

CULTURA HÍBRIDA

La idea de que la cultura es híbrida o impura no es nueva. Siguiendo a Herder, como se ha señalado anteriormente, la cultura europea es «una planta que brotó de semillas romanas, griegas y árabes». Es, pues, una bastarda. El pueblo griego debe su emergencia a un *colluvies*, a una «confluencia de naciones diferentes», como lo ha denominado Hegel. Por ello, es todo antes que pura. La constitución híbrida de la cultura es caracterizada, en definitiva, por la «heterogeneidad en sí misma» de la que habla Hegel con respecto a la génesis de la cultura griega.

La «heterogeneidad en sí misma» le otorga al espíritu «la fuerza para existir como espíritu». Visto de este modo, el espíritu mismo sería híbrido. Sin la «heterogeneidad en sí misma» carecería de toda vivacidad. Uno podría interpretar que, para Hegel, las identidades están surcadas por diferencias híbridas. La resolución de Hegel por la identidad o por la unidad orgánica se remonta, quizás, a su profunda visión de la hibridez del ser. Él es, sin duda, uno de los pocos pensadores que se ha aproximado a la dimensión originaria del espíritu. Originariamente «espíritu» significa excitación o agitación, o salirse de las casillas. En realidad, es lo que todavía se

denomina en inglés un *ghost*. Etimológicamente, el «espíritu» refiere a lo espeluznante antes que a la tranquilidad de estar-en-su-casa.¹ En efecto, el *ghost* mismo es una figura híbrida. Está, por eso, medio vivo y medio muerto.

En el debate sobre multiculturalismo, la hibridez es elevada como una fuerza que conecta culturas. Produce nuevas formas (mezcladas): «Híbrido es todo aquello que tiene lugar gracias a una mezcla de tradiciones o de cadenas significantes que enlazan discursos y tecnologías diferentes, y que emerge a través de técnicas de *collage*, de *sampling*, de bricolaje».²

El concepto de hibridez de Bhabha pone en cuestión la pureza u originalidad misma de la cultura. En consecuencia, ninguna cultura es una entidad fija e invariable que pudiese ser objeto de la hermenéutica. La hibridez marca el «pasaje intersticial» (*interstitial passage*)³ que produce la identidad, la imagen cultural de uno mismo como efecto de la diferencia. El límite en tanto pasaje no es simplemente limitante o excluyente, sino que es productivo; es un espacio-entre-medio que define siempre de modo nuevo las diferencias y, con ello, las iden-

¹ Juego de palabras con *heim*, que hace referencia al hogar, y la palabra *unheimlich* que proviene de la misma raíz y significa espeluznante, inquietante, tenebroso. (N. de la T.)

² E. Brofen (ed.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübinga, Stauffenburg, 1997, p. 14.

³ H.K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 20.

tidades. Bhabha también utiliza la metáfora de la «escalera»: «El movimiento de la escalera, el movimiento temporal y el desplazamiento que permite, impide que las identidades en los extremos se fijen en polaridades primordiales».⁴

Para ilustrar el pasaje intersticial, Bhabha remite a la figura del puente de Heidegger. De este modo cita su texto *Construir, habitar, pensar*: «Siempre, y siempre de modo diferente, el puente acompaña la marcha más rápida o más lenta de los hombres en una dirección o en otra, de modo que puedan llegar a las otras orillas. [...] El puente *reúne* como un paso que cruza».⁵ Su cita de Heidegger es fragmentaria y altera su sentido. Heidegger dijo en realidad:

Siempre, y cada vez de un modo distinto, el puente acompaña de un lado para otro los caminos vacilantes y apresurados de los hombres, para que lleguen a las otras orillas y finalmente, como mortales, lleguen al otro lado. El puente, en arcos pequeños o grandes, atraviesa río y barranco —tanto si los mortales prestan atención a lo superador del camino por él abierto como si se olvidan de él— para que, siempre, ya de camino hacia el último puente, en el fondo aspiren a superar lo que les es habitual y aciago, y de este modo se pongan ante la salvación de lo divino. El puente *reúne*, como el paso que se lanza al otro lado, llevando ante los divinos.⁶

4 Ibid.

5 Ibid., p. 21.

6 M. Heidegger, «Construir, habitar, pensar», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 134.

El puente de Heidegger es, de hecho —en esto Bhabha seguramente tiene razón—, un pasaje intersticial que permite, justamente, conectar las orillas, es decir, el aquí y allí: «El puente se tiende “ligero y fuerte” por encima de la corriente. No junta solo dos orillas ya existentes. Es pasando por el puente como aparecen las orillas en tanto que orillas. El puente es propiamente lo que deja que una yazga frente a la otra». El puente simboliza la figura de pensamiento de acuerdo con la cual el vínculo precede, en cierto modo, a los términos relacionados. El vínculo no es para Heidegger una relación estática abstracta entre entidades ya claramente definidas; antes bien, él las produce. De modo que la identidad tiene lugar gracias al acontecimiento de la diferencia. Esta no es un efecto posterior de la identidad. El puente, destaca Heidegger, no se construye simplemente en un lugar ya existente, sino que produce lugares. Espacializa y reúne. En este sentido, el puente es un «transproyecto previo»⁷ dentro del cual emergen los espacios. También el límite es para Heidegger, como cita correctamente Bhabha, «no aquello mediante lo cual algo cesa», sino «el sitio desde el cual algo comienza su presentarse».

Sin embargo, la figura heideggeriana del puente o del límite no es adecuada para ilustrar la hibridez de la cultura o del mundo. En Heidegger, aquí y allí, adentro y afuera, propio y extraño se relacionan en-

⁷ Íd, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2001, p. 136.

tre sí en una *tensión dialéctica, dialógica*. Una simetría rigurosa, que determina el mundo heideggeriano, impide la hibridez que crea figuras asimétricas. La dialéctica, que para Heidegger aparece como una dialéctica sin centro, es decir, sin «reconciliación», no admite ningún cruce híbrido de lo diferente. El enredo híbrido de voces que se atraviesan, se mezclan, se reproducen es, para Heidegger, desconocido. El puente heideggeriano es, a causa de su arco dialéctico, en cierto modo, muy estrecho. No es un cruce ancho, un lugar, un *circus*⁸ en el que los objetos se encuentren, se reflejen y se mezclen de un modo adialéctico. También la escalera de Bhabha es estrecha, en tanto su «de un lado para otro» (*hither und thither*) solo admite arriba y abajo (*upper and lower*).

El puente de Heidegger *reúne*. Es una figura de la colección y de la reunión. La dispersión que sería constitutiva de la hibridez no tiene lugar dentro de la tensión recíproca del aquí y allí. Si lo híbrido fuese *ruido*, entonces el mundo de Heidegger sería totalmente silencioso. El puente heideggeriano no solo reúne: junta, además, todos los caminos «ante los divinos». Bhabha suprime llamativamente este pasaje en su cita de Heidegger. El allí divino, la orilla divina, trasciende el habitual y quizás funesto «de un lado para otro» de los mortales. Para Hei-

8 La figura del *circus* (circo, pista, plaza, amplio cruce de caminos) es utilizada por John Cage para describir la coexistencia cordial, la simultaneidad de sucesos sonoros heterogéneos, que carece de interioridad, de centro y de subjetividad. Se opone al *focus* que reúne e interioriza.

degger, este «de un lado para otro» sería ya dispersivo. Se detiene en cierto modo en la salvación de lo divino. El puente heideggeriano es, al fin y al cabo, una figura *teológica*. Precisamente su teologización del mundo impide la hibridización. Así reduce radicalmente la multiplicidad y tiene, por consiguiente, un efecto que deshibridiza. También las «cosas» de Heidegger son todo menos híbridas. No se debe olvidar que Heidegger sigue siendo un filósofo de lo «propio», de la «autenticidad», del «origen» y de la «esencia».

Bhabha piensa todavía de un modo demasiado dialéctico. Dialéctica no significa simplemente contradicción y reconciliación. Es, ante todo, la tensión recíproca de lo diferente. Por eso mismo esta tensión dialéctica, es decir, contradictoria o agonal, no admite ninguna forma lúdica de la multiplicidad. También el espacio entre-medio en el que Bhabha localiza el límite es dialéctico, en tanto es gobernado por la contradicción. De este modo, Bhabha se encuentra en buena parte aún atrapado en la tensión dialéctico-agonal entre el colonizador y el colonizado, entre el gobernante y el gobernado, entre el amo y el esclavo.

Según Bhabha, la hibridez significa, sobre todo, que las voces de los otros, de los extraños, están siempre presentes en lo propio.⁹ Así se origina el

⁹ Dialéctica es, justamente, la figura de pensamiento de acuerdo con la cual la identidad es siempre proporcionada a través de la diferencia. En su conocido escrito *Identidad y diferencia*, al que Bhabha también se podría haber remitido sin más, Heidegger hace de Hegel,

constructo de una identidad pura que solo se asemeja a sí misma, y, para hablar con Herder, de una sordera o una negativa a escuchar las voces de los otros. El concepto de Bhabha de la hibridez opera contra este constructo de la pureza y de la originalidad, que es un fenómeno del poder. Hacer audibles las voces de los otros subvertiría las relaciones de poder dominantes. La hibridez «invierte los efectos de la renegación colonialista, de modo que otros saberes “negados” entran en el discurso dominante y se alejan de la base de su autoridad».¹⁰ En efecto, Bhabha le concede a la hibridez una fuerza subversiva que se dirige en contra del orden dominante establecido.

Sin embargo, la hibridez está, a causa de su historia conceptual, demasiado vinculada al complejo racista y colonialista de poder, dominio, opresión y resistencia, a la geometría del centro y de los márgenes o de arriba y abajo.¹¹ De esta forma, no com-

entre otras cosas, el precursor de esta dialéctica de la identidad y la diferencia: «la filosofía del idealismo especulativo, preparada por Leibniz y Kant, y mediante Fichte, Schelling y Hegel, fue la primera en fundar un lugar para la esencia en sí misma sintética de la identidad. [...] Desde la época del idealismo especulativo, al pensamiento le ha sido vedado representar la unidad de la identidad como la mera uniformidad y prescindir de la mediación que reina en la unidad. En donde esto ocurre, la identidad se representa de modo solamente abstracto». (M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 64.). Precisamente contra este pensamiento abstracto se vuelve la dialéctica de la identidad y la diferencia.

¹⁰ H.K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, op.cit., p. 143.

¹¹ También la «creolización» caracteriza el proceso de mezcla cul-

prende lo lúdico, que justamente no carga con ese complejo, que abandona así por completo el espacio entre-medio dialéctico del amo y esclavo. La hipercultura no es un espacio libre de poder. No obstante, lo especial del mundo elaborado hiperculturalmente es el incremento del número de espacios que no serían accesibles desde el poder o la economía, sino desde la estética. Estos espacios participarían en el reino del juego y de la apariencia, aquel al que Schiller opone al reino de las fuerzas y de las leyes:

En medio del temible reino de las fuerzas naturales, y en medio también del sagrado reino de las leyes, el impulso estético de formación va construyendo, inadvertidamente, un tercer reino feliz, el reino del juego y de la apariencia, en el cual libera al hombre de las cadenas de toda circunstancia y lo exime de toda coacción, tanto física como moral.¹²

tural: «La creolización asimismo permite cada vez más que la periferia responda. Al crear una mayor afinidad entre las culturas del centro y la periferia, y en tanto que la última utiliza cada vez más la misma tecnología que el centro, por ello algunos de sus nuevos productos culturales se tornan cada vez más atractivos en un mercado global. La música del tercer mundo de un tipo creolizado se vuelve *World Music*; y ciudades mundiales como Nueva York, Londres o París, en parte extensiones de sociedades del tercer mundo, vienen a ejercer parte de su influencia como mediadoras entre periferias (y semiperiferias), no solo como fuente original» (U. Hannerz, *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, Nueva York, Columbia University Press, 1992, p. 265). No hay que olvidar que la creolización también sigue enlazada con el colonialismo.

¹² F. Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 373-375.

Este reino del juego y de la apariencia, que también se diferencia del reino del poder, promete más libertad. Su principio fundamental es, de acuerdo con Schiller, *dar libertad por medio de la libertad*. Este reino será poblado pues por los *homines liberi et hilari*.

Es una tarea gigantesca de la filosofía de la cultura de la modernidad, la tarea de pensar la cultura como un juego, como un reino del juego y de la apariencia, que se diferencia del reino del poder. La filosofía de la cultura de la modernidad se convierte en una filosofía de la cultura que se diferencia del reino del poder. La filosofía de la cultura de la modernidad se convierte en una filosofía de la cultura que se diferencia del reino del poder. La filosofía de la cultura de la modernidad se convierte en una filosofía de la cultura que se diferencia del reino del poder.

Según Schiller, la identidad cultural no es una reproducción pasiva de una cultura preestablecida. Al contrario, es siempre un juego de la cultura, un juego de la cultura que se diferencia del reino del poder. La filosofía de la cultura de la modernidad se convierte en una filosofía de la cultura que se diferencia del reino del poder. La filosofía de la cultura de la modernidad se convierte en una filosofía de la cultura que se diferencia del reino del poder.

La filosofía de la cultura de la modernidad se convierte en una filosofía de la cultura que se diferencia del reino del poder. La filosofía de la cultura de la modernidad se convierte en una filosofía de la cultura que se diferencia del reino del poder. La filosofía de la cultura de la modernidad se convierte en una filosofía de la cultura que se diferencia del reino del poder. La filosofía de la cultura de la modernidad se convierte en una filosofía de la cultura que se diferencia del reino del poder.

W. G. Sebald, *La vida en la cultura*, p. 10