

# RELEA

Revista  
Latinoamericana  
de  
ESTUDIOS  
AVANZADOS

## La crítica y lo postmoderno

H.C.F. Mansilla

Roberto Follari

Agustín Martínez

Julia Barragán

Yara Altez

Jorge Larrosa

Magaldy Téllez

Rigoberto Lanz

12

ISSN 1316-0486

ediciones  
CIP~~OS~~T

## Hacia una hermenéutica de la identidad cultural

YARA ALTEZ

### NUEVAMENTE LA CULTURA EN LA PALESTRA

Sin duda, el pensamiento social más reciente sobre Latinoamérica es de una altísima sensibilidad por lo *cultural*. Se trata de autores pertenecientes a esta parte del planeta cuyo abordaje teórico y metodológico facilita un re-descubrimiento de la *cultura*, más bien como hecho que como concepto. La referencia constante al actual acontecer de la realidad latinoamericana daría cuenta de ello. En efecto, parece haberse configurado aquí, en nuestros países, un magma cultural que está poniendo en jaque a las teorías sociales sostenidas hasta los años ochenta, pues la realidad en América Latina hoy demostraría cosas muy diferentes a las allí planteadas. Dispuestos a admitir la naturaleza semiótica de la cultura, los más recientes teóricos latinoamericanos afirman que una comprensión de la misma en nuestra región, debe pasar por asumir el estudio de la *producción, la circulación y el consumo de significados* (GARCÍA CANCLINI, 1994), montaje en el cual los medios masivos de comunicación tienen una importancia primordial, pues de ello ha dependido el particular acceso que hemos tenido a la modernidad, así como la forma de desenvolvernos en ella. Quien ha venido investigando esta particular situación con el mayor de los detalles es Jesús MARTÍN-BARBERO.

En el mismo orden de ideas se inscribe también José Joaquín BRUNNER, quien resume la discusión planteada por los actuales teóricos latinoamericanos de la cultura de la siguiente manera:

La cultura latinoamericana de conformación moderna no es hija de las ideologías, aunque liberales, positivistas y socialistas la buscaran, sino del despliegue de la escolarización universal, de los medios de comunicación electrónicos y de la conformación de una cultura de masas de base industrial. (BRUNNER, 1994: 61).

En efecto, para BRUNNER, desde 1950 pasaron a ser absolutamente estratégicos tanto la escuela como la televisión y el consumo masivo de bienes simbólicos industriales, pues en todo eso ha residido —y continúa haciéndolo— la clave para comprender cómo es que América Latina se ha incorporado a la modernidad cultural. Casi por la misma vía llega Jesús MARTÍN-BARBERO al tema de la cultura, aunque haciendo mayor énfasis en los medios de comunicación masiva, lo cual le ha permitido a este autor resemantizar algunos viejos conceptos como el de *cultura popular*, por ejemplo (MARTÍN-BARBERO, 1994).

Efectivamente, MARTÍN-BARBERO desacraliza la idea de cultura popular al despojarla de cualquier esencialismo posible que la remita tanto a una supuesta pureza como a la persistencia de lo «genuino» o «auténtico», tal como tradicionalmente se pensaba cuando se asumía la crítica de lo masivo. En este sentido, la cultura popular no constituye ni un bastión de resistencia ni tampoco evidencia de la manipulación ejercida desde las élites. Ni lo uno ni lo otro; en lo cultural popular latinoamericano se estarían experimentando nuevas formas de apropiación y elaboración de los cambios que en nuestros Estados se vienen produciendo aceleradamente desde comienzos de los ochenta. MARTÍN-BARBERO (1994) nos habla de una «*readecuación de la hegemonía en una modernidad periférica*», en donde los medios de comunicación desempeñan, entonces, un rol fundamental al estar no sólo agenciando el magma cultural, sino a la vez, creándolo.

Pero también en MARTÍN-BARBERO nos encontramos con una idea de cultura mucho más cercana al récord de lo sensible y lo vivido que a lo simbólico-pensado. Un poco gracias a ese nuevo papel encarnado por los medios, es que autores como éste logran repensar no sólo el campo de la comunicación sino también, como decimos, a la *cultura* misma, la cual, en nuestros contextos, ya no puede separarse de la presencia de los medios. Siendo inevitablemente así, el claro objetivo de autores como Martín-BARBERO, sería:

... asomarnos a *la experiencia que la gente tiene y al sentido que en ella cobran los procesos de comunicación*. (MARTÍN-BARBERO, 1994:85. Las cursivas son del autor).

Más adelante, en el mismo ensayo, agregaría:

...las culturas populares reconstituyen día a día sus modos de afirmación. Son los prejuicios de etnocentrismo solapado, que permea tanto el discurso del antropólogo como el del militante político, lo que nos incapacita para percibir el sentido del desarrollo de esas culturas. El cambio pasa aquí por la más nueva concepción de los procesos de *apropiación* que materializan las fiestas o las artesanías: sus modos de apropiarse de una economía que les arremete pero que no ha podido suprimir ni reemplazar la peculiar mediación que esas culturas operan entre memoria y utopía. (MARTÍN-BARBERO, 1994:95. Las cursivas son del autor).

Pareciera que tan errados han estado los intelectuales como los políticos en el intento por aprehender esa «*experiencia que la gente tiene*», la cual sería una inadvertida capacidad para sobrevivir al vértigo producido a raíz de los cambios políticos y económicos más contemporáneos. Al menos esa es nuestra interpretación de las palabras de MARTÍN-BARBERO. Esa *experiencia*, entonces, es llamada *cultura*, y es entendida por el autor como algo tan de lo vivido y lo sentido que, por supuesto, no tendría mucha cabida un esfuerzo lógico y muchos menos un *método-lógico* pues se correría el riesgo de pasar por alto el asombroso y propio dinamismo de estos nuevos tiempos y su (s) cultura (s). He ahí la influencia del pensamiento de BENJAMÍN en MARTÍN-BARBERO:

...para la razón ilustrada la experiencia es lo oscuro, lo constitutivamente opaco, lo impensable. Para Benjamin, por el contrario, *pensar la experiencia* es el modo de acceder a lo que irrumpe en la historia con las masas y la técnica. No se puede entender lo que pasa culturalmente en las masas sin atender a su experiencia. Pues a diferencia de lo que pasa en la cultura culta, cuya clave está en la obra, para aquella otra la clave se halla en la percepción y en el uso. (MARTÍN-BARBERO, 1999:88. Las cursivas son del autor).

Ciertamente, nuestras *culturas populares* disfrutan de una hermenéutica en la que el texto escrito se des-ubica hasta diluirse, o se reinventa sin mayores prioridades haciendo contexto junto a otros textos. (Los ejemplos abundan y es justamente MARTÍN-BARBERO uno de los autores que más los ha venido recopilando). Tal vez ese fracaso de la *hermenéutica del libro* y el reemplazo de la técnica como mediación entre lo masivo y lo cultural, constituyen la tesitura propia de nuestra «actual» modernidad. Y como se trata de una modernidad pensada (cuando aparecen los intelectuales) desde una posmodernidad, es absoluta-

mente necesario deslegitimar cualquier intento *logocentrado* con pretensiones explicativas; por lo tanto W. BENJAMÍN resulta un magnífico recurso, no cabe la menor duda. En consecuencia, *la cultura* en nuestras latitudes le estaría haciendo burlas a ciertos textos teórico-académicos, como por ejemplo la clásica teoría de la dependencia y el concepto de imperialismo cultural (MARTÍN-BARBERO, 2000).

La globalización económica —y los procesos de transformación y comunicación que la vehiculizan— no es pensable en los términos de un centro y una periférica que serían exteriores entre sí. La globalización nombra una multitud de transformaciones que se producen también desde lo nacional y, muchas veces, desde lo local. (MARTÍN-BARBERO, 2000:66).

Dichas transformaciones se dinamizan muy rápidamente en lo *vivido*, mientras van adquiriendo una trascendencia insoslayable refutando al anterior (¿antiguo?) pensamiento científico-social al ir haciéndose *cultura*. Una cultura que se sabría manejar sin muchos traumas para vérselas con el sentido de la hegemonía política y económica que hoy supone la globalización. Un ejemplo absolutamente pertinente es el que ofrece el mismo MARTÍN-BARBERO cuando nos habla de la importancia cultural de lugares como «McDonald's».

La comida en casa ha dejado de ser un ritual capaz de congregarse a la familia. Des-simbolizada de este modo, la comida diaria encuentra una de sus formas en el fast food. No se está argumentando que no haya imposición. El problema es que ya no disponemos de un lugar seguro para situarnos fuera de ella. Ha crecido el reto de desidealizar la perspectiva para no confundir moralización con análisis. Desritualizados y deslocalizados de los lugares que garantizaban la convocatoria familiar, los nuevos modos de comer se ajustan a una nueva polisemia de la vida social. La presencia de «McDonald's» se halla ligada menos al imperialismo abstracto y más a cambios en la estructura de la socialidad, en las costumbres y saberes del «estar juntos». La mundialización (cultural) de las sociedades no es reducible a imposición (global). (MARTÍN-BARBERO, 2000:67).

En efecto, seguramente todos estamos de acuerdo en que verdaderamente se están experimentando nuevas socialidades y que en esa misma medida podemos hablar de nuevas experiencias culturales latinoamericanas. En realidad son muchos los autores contemporáneos cauti-vados por este acontecer y empeñados en aprehenderlo tan rápidamente como corren los tiempos. Y es tan prolífera su producción que hasta lo-gran llamar la atención de «*otros*» colegas de miradas des-centradas —

aunque aún desde los centros como HERLINGHAUS y WALTER (1994), cuya recopilación de ensayos producidos por teóricos latinoamericanos de la cultura se ha convertido en un texto de consulta obligatoria—.

El tema de la cultura nunca estuvo tan vigente entre los intelectuales latinoamericanos como ahora. Y curiosamente (?), no son los antropólogos los más destacados. De ahí —tal vez— el manejo del término sin muchas referencias al debate inacabado que ha sufrido dentro de la propia historia de la antropología. Quizás este re-des-cubrimiento empírico de lo cultural latinoamericano esté ofertando una resemantización del concepto mismo lo cual podría abrirle las puertas a un nuevo capítulo de la antropología en América Latina. Muy probablemente hacia allí apunta la reciente compilación de CUCURRELA (1999) *Antropología del Ciberespacio*, en donde, siendo el tema fundamental el actual acontecer cultural latinoamericano, se le piensa a propósito de la globalización y las nuevas tecnologías de la comunicación. De la vinculación entre estas dos variables y la cultura, surgen interesantes reflexiones que permiten reconocer el nuevo mapa de acontecimientos, siendo los más comentados: los procesos de migración, los efectos de la desterritorialización / reterritorialización, el manejo de la diversidad y la diferencia y, por supuesto, la construcción de identidades.

Es tan especialmente rica la nueva cartografía cultural que logra re-estimular, incluso, hasta la posibilidad de una presencia más «activa» de aquellos antropólogos que no abandonan la idea de trabajo *in situ*:

Las investigaciones que vengo realizando para completar mi tesis doctoral, han sido una apuesta clara, tanto mía como de mi directora M<sup>a</sup> Jesús Buxó, por el trabajo de campo y la posibilidad de, posteriormente, utilizar estos trabajos para incidir en un diseño cultural. Dentro de este nuevo escenario social que es el ciberespacio, la antropología aplicada pasa a tener un papel predominante. (FAURA HOMEDES, 1999:107).

No debe extrañar, entonces, que si los mismos antropólogos se sienten verdaderamente conmovidos por el nuevo escenario —hasta el punto que el trabajo empírico re-cobra fuerzas— desconfíen otros intelectuales, como MARTÍN-BARBERO, de todo esfuerzo racionalista. Pareciera que no es precisamente por ese *medio* que podría accederse a lo cultural latinoamericano. No. Como hemos venido apuntando, la experiencia en lo *vivido* —y más concretamente, en lo *vivido* cotidiano— demandaría más experiencia. Y a pesar de los insignes esfuerzos teóricos por articular nuevos conceptos, debatiendo al pensamiento entre

categorías complejas: *modernidad periférica, posmodernidad en la periferia, modernidad heterogénea...* esfuerzos concentrados en tratar de pensarnos a *nosotros...* la implosión de lo sentido —vivido— experimentado, es aún mayor:

Modernidad no situada en medio de criterios y expectativas previamente racionalizadas, sino modernidad como conjunto de experiencias de una nueva extensión cultural, señalada por medio de las 'topologías' de lo heterogéneo, de lo multicultural y lo multitemporal de los cruces de lo político con lo cultural y, revelando la riqueza de una historización distinta, de las articulaciones entre lo masivo y lo popular. (HERLINGHAUS y WALTER, 1994:14).

Ciertamente, estamos frente a una crisis de las teorías y las formas de representar no sólo *nuestro* modelo de modernidad sino cualquiera en la actualidad (HERLINGHAUS y WALTER, 1994). En esa misma medida, es la realidad, en este caso llamada *cultura(s) latinoamericana(s)*, la que pareciera estar gestando una suerte de *ruptura epistemológica*.

Pero este re-surgir de lo cultural como nuevo chance para la reflexión pudiera estar significando, además —y por cierto—, el impulso renovado de una vieja necesidad: la de tener ante sí la evidencia objetiva de los fenómenos, una realidad... un mundo. Ciertamente podría hablarse hasta de la necesidad de «friccionar al pensamiento con la realidad», en el sentido manejado por GARGANI (1998) desde un muy refinado empirismo que vale la pena citar, el cual seguramente muchos estarán de acuerdo en aceptar que hace parte del amplio enfoque manejado por los autores aquí referidos:

...un tal sujeto se atrinchera en sí mismo, delira maquinaciones teóricas y reglamentaciones especulativas sobre un mundo al que siente miedo de aproximarse. ... / ... una larga tradición filosófica dio origen al complot del aislamiento narcista del yo, la idealización desviante de un pensamiento que elige la estrategia histórica de la autorreferencia para evitar invertir pasiones en los objetos, que todavía opta por legislar según un registro de autoridad, en lugar de disponerse a la escucha de los objetos, de los signos, de los hechos indiciales abiertos por el horizonte del mundo, de las escenas que van a formar ese entrelazamiento inconfundible de necesidad y placer que es lo que propiamente da que pensar a los hombres. (GARGANI, 1998:28).

Esta *demanda de realidad*, concomitante entonces con un cierto final de la epistemología moderna, parece ser satisfecha, justamente, por aquellos que suelen hacer de la cultura un motivo de estudio. Ya no sólo hablamos de los antropólogos y la antropología con su larga tradición

empirista (TYLER, 1975) y su fuerte rechazo a la construcción teórica si no es por vía de inducción (TYLER, 1975; Martín, 1995), pues el término *cultura* disfruta de un cierto gusto entre otros colegas de las humanidades, en la medida en que parece ser muy sencillo hallarle referentes concretos. Por cierto, GARCÍA CANCLINI (1994) se ha preguntado: *¿Por qué existen tantas disciplinas para estudiar la cultura?»* (1994:111), y estando nosotros de acuerdo con su respuesta (problemas no resueltos en la investigación, ausencia de un modelo teórico compartido, diferentes tradiciones institucionales y condiciones sociopolíticas), también nos parece poder agregar: la increíble facilidad con la que se cuenta para hallarle referentes al término cultura. Pero éste, y aunque no se advierta, nunca representó tantas dificultades hasta el momento en el que surge la antropología simbólica —con GEERTZ a la cabeza—, pues hablar de la naturaleza semiótica de la cultura no sugiere muchas posibilidades de concreción material. Sin embargo, nuestros autores vienen realizando un notable esfuerzo por hallarlos, tal como las citas que hasta aquí hemos presentado podrían certificarlo.

Tal vez arrastrados por la seducción de lo fáctico, esa que llega a convertir al investigador en un empirista consumado (fundamentalmente a los antropólogos), muy a pesar de no ser ese su mayor deseo... quizás por esa necesidad de hechos apuntada en la cita de GARGANI, corolario de la ruptura con la filosofía de la modernidad... es muy probable que los más recientes teóricos latinoamericanos de la cultura, acentúen en sus textos cantidades de ejemplos e ilustraciones. Desde otro lado, creemos que, hoy, para hablar de *cultura* (en cualquier parte del mundo) ya no necesitamos apoyarnos en una base empírica que haga las veces de solvencia de lo dicho. Por carácter semiótico de la cultura habrá de entenderse una condición absolutamente simbólica, apreciable y/o concreta en el *testimonio* de los individuos. De allí que el antropólogo y todo estudioso de la sociedad y la cultura, sean *intérpretes*. Esa es la idea fundacional de una antropología simbólica, siguiendo las premisas de C. GEERTZ (1996), para quien:

...todo el quid de un enfoque semiótico de la cultura es ayudarnos a lograr acceso al mundo conceptual en el cual viven nuestros sujetos, de suerte que podamos, en el sentido amplio del término, conversar con ellos. (GEERTZ; 1996:35).

La aceptación del *significado de lo dicho / lo hablado*, como «dato», protege a la antropología —y por ende a todas las disciplinas

interesadas en el tema— de las consecuencias del llamado realismo etnográfico (MARCUS y CUSHMAN, 1991) cuya connotación positivista quiere evitarse hoy a toda costa. Sin embargo, resulta muy difícil no apelar a la experiencia, no echar mano de las observaciones realizadas en los lugares que nos interesá estudiar, pues aún de la experiencia emana una autoridad cognoscitiva que, en el caso de los estudios culturales, no deja de regir el camino de la reflexión. Es la *autoridad etnográfica* (CLIFFORD, 1991), sustentada en el *estar allí* (GEERTZ, 1989), en la escena cultural, cualquiera sea, pues ya no se trata únicamente de las exóticas sociedades que solían investigar los antropólogos. También se siente el peso de una autoridad etnográfica en las constantes referencias concretas al acontecer cultural latinoamericano actual.

#### POSIBILIDAD PARA UNA HERMENÉUTICA DE LA IDENTIDAD CULTURAL

Pero no es precisamente el manejo de indicadores empíricos lo que podría conducirnos a hacer más fructífera la discusión, pues, entre otras cosas, se corre el riesgo de caer en una suerte de *relativismo refutador*, al cual estamos muy acostumbrados los antropólogos. En efecto, suele ser nuestra mayor aspiración el presentar el más llamativo ejemplo, en algunos momentos el más exótico y generalmente el más particular e irreplicable, tratando de que llegue a convertirse en un «caso» con capacidad suficiente como para refutar o anular enunciados generales, teorías y hasta universales (TYLER, 1975). No obstante, paradójico resulta que por medio de este clásico manejo de los «datos» se pretenda evitar toda estrategia positivista, pues mientras más se apele a la experiencia y a la «fuerza de los hechos», más pedestre resulta el empirismo. La vía de escape de las macro-teorías y los meta-relatos que obvian y omiten todas esas «cosas» que estamos empeñados en destacar desde un *pensamiento descentrado*, no parece ser el remitirse nuevamente a lo observable... a lo vivido... Pero por otra parte, tampoco se asuste nadie pues la apelación a los hechos entre los científicos sociales (?) nunca ha resultado un verdadero éxito positivista, por lo cual una tal acusación podría quedar fuera de lugar. En efecto, quienes realmente han optado por una metodología positivista de investigación argumentan, precisamente, que los antropólogos realizamos un manejo bastante deficiente

de los datos, demostrado generalmente en nuestra falta de conocimiento para resolver los problemas típicos de validación de los enunciados teóricos (MC EWEN, 1975), por ejemplo; así como tampoco sabríamos elaborar las llamadas *definiciones coordinativas* (NUTINI, 1975) —que en el lenguaje de las ciencias naturales se conocen como «reglas de correspondencia»— sin las cuales no es posible la construcción de indicadores y, en consecuencia, ni el relevamiento empírico ni el trabajo de campo.

A pesar de ser malos positivistas, los antropólogos y muchos otros colegas de las humanidades continúan apelando a la autoridad de la experiencia, como también lo estarían haciendo los intelectuales ocupados hoy por la cultura latinoamericana. Pudiendo interpretarse como una especie de «dilema epistemológico», pensemos que éste podría tener solución en la filosofía hermenéutica.

Hacia allí apuntan nuestros esfuerzos, por lo cual venimos reflexionando sobre el concepto de *tradición* (GADAMER mediante), vinculándolo estrechamente al de *cultura*, para así pensar el contexto semiótico de la vida misma, anterior a la experiencia, que transmitido de generación en generación como legado *pre-comprensivo*, infunde hasta los sentimientos, satura al verbo y llena de gracia al acto. En este orden de ideas comienza a recobrar mayor sentido lo que una vez apuntara Rigoberto LANZ:

... sigue habiendo gente que quiere *pensar* (porque en el pensar está el vivir que de otro modo se muere de tanta realidad)». (LANZ; 1994:6. Las negrillas son del autor).

En el acto de pensar la cultura, ésta se convierte en actor, escenario y espectador, por lo cual todo intento de comprensión de la misma supone hallarnos sobredeterminados por ella. Esta «circularidad» no es más que la forma de operar de la llamada *historia efectual* en la comprensión de la tradición (GADAMER, 1977) que incluso, está presente cuando pretendemos convertir a la historia misma en objeto de estudio. Aceptar esta unificación semántica entre el concepto de *tradición* de GADAMER y el de *cultura* según GEERTZ y sus continuadores, conduce la atención hasta el pensamiento en cuanto acontecimiento simbólico por excelencia, cuya concreción colectiva ya es cultura y por fortaleza semiótica, tradición. Uno de los más notables resultados de toda cultura sería el *pensarse a sí mismo*; configuración de sentido que nos permite comenzar a hablar de *identidad cultural*, contando con una base ya no tan

empírica, pues la idea de un *sí mismo* comunitario, colectivo o cultural, nos dice de un esfuerzo del pensamiento por responder a la pregunta básica *¿quiénes somos?*, en cuya respuesta se enuncian las claves de identidad.

#### NO SE BUSQUE MÁS LA IDENTIDAD CULTURAL: ELLA «ES»

Si entonces nos alejamos un poco de lo empírico-observable y concreto-material, entramos en el territorio de lo pensado con la intención de comprender claves de *sentido vital*: una configuración semiótica a la que podría llamarse *cultura*. Decíamos que quizás la elaboración más importante de todas las allí producidas, es la de *pensarse a sí mismo* tanto a nivel individual como colectivo. Estaríamos tratando así con la llamada *identidad* concebida además en cuanto flujo de sentido que se cuele y aparece en todos los momentos de la vida misma. Para su comprensión proponemos remitirnos a la pregunta heideggeriana por el *ser*, definiéndola como la pregunta por la identidad. Es solamente el ente humano, el *Dasein*, quien se interroga y problematiza por esta clase de cosas, pues el mismo hecho de *preguntar-se* es constitutivo de su modo de ser (HEIDEGGER, 1998). Podríamos decir también, la pregunta por el ser: *¿quién soy? / ¿quiénes somos?*, si configura al ser de *Dasein*, advierte que la identidad de ese ente se halla justamente en el pensar esa identidad, esfuerzo que define su existencia en cuanto ser ontológico:

Ser -ontológico no significa aquí desarrollar una ontología. Si reservamos, por consiguiente el término ontología para el cuestionamiento teórico explícito del ser del ente, tendremos que designar como preontológico el ser - ontológico del *Dasein*. Pero preontológico no significa tan sólo un puro estar siendo óntico, sino un estar siendo en la forma de una comprensión del ser. (HEIDEGGER, 1998:35).

La pregunta por el *ser*, entonces, revela cómo la comprensión «hace» a la existencia misma. En ese sentido se refiere GADAMER (1977) a la universalidad de la hermenéutica, mientras que nosotros, haciendo caso de sus consideraciones, pensamos en una *hermenéutica de la identidad* ya no como posible categoría de análisis sino en cuanto forma del existir. Y se existe, se es, siempre que haya vida, siempre que no sobrevenga la muerte, por lo cual la comprensión del *ser* proyectado hacia el pasado o el futuro —lo que fuimos, lo que deseamos ser— no supone una ruptura con lo que se es en el presente. La única ruptura posible

parece imponerla la muerte. Mientras se existe, entonces, no hay posibilidad de suprimir o acabar con la situación de identidad, pues el *ser es* en la medida en que se comprende, lo cual significa *pensar -se*, pensar en su *mismidad*, definiendo así su existir como ser pre-ontológico ya en la acepción citada de HEIDEGGER.

A la vez, esta *forma de ser* configura sentido. El sentido del existir que sobreviene en la respuesta a la pregunta por el ser. Está allí contenida la *identidad* cuya significación no disfruta de autonomía al venir definida desde el universo semiótico que es la *cultura*. Es entonces cuando podemos hablar de una *identidad cultural*. No obstante, el texto de esa identidad ha de permanecer en la oscuridad hasta tanto se realice el esfuerzo hermenéutico de llegar a comprender la pregunta por el ser, como determinada por lo que en HEIDEGGER (1998) y en GADAMER (1977) es la *tradición*. Determinación que además se revela con claridad pues, en efecto, la *tradición* —llamémosle también cultura— decide qué se comprende, sustrayendo la posibilidad de comprender que incluso hasta la objetivación de la tradición —la tradición como «objeto» de estudio— se halla determinada por ella misma. Así opera la llamada *historia efectual* (GADAMER, 1977), cuya propia complejidad sólo podrá desentrañarse gracias a la atención desarrollada por una hermenéutica, presta a descubrir que: «...en toda comprensión de la tradición opera el momento de la historia efectual...» (GADAMER, 1977:16).

Es este concepto de *historia efectual* el que permitiría, entonces, descifrar las distintas inquietudes que rodean, o contextualizar, las últimas reflexiones sobre cultura e identidad cultural latinoamericanas, pues con este concepto se resume esa imposición de sentido que representa la tradición para el pensamiento y cómo ello ocurre. Es en el «movimiento» de la historia efectual donde se define la *historicidad* de la tradición (en el sentido heideggeriano del término). En consecuencia, siendo la cultura ya tradición, es posible comprender que en su *historicidad* se hallan las claves del *pensar-se colectivo*, o bien de la identidad cultural. Pues el *ser* en su historicidad se moviliza, existe, es, signado por la tradición/cultura, la cual:

... le subtrae la dirección de sí mismo, el preguntar y elegir. Y esto vale, y no en último término, de *aquella* comprensión que hunde sus raíces en el ser más propio del *Dasein*, es decir, de la comprensión ontológica, y de sus posibilidades de elaboración.

La tradición que de este modo llega a dominar, no vuelve propiamente accesible lo 'transmitido' por ella, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente lo encubre. Convierte el legado de la tradición en cosa obvia y obstruye el acceso a las 'fuentes' originarias de donde fueron tomados, en forma parcialmente auténtica, las categorías y conceptos que nos han sido transmitidos. La tradición nos hace incluso olvidar semejante origen. Ella insensibiliza hasta para comprender siquiera la necesidad de un tal retorno. (HEIDEGGER, 1998:45. Las cursivas son del autor).

Si la respuesta a la pregunta por el ser es un enunciado cultural sobre la identidad, no hay forma de acceder a ella que no sea desentrañando —hermenéuticamente— cómo la cultura se apropia semióticamente de los individuos. Pensamos que en esa apropiación radica la historicidad de la cultura y que una analítica de la misma supone, entonces, —quizás— hallar más los fragmentos indecibles del texto de la cultura, (incluso, tal vez, los reprimidos) que los literalmente manifiestos. El acto hermenéutico más espectacular sería comprender que:

La Tradición no es sólo el contexto de enunciación inevitable a toda cultura sino también un determinado marco de significación donde se despliegan todas las formas simbólicas de dominación. (LANZ, 1994:2).

Siendo así, ninguna configuración de sentido definida como *identidad cultural* queda libre y exenta de los arbitrios del poder. Por ello, nos abruma la inteligibilidad de la pregunta por el ser en América Latina, en este lugar de *modernidad heterogénea* (HERLINGHAUS, 2000) en donde los teóricos aún estarían apostando a la construcción de una identidad cultural, a propósito de diferentes indicadores empíricos destellantes en los escenarios de nuestra región. Incluso si no los hay, la invitación es abierta para inventarlos:

Porque si hacerle frente a la seducción cultural que nos viene del mercado transnacional puede ser algo más que retórica chauvinista o mero repliegue defensivo y hasta suicida, necesitamos entonces desarrollar todo aquello que signifique cultura viva, cotidiana, capaz de generar identidad. (MARTÍN-BARBERO, 1994:92).

Nuestros argumentos nos obligan a decir que no es posible inducir la identidad. Si al existir se es, quien existe posee identidad ... cualquiera ... hasta en la locura ... por lo cual la identidad es el modo de ser. ¿Cómo pensar entonces en generar una identidad? Más aún: ¿cómo creer que pueda pensarse la identidad y omitir que la tradición opera como historia efectual? Seguramente tal omisión ocurre cuando precisamente la re-

flexión «sale» del contexto operativo de la tradición, es decir cuando la reflexión no se sabe tocada por la historia efectual.

Pareciera, entonces, un tanto estéril seguir en busca de una identidad cultural, a pesar de manejarse definiciones de cultura como la siguiente: «...la cultura como el *ámbito de producción, circulación y consumo de significaciones*». (GARCÍA CANCLINI; 1994:123. Las cursivas son del autor).

Pues seguramente se estará de acuerdo en que, además, es necesario contemplar —a partir de esta clase de definiciones—, cuáles son esas significaciones, por qué son esas mismas y no otras y, fundamentalmente es necesario llegar a comprender que en ese proceso de producción, circulación y consumo opera la llamada historia efectual.

En la discusión que intentamos construir, el concepto de identidad cultural no sólo pierde cualquier sentido étnico-escencialista, pues también deja de representar una *alternativa*, una posibilidad, por lo cual no depositamos en él ningún tipo de fe moderna ni posmoderna. Hasta el momento el objetivo es profundizar en una *hermenéutica de la identidad cultural* con la intención de reconocer hasta dónde puede llegar el encanto de algunos textos, pues no pretendemos rotular de ninguna manera la configuración identitaria en América Latina. El nuestro aún puede considerarse un esfuerzo epistemológico.



## BIBLIOGRAFÍA

- Brunner, J.J. «Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana». En: Herlinghaus y Walter (eds.), *Posmodernidad en la periferia*, Langer Verlag, Berlín, 1994.
- Clifford, J. «Sobre la autoridad etnográfica». En: Reynoso, C. (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México, 1991.
- Cucurella, L. *Antropología del ciberespacio*. Ed. ABYA - YALA, Quito, 1999.
- Gadamer, H.G. *Verdad y método*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.
- García Canclini, N. «Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina». En: Herlinghaus y Walter (eds.), *Posmodernidad en la periferia*, Langger Verlag, Berlín, 1994.
- Gargani, A. «La Fricción del pensamiento». En: Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- Geertz, C. *El antropólogo como autor*. Paídos, Barcelona, 1989.
- Geertz, C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 1996.
- Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998.
- Herlinghaus, H. *Modernidad heterogénea*. Ediciones CIPOST, Caracas, 2000.
- Herlinghaus, H, y Walter, M. (eds.) *Posmodernidad en la periferia*. Ed.: Langer Verlag, Berlín, 1994.
- Lanz, R. «Por una sujetología posmoderna. Alcance y límite del enfoque hermenéutico». Mimeo. Versión corregida de la disertación presentada en el Coloquio «¿Foucaul Posmoderno?» Caracas, 1994.
- Marcus, E. y Cushman, D.E. «Las etnografías como texto». En: Reynoso, C. (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México, 1991.
- Martín - Barbero, J. «Industria cultural: capitalismo y legitimación». En: Bisbal, M. (comp.), *Industria Cultural. De la crisis de la sensibilidad a la seducción massmediática*. Literal, Caracas, 1999.
- Martín - Barbero, J. «Identidad, comunicación y modernidad en América Latina». En: Herlinghaus y Walter (eds.), *Posmodernidad en la periferia*, Langer Verlag, Berlín, 1994.
- Martín Barbero, J. Y Herlinghaus, H. *Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural*. Iberoamericana, Vervuert, 2000.
- Martín, G. *Las Ciencias Sociales: entre epistemología y deconstrucción*. Tropykos, Caracas, 1995.

- McEwen, W. «Formas y problemas de VALIDACIÓN de la antropología social». En: Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*. Edit. Anagrama, Barcelona, 1975.
- Nutini, H. «Sobre los conceptos de orden epistemológico y definiciones coordinativas». En: Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*. Edit. Anagrama, Barcelona, 1975.
- Tyler, S. «Una ciencia formal». En: Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*. Edit. Anagrama, Barcelona, 1975.

# RELEA

Revista  
Latinoamericana  
de  
ESTUDIOS  
AVANZADOS

**América Latina**  
Postcolonial Neobarroca  
Posmoderna

Roberto Follari  
(EDITOR INVITADO)

George Yúdice

Neil Larsen

Afrânio Mendes Catani

Paula Vásquez

Hermann Herlinghaus

Gustavo L. Gutiérrez

Ángel Orcajo

10

ISSN 1316-0486

# RELEA

Revista  
Latinoamericana  
de  
ESTUDIOS  
AVANZADOS

**La ciencia:  
sin método y  
sin filosofía**

Miguel Martínez Miguélez

Raul D. Motta

Martin Hopenhayn

Enzo Del Bufalo

Rigoberto Lanz

Rayda Guzmán González

Ángel Américo Fernández

Rafael Fauqué

11

ISSN 1316-0486