

REVISTA VENEZOLANA DE
**ECONOMIA Y
CIENCIAS SOCIALES**

Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad Central de Venezuela

X
Tema central:

Imaginarios y polarización política
de la Venezuela actual

aniversario

CARACAS, MAYO-AGOSTO

2 / 2004

DE LA HERMENÉUTICA A LA CRÍTICA CULTURAL

Yara Altez

El reciente ejercicio de la crítica cultural en América Latina

Desde hace algunos años, aproximadamente desde la década de los 80, en las ciencias sociales y las humanidades latinoamericanas se ha venido desarrollando un especial desafío académico y político, evidenciado en una prolífica producción de textos destinados a la crítica y al descentramiento epistémico (Richard, 2001). Pero no es sólo una cuestión de textos escritos y editados en cuanto resultado exclusivo de la labor intelectual, sino más bien una situación histórica y cultural propia de América Latina pues, desde “aquí”, el descentramiento parece ser una verdadera constante respecto a todo lo que signifique ser y existir en la modernidad. En otras palabras, es la trama cultural latinoamericana un ejercicio tan notable de desubicación y descontrol que voces provenientes hoy de los centros estarían percibiendo nuestro entramado cultural desde otra sensibilidad. Un ejemplo sería lo que está representando para Hermann Herlinghaus la producción de nuestro pensamiento humanístico y sociocultural:

Quiero decir que hemos podido sacar de las viradas teóricas latinoamericanas fermentos para repensar y reformular nuestro lugar —que es también el de los estudios latinoamericanos aquí— dentro de los debates en el plano internacional. Pensarnos diferentes a nosotros mismos a partir de aquellos enfoques en los que ustedes se están pensando de manera diferente. Esta perspectiva “desde el viejo centro” no es idéntica a una simple asunción posmoderna (Herlinghaus, 2000, 126-127).

En efecto, la talla intelectual de H. Herlinghaus se ha visto verdaderamente atraída por nuestras propias prácticas intelectuales contemporáneas, las que representan una férrea crítica cultural a la modernidad. En ese sentido se desarrolla hoy el escenario de la discusión, en donde actúan principalmente: Jesús Martín-Barbero, Néstor García Canclini, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Carlos Monsiváis y José Joaquín Brunner, entre otros. Su vasta producción no ha tardado en ser rotulada y clasificada, por lo cual ya se habla de “estudios culturales latinoamericanos” (Richard, 2001) en un intento, además, por separar el pensamiento de estos autores de la producción de los *cultural studies* de origen anglosajón, la cual ha recibido desde América Latina serias observaciones y críticas (Richard, 2001). Alicia Ríos (2001), tratando de rastrear parentescos y afinidades de los estudios culturales latinoamericanos, señala cuán vinculados están

con los pensadores latinoamericanos que desarrollaron la tradición literaria del ensayismo. Figurarían así, como precursores de la crítica cultural hoy, autores diversos como José Enrique Rodó, Andrés Bello, Pedro Henríquez Ureña, Roberto Fernández Retamar y José Mariátegui, entre otros.

Pero hay algo que separa profundamente a los ensayos críticos recientes de cualquier otro intento, y es la activación de “operaciones semióticas” que suelen destrozar la comunidad de significados emanada de los centros legítimos de la modernidad. Mientras tanto, desde esos mismos centros, se viene reproblematicando el tema de la modernidad latinoamericana por medio de una ética renovada. Tal es el caso de H. Herlinghaus, investigador de los Centros de Estudios Humanísticos de Berlín, para quien la concepción de una asignatura que permita calificar las prácticas intelectuales y culturales latinoamericanas ha resultado tarea ardua. Sin abandonar la idea de los estudios culturales, en principio Herlinghaus prefirió –aunque con dudas– hablar de *modernidad periférica* (Herlinghaus y Walter, 1994) jugando también con la noción de *posmodernidad en la periferia* (1994) hasta optar por *modernidad heterogénea* (Herlinghaus, 2000), esfuerzo que indica, entre otras cosas, el alto grado de complejidad que rebasa a las realidades de América Latina. Complejidad compuesta por la forma misma en que se configura la modernidad en la región, pero también por la *sensibilidad* de sus intelectuales, para quienes:

Ejercer el pensamiento crítico en la brecha –siempre móvil– que separa las prácticas periféricas del control metropolitano es uno de los desafíos más arduos que espera a los estudios culturales latinoamericanos (...) De tal ejercicio depende que lo latinoamericano sea no una diferencia diferenciada (representada o “hablada por”), sino una diferencia diferenciadora que tenga en sí misma la capacidad de modificar el sistema de codificación de las relaciones identidad-alteridad que busca seguir administrando el poder académico metropolitano (Richard, 2001, 191).

En ese sentido, la *crítica cultural latinoamericana* tiene por lo general un tono político de disenso, siendo precisamente hacia ello que apunta el debate de Nelly Richard. Puede observarse, además, que el acento político de la crítica proviene más bien del sur, de los países sometidos a dictaduras militares durante los años 70, en donde a finales de los 80 se emprendió la transición hacia la democracia. En aquel entonces, las ciencias sociales de Argentina, Uruguay y Chile se enfrentaron al reto de la resemantización de lo político propiamente dicho, de la idea de cultura y de lo que significaban hasta entonces las políticas culturales (Maccioni, 2001). Fue el momento en que se generaron serias discusiones, como la entablada por la misma Nelly Richard en Chile, reclamando a las ciencias sociales –y en especial a la sociología– su desinterés y su falta de reconocimiento por el esfuerzo de crítica política que se había ejercido desde prácticas culturales, estéticas y literarias durante los años de la dictadura, y que precisamente ella lideró (Maccioni, 2001; Del Sarto, 2001).

Buena parte de la *crítica cultural* hoy en América Latina tiene entonces raíces políticas, y según Ana Del Sarto (2001) surge en aquel período de transi-

ción y reinterpretaciones, como resultado del fuerte debate entablado por N. Richard contra las ciencias sociales chilenas, representadas en la figura de José Joaquín Brunner. El surgimiento de la *crítica cultural* en voces anti-académicas, rupturistas y esteticistas de artistas visuales y plásticos, narradores y poetas, filósofos y literatos, a la cabeza de los cuales estaba Nelly Richard, se trazó en franco deslinde con la sociología, tal como Del Sarto (2001) nos lo permite comprender hoy. Así, la crítica producida desde la experiencia estética, opacando al discurso teórico, estimuló la emergencia de otras reflexiones.

Mientras tanto, en las cercanías del Caribe, Jesús Martín-Barbero se encontraba analizando cómo la comunicación masiva sitúa a la producción cultural latinoamericana en los modos de percepción y recepción de su contenido. Los medios de comunicación masiva, según Martín-Barbero, son tan importantes en la historia de América Latina porque justamente han operado construyendo la modernidad misma para las mayorías populares, las cuales gracias a ello llegaron a conformarse urbanas y modernas, sin transitar necesariamente por las letras y los libros. Desde allí, el autor descubre –tal vez– el más valioso don de las prácticas culturales latinoamericanas: una cierta y extraña sensibilidad, desde la cual recibimos a la propia modernidad, a la vez que esa misma estética logra agenciar el desencuentro con la misma. Martín-Barbero lo explica mejor:

... la envergadura cultural y política de nuestras latinoamericanas formas de resistencia y reapropiación de la modernidad: simulaciones, disimulos y parodias que desordenan las secuencias de la historia oficial de los dominadores, y desencajan los mecanismos de *continuidad* que hacen funcionar el centramiento estructural de la autoridad autoritaria (Martín-Barbero y Herlinghaus, 2000, 20. Lo destacado es del autor).

A la expectativa de esta trama de descentramientos llamada América Latina, se encuentra hoy Hermann Herlinghaus, para quien desde “aquí” se descubre “otra sensibilidad hermenéutica” (Herlinghaus, 2000) muy a partir del enfoque de su amigo Martín-Barbero, concibiendo a los medios de comunicación masiva en cuanto mediaciones socioculturales excéntricas, desde donde se produce y se vive la modernidad latinoamericana. Para ambos autores, nuestro subcontinente extiende claramente una invitación a pensar la hermenéutica más allá de sus planteamientos clásicos, desde Dilthey hasta Gadamer, pues “aquí” los medios han permitido la concreción de “otras” lecturas, configuradas entre narrativas y oralidad, esas que tradicionalmente han sido marginalizadas por la autoridad de la modernidad centrada. Toda la hibridez de las culturas latinoamericanas se renarra en las conexiones simbólicas que establecen los medios. Es, por lo tanto, partiendo de la crítica cultural que en Herlinghaus y Martín-Barbero se llega a la hermenéutica. En efecto, la cultura en Latinoamérica, y sus consecuentes traductores y reproductores –los intelectuales “aquí”–, han despertado un renovado interés por la comprensión hermenéutica. Puntualmente, Herlinghaus (2000, 26) nos habla de reformular el problema de la historicidad de la comprensión:

Cuando nos acercamos hoy al concepto europeo de la historicidad de la comprensión, lo hacemos con la ayuda de una matriz crítica que proviene de América Latina, ya que la necesidad de descentramiento se ha asumido desde la anterior periferia con fuerza propia. Ese diálogo es imprescindible para que se suspenda la unidireccionalidad de la crítica de la episteme moderna (...) En especial, se va a repensar el concepto europeo de la historicidad de la comprensión desde aquellos estímulos que provienen de unos nuevos estudios latinoamericanos de la comunicación.

Podría afirmarse que con el ejercicio de la *crítica cultural* en América Latina, se transita hacia una "otra" hermenéutica, siendo ése, al parecer, el requerimiento más básico para la comprensión de nuestra modernidad descentrada.

La precariedad de la hermenéutica

En efecto, desde la *crítica cultural latinoamericana* se viene agenciando una descolonización de los conceptos principales de las humanidades y las ciencias sociales (Herlinghaus, 2000), razón por la cual todo proyecto letrado/ilustrado pierde pertinencia. Aparecen, entonces, otros ámbitos de comprensión que ni la modernidad ilustrada ni la hermenéutica consideraron constitutivos de lo cultural, como son los medios de comunicación masiva. Por el contrario, para Martín-Barbero hay una hermenéutica que se desenvuelve mediada por la comunicación de masas, y que por lo tanto no está centrada en la comprensión del texto hecho libro. Según el autor, es así que las mayorías latinoamericanas se apropian todavía hoy de la modernidad sin abandonar sus memorias orales, ni sus imaginarios tradicionales, los cuales se han mestizado aún más a través de los medios de comunicación en los últimos cien años.

En un escenario semiótico como el latinoamericano, parece que la hermenéutica gadameriana pierde vigencia, pues las narrativas alcanzan un mayor poder sociocultural que aquel experimentado por las letras. Ese poder aumenta todavía más gracias a la operación de los medios, los cuales se convierten en re-narradores del imaginario y la modernidad. Definitivamente, debe contemplarse la comunicación para comprender la cuestión cultural en América Latina, algo que tiene profundas repercusiones para Martín-Barbero y Herlinghaus, quienes asumen que, dada la importancia de los medios, se presenta como una necesidad repensar el problema de la *historicidad de la comprensión*. En efecto, Gadamer no contempla todo cuanto se transmite y se recibe —es decir todo lo que *acontece*— en el comprender por medio de la comunicación masiva (Herlinghaus, 2000), lo cual para Martín-Barbero resulta inobjetable, pues, en la modernidad latinoamericana, la *historicidad de la comprensión* se revela precisamente a través de ellos.

Desde los intentos de una hermenéutica "renovada", ambos autores —Herlinghaus y Martín-Barbero— nos hablan también de la *interculturalidad de la comprensión* (Herlinghaus, 2000) tratando de significar las condiciones mismas de la comprensión en nuestros contextos, lugares en donde el intérprete no actúa en la soledad ilustrada, sino en la comunidad de vida. Es allí donde ocurren relaciones

transversales entre órdenes semióticos distintos: los discursos y las narrativas (Herlinghaus, 2000) operando en la modernidad heterogénea, por lo que, según Herlinghaus, necesariamente debe ampliarse la noción clásica de círculo hermenéutico.

Reconsiderar el problema de la *historicidad de la comprensión*, en el debate de Martín-Barbero/Herlinghaus, supone seguir a Gadamer para que la hermenéutica no se convierta en aliada ni del historicismo ni del objetivismo. Sin embargo, debería complementarse al maestro con lo que éste ha olvidado: pensar como condición básica de la comprensión a la heterogeneidad cultural y a la diversidad social (Herlinghaus, 2000). Para los autores, heterogeneidad y diversidad definen la historicidad de la comprensión en nuestra América Latina híbrida y descentrada, por lo tanto:

... la historicidad de la comprensión deviene un problema transdisciplinario e intercultural. La **historicidad de la comprensión** –y estamos reformulando radicalmente el término gadameriano– cobra vigencia no solamente en vista de una creciente segmentación y multiplicación de los saberes en el mundo, sino de la necesidad de desprender, de una vez por todas, las experiencias periféricas de modernidad de las amarras historicistas y paternalistas (Herlinghaus, 2000, 33. Lo destacado es del autor).

En honor a Gadamer

Espero haber demostrado razonablemente cómo los recientes *estudios culturales latinoamericanos*, encargados de ejercer la *crítica cultural*, han inspirado un debate en la hermenéutica –especialmente sobre la propuesta gadameriana. Aunque estimulante y saludable, sin embargo, invitaría en estos momentos a transitar por el camino inverso, es decir, pensar *desde la hermenéutica a la crítica cultural*.

Debo partir diciendo que mis lecturas de Gadamer no necesariamente ubican al *proceso de la comprensión* como centrado en el texto hecho libro. Más bien, siguiendo a Gadamer cuando va al encuentro de Heidegger, la comprensión es algo más que hermenéutica del texto, es precisamente el *modo de ser/estar en el mundo*. Aceptarlo así no restringe sino amplía la validez de una ontología del ser situada en la condición hermenéutica, por lo cual pueden aparecer múltiples imágenes, no sólo de culturas centradas en la occidentalidad sino también perfiles descentrados. En consecuencia, aunque la hibridez sea el tono de la modernidad heterogénea, pensemos que la *pregunta por el ser* también es formulada “aquí”. Ciertamente, las formas de preguntar son otras, así como otras las respuestas, pero hay un recrearse de la interrogante, justamente en esos *modos de ser* en la periferia apuntados por autores como Herlinghaus y Martín-Barbero.

Es precisamente en las narrativas, en las historias orales, donde encontramos las claves de cómo “aquí” se construye la pregunta por el ser y su consecuente respuesta. La telenovela, que tanto gusta a Martín-Barbero, resulta un

buen ejemplo, pues renarra las condiciones del *sensorium* que la recibe, por lo cual con ella ocurre una reafirmación en la sensibilidad del *quiénes somos*, pregunta y respuesta que transita entre la telenovela y nosotros. Quiere esto decir que la comunicación masiva no habría despojado a la modernidad heterogénea de la condición de “estar siendo en la forma de una comprensión del ser” (Heidegger, 1998), pues, justamente, la comunicación de masas estaría agenciando/mediando el desarrollo de esa misma comprensión.

Pero el proceso de comprensión en la modernidad heterogénea no sólo estaría revelando nuestro *modo de ser*, sino además la estructura propiamente dicha de la comprensión hermenéutica. Junto a Gadamer (1977, 350) se advierte que se trata de una circularidad: comprendemos desde una tradición a la tradición misma, mientras le pertenecemos sin darnos cuenta:

... nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición.

Esta forma de pertenecerle a la tradición, evidencia el peso de su autoridad, la cual se hace verdaderamente efectiva cuando la tradición se configura como horizonte de sentido. Pero esa determinación ejercida por la tradición no puede entenderse como una mecánica relación sino más bien en los términos de una compleja situación a la cual Gadamer llama *historia efectual*. Con este concepto se problematiza la discusión sobre la *historicidad de la comprensión* de una manera no contemplada por Herlinghaus y Martín-Barbero.

Cada vez que vuelvo a “verdad y método”, el concepto de *historia efectual* me sugiere como hecho una cierta “apropiación semiótica” ejercida desde la historia sobre nosotros, de la que al parecer no podemos escapar aunque apelemos al metodologismo cientificista para hacer de la historia misma un “objeto de investigación”. Vista así, la objetividad científica es casi una ilusión, una imposibilidad que Gadamer (1977, 371) explica más claramente para dar cuenta de cómo opera la *historia efectual*:

El objetivismo histórico que se remite a su propio método crítico oculta la trabazón efectual en la que se encuentra la misma conciencia histórica. Es verdad que gracias a su método crítico se sustrae a la arbitrariedad y el capricho de ciertas actualizaciones del pasado, pero con esto se crea una buena conciencia desde la que niega aquellos presupuestos que no son arbitrarios ni caprichosos, sino sustentadores de todo su propio comprender; de esta forma se yerra al mismo tiempo la verdad que sería asequible a la finitud de nuestra comprensión (...) Pero en su conjunto el poder de la historia efectual no depende de su reconocimiento. Tal es precisamente el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada: que se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad.

Si en el proceso de comprensión hermenéutica acontece de esta manera la tradición histórica, podemos pensar a la modernidad heterogénea hecha ya tradición y horizonte de sentido que opera en nuestra comprensión. No obstante, podríamos también pensar cuánto acontecer de la modernidad centrada existe todavía en ella. Estaríamos así planteando el problema de la historicidad de la comprensión de forma gadameriana, lo cual nos conduciría —ahora sí— de la hermenéutica a la crítica cultural. En este sentido, las realidades culturales latinoamericanas seguramente no aparecerían tan desubicadas con respecto a los centros. Comenzarían a surgir esos destellos de significaciones absolutamente modernas conviviendo con la semiosis híbrida que suelen destacar los colegas ya citados en este ensayo. Si por historicidad de la comprensión Gadamer nos advierte “cuánto acontecer es operante en todo comprender” también debemos indagar la presencia de remanentes semióticos de la más dura modernidad como tradición en nuestro *estar siendo*.

Sería incluso altamente provechoso hacer este esfuerzo a la inversa —de la hermenéutica a la crítica— pues permitiría, entre otras cosas, apreciar la autoridad de cada una de las tradiciones: la modernidad centrada y la modernidad heterogénea, comenzando así a reconocer todavía más la historicidad de nuestra comprensión. Un programa *de la hermenéutica a la crítica cultural* —en honor a Gadamer— iría advirtiendo, seguramente, que algunas declaraciones optimistas, como la siguiente, deberían comenzar a manejarse con algo de cautela:

Pienso que las armas que sirven hoy para el descentramiento —empleo la palabra “arma” en el mismo sentido simbólico en que la usan Marcos y los neozapatistas— nos vienen de viejas prácticas culturales de la historia latinoamericana como la burla, la parodia, y de toda aquella imitación que desvía el sentido de lo imitado: re apropiaciones retóricas que cambian el sentido de lo retoricado (Martín-Barbero y Herlinghaus, 2000, 59).

No le estoy restando veracidad a estas palabras, pero hoy me inclino a pensar que “la burla, la parodia y la imitación”, como formas de activar descentramientos, podrían repensarse desde la hermenéutica, para avistar así hasta dónde representan verdaderamente deslocalizaciones de sentido.

La hermenéutica es la filosofía que nos permite pensar a la comprensión, y en este caso pensar la de los propios latinoamericanos que viven en modernidad heterogénea, como también es útil para pensar la comprensión de los intelectuales quienes a través de sus prácticas contribuyen a reproducir dicha modernidad. Operar al revés, es decir *desde* la crítica, finalmente no sería una actividad tan descentrada como se piensa, pues, proceso de comprensión al fin, la crítica misma es un acto hermenéutico en cuanto tal. De allí que incorporar la importancia de los medios masivos de comunicación para reconsiderar el problema de la historicidad de la comprensión no cambie su estructura circular. Por ello sugiero que, desde la perspectiva Herlinghaus/Martín-Barbero, se hable más bien de una estética de la comprensión.

En particular me interesa preguntar cuánto de historia efectual opera en la modernidad heterogénea, pues siendo heterogénea por ser resultado de la exclusión, estarán de acuerdo conmigo en pensar que no necesariamente todo lo que ella signifique debe representar siempre una posición de crítica, desubicación y descentramiento. Opino necesario tomar conciencia de la historia efectual, es decir, entrar en proceso de autorreflexión hermenéutica, pues sospecho que ello nos conduciría a "otra" desubicación excéntrica, inesperada y sorpresiva.

Bibliografía

- Gadamer, Hans Georg (1977): *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
- Heidegger, Martín (1998): *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Universitaria.
- Herlinghaus, H. y M. Walter (eds.) (1994): *Posmodernidad en la periferia*, Berlín, Langer Verlag.
- Maccioni, Laura (2001): "Nuevos significados de 'política', 'cultura' y 'políticas culturales' durante la transición a la democracia en los países del Cono Sur", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 7, n° 3.
- Martín-Barbero, Jesús y Hermann Herlinghaus (2000): *Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural*, Vervuert, Iberoamericana.
- Ríos, Alicia (2001): "La tradición culturalista en América Latina", *Relea*, n° 14, Caracas.

X aniversario

ARTÍCULOS

- | | |
|-------------------------------|--|
| LUIS E. LANDER | LA INSURRECCIÓN DE LOS GERENTES: PDVSA Y EL GOBIERNO DE CHÁVEZ |
| BERNARD MOMMER | LA VALORIZACIÓN DEL CRUDO EXTRAPESADO DE LA FAJA PETROLÍFERA DEL ORINOCO |
| ALEJANDRO AGAFONOW
CORDERO | EL PROBLEMA POLÍTICO DE LA EQUIDAD EN LA ECONOMÍA PROFESIONAL NEOLIBERAL |
| YARA ALTEZ | DE LA HERMENÉUTICA A LA CRÍTICA CULTURAL |

TEMA CENTRAL:

- | | |
|--|---|
| MIREYA LOZADA | PRESENTACIÓN |
| YOLANDA SALAS | “LA REVOLUCIÓN BOLIVARIANA” Y “LA SOCIEDAD CIVIL”:
LA CONSTRUCCIÓN DE SUBJETIVIDADES NACIONALES
EN SITUACIÓN DE CONFLICTO |
| JESÚS M. HERRERA SALAS | RACISMO Y DISCURSO POLÍTICO EN VENEZUELA |
| CARLOS SILVA | DOS VECES OTRO: POLARIZACIÓN POLÍTICA Y ALTERIDAD |
| MAGDALENA VALDIVIESO
IDE | CONFRONTACIÓN, MACHISMO Y DEMOCRACIA: REPRESENTACIONES
DEL HEROÍSMO EN LA POLARIZACIÓN POLÍTICA EN VENEZUELA |
| LEONCIO BARRIOS | LA CLASE MEDIA SALE DEL PARAÍSO |
| DAVID SMILDE | LOS EVANGÉLICOS Y LA POLARIZACIÓN: LA MORALIZACIÓN
DE LA POLÍTICA Y LA POLITIZACIÓN DE LA RELIGIÓN |
| GLADYS VILLARROEL,
MARIO BRITO AFONSO
Y EDOARDO DE ARMAS | REPRESENTACIONES SOBRE LA LIBERTAD Y LA IGUALDAD
EN ESTUDIANTES VENEZOLANOS |
| MIREYA LOZADA | EL OTRO ES EL ENEMIGO: IMAGINARIOS SOCIALES Y POLARIZACIÓN |

RESÚMENES/ABSTRACTS