombres, donde todo se confunde y se mezcla y en donde ya no existirían fronteras que dividan a los hombres y a sus culturas. Por eso, García Canclini gusta de comparar su libro con la metáfora de la ciudad, espacio democrático y multiforme, lleno de salidas y de entradas y al cual se entra por donde uno quiere o se sale cuando uno quiere o como quiere: "quizá puede usarse este texto —afirma— como una ciudad a la que se ingresa por el camino de lo culto, de lo popular o de lo masivo. Adentro todo se mezcla, cada ca-

pítulo remite a los otros, y entonces ya no importa saber por qué acceso se llegó" (García, 1989: 16).

Asombra leer lo anterior cuando la ciudad moderna se ha mostrado en América Latina, más bien como el espacio en que más se dramatiza el choque entre los diferentes sujetos culturales, lo que está lejos de dar como resultado un híbrido capaz de conciliar dos mundos fundamentalmente diferentes. En este contexto, la hibridez puede resultar una noción mistificadora de la realidad, dada la fuerza descarnada de las matrices de exclusión en los países justamente considerados más híbridos étnicamente, como es el caso de México, Guatemala, Perú o Bolivia, por ejemplo. La historia de América Latina, tanto la más lejana como la reciente, ilustra que la naturaleza de las relaciones contradictorias entre tradición y modernidad no ha sido precisamente un encuentro, sino más bien un choque de consecuencias dramáticas. Para las poblaciones indígenas, la entrada en la modernidad no ha sido jamás una invitación ni el resultado de una elección libre, sino un acto coercitivo, cuando no una abierta exclusión, y ello a partir del período de la Conquista y hasta nuestros días.

Uno de los grandes problemas en América Latina ha sido, precisamente, la ausencia histórica de verdaderos procesos de hibridación, a pesar del mestizaje biológico dado que, una vez que el mestizo, el indígena mismo, o el negro entran en contacto con la sociedad moderna, en no pocas ocasiones terminan identificándose con los grupos culturales hegemónicos y se convierten en portadores de valores que terminan enfrentándolos con sus comunidades originarias. Por esto mismo, consideramos fundamental establecer una diferencia nocional entre mestizarse e hibridarse, pues lo primero no implica necesariamente lo segundo. En muchos casos el mestizo, en vez de hibridarse, lo que sufre es un *proceso de reciclaje*, en la medida en que abandona, rechaza o reprime lo que era, en un acto que implica una gran violencia cultural, para convertirse en otra cosa, normalmente en su contrario, y que éste identifica con su visión ideológica de lo que es un sujeto moderno. Modernizarse, dentro de la concepción imperante, significa el olvido, el rechazo de la propia Historia. Hay, pues, en todo proceso de reciclaje, y la modernización lo es, un fuerte componente de rechazo y de represión, y es ahí donde interviene

precisamente el mecanismo del olvido, de pérdida de la memoria propio del reciclaje cultural.

"Anansi en la ciudad", de Quince Duncan, es un relato que nos interesa dentro de esta problemática porque se trata de un caso de textualización del choque entre tradición y modernidad, así como de los procesos de reciclaje que ese choque provoca. El título del relato anuncia ya el nuevo espacio geográfico y cultural —la ciudad— donde se desarrolla la acción. Este dato es interesante porque en la tradición oral los relatos de Anansi tienen como espacio, fundamentalmente, la selva, el bosque, el espacio natural. En "Anansi en la ciudad", Anansi ha cometido ya tantas fechorías a sus amigos de la selva que no puede seguir viviendo en su aldea y tiene que irse a la ciudad:

Así llegó a la ciudad. Anansi no estaba acostumbrado a ver tantas luces, tantas calles, tantos autos y todo eso. Por eso, los primeros días los pasó asustado andando de un lado a otro, escondiéndose en las alcantarillas y realmente sin saber qué hacer. Se sentía como un pez fuera del agua, y con tanto miedo como tendría una cucaracha en un baile de gallinas. (Duncan, 1988: 20)

La situación inicial plantea el choque que la ciudad moderna representa para Anansi; todo le es desconocido, pero él debe aprender a sobrevivir. Al igual que en los relatos tradicionales, es de nuevo el hambre lo que lo incita a la acción:

Una noche, cuando ya no aguantaba el hambre, y estaba cansado de meterse a los restaurantes a comer lo que la gente dejaba, se consiguió una escalera para saltar sobre el muro del almacén del Hermano Gato para robarse una cena. Logró llegar a la parte alta del muro, pero no contaba con que el Hermano Gato había instalado sobre la tapia un sistema de protección eléctrica que daba una descarga terrible a los que se subieran allí. (Duncan, 1988: 20)

Dos elementos llaman aquí la atención. En primer lugar, la introducción del personaje Hermano Gato, animal propio de la ciudad y que, por tanto, no aparece nunca en los relatos de la tradición oral, cuyos personajes son siempre animales de la selva. En segundo lugar, el obstáculo al cual Anansi debe hacer frente es un objeto de la tecnología moderna, un sistema de protección eléctrica. Por otra parte, el relato se aleja de la lógica narrativa de la tradición oral, construida siempre alrededor de la confrontación con otro personaje, al cual Anansi debe vencer para apoderarse del objeto deseado; en este caso Anansi no busca engañar a Hermano Gato, sino que más bien se vuelve su cómplice, su proveedor de carne para hamburguesas, gracias a la caza y venta de los otros animales:

Apenas tuvo el plan pensado, se presentó a la oficina del Hermano Gato y le ofreció suministrarle carne para sus hamburguesas. Le explicó que él conocía muy bien la selva, que todos los animales lo conocían muy bien, y que no sería difícil cazarlos, si contara con el apoyo de Hamburguesas Gatunas, la empresa de la que era dueño el Hermano Gato. (Duncan, 1988: 21)

A partir de este momento comienza el reciclaje de Anansi, al convertirse en el socio de negocios de Hermano Gato. Las nuevas prácticas capitalistas de Anansi provocan también un cambio en la naturaleza del objeto deseado y un extrañamiento de Anansi en relación con su comunidad de origen. Si en la tradición oral el objetivo de sus engaños era simplemente el satisfacer su hambre, lo que le interesa en adelante es la ganancia de dinero y la acumulación de bienes de lujo. Las prácticas capitalistas terminan por asimilar completamente a Anansi y lo llevan, no sólo a burlarse de los otros animales sino a venderlos para ser consumidos, comidos en un restaurante. Anansi se sirve de una coartada para el engaño: el espejismo que ofrece la ciudad moderna a los miembros de las comunidades tradicionales, espejismo que los llevará a la muerte:

A los días comenzó a cambiar la situación de Anansi. Jack Mantorra lo vio comprar un jeep de lujo. Dice que vestía zapatos blancos en sus cuatro patas, llevaba un bastón negro en una de sus cuatro manos, un par de guantes en otras dos y un gran puro en la otra. Mandó a pintar un rótulo en el jeep que decía, "Anansi Tours", y debajo en letras pequeñas: "viajes de turismo". Eso fue el miércoles. Y ya el viernes, Jack lo vio irse por el caminito de la selva en su gran jeep de lujo. Iba pueblo por pueblo, vendiendo a los animales excursiones por la ciudad. Era un buen negocio, y al poco tiempo Anansi tenía una gran casa con piscina, un carro de lujo con teléfono, un yate en Limón, una hacienda en Guanacaste, una casa en Miami y un equipo de fútbol con su nombre: "Deportivo Anansi boys". (Duncan, 1988: 22)

En este proceso de reciclaje Anansi pierde su identidad; de personaje astuto y bromista en la comunidad tradicional, pasa a ser un gangster ciudadano, traficante de los suyos, que son también reciclados, pero en hamburguesas. Al contacto con la ciudad moderna y sus necesidades de consumo, nada permanece igual para los miembros de las comunidades tradicionales.

La ciudad aparece como una trampa. He aquí uno de los motivos recurrentes de la literatura costarricense, producción que tematiza la confrontación entre tradición y modernidad y que concibe la ciudad como signo de modernidad y progreso, pero a la vez como centro de degradación para aquellos que entran en contacto con ella.

"Anansi en la ciudad" narrativiza una situación en la que difícilmente se puede hablar de la ciudad como un espacio de hibridación, de encuentro de grupos culturales, de espacio común. Para utilizar la imagen ya citada de García Canclini, en este caso no todos los personajes penetran al corazón de la ciudad sin importar qué camino toman, para llegar a un lugar de reunión en el que todo se mezcla y se confunde. La ciudad más bien dramatiza el choque entre diferentes sujetos culturales, choque que difícilmente da como resultado un híbrido capaz de conciliar el

mundo tradicional y el mundo de la modernidad. Anansi, al igual que el propietario del autobús de Sololá, actúa de acuerdo con la racionalidad de ganancia/muerte/reciclaje del sistema, al proceder como agente de una matriz de exclusión radical hacia su comunidad de origen, que aquí se vuelve el Otro despreciado.

La entrada en la modernidad no es un proceso que deje libres de desgarramientos a los sujetos que la viven, pues para ellos se trata de un asunto de sobrevivencia y no necesariamente de integración. Por tanto, no hay que confundir el contacto o los intercambios entre grupos humanos con los fenómenos de hibridación. Dicho de otro modo, el hecho de compartir forzosamente un mismo espacio geográfico, como sucede en el espacio de la ciudad, o el mantener intercambios económicos (el turismo, por ejemplo, y todo lo que de éste se desprende), puede producir fenómenos de aculturación que no hay que confundir con hibridación. Muy por el contrario, en situaciones como las descritas las diferencias no desaparecen ni se difuminan; al contrario, éstas tienden a hacerse más brutales, como sucede con las poblaciones tugurizadas, los jóvenes deambulantes y su carga de violencia, o las poblaciones indígenas flotantes en las ciudades —como es el caso de Guatemala, La Paz o Lima— viviendo en un régimen de economía informal cada vez más precario y siempre carencial, económica y culturalmente.

Uno de los grandes problemas en América Latina es la ausencia de verdaderos procesos de hibridación, a pesar de los mestizajes que caracterizan nuestras sociedades. La heterogeneidad cultural no significa la eliminación de la hegemonía y de su violencia, tal como se desprende de los planteamientos de García Canclini quien, desde mi punto de vista, confunde los procesos de hibridación con lo que Michel de Certeau (1990) llama las estrategias de sobrevivencia y de adaptación que los grupos marginalizados, desterritorializados, deben necesariamente desarrollar para poder sobrevivir en la ciudad moderna para, al menos así, intentar vivir de la mejor manera posible un orden social intrínsecamente excluyente y violento y al que ellos responden a menudo también de manera violenta.

La reconversión de las masas campesinas e indígenas que llegan a la ciudad se hace, evidentemente, en un espacio previa-

mente controlado y cuyas leyes de funcionamiento escapan a su control. En este marco, "reconversión" no significa integración, sino sobrevivencia periférica, marginalización. No es casual, visto lo anterior, que para García Canclini la noción de "hibridación" tome toda su fuerza en tanto noción artística, estética:

¿Cómo entender el encuentro de artesanías indígenas con catálogos de arte de vanguardia sobre la mesa del televisor? ¿Qué buscan los pintores cuando citan en el mismo cuadro imágenes precolombinas, coloniales, y de la industria cultural, cuando las reelaboran usando computadoras y láser? Los medios de comunicación electrónica, que parecían dedicados a sustituir el arte culto y el folclor, ahora los difunden masivamente. El rock y la música erudita se renuevan, aun en las metrópolis, con melodías populares asiáticas y afroamericanas. (García, 1989:14)

La argumentación de García Canclini va aún más lejos, en la medida en que considera que la hibridación es el resultado de una democratización de la vida social y cultural: democratización e hibridación serían los componentes básicos, el uno político, el otro cultural, de la ciudad/texto postmoderna latinoamericana, de lo que daría prueba su multiplicidad multicolora y multiétnica.

Finalmente, podríamos preguntarnos si lo que García Canclini (1989: 205) llama una "heterogeneidad multi-temporal", esto es, una articulación de diferentes temporalidades en las sociedades latinoamericanas —que es lo que precisamente las caracterizaría como culturas "híbridas", "postmodernas"—, no podría ser considerada más bien como un resultado de la coexistencia de modos de producción que pertenecen a estadios distintos. Así, campesinos e indígenas artesanos pueden verse constreñidos a vivir —y a responder— según las exigencias simultáneas de diversos modos de producción a los que deben forzosamente adaptarse. Transmutar a este campesino o indígena artesano en un sujeto postmoderno resulta, cultural y políticamente, un sarcasmo —para decir lo mínimo— por lo menos bastante ingrato.

## Notas:

1. Cfr. los diversos ejemplos brindados por Albino Chacón y Alvaro Dobles en **La travesía azarosa de los textos. Folklore literario y literatura folklórica en Costa Rica**. También Joice Anglin Edwards, **Anancy in Limón**, o también, de manera especial por el detalle con que trata el asunto, el artículo de Harry Lefever, "Unraveling the web of Anansi the Spider: the trickster in the West African Diaspora".

## Bibliografía

- CERTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Paris: Gallimard, 1990.
- CHACÓN, Albino y Dobles, Alvaro. *La travesía azarosa de los textos. Folklore literario y literatura folklórica en Costa Rica*. Heredia: EUNA, 1992.
- COLLINS, Jim. *Uncommon Cultures. Popular Culture and Post-modernism*. New York: Routledge, 1989.
- DELEUZE, Gilles y Guattari, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.
- DUNCAN, Quince. *Los cuentos de Jack Mantorra*. San José: Editorial Nueva Década, 1988.
- . *Los cuentos del Hermano Araña*. San José: Editorial Nueva Década, 1991.
- EDWARDS, Joice Anglin. *Anancy in Limón*, (tesis de licenciatura en literatura). San José: Universidad de Costa Rica, 1981.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1990.
- JONES, Eldred y otros. *Orature in African Literature Today*. New York: Africa World Press, 1992.

LEFEVER, Harry. *Unraveling the web of Anansi the Spider: the trickster in the West African Diaspora. The underground forest*, (Portland), n° 6, 1986.

ZUMTHOR, Paul. *Écriture et nomadisme*. Montreal: Editions de l'Hexagone, 1990.