

Hibridismo cultural: ¿clave analítica para la comprensión de la modernización latinoamericana? La perspectiva de Néstor García Canclini¹ *Anderson Moebus Retondar*²

RESUMEN

El trabajo tiene como objetivo establecer una discusión teórica sobre los límites y ventajas del uso del concepto “hibridismo cultural”, desarrollado por Nestor García Canclini, como instrumento de explicación de los procesos de modernización en América Latina en su contexto contemporáneo. Esencialmente, se pretende discutir en qué medida ese concepto puede comprenderse como una clave analítica eficaz que busca mediar las interpretaciones ya clásicas de la modernización latinoamericana que presupone ser, por un lado, un movimiento fracasado de imitación del proyecto de la modernidad europea y, por otro, un proceso típico de “mestizaje cultural” que significaría una especie de “posmodernidad duradera” que marcaría la dinámica sociocultural latinoamericana.

PALABRAS CLAVE: modernidad, modernización, América Latina, cultura contemporánea, hibridismo cultural, posmodernidad.

ABSTRACT

The objective of this article is to establish a theoretical discussion about the limits and scope of the use of the concept “cultural hybridism,” developed by Nestor García Canclini as an instrument for explaining Latin American modernization processes in their contemporary context. Essentially, the idea is to discuss to what extent the concept can be understood as an effective analytical key for mediating between the classical interpretations of Latin American modernization that postulate, on the one hand, that it is a failed imitation of the European project of modernity, and, on the other, that it is a typical process of “cultural mix” that would represent a kind of “lasting post-modernity” that would mark Latin America’s socio-cultural dynamic.

KEY WORDS: modernity, modernization, Latin America, contemporary culture, cultural hybridism, post-modernity

¹ Este artículo es una versión ampliada del texto presentado en el Quinto Congreso Europeo de Latinoamericanistas, en el simposio: “Las ciencias sociales frente a los fenómenos de la modernidad y los procesos de modernización en América Latina”, abril de 2007, Bruselas, Bélgica.

² Profesor del Programa de Posgrado en Sociología de la Universidad Federal de Paraíba y del Programa de Posgrado en Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Campina Grande, Brasil. Correos electrónicos: anderson.retondar@bol.com.br y retondar@ig.com.br



INTRODUCCIÓN

A LO LARGO DEL SIGLO XX, la especificidad del movimiento de modernización latinoamericano fue tratada por una buena parte de las ciencias sociales en el continente como un proceso marcado por el conflicto continuo entre los procesos de racionalización y secularización de la vida social y los mecanismos de preservación de un orden tradicional que sería un elemento normativo del comportamiento social, responsable de producir una modernidad típica entre nuestras sociedades.

En esta concepción, expresada por buena parte del pensamiento latinoamericano, la modernización no se concretizaría plenamente en el continente exactamente por la preservación de un déficit de modernidad permanente, sustentado por la presencia incontestable de su “otro”, sea éste la tradición o hasta algunas formas premodernas de organización de la sociedad, que de manera insistente parecen permanecer activas en nuestra actividad social cotidiana y en nuestras instituciones.³

La característica *expansiva* de las instituciones típicamente modernas a las que se refiere Anthony Giddens encontraría, entre nosotros, un impedimento a su difusión, volviéndonos de esta manera reflexivos sólo por la mitad (Giddens, Beck y Lash, 1995).

³ Un ejemplo sobresaliente de esta línea de argumentación en la producción académica latinoamericana de fines del siglo xx fue desarrollada por el antropólogo brasileño Roberto da Matta (1981).

La propia constitución de los Estados nacionales en la región sería emblemática de este proceso en la medida en que estaría entrecortada por la tensión entre el sentido de racionalización y centralización del poder, normado jurídicamente, y la subversión de estos elementos por medio de prácticas y procesos políticos orientados por una tradición antimoderna, marcada por el caudillismo, por el personalismo y por los principios de la jerarquía social, tal como lo apuntó el clásico trabajo de Sergio Buarque de Holanda (1993) en Brasil, entre otros.

En el interior de esta perspectiva, y tomando prestada la idea desarrollada por Habermas (2000) de la modernidad como un “proyecto inacabado”, la modernidad latinoamericana reflejaría no sólo este movimiento inconcluso sino, fundamentalmente, marcaría la propia imposibilidad de realización del proyecto de la modernidad, principalmente bajo el aspecto de la urgencia del principio secularizador de la racionalidad iluminista, o al menos de sus expresiones más fuertes, vale decir, la “racionalidad instrumental” y la “racionalidad estratégica”, las cuales estarían continuamente siendo “transgredidas” por elementos de mistificación de la realidad social.

En este caso, la propia construcción de una América Latina moderna estaría entrecortada por elementos fuertes del cultivo de la tradición y del dominio de relaciones y procesos de reencantamiento, los cuales se extenderían hasta los días actuales, que aquí podríamos denominar, *a priori*, *movimientos continuos de subjetivación del mundo social*.

¿Podríamos dentro de este contexto comprender este proceso, en alguna medida, como una característica típica del universo latinoamericano o, de otro modo, como una condición inherente al propio mundo moderno y que aquí se habría radicalizado desde el inicio?

Si la respuesta a esta pregunta fuese positiva en el segundo caso seríamos, entonces, más modernos que la propia matriz, o hasta precocemente posmodernos. Hecho interesante. Si aquí la crítica a la ciencia llegó antes que el desarrollo científico; el movimiento obrero y sindical antes que la industrialización; y el modernismo antes que la modernización, ¿no sería entonces posible hablar de posmodernidad incluso antes de volvernos modernos?

A esta cuestión se interpone otra que determina los marcos de la discusión: ¿qué concepción de modernidad establecería los parámetros civilizatorios de definición de una típica sociedad secularizada?

Se trata, nos parece, de una cuestión entrelazada, por un lado, bajo el punto de vista de la constitución teórica de la noción de modernidad, central al propio pensamiento social moderno y, por otro, a un problema de legitimación de esta constitución teórica como narrativa de poder.

De hecho, esta discusión presupone un debate preliminar sobre la propia especificidad de la constitución y dinámica de la actividad científica en el campo de las ciencias sociales. Discusión, dígame de paso, por la cual no iremos a detenernos aquí, a no ser para rediseñar uno de sus aspectos que es central para nuestro argumento, el de que los conceptos y categorías del pensamiento social se encuentran amparados mucho más sobre criterios de legitimación extrateóricos y hasta “extracientíficos”, en este caso organizándose más como un *discurso* sobre lo social, que propiamente en las bases empíricas de su definición.⁴

La concepción de la sociedad como anti, pos, neo o hasta moderna dependería, en este caso, tanto de su dinámica interna cuanto, efectivamente, de un consenso teórico mínimo respecto de la lógica social de esta dinámica. Y aquí se lanza el ya antiguo problema de la reificación del relativismo.

Entre tanto, buscar en el consenso mínimo un parámetro para la discusión parece inestimable. Y este parámetro aparenta, al menos en el interior del debate contemporáneo, residir en una categoría clave de definición de la(s) sociedad(es) moderna(s): su dimensión de *reflexividad institucional*.

S. Eisenstadt llamaría la atención con mucha convicción sobre este aspecto al afirmar que dos procesos serían típicos de la modernidad: primero, la posibilidad de establecer distintas visiones ontológicas sobre el mundo social; segundo, la posibilidad de colocar estas visiones continuamente en jaque a través del principio de la reflexividad (Eisenstadt, 2001).

⁴ Al respecto del carácter discursivo de las ciencias sociales, véase J. Alexander (1999).

En este caso, solamente a través de una perspectiva reflexiva podríamos percibir nuestro mundo y sus instituciones, inclusive dentro de un enfoque crítico sobre los principios y movimientos secularizadores involucrados en los procesos de modernización, hecho que, como todo lo indica, parece escapar a la perspectiva de Giddens.

Los procesos de modernización no pueden, de este modo, pensarse linealmente. Por el contrario, es la propia conjunción entre la dimensión de la reflexividad y su “otro”, sea este “otro” el sujeto moderno, como lo llama Alain Touraine (1994), o la propia “esfera de la tradición”, en la perspectiva más reciente del propio Giddens, o incluso hasta cualquier otra forma de su expresión, lo que llegará a formar una configuración social específica que será, sin embargo, esencialmente moderna.

Y ello no significa la sumisión incondicional al principio de la “reflexividad institucional”, sino a un movimiento de deconstrucción del orden que se adentra en la sociedad moderna como su mecanismo más dinámico, aunque este orden esté basado en principios altamente secularizados y racionalizados como, por ejemplo, el predominio de la técnica y de la ciencia como formas de legitimación de la actividad social.

Además, ¿el retorno a lo religioso y a lo místico que salta a los ojos en nuestro contexto social y cultural actual no sería, como lo apunta con convicción Alain Touraine, una expresión de la propia dimensión reflexiva sobre el embrutecimiento causado por aquellos discursos secularizados que buscan legitimar la propagación de la racionalidad estratégica sobre un conjunto cada vez más amplio de instituciones sociales?

Esta tensión, que parece acentuarse en los procesos de modernización en nuestro continente, supone un desafío inmediato para el pensamiento social latinoamericano, que a lo largo del tiempo viene intentando encontrar respuestas a este “enigma” de un proceso de modernización entrecortado por la preservación de elementos de un orden social aún no secularizado.

Entre las “salidas” teóricas de explicación al “enigma” de la modernización latinoamericana, la propuesta desarrollada por el antropólogo y crítico cultural argentino radicado en México Nestor García Canclini, que presupone un fuerte movimiento de hibridación cultural en nuestras sociedades, parece ganar fuerza explicati-

va en el ámbito de las ciencias sociales de la región, especialmente en el campo que envuelve la dinámica de la relación cultura-sociedad.

Como uno de los principales representantes de los estudios culturales en América Latina García Canclini desarrollaría, a finales de los ochenta, su tesis al respecto de los procesos de modernización en América Latina, pero no como una relación de oposición entre lo tradicional y lo moderno sino, más que nada, como un movimiento de imbricación entre elementos de las culturas popular y erudita con la cultura de masas, produciéndose un nuevo movimiento, definido por él a partir de la idea de “hibridismo cultural”.

Como lo apuntan Domingues y Maneiro (2006):

La idea de hibridismo, tema central de su obra principal (García Canclini, 2006), esboza una nueva forma de intentar lidiar con aquello que antes fue pensado como una situación transitoria de “asincronía”. La perspectiva que García Canclini propone se vincula, además, con el importante campo latinoamericano de los “estudios culturales”, vecino de la sociología y muchas veces entrelazado con esta asignatura, en la cual se destaca Jesús Martín Barbero y las influencias de la Escuela de Frankfurt y de Gramsci.

En oposición a los conceptos clásicos de “sincretismo” y “mestizaje”, García Canclini propone el análisis de los procesos de entrecruzamiento e intercambio culturales, destacados en la constitución del modernismo y en los procesos de modernización latinoamericanos, por medio del mecanismo de la hibridación, al cual él mismo caracteriza como los “procesos socioculturales en los que [algunas] estructuras o prácticas discretas, que existían de forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (García Canclini, 2006: xix).

Para el autor tal construcción sería analíticamente eficaz principalmente cuando lo que está en juego es la conexión entre una esfera social determinada y otra que le sería externa.

Tomemos como ejemplo la cuestión del sincretismo religioso. Si la noción de sincretismo funciona como un buen instrumento conceptual para pensar el intercambio entre distintas religiosidades a partir de la propia esfera religiosa y de su dinámica interna, y en este caso también como un buen concepto operacional para el pro-

pio campo, éste se torna insuficiente cuando lo que está en juego es la relación de este campo con otras esferas sociales y la consecuente interferencia de estas últimas en los procesos de constitución de prácticas sincréticas como, por ejemplo, las relaciones entre religiosidad y su re-codificación por intermedio de los medios masivos de comunicación. En este sentido, y según sus propias palabras:

[...] mestizaje, sincretismo, transculturación, criollización, siguen usándose en buena parte de la bibliografía antropológica y etnohistórica para especificar formas particulares de hibridación más o menos tradicionales. Pero, ¿cómo designar a las fusiones entre culturas barriales y mediáticas, entre estilos de consumo de generaciones diferentes, entre músicas locales y transnacionales, que ocurren en las fronteras y en las grandes ciudades (¿y no sólo allí)? La palabra hibridación aparece más dúctil para nombrar esas mezclas en las que no sólo se combinan elementos étnicos o religiosos, sino que se entrelazan con productos de las tecnologías avanzadas y con procesos sociales modernos o posmodernos (García Canclini, 2006: xxix).

La noción de hibridación pretende, en este caso, ultrapasarse las relaciones de oposición directa entre lo popular, lo culto y lo masivo; lo lúdico y lo racional; lo mítico y lo tecnológico; en una palabra, entre lo tradicional y lo moderno, volviéndose una noción que, basada en el principio de la interculturalidad y en la convivencia de temporalidades transhistóricas, niega la simplificación binaria entre pares de oposición conceptual como modelo de explicación de la realidad y de la dinámica social a favor de una perspectiva que reconoce en la *fusión* entre elementos aparentemente dispares la propia esencia de esa dinámica.

En este aspecto el análisis de García Canclini sería más tarde ratificado a través de la perspectiva desarrollada por Bhabha (2005) acerca del movimiento de hibridación producido en las sociedades contemporáneas en el contexto poscolonial donde, según este último autor, tal movimiento se daría no por la incorporación de una realidad cultural preconstituida por otra o viceversa sino que se trata, en este caso, de un proceso que se establece en una “región de frontera”, donde los significados culturales se encuentran disociados tanto de su local de origen cuanto del sistema de representaciones que les sirve de resguardo. Esto es, el local de la hibridación

sería un “tercer espacio”, transfronterizo, marcado por la contingencia y, en el presente caso, resultado del momento en que se establecen las relaciones, implicándose con ello un movimiento de “des-esencialización” de las representaciones e identidades; de lo moderno y de lo tradicional; de lo universal y de lo particular.

Si transfiguramos esta noción para el campo de los estudios culturales, el concepto haría viable epistemológicamente el análisis de procesos que se desarrollan en niveles diferenciados, aunque no jerárquicos, de la cultura, del poder y de la sociedad.

Sin embargo, es importante resaltar que para el autor, más que propiamente acerca del análisis de los fenómenos socioculturales híbridos es sobre los *procesos de hibridación* que produjeron tales fenómenos que el análisis científico debe reportarse, pues revelarían a partir de ahí a la propia dinámica social como un movimiento, el propio, constituido por el principio de la hibridación.

Es interesante percibir que, más allá de algunos análisis clásicos que presuponen al movimiento de la modernización como un movimiento de sobreposición creciente al tradicional, por la racionalización y objetivación de las formas sociales, foco importante por ejemplo en el pensamiento de Max Weber, el análisis de García Canclini tenderá a destacar exactamente cómo el continuo intercambio entre lo tradicional y lo moderno; lo popular y lo masivo; lo objetivo y lo subjetivo, está en la base de los movimientos de reorganización cultural típicos de la modernidad tardía y del propio sentido de la modernización, los cuales estarían marcados precisamente por la creciente ruptura de las fronteras y las demarcaciones rígidas, ontológicamente constituidas por los fenómenos y procesos socioculturales modernos.

Este movimiento de tensión típico de la vida social moderna fue problematizado en la obra de García Canclini a través de la noción de *desterritorialización*, la cual se volvió central para el autor en la constitución de las estructuras y prácticas socioculturales híbridas.

De acuerdo con su análisis, los movimientos de desterritorialización darían cuenta no solamente de las rupturas entre fronteras sociales y simbólicas en el contexto de la modernidad, en especial en la etapa contemporánea de su desarrollo, sino que además, de manera más fundamental, harían posible la propia convivencia simultánea de distintas temporalidades históricas en el interior de un mismo espacio social.

Se trata, tanto en un caso como en el otro, de la redefinición de las relaciones tiempo-espacio bajo las condiciones de la modernidad, en una forma muy diferente, por ejemplo, del pensamiento de Anthony Giddens (1991), quien comprende estas relaciones a partir de movimientos de “desencaje”, donde los espacios sociales se desconectarían de las prácticas sociales y simbólicas que *a priori* les serían constitutivas, produciéndose de este modo la desocupación de estos mismos espacios. García Canclini propone, en sentido contrario, que tanto el tiempo, como principalmente los espacios sociales, serían dimensiones de la realidad que estarían, bajo las condiciones de la modernidad, “sobrepobladas” por la múltiple y simultánea ocupación de elementos simbólicos; sentidos; y formas culturales y sociales heterogéneas en su interior.

La convivencia “transhistórica” de distintos elementos y procesos significativos en un mismo espacio sería, de este modo, responsable por una forma de modernización que se presentaría, en el caso latinoamericano, de manera radicalizada y, sobre todo, atípica, distinta a los patrones institucionales imaginados por las sociedades de la Europa iluminista y dentro de lo que con convicción Eisens-tadt (2001) concibió como las múltiples posibilidades de configuración de una sociedad moderna.

Tal proceso, que se acelera en las últimas décadas del siglo xx, acentúa el carácter de una modernización híbrida en el continente, principalmente como consecuencia de la urbanización creciente de las naciones latinoamericanas asociada al desarrollo de los medios de comunicación masivos, los cuales pasaron a componer espacios donde la fusión entre procesos de racionalización y formas de subjetivación se dio de forma conflictiva pero, al mismo tiempo, ampliada y expansiva.

Si este proceso es acelerado en la etapa contemporánea de desarrollo de nuestras sociedades no sería, por otro lado, adecuado pensarlo como una ruptura posmoderna, aunque sí como la radicalización del propio mecanismo de la hibridación que, en este caso, pasaría a generar un *contexto* de posmodernidad.

Bajo este punto de vista de análisis, modernidad y posmodernidad no serían realidades excluyentes una de la otra, sino que deben ser comprendidas como formas complementarias que presuponen el propio movimiento de hibridación cultural.

De este modo, el enfoque de García Canclini camina en dirección a una crítica no a la idea de la posmodernidad como fenómeno típico de las sociedades contemporáneas, sino a un sentido específico que se le atribuyó, y se le atribuye aún por algunos, al fenómeno como un movimiento autónomo y de superación del orden social moderno.

En una palabra, la experiencia de la hibridación sería, de esta manera, típicamente posmoderna, no en el sentido de ruptura con los movimientos de la modernidad clásica, sino más bien como la aceleración de un proceso que se desarrolla en el propio ámbito de la modernidad y que puede ser (re)tratado como la convivencia tumultuosa entre distintos estilos y representaciones simbólicas.

De cualquier modo, si García Canclini apunta hacia el hecho de que en las sociedades contemporáneas ya no tiene sentido hablar de fronteras culturales rígidas, ello presupone que la prevalencia de un proyecto de modernización marcado por la hibridación se transforma en el propio motor del desarrollo y de la expansión de la modernidad en los cuatro rincones del mundo, pero ahora bajo un nuevo registro, orientado por el principio de la desterritorialización, tanto espacial cuanto simbólica, que se convierte en el principio responsable no sólo de la circulación de las formas culturales en una perspectiva transnacional sino, fundamentalmente, de la disolución del estatuto ontológico de esas mismas formas. Y es aquí donde se abre espacio para pensar en un movimiento de descentralización del propio proyecto modernizador como un proyecto restringido de occidentalización, o hasta de transposición de un orden dominante, típicamente orientado por las matrices coloniales, hacia otro donde los locales de producción de nuevos sentidos y representaciones se descentralizan, permitiendo con ello un movimiento inverso en la redefinición de las propias instituciones y espacios de la modernidad.

Tal propuesta teórica encontraría resonancia en buena parte del pensamiento social contemporáneo, ya fuera en el ámbito del enfoque “poscolonialista” desarrollado, entre otros, por Stuart Hall (1998 y 2006) y Homi Bhabha (2005); o bien en la constitución de la dinámica de la esfera política contemporánea propuesta por Ernesto Laclau (1991), en donde, de acuerdo con este último autor, la dicha dinámica política estaría ahora marcada no por la pérdida de

los sentidos y/o de los significados de las prácticas de poder, sino más bien por la ausencia de elementos determinantes, absolutos y esencialistas a partir de los cuales estas prácticas serían normadas. Como lo apunta el propio Laclau:

[...] es precisamente el estatus ontológico de las categorías globales centrales del discurso de la modernidad, y no su contenido, [el] que está en juego, ya que la erosión de ese estatus es expresada por la sensibilidad “posmoderna”; puesto que esa erosión, lejos de ser un fenómeno negativo, representa una enorme ampliación del contenido y de la operacionalidad de los valores de la modernidad, haciendo posible establecerlos con bases más sólidas que aquéllas del proyecto del iluminismo (y sus varias reformulaciones positivistas o hegelianas y marxistas) (Laclau, 1991: 131-132).

No es, en este caso, la disolución de la actividad social la que está en juego, sino su estatuto ontológico en el sentido de las estructuras determinantes y normativas de la dinámica social, ya sea por el principio de las identidades absolutizadas, ya por el de la reificación de la racionalidad instrumental, o bien por cualquier otra base esencialista o estructurante que esté actuando como un principio absoluto de determinación de lo social.

De esta forma, podemos decir que, según la perspectiva de García Canclini los movimientos de modernización en América Latina implicaron tanto procesos de racionalización en su sentido típicamente weberiano, como tendencias marcadas por procesos de hibridación cultural, donde los principios de la racionalización instrumental y de la organización sistémica se encuentran entrecortados por la propia dinámica de la reflexividad típica al mundo moderno, reintroduciendo constantemente elementos de la tradición, de la cultura popular, del folclor y del realismo fantástico, todo ello combinado y conjugado con las nuevas tecnologías y con una producción cultural masiva, esto es, “[...] una heterogeneidad multitemporal de la cultura moderna que es consecuencia de una historia en la que la modernización operó pocas veces mediante la sustitución de lo tradicional y de lo antiguo” (García Canclini, 2006: 74).

La noción de “procesos híbridos” a partir de los cuales se constituirían estructuras híbridas serviría, en este caso, para romper analíticamente con algunos pares conceptuales que le sirvieron a

buena parte de la propia historia del pensamiento latinoamericano como instrumentos de explicación de los movimientos de modernización en la región, principalmente dada su característica de déficit de modernidad como, por ejemplo, las nociones de centro *versus* periferia; matriz *versus* colonia; imperialismo *versus* cultura nacional; civilización *versus* barbarie; tradición *versus* modernidad.

En una palabra, el proceso de secularización generado por el iluminismo a partir del siglo XVIII y sus presupuestos teóricos e ideológicos, que se convirtieron en referencia de los movimientos de modernización cultural y social del mundo occidental, no sólo serían insuficientes como matriz de referencia modernizadora para América Latina sino que también implicarían, por sí mismos, una relación de poder y dominación de un tipo de “movimiento cultural” marcado por el principio de la racionalización instrumental sobre otras posibilidades de desarrollo de la modernización en otros registros, entre ellos el de la hibridación.

Así, más que ante impedimentos de orden político o económico al mecanismo de la modernización, principalmente cuando está representado como principio de superación de lo tradicional y lo subjetivo por la racionalización objetiva, instrumental y sistémica, estaríamos frente a una negación más profunda, de carácter epistemológico, en gran medida derivada de la propia constitución histórica, social, cultural y política de las sociedades latinoamericanas, y que se caracterizaría por procesos que conjugan y funden simultáneamente tradición y modernidad; poder legal y patrimonial; objetividad y afectividad; individuo y persona; cultura popular y cultura masiva. En una palabra, las instituciones hegemónicas de las matrices occidentales modernas con universos de representación culturales típicos de esas sociedades.

En el caso de la esfera cultural, y de su importancia como base simbólica de desarrollo y sustentación del propio proyecto modernizador, este constante entrecruzamiento, fuertemente presente en el universo cultural latinoamericano, caracterizaría menos una paradoja que propiamente una forma particular de complementariedad de la relación entre “tradición” y “modernidad”, entre “razón” y “sujeto”.

Más aún, colocaría en jaque a esas categorías como pares de oposición y como definiciones precisas de explicación de la reali-

dad social, es decir, la tradición ya no sería pensada más como “el otro” de la modernidad sino como un aspecto de su constitución en las sociedades latinoamericanas, específicamente bajo el registro de estar sometidas, pero no exclusivamente como lo piensa Giddens, al mecanismo secularizador de la reflexividad (Giddens, Beck y Lash, 1995).

Por otro lado, si la fusión entre los elementos tradicionales y los modernos produce una nueva dinámica de la modernización, particularmente inherente al continente latinoamericano, ésta no deja de ser una fusión selectiva.

En relación con esto último García Canclini no expone con la debida precisión los agentes de poder que serían los responsables por esa dinámica de selectividad. Al afirmar que el orden del poder en las sociedades traspasadas fuertemente por los procesos de hibridación estaría marcado no por la verticalidad sino por una relación oblicua que refleja, del mismo modo, una formación de poder híbrida, no aclara cuáles son, de hecho, los agentes de estas nuevas relaciones, dejando abierto un problema persistente: ¿qué mecanismos harían posible la resolución del hiato entre modernismo cultural y modernización socioeconómica en el continente? Según sus propias palabras:

[...] El incremento de los procesos de hibridación vuelve evidente que captamos muy poco del poder si sólo registramos los enfrentamientos y las acciones verticales. El poder no funcionaría si se ejerciera únicamente de burgueses a proletarios; de blancos a indígenas; de padres a hijos; de los medios a los receptores. Porque todas estas relaciones se *entretajan* unas con otras, y cada una logra una eficacia que sola nunca alcanzaría. Pero no se trata simplemente de que al superponerse unas formas de dominación a otras se potencien. Lo que les da su eficacia es la oblicuidad que se establece en el tejido. ¿Cómo discernir dónde acaba el poder étnico y dónde empieza el familiar; o las fronteras entre el poder político y el económico? A veces es posible, pero lo que más cuenta es la astucia con que los cables se mezclan, se pasan órdenes secretas y éstas se responden afirmativamente (García Canclini, 2006: 346. El subrayado es mío).

Es importante, en este caso, el aspecto de entrelazamiento expuesto con anterioridad. Podemos ahí percibir una importante no-

ción de “desplazamiento”, principalmente de un centro único de poder hacia locales de poder que pasarían en buena medida a constituirse a lo largo del trayecto de las relaciones y procesos sociales.

Falta, entre tanto, aclarar los mecanismos de este proceso. Sobre todo cuando lo que está en juego es el condimento desigual de las formas híbridas del poder, tan típicas en América Latina y que aún se sustentan, de un modo o de otro, en el abismo entre el modernismo cultural y la modernización socioeconómica.

Tavolaro (2005) sugiere al respecto del proceso de constitución de la modernidad en Brasil una solución teórica orientada por el principio de la “contingencia”, esto es, una dinámica que se constituiría en el interior del propio proceso de formación de la realidad social, confiriéndole así una especie de radicalización de la actividad social como elemento constitutivo de la modernidad.

Se mantiene el problema, en este caso, de la propia disolución de lo social, como por ejemplo, de los elementos sociales y simbólicos de sustentación de la actividad social

Entrar o salir de la modernidad no presupone, de este modo, una oposición, o hasta una opción ingenua entre racionalización y tradición; centro y periferia; Occidente y Oriente; y, ahora, entre lo nacional y lo global, hecho apuntado con convicción por García Canclini. Por el contrario, la decisión sobre entrar o salir de la modernidad implica la adhesión o no al reconocimiento de la hibridación como base de la propia modernización latinoamericana y de la posibilidad de que la modernidad no sea un proceso lineal, sino orientado por la propia pluralidad del orden social, que gana voz solamente en un contexto de reflexividad y, como consecuencia, genera una multiplicidad de posibilidades de ser moderno.

Un interesante ejercicio intelectual sería, entre tanto, confrontar la realidad de esta modernización híbrida, que parece sustentar y conjugar elementos de la tradición con procesos secularizadores, con la noción desarrollada por Anthony Giddens, Ulrich Beck y Scott Lash (1995) al respecto de la modernización reflexiva, que según estos autores sería típica de la alta modernidad y que, especialmente en el enfoque propuesto por Giddens, estaría marcada por la constitución de una “sociedad postradicional”, en la cual la desconexión entre tradición y memoria asociada a la reflexividad institucional redefiniría el propio estatuto de la tradición, disolviendo

su carácter moral y normativo en un proceso creciente de “destradicionalización”.

Dentro de este enfoque, entonces, ¿cómo pensar tal fenómeno en el contexto actual de desarrollo de la modernidad latinoamericana, especialmente en relación con la perspectiva de una modernización marcada por procesos de hibridación?

El problema parece pertinente. En una sociedad marcada cada vez más por la fugacidad e instantaneidad generadas por la alta reflexividad de los y sobre los sistemas sociales, aunado lo anterior al creciente nivel de control de un inmenso “panóptico electrónico”, ¿cómo pensar la “tradicción” como una dimensión que, acoplada a los instrumentos sociales y simbólicos de la modernización serviría, incluso, de base normativa para las acciones y relaciones sociales?

Tales cuestiones parecen surgir como un desafío para el pensamiento social contemporáneo, sobre todo aquella parte que existe en los desdoblamientos y conflictos inherentes al desarrollo de la modernidad, su principal foco de análisis, especialmente cuando lanzamos tal problemática bajo la óptica del referencial empírico latinoamericano.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, J.
 2000 *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Anthropos, México, D. F.
 1999 “A importância dos clássicos”, en A Giddens y J. Turner (coords.), *Teoria Social Hoje*, UNESP, Sao Paulo.
- Bhabha, Homi
 2005 *O local da cultura*, Editorial UFMG, Belo Horizonte.
- Buarque de Holanda, Sergio
 1993 *Raízes do Brasil*, 25ª edición, ed. José Olympio, Sao Paulo.
- Costa, S.
 2006 “Desprovincializando a sociología: a contribuição pós-colonial”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 21., núm. 60.
- Costilla, L. O.
 2005 “O novo na sociologia latino americana”, *Sociologias*, año 7, núm. 14, Porto Alegre.
- Da Matta, Roberto
 1981 *Carnavais, malandros e heróis*, Zahar, Rio de Janeiro.
- Domingues, J. M. y M. Maneiro
 2006 *América Latina hoje: conceitos e interpretações*, Civilização brasileira, Rio de Janeiro.
- Eisenstadt, N. S.
 2001 “Modernidades múltiplas”, *Sociologia: problemas e práticas*, núm. 35.
- García Canclini, Néstor
 2006 [1989] *Culturas híbridas*, Edusp, Sao Paulo.
 2005 *Consumidores e cidadãos*, Editorial UFRJ, Rio de Janeiro.
 2003 *A globalização imaginada*, Iluminuras, Sao Paulo.
- Giddens, Anthony
 1991 *As conseqüências da modernidade*, UNESP, Sao Paulo.
- Giddens, Anthony, Ulrich Beck y Scott Lash
 1995 *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*, UNESP, Sao Paulo.
- Habermas, Jürgen
 2000 *Discurso filosófico sobre a modernidade*, terceira edición, Dom Quixote, Lisboa.

Hall, S.

2006 *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*, primera reimpresión, editorial UFMG, Belo Horizonte.

1998 *A identidade cultural na Pós-modernidade*, segunda edición, DP&A, Río de Janeiro.

Ianni, Octavio

1993 *O labirinto latino-americano*, Vozes, Petrópolis.

Laclau, Ernesto

1991 “A política e os limites da modernidade”, en Heloisa Buarque de Holanda (coord.), *Pós-modernismo e política*, Roxo, Rio de Janeiro.

Morse, R.

1988 *O espelho de próspero: cultura e idéias nas Américas*, Cia das Letras, Sao Paulo.

Ortiz, R.

1988 *A moderna tradição brasileira*, Brasiliense, Sao Paulo.

Retondar, A. M.

2007 *Sociedade de consumo, modernidade e globalização*, Annablume-EDUEFCG, São Paulo/Campina Grande.

Tavolaro, S.

2005 “Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 20, núm. 59, EDUSC, Sao Paulo.

Touraine, Alain

1994 *Crítica da Modernidade*, Vozes, Petrópolis.