

De la identitat a la interculturalitat: l'antropologia en la globalització



Néstor García Canclini
Universitat Autònoma Metropolitana
de Mèxic

L'antropologia es fundà i es desenvolupà com a disciplina diferent basant-se en el recurs d'anar a cercar un subjecte d'estudi en societats diferents a la de l'investigador: l'alteritat estava associada a la distància geogràfica. A la segona meitat del segle XX, es va trobar que l'experiència de l'alteritat podia fer-se en un lloc al qual s'arribava caminant; a mesura que s'apropa la fi de segle, la relació entre alteritat i territori s'ha tornat més complexa i sinuosa. Això està comportant que els processos deslocalitzats i translocals siguin una oportunitat òptima per fer avançar el coneixement antropològic, una ocasió per viure en l'heterogeneïtat, actuar amb l'altre i, potser, arribar a representar-lo —científicament i políticament— i contribuir, un xic, a fer que els diferents sectors es representin millor a si mateixos i es comprenguin recíprocament.

Anthropology was founded and developed as a distinct discipline based on the practice of going to seek a subject of study in societies different from that of the investigator: alterity was associated with geographic distance. In the second half of the 20th century, it was found that the experience of otherness could be had in a place reachable on foot; as the end of the century approaches, the relation between alterity and territory has turned more complex and sinuous. In consequence, delocalized and translocal processes provide an optimal opportunity for the advancement of anthropological knowledge, an occasion for living in heterogeneity, acting with the other, and, perhaps, managing to represent it scientifically and politically—as well as contributing, a bit, to helping different sectors better to represent themselves and to understand each other.

L'antropologia es fundà i es desenvolupà com a disciplina diferent basant-se en el recurs d'anar a cercar un subjecte d'estudi en societats diferents a la de l'investigador. L'alteritat, com a component decisiu de l'objecte, estava associada a la distància geogràfica. A la segona meitat del segle XX, els antropòlegs van anar trobant suficients diferències en els seus mateixos països, i fins i tot en les ciutats on vivien, com per justificar que l'experiència de l'alteritat pogués fer-se en un lloc al qual arribaven caminant. A mesura que s'apropa la fi del segle, la relació entre alteritat i territori s'ha tornat més complexa i sinuosa. Les migracions són tan grans que alguns descobriments sobre la identitat mexicana o brasilera els fan als EUA antropòlegs d'aquests països que han hagut d'anar allà per conèixer els seus connacionals (Lomnitz, Lins Ribeiro). Quan els moviments de població, de capitals, d'objectes i de costums són incessants, no és estrany que Renato Rosaldo, Roger Rouse i José Manuel Valenzuela indaguin els nous significats de la ciutadania en les fronteres, i Arjun Appadurai, Ulf Hannerz i Renato Ortiz, entre molts d'altres, trobin que els processos deslocalitzats i translocals són òptims per fer avançar el coneixement antropològic.

Personalment, vaig fer algunes d'aquestes experiències de desterritorialització un tant paradoxals com a argentí que s'exilia a Mèxic, estudia la migració de les artesanies i els artesans de Michoacán i, després, els processos interculturals de la frontera entre Tijuana i San Diego. Però com passa en aquest món inestable, certes trobades foren el resultat de recerques i altres em van sorprendre quan no estava fent treball de camp, ni havia pensat trobar-me amb la diferència sota la forma controlada de la seva exploració en tant que objecte d'estudi.

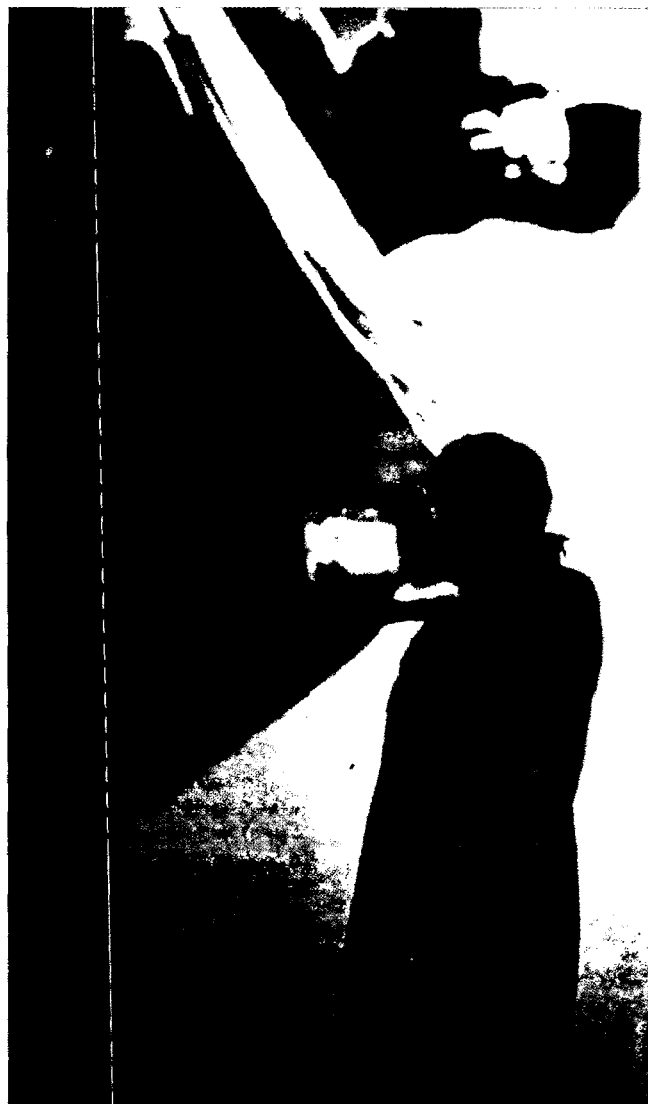
De com un argentí fa treball de camp sobre Mèxic a Edimburg

El Centre d'Estudis Llatinoamericans de la Universitat de Stirling ens va convidar l'octubre de 1996 a diversos antropòlegs i comunicòlegs

La desterritorialització esdevé avui una de les causes del naixement de nous processos d'intercanvi cultural. Fotografia: exposició a París (1999) sobre el que significa "ser refugiat" a les portes d'un nou mil·lenni

d'Amèrica Llatina a parlar sobre «les fronteres entre cultures». No explicaré aquí el que es va dir en aquesta reunió, sinó quelcom que em va passar una nit abans de la trobada, quan sopava en un restaurant italià a Edimburg. Tot es va iniciar en descobrir que el cambrer que m'atenia era mexicà. En aquell moment començà una d'aquelles experiències no previstes de treball de camp: em va explicar que li era difícil dir de quina part de Mèxic era perquè el seu pare —com a funcionari de govern— havia estat enviat a dirigir diverses obres al llarg d'un temps a Querétano, després a San Miguel de Allende, en el Districte Federal, i en altres ciutats. En els intervals de les seves anades i tornades per les taules del restaurant, m'anava explicant que havia estudiat enginyeria a Querétano i que va tenir una beca per treballar «en qüestions de biologia marina» a Guaymas, però va preferir anar-se'n a Los Angeles seguint un amic. «M'interessava conèixer gent d'altres països més que els mateixos de sempre». També havia viscut a San Francisco, a Canadà i a París, i havia anat combinant el que va escoltar en aquestes societats heterogènies amb visions pròpies sobre la multiculturalitat. Em va dir que a Los Angeles «són cosmopolites, però no tant; perquè molts grups solament es veuen entre ells. Es troben en els llocs de treball, però després cadascú torna a casa seva, al seu barri.» I finalitzava dient que «el capitalisme porta segregació». A cada estona deia que «els jueus són els més poderosos als EUA». «Dels negres» deia que «creuen molt en els seus herois, però els debilitava sentir-se discriminats. Són forts solament en la música». «I als mexicans el que ens perdia és que per fer negocis necessitem veure». Els seus judicis mostraven que la simple acumulació multicultural d'experiències no genera automàticament hibridació i comprensió democràtica de la diferència.

En tancar el restaurant, vam anar a prendre un glop al meu hotel, i allà em va explicar que «les coses funcionen més als EUA que al Regne Unit. Els escocesos tenen orgull, però passiu. Els americans el tenen atractiu: s'identifiquen en tot el món, es fan notar en els negocis perquè mai no volen perdre». Parlava amb gran admiració de la



seva vida a Los Angeles per la qual cosa li vaig preguntar per què havia deixat aquesta ciutat. «Perquè quan entenc quelcom i m'adono de com es fa, és com canviar un vídeo, i llavors m'avoreixo». Tanmateix, la seva ductilitat multicultural es mostrava quan parlava italià quasi tan bé com l'anglès, malgrat no haver estat mai a Itàlia, a cops d'interactuar amb els altres cambrers i representar cada dia la italianitat entre *agnolotis*, *carpaccios* i vins Chianti.

Quan vaig voler saber com havia decidit anar a viure a Edimburg, em va dir que la seva dona era escocesa, i em va sorprendre —ell, que havia transitat per molts llocs de Mèxic, els EUA i Canadà— afirmant que li agradaven els escocesos perquè «no són cosmopolites. Són gent conservadora, que creu en la família i que se sent orgullosa del que té. Viatgen com a turistes, però estan tranquils i se senten alegres amb la seguretat que hi ha una ciutat de 400.000 habitants.»

A la fi, em va dir que volia muntar un restaurant mexicà de qualitat, però no li agradaven les *tortillas* que arribaven a Edimburg per vendre's en

*Les desigualtats en els processos
d'integració nacional han engendrat, i
engendren, a l'Amèrica Llatina
fonamentalismes de tot tipus, tant
nacionalistes com etnicistes*



els restaurants tex-mex perquè les duien de Dinamarca. (Em va fer recordar les festes a l'ambaixada de Mèxic a Buenos Aires, quan el 15 de setembre, per celebrar la independència mexicana, es reunien els escassos mexicans que vivien a la ciutat amb centenars d'argentins que van estar exiliats a Mèxic, i l'ambaixador contractava l'únic grup de *mariachis* que podia trobar-se a l'Argentina, format per paraguaïans residents a Buenos Aires).

Llavors, el cambrer mexicà d'Edimburg em va demanar que, en tornar a Mèxic, li enviés la recepta de les *tortillas*. M'ho va demanar a mi, que sóc argentí, que vaig arribar fa vint anys a Mèxic com a filòsof exiliat i em vaig quedar per aprendre antropologia i em vaig deixar fascinar per molts costums mexicans, encara que una de les meves dificultats d'adaptació la trobo en el picant, i per això quan escullo un restaurant la meva primera preferència va cap als italians. Aquesta inclinació ve d'aquest sistema precari que es diu menjar argentí, el qual es va formar amb l'enèrgica presència d'emigrants italians, que es

van mesclar amb espanyols, jueus i gautxos per formar una nacionalitat. Pertànyer a una identitat híbrida, de desplaçats, ajudà aquest filòsof convertit en antropòleg a representar la identitat mexicana davant un mexicà casat amb una escocesa, que representa la italianitat en un restaurant d'Edimburg.

Sé que entre els milions de mexicans residents als EUA, o que han passat per aquest país, poden trobar-se històries semblants que fan que sigui problemàtic el fet de saber qui i com representen la seva nacionalitat. No solament els que habiten el territori de la nació. No era el lloc de residència el que definia les nostres pertinences aquella nit a Edimburg. Tampoc la llengua, ni el menjar no eren sistemes de referències identitàries que ens inscrivessin rígidament en una sola nacionalitat. Ell i jo havíem agafat de diversos repertoris i pensaments, marques heterogènies d'identitat, que ens permetien desenvolupar rols diversos i, fins i tot, fora de context.

Ja no és possible comprendre aquestes paradoxes amb una antropologia per a la qual l'objecte

L'antropologia ha estat vista durant molts anys com una ciència que havia de "rescatar" per al coneixement les tradicions culturals. Fotografia: acudit sobre la tasca de l'antropòleg (publicat a Marvin Harris. Cultural Anthropology. Harper & Collins, 1991, pàg. 5)

d'estudi siguin les cultures locals, tradicionals i estables. El futur dels antropòlegs depèn del fet que reasumim aquesta altra part de la disciplina que ens ha entrenat per examinar l'alteritat i la multiculturalitat, les tensions entre el que és local i el que és global.

Què criticar de la modernitat

Hi ha quelcom que diferencia l'antropologia d'altres ciències socials quan estudia les tradicions subsistents en relació amb els processos de comunicació i reorganització socials transnacionals, moderns i encara postmoderns? Una bona part dels antropòlegs llatinoamericans, i dels metropolitans embruixats per les nostres tradicions, consideren que la tasca específica de l'antropologia és «rescatar» aquestes tradicions de la modernització i la globalització: l'antropòleg seria una mena de defensor «científic» del realisme màgic, d'aquells que creuen trobar en el *macondismo* el nostre mode particular d'aconseguir quelcom en les competències internacionals.

Aquesta estratègia de sorprendre els centres acadèmics, les fundacions i els museus metropolitans amb les nostres tradicions resistents a la modernitat va tenir un relatiu èxit fins als anys vuitanta. Però va començar a declinar des que la caiguda del mur de Berlín va capgirar les mirades dels EUA i Europa als països de l'Est. També perquè les celebracions del V Centenari, el 1992, van exhaurir la novetat del nostre exotisme màgic. Alliberats de la tasca d'embalsamar el que és tradicional, i de fer-ne propaganda, els antropòlegs podem examinar a la vegada els desajustos entre el nostre exuberant modernisme, o sigui els projectes culturals de situar-nos en el món contemporani, i la nostra deficient i contradictòria modernització. O, per dir-ho amb el neologisme aportat per Roger Bartra (1993) al llenguatge postmodern, el nostre *dismothernism*, en vista del desgavell amb el qual ens col·loquem i ens col·loquen entre les contradiccions de la modernitat.

Les investigacions empíriques ofereixen dades sobre els drames actuals de les migracions massives, el gegantisme urbà, l'atur i la ingovernabili-



"Anthropologist! Anthropologist!"

tat de les societats com perquè l'antropologia trobi la seva vocació, una vegada més, sent una crítica de la modernitat. Però no una crítica reactiva des de la idealització del premodern, sinó partint del fet que la modernitat és la condició de base de les actuals societats llatinoamericanes i reconeixent els beneficis (no solament les pèrdues i les amenaces) que aquest procés ha portat al llarg de cinc segles en millorar la duració i les condicions de vida, de salut i treball, d'educació, de coneixement i comunicació en les nostres societats i entre elles. Per això, els antropòlegs —que ens hem complagut a encapsular i exaltar les tradicions que representen resistències a la modernització— veiem la necessitat d'investigar en els darrers vint anys per què tants grups indígenes adopten formes de producció modernes, assimilen amb gust els béns de consum i la simbòlica difosos pels mitjans de comunicació massius. Han crescut els estudis que tracten de comprendre com els camperols utilitzen els crèdits bancaris, els artesans es relacionen amb l'imaginari turístic i televisiu, els emigrants tornen a formular les seves tradicions perquè coexisteixin amb les relacions industrials i l'espai urbà, els joves populars combinen les velles melodies regionals amb la música transnacional (Arizpe, 1996; Carvalho, 1995; García Canclini, 1990; Good Eshelman, 1988; Silva, 1987).

Reconfigurar l'objecte d'estudi

Com tornar a situar i reconceptualitzar l'objecte de recerca? El descobriment que les societats no es formen i reproduïen solament per mitjà de la inèrcia i renovació de tradicions aïllades, sinó per la seva interrelació amb processos globalitzats d'industrialització de la cultura està portant a reformular allò que se suposa que han d'estudiar els antropòlegs i, per tant, les estratègies metodològiques per fer-ho. Seleccionaré tres qüestions en què es pot observar aquest canvi: a) el passatge de la identitat a l'heterogeneïtat i la hibridació multicultural; b) la caracterització del tipus d'heterogeneïtat i hibridació que trobem en els països llatinoamericans; c) l'estatut epistemològic de la noció d'hibridació.

a) S'està desplaçant l'objecte d'estudi de la identitat a l'heterogeneïtat i la hibridació multicultural. Ja no és suficient dir que no hi ha identitats caracteritzades per essències autocontingudes i ahistòriques, i intentar entendre-les com les maneres segons les quals les comunitats s'imaginen i construeixen relats sobre el seu origen i desenvolupament (Appadurai). En un món tan fluidament interconnectat, les sedimentacions identitàries organitzades en conjunts històrics més o menys estables (ètnies, nacions, classes) es reestructuren al mig de conjunts interètnics, transclassistes i transnacionals. Les diverses maneres segons les quals els membres de cada ètnia, classe i nació s'apropien dels repertoris heterogenis de béns i missatges disponibles en els circuits transnacionals, generen noves formes de segmentació. Estudiar processos culturals és, per tant, més que afirmar una identitat autosuficient, conèixer formes de situar-se enmig de l'heterogeneïtat i comprendre com es produeixen les hibridacions.

Si bé aquí m'interessa destacar l'argument teòric, vull recordar la tesi desenvolupada per David Theo Goldberg sobre el fet que «la història del monoculturalisme» ensenya com els pensaments centrats en la identitat i la diferència condueixen, tot sovint, a polítiques d'homogeneïtzació fonamentalista. Per tant, convertir en concepte eix l'heterogeneïtat és no solament un requisit d'ade-

quació teòrica al caràcter multicultural dels processos contemporanis, sinó una operació necessària per desenvolupar polítiques multiculturals democràtiques i plurals, capaces de reconèixer la crítica, la polisèmia i l'heteroglòssia.

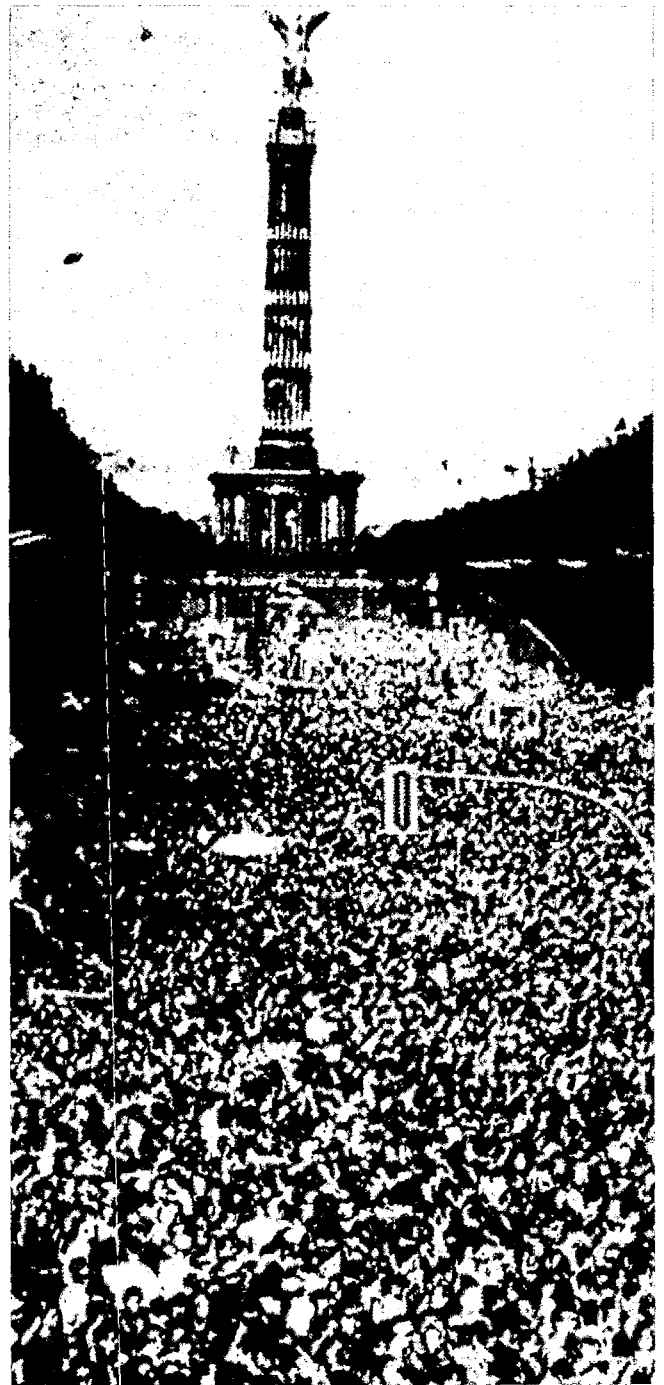
Des de fa diverses dècades, l'heterogeneïtat ha estat tractada per les ciències socials com una característica de les societats llatinoamericanes, però les recerques han d'afrontar ara l'heterogeneïtat multitemporal. Reconèixer la coexistència de tradicions procedents d'èpoques distintes, per exemple artesanals i industrials, en les societats contemporànies, no implica que alguns sectors estarien fora de la modernitat. Els artesans, els camperols i altres grups tradicionals reelaboren les seves herències culturals a fi de participar en la modernitat, que és la condició epocal dominant en la qual es troba inserit el continent llatinoamericà. Però he de considerar que els dispositius històrics d'exclusió social, econòmica i cultural van engendrar processos de dualització i preserven circuits o bosses marginals, «tradicionalistes», en els quals, precisament, es basen els fonamentalismes. Si bé les hibridacions generades per la modernització arriben encara a pobles camperols i indígenes, a través de la mercantilització de les seves economies, l'arribada d'indústries culturals i altres moviments que els lliguen al desenvolupament contemporani, és necessari estudiar l'escassa integració (no aïllament) de sectors tradicionalistes pel que fa al conjunt social per entendre les bases socioeconòmiques i culturals de moviments neomexicanistes, neoincaics i altres indigenismes que pretenen restituir com a utopies antimodernes tradicions idealitzades. Aquestes utopies s'han d'examinar com a part de la modernitat, però també necessitem estudiar-les en connexió amb les condicions estructurals que les marginen per comprendre'n la persistència.

b) Un mode d'especificar el distintiu de l'heterogeneïtat i la hibridació a l'Amèrica Llatina és comparant-les amb processos equivalents en els EUA. Una diferència clau entre els processos culturals llatinoamericans i els dels EUA es troba més que en els modes de concebre els lligams entre tradició i modernitat, en les maneres d'entendre la interculturalitat i la hibridació. Potser la

Les identitats històriques es reestructuren avui a causa de fenòmens de caràcter interètnic, transclassistes i transnacionals. Fotografia: festival musical a Berlín (estiu de 1998)

discrepància clau entre la multiculturalitat dels EUA i el que a l'Amèrica Llatina s'ha anomenat pluralisme i heterogeneïtat cultural rau en el fet que, com expliquen diversos autors, en aquest país «multiculturalisme significa separatisme» (Hughes, Taylor, Walzer). Sabem que, segons diu Peter McLaren, convé distingir entre un multiculturalisme conservador, un altre de liberal i un altre de liberal d'esquerra. Per al primer, el separatisme entre les ètnies es troba subordinat a l'hegemonia dels WASP i el seu cànon que estipula el que s'ha de llegir i aprendre per ser culturalment correctes. El multiculturalisme liberal postula la igualtat natural i l'equivalència cognitiva entre races, mentre que el d'esquerra explica les violacions d'aquesta igualtat per l'accés inequitatiu als béns. Però solament uns pocs autors, entre ells McLaren, mantenen la necessitat de «legitimar múltiples tradicions de coneixement» a la vegada, i fer predominar les construccions solidàries sobre les reivindicacions de cada grup. Per això, pensadors com Michael Walzer expressen la seva preocupació perquè «el conflicte agut avui a la vida nord-americana no oposa el multiculturalisme a alguna hegemonia o singularitat», a «una identitat nord-americana vigorosa i independent», sinó «la multitud de grups a la multitud d'individus...» «Totes les veus són fortes, les entonacions són variades i el resultat no és una música harmoniosa —contràriament a l'antiga imatge del pluralisme com a simfonia en la qual cada grup toca la seva part (però, qui va escriure la música?)— sinó una cacofonia» (Walzer, p. 109 i 105).

A l'Amèrica Llatina, les relacions entre cultura hegemònica i heterogeneïtat es van desenvolupar d'una altra manera. El que es podria anomenar el cànon en les cultures llatinoamericanes històricament deu més a Europa que als EUA i a les nostres cultures autòctones, però al llarg del segle XX combina influències de diferents països europeus i les vincula d'un mode heterodox formant tradicions nacionals. Això es pot veure en la cultura d'elit que es vincula de manera fluida amb la producció artística i científica de moltes altres societats. Però també pot parlar-se de la ductilitat híbrida dels emigrants, i en general de les cul-



tures populars. A més, les societats de l'Amèrica Llatina no es van formar amb el model de les pertinences etnicocomunitàries, perquè les voluminoses migracions estrangeres en molts països es fusionaren en les noves nacions. El paradigma d'aquestes integracions fou la idea laica de república d'origen europeu.

Aquesta història diferent dels EUA i de l'Amèrica Llatina fa que no predomini en els països llatinoamericans la tendència a resoldre els conflictes multiculturals per mitjà de polítiques d'acció afirmativa. Les desigualtats en els processos d'integració nacional engendren a l'Amèrica Llatina fonamentalismes nacionalistes i etnicistes, que també promouen autoafirmacions excloents —absolutitzen un sol patrimoni cultural, que

Una de les tasques de l'antropòleg avui potser sigui contribuir a fer que els diferents grups socials es representin millor a si mateixos i que es comprenguin recíprocament

il·lusòriament es creu pur— per resistir la hibridació. Hi ha analogies entre l'èmfasi separatista, basat en l'autoestima com a clau per a la reivindicació dels drets de les minories als EUA, i alguns moviments indígenes i nacionalistes llatino-americans que interpreten de manera maniquea la història col·locant totes les virtuts del propi costat i atribuint els dèficits de desenvolupament als altres. Amb tot, no fou la tendència prevalent en la nostra història política. Menys encara en aquest temps de globalització que torna més evident la constitució híbrida de les identitats ètniques i nacionals, la interdependència asimètrica, desigual, però indefugible enmig de la qual han de defensar-se els drets de cada grup. Per això, moviments que sorgeixen de reclamacions ètniques i regionals, com el moviment zapatista de Chiapas, situen la seva problemàtica particular en un debat sobre la nació i sobre com resituar-la en els conflictes internacionals. És a dir, en una crítica general sobre la modernitat. Difonen les seves reivindicacions pels mitjans de comunicació de masses, per Internet, i disputen així aquests espais en vista d'una inserció més justa en la societat civil nacional i internacional.

c) En quin sentit contribueix la noció d'hibridació a precisar les condicions en què es fa la interculturalitat? És hibridació una noció descriptiva o explicativa? Quina legitimitat té el fet de transferir aquest concepte biològic a les ciències socials?

Aquí estic tornant a agafar alguns qüestionaments que se m'han fet sobre la utilitat d'aplicar a processos culturals la noció d'hibridació. Hi ha qui invalida aquesta importància conceptual argumentant que l'híbrid és quelcom «no fèrtil», com una mula, en tant que la «vitalitat cultural rauria en la capacitat de reproducció i renovació de cada cultura» (Schmilchuk).

Se sap que en la biologia hi ha exemples d'hibridacions fecundes, enriquidores, que generen expansió i diversificació. En els vegetals, des dels famosos experiments de Karpeahenko que va creuar raves amb cols, se cerca d'aprofitar característiques de cèl·lules que provenen de plantes diferents per millorar el creixement, la resistència i la qualitat del producte. La més gran part del



blat de moro desenvolupat comercialment als EUA és resultat de processos d'hibridació fets per genetistes per augmentar-ne el vigor (Villée-Dethier, capítols 8 i 10). També és coneguda la hibridació de DNA humà amb bacteries per produir proteïnes, la qual cosa ha esdevingut el principal mitjà per generar insulina.

De totes maneres, no veig per què un ha de restar captiu a la dinàmica biològica de la qual pren un concepte. Les ciències socials han importat moltes nocions d'altres disciplines sense que les invalidin les condicions d'ús en la ciència d'origen. Conceptes biològics com el de reproducció foren reelaborats per parlar de reproducció social, econòmica i cultural: el debat fet des de Marx fins als nostres dies s'estableix en relació amb la consistència teòrica i el poder explicatiu d'aquest terme, no per una dependència fatal de l'ús que li va assignar una altra ciència. De la mateixa manera, les polèmiques sobre l'ús metafòric de conceptes econòmics per examinar processos simbòlics, com ho fa Pierre Bourdieu en referir-se al capital cultural i als mercats lingüístics, no s'ha de centrar en la migració d'aquests termes d'una disciplina a una altra sinó en les operacions epistemològiques que situen la seva fecunditat explicativa i els seus límits a l'interior dels discursos culturals: permeten o no comprendre millor quelcom que restava inexplicat?

La meua temptativa de construir la noció d'hibridació com un concepte social (García Canclini,

La diversitat de maneres de viure i d'aprehendre la realitat social fa que el multiculturalisme adopti caràcters diferents: conservador, liberal o liberal d'esquerra.

Fotografia: turistes amb pintures tradicionals



1990), allunyada del seu origen biològic, és, abans de tot, un recurs per descriure diverses mescles interculturals. Hi trobo més capacitat per a d'altres termes usats per l'antropologia, com mestissatge, limitat al que passa entre races, o sincretisme, fórmula referida quasi sempre a fusions religioses o de moviments simbòlics tradicionals. Vaig pensar que necessitàvem una paraula més versàtil per donar compte tant d'aquestes mescles «clàssiques» com dels lligams entre el que és tradicional i el que és modern, entre el que és culte, el que és popular i el que és massiu. Una característica del nostre segle, que complica la recerca d'un concepte més inclusiu és que totes aquestes classes de fusió multicultural es barregen i es potencien entre si.

Aquesta aportació descriptiva de la noció d'hibridació pot adquirir poder explicatiu si la situem en relacions estructurals de causalitat, i també pot operar com a recurs hermenèutic quan fa referència a relacions de sentit. Per aconseguir aquestes dues últimes funcions, és necessari articular hibridació amb altres conceptes: modernitat-modernització-modernisme, diferència-desigualtat, heterogeneïtat multitemporal, reconversió. Aquest darrer terme, pres de l'economia, em va permetre proposar una visió conjunta de les estratègies d'hibridació de les classes cultes i les populars.

La hibridació sociocultural no és una simple mescla d'estructures o pràctiques socials discre-

tes, pures, que existeixen en forma separada, i que, en combinar-se, generen noves estructures i noves pràctiques. De vegades, això passa d'una manera no planejada, o és el resultat imprevist de processos migratoris, turístics o d'intercanvi econòmic o comunicacional. Però amb freqüència, la hibridació sorgeix de la temptativa de reconvertir un patrimoni (una fàbrica, una capacitat professional, un conjunt de sabers i tècniques) per reinserir-lo en noves condicions de producció i mercat: així utilitza Pierre Bourdieu aquesta expressió per a explicar les estratègies per mitjà de les quals un pintor es converteix en dissenyador, o les burgesies nacionals adquireixen els idiomes i altres competències necessàries per reinvertir els seus capitals econòmics i simbòlics en circuits internacionals (Bourdieu, 1979, p. 155, 175 i 354). Però, com vaig analitzar en el llibre *Cultures híbrides*, també es troben estratègies de reconversió econòmica i simbòlica en sectors populars: els emigrants camperols que adapten els seus sabers per treballar i consumir en la ciutat, i les seves artesanies per interessar compradors urbans; els obrers que reformulen la seva cultura laboral davant les noves tecnologies productives; els moviments indígenes que reinsereixen les seves demandes en la política transnacional o en un discurs ecològic, i aprenen a comunicar-la per ràdio i televisió. A la fi, per aquestes raons, per a mi l'objecte d'estudi no és la hibridesa sinó els processos d'hibridació. L'anàlisi empírica d'aquests processos, articulats a estratègies de reconversió, mostra que la hibridació interessa tant als sectors hegemònics com als populars que volen apropiarse els beneficis de la modernitat.

Res de tot això no passa sense contradiccions ni conflictes. Les cultures no coexisteixen amb la serenitat amb què les experimentem en un museu en passar d'una sala a una altra. Per entendre aquesta complexa i tot sovint dolorosa interacció, és necessari construir en la recerca una tipologia que reconegui les diverses experiències d'hibridació com a part dels conflictes de la modernitat llatinoamericana. Hi ha, per exemple, hibridacions que incorporen elements dels diferents sistemes culturals fusionats, en altres processos el grup hegemònic homogeneïtza les cultures subordinada-

La constitució híbrida de les identitats ètniques i nacionals fa que les reclamacions ètniques i regionals esdevinguin una crítica general sobre la modernitat (paper de l'estat-nació...).

Fotografia: zapatistes de Chiapas (Mèxic)



des, i en un tercer cas —estudiat per Claudio Lomnitz a Mèxic— els grups que ell anomena «mestissats» pateixen subordinació de la seva cultura originària a la dominant, que treu als subordinats les condicions per reproduir-se amb certa independència.

La incertitud com a virtut antropològica

En plantejar alguns problemes estratègics en l'actual redefinició de l'objecte d'estudi, em sembla clar que l'antropologia necessita —per reformular millor el seu treball— interactuar més intensament amb altres disciplines. Necessitem caracteritzar els processos d'escala global: la sociologia, l'economia i la comunicació, per exemple. Aquests coneixements s'han tornat indispensables per comprendre els mexicans que emigren als EUA i tornen a Mèxic, o acaben a Escòcia representant la italianitat en un restaurant, imaginem adoptar l'*american way of life* en un McDonald

o s'apropien del cinema-món en fer *zapping* en el seu televisor.

Un risc de l'antropologia i de qualsevol disciplina és convertir-se en una ortodòxia autosuficient. Certament, no existeixen ja ni ortodòxies ni un superparadigma transdisciplinari per resoldre els problemes epistemològics que planteja l'articulació de sabers de diferents ciències. Però en aquestes debilitats pot residir la seva fecunditat: la precarietat dels estudis antropològics els ha fet més dúctils i creatius per comprendre les cultures en el moment en què cap d'aquestes, ni la convergència de moltes, pot ja pretendre organitzar sistemes de respostes ni pràctiques de vida que funcionin com a representacions satisfactòries del món. Reconèixer aquesta incapacitat ha permès desentranyar les peripècies diversificades i complexes d'una multiculturalitat que no es deixa reduir als programes voluntaristes dels «humanismes» polítics dominadors o reconciliadors. Quan l'antropologia, als EUA, a Europa o a l'Amèrica Llatina, es limita a fonamentar les ac-

cions afirmatives de diferents minories pot ajudar a l'autoreconeixement i a reivindicar patrimonis «propis», però mentre no situem aquests repertoris trencats, esqueixats, en contextos multiculturals englobants correm el risc de contribuir a les tendències fonamentalistes que els redueixen a ortodòxies marginals.

En un temps en què tots els sabers han perdut la capacitat de produir representacions senceres del món, les tasques científiques no poden tenir per finalitat construir una Veritat multicultural en la qual es dissolguin els prejudicis, sinó problematitzar racionalment les condicions de convivència entre els diferents i els desiguals. El diàleg entre antropologia i altres disciplines no és tant una temptativa d'aconseguir síntesis entre diversos sabers, sinó una conversa sobre el que vol dir «saber». I sobre la incertitud que genera no poder conèixer mai plenament els altres; aquesta incertitud el reconeixement de la qual és indispensable perquè existeixi la pluralitat democràtica.

De vegades, després d'una llarga marxa pel món, els individus podem sentir-nos confortats en una societat perquè no és cosmopolita, com el mexicà que vaig trobar a Edimburg. De la mateixa manera, els antropòlegs i els especialistes en estudis culturals experimentem, en ocasions, la fascinació de conèixer una cultura desatesa o angoixada i contribuir a la seva exaltació. Però potser la tasca més dura i estimulante d'aquest temps, a la vegada globalitzat i exasperat de fonamentalismes, no sigui el fet d'ocupar-nos de la diferència per afirmar una identitat irreductible sinó, com l'ocasió per viure en l'heterogeneïtat, el fet d'actuar amb l'altre i potser arribar a representar-lo —científicament, políticament— i contribuir un poc a fer que els diferents sectors es representin millor a si mateixos i es comprenguin recíprocament.

Bibliografia

- Appadurai, A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press, 1996.
- Arizpe, L. (ed.). *The Cultural Dimensions of Social Change*. Paris: UNESCO, 1996 [Culture and Development Series].
- Bartra, R. *Oficio mexicano*. México: Grijalbo, 1993.
- Bourdieu. *La distinción*. Paris: Minuit, 1979.
- Carvalho, J. J. de. «Hacia una etnografía de la sensibilidad musical contemporánea». *Série Antropologia*. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidad de Brasília, 1995.
- García Canclini, N. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1990.
- García Canclini, N. *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo, 1995.
- Goldberg, D. T. *Multiculturalism: a critical reader*. Cambridge: Blackwell, 1994.
- Good Eshelman, C. *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*. México: FCE, 1998.
- Hannerz, U. *Transnational connections*. London: Routledge, 1996.
- Hughes, R. *Culture of complaint: the fraying of America*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Lins Ribeiro, G. «O que faz o Brasil, Brazil. Jogos identitários em San Francisco». *Série Antropologia, Universidad de Brasília*, 1998.
- Lomnitz-Adler, C. *Las salidas del laberinto*. México: Joaquín Mortiz, 1995.
- McLaren, P. «White terror and oppositional agency: towards a critical multiculturalism». A: Goldberg, *op. cit.*, pàg. 45-47.
- Rosaldo, R. *Cultura y verdad*. México: Grijalbo-CNCA, 1991.
- Rouse, R. «Thinking through transnationalism: notes on the cultural politics of class relations in the contemporary United States». A: *Public culture*. Chicago: University of Chicago, 1994.
- Silva, A. *Punto de vista ciudadano. Focalización visual y puesta en escena del grafiti*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1987.
- Schmilchuk, G. «La fábrica de identidades». Paper presentado en el simposio Beyond identity, Latinoamerican Art in the 21st Century [Austin, Texas, 21-22 d'abril de 1995].
- Taylor, Ch. «The politics of recognition». A: Goldberg, *op. cit.*, pàg. 75-106.
- Valenzuela Arce, J.M. *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*. México: México Plaza y Valdés Editores, 1998.
- Walzer, M. «Individus et communautés: les deux pluralismes». *Esprit* [Paris] (juny de 1995).