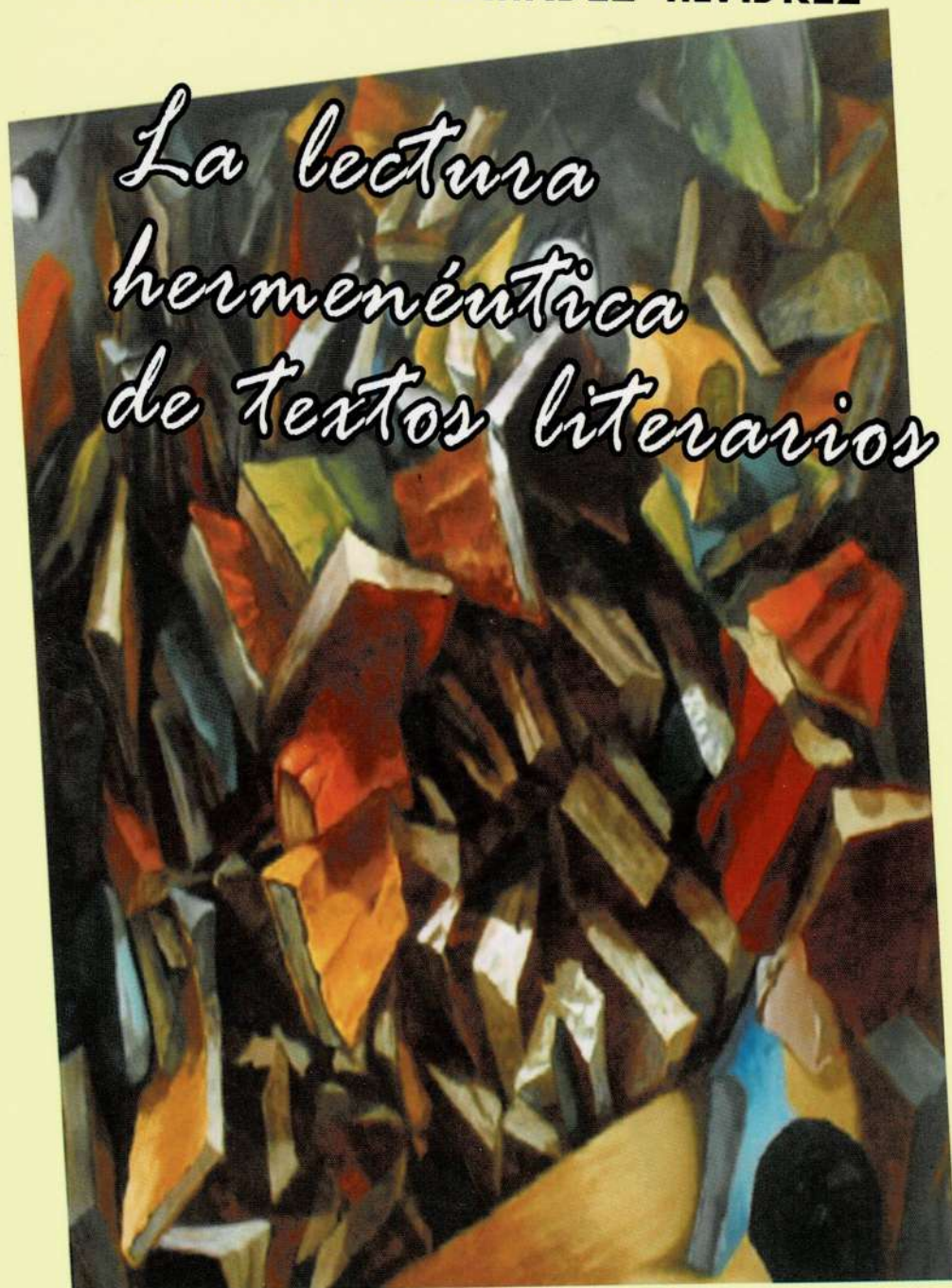


ELIZABETH HERNÁNDEZ ALVÍDREZ



COLEGIO DE ESTUDIOS DE POSGRADO
DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Elizabeth Hernández Alvídrez es doctora en Letras por la UNAM. Profesora titular de la Universidad Pedagógica Nacional y coordinadora de la línea de hermenéutica y educación multicultural, en la Maestría en Desarrollo Educativo. Autora de varios libros sobre pedagogía hermenéutica.

LA LECTURA HERMENÉUTICA DE TEXTOS LITERARIOS

ELIZABETH HERNÁNDEZ ALVÍDREZ

COLEGIO DE ESTUDIOS



COLEGIO DE ESTUDIOS





Ediciones del Colegio de Estudios de Posgrado de la Ciudad de México

Plaza las Reinas, Andador Sur No. 4, Col. Centro Urbano,

Cuatitlán Izcalli, C.P. 54700, Estado de México

Tels. 58 68 38 69, 58 68 37 78

e-mail: colposgrado@colposgrado.edu.mx

página de internet: www.colposgrado.edu.mx

Colegio de Estudios de Posgrado de la Ciudad de México, S.C.

Director General Corporativo:

C.P. y M.A.P. Valentín Sosa Lora

Coordinador Editorial:

C.P. Miguel Flores Ramírez

Primera Edición: diciembre de 2008

© Elizabeth Hernández Alvidrez

ISBN 978-607-95071-1-4

Los derechos de edición están reservados para el Colegio de Estudios de Posgrado de la Ciudad de México. Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización previa y por escrito del autor.

Impreso en México / Printed in Mexico

A la memoria de mi madre Hortensia y de mi padre Amadeo

A Samuel

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

9

CAPÍTULO 1

La hermenéutica en el análisis de la identidad cultural en la literatura latinoamericana

25

- | | |
|--|----|
| 1. Introducción | 25 |
| 2. Tradición y mito en la hermenéutica de Hans Georg Gadamer | 26 |
| 3. La escritura narrativa en la construcción de la identidad en la
hermenéutica de Paul Ricoeur | 30 |
| 4. La hermenéutica analógico-icónica de Mauricio Beuchot en el estudio
de la identidad barroca | 36 |
| Conclusión | 41 |

CAPÍTULO 2

El barroco en el análisis de la identidad cultural en la literatura latinoamericana

43

- | | |
|---|----|
| 1. Introducción | 43 |
| 2. Identidad y barroco | 45 |
| 2.1. El concepto de barroco de Severo Sarduy | 45 |
| 2.2. El concepto de ethos barroco de Bolívar Echeverría | 51 |
| 2.3. El barroco como factor de identidad en las artes y la literatura | 55 |
| 3. Identidad cultural y literatura narrativa latinoamericana en el siglo XX | 62 |
| Conclusión | 71 |

CAPÍTULO 3

La lectura mítica en Pedro Páramo	75
1. Introducción	75
2. La llegada a Comala	80
3. El tratamiento simbólico de lo femenino	83
4. La tumba como lugar ideal del diálogo (y unión de lo masculino y lo femenino)	84
Conclusión	89

CAPÍTULO 4

El conflicto entre modernidad y tradición en la narrativa de Gabriel García Márquez	93
1. Introducción	93
2. Muerte constante más allá del amor	94
3. El Coronel no tiene quien le escriba. Dos perspectivas identitarias en pugna: Oralidad y escritura	105
4. Crónica de una muerte anunciada o la simbología del cristianismo como medio de expresión del problema identitario	112
4.1. La Pasión de Cristo como isotopía narrativa	112
4.2. La carnavalización del relato	116
Conclusión	119
CONCLUSIONES	121
BIBLIOGRAFÍA	131

LA LECTURA HERMENÉUTICA DE TEXTOS LITERARIOS

INTRODUCCIÓN

En una etapa antecedente del trabajo que se presenta en este libro,¹ en el campo de la filosofía de la cultura elaboré una fundamentación filosófica de la acción crítica y transformadora de la realidad como efecto de la lectura de textos literarios, con base en la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot y en las hermenéuticas de Paul Ricoeur y Hans Georg Gadamer. Esta reflexión culminó en la interrogación sobre el papel que puede desempeñar la literatura en la crítica y la construcción de la identidad en el contexto cultural latinoamericano actual. Posteriormente, fui insertando el tema en la problemática de la identidad en la literatura latinoamericana, desde la perspectiva del lector, es decir, planteando como problema la relación entre acción transformadora de la realidad por parte de una conciencia crítica formada por la lectura de textos literarios e identidad cultural en el contexto de América Latina. La presente etapa del trabajo responde a una iniciativa emprendida desde un marco filosófico en relación con una manifestación literaria, a través de la hermenéutica específica que proveen las reflexiones que se han hecho sobre el barroco en estos dos campos. Pienso que el enfoque desde la filosofía de la cultura permite abrir el análisis literario no sólo a la comprensión de una problemática histórico-social particular, sino a una de carácter humano universal.

Un enfoque hermenéutico, como el derivado de las teorías de Gadamer, Ricoeur y Beuchot, es idóneo para realizar un análisis literario como búsqueda de la identidad cultural, ya que incorpora una dimensión filosófica favorecedora de una relación intersubjetiva con el texto, de diálogo, en la que el lector tiene la intención de comprenderlo, partiendo de sus pre-juicios, pero también aceptando la particularidad de la cosmovisión presente en la obra, aunque para ello haya que poner en crisis y hasta modificar los supuestos desde los cuales se

¹ Elizabeth Hernández Alvidrez. *Hermenéutica, educación y analogía. Fundamentos hermenéuticos de una educación mediante la lectura de textos literarios*. México, UPN, 2004.

emprende la interpretación. Se trata de interactuar con el (los) sentido(s) del texto, y no sólo de desarmarlo para conocer la forma en que está estructurado como artificio. El análisis hermenéutico considera que el texto literario posee un alto grado de simbolización como trabajo artístico; por ello, no es accesible de una manera unívoca, pero tampoco puede ser sometido a una interpretación sin limitaciones; se requiere, entonces, de un método que analice el texto en relación con su cotexto respetando la inmanencia del objeto creado, para proceder al análisis de las relaciones entre texto y contexto, de tal manera que el intérprete se apropie de las experiencias creativas de la vida contenidas en la obra.

En una perspectiva interdisciplinaria, en el presente libro se establece relación entre algunos estudios realizados dentro de diversas disciplinas. Esta reflexión permite tomar posiciones teóricas y procedimentales en la investigación, frente a discusiones medulares como la de identidad cultural frente a la universalidad y la particularidad, el debate entre pensamiento lógico y mítico y los efectos de la literatura en el lector, con la finalidad de formular un marco de comprensión que dé sentido a los procedimientos de análisis literario en coherencia con el cuestionamiento de por qué hacer análisis literario, pues en palabras de un teórico cuestionador de los métodos inmanentistas, como Terry Eagleton: "No se trata de tomar como punto de partida ciertos problemas teóricos o metodológicos; se trata de tomar como punto de partida lo que deseamos *hacer*, para ver qué métodos nos ayudarán más para alcanzar nuestros fines."²

En este libro doy cuenta de una etapa de la investigación en la que centro el análisis en la hermenéutica de algunos textos de la narrativa literaria latinoamericana, producidos desde mediados del Siglo XX, con el fin de encontrar

² Cfr. Terry Eagleton. *Una introducción a la teoría literaria*. México, FCE, 1983. *La función de la crítica*. Barcelona, Paidós, 1999. Pág. 249.

³ Es importante aclarar que el concepto de identidad, o reconocimiento de los otros como idénticos a uno mismo por sus prácticas, lo considero no como esencia, sino como la condición de ser humano en un contexto espacio-temporal específico. La identidad latinoamericana se entiende así como la comunidad que puede establecerse actualmente entre los diversos pueblos que comparten factores históricos como los siguientes:

- Un pasado que determinó la convivencia de varios sustratos, como las culturas indígenas, y las europeas, orientales y africanas que llegaron a América por medio de la colonización ibérica.
- Un lenguaje que, entendido en su interacción con las visiones de mundo ha madurado en lenguas de expresión de una manera de ser característica de este contexto, al apropiarse de las múltiples herencias lingüísticas de los sustratos mencionados. Parto de una teoría lingüística en la cual se concibe que el lenguaje y la visión de mundo se constituyen mutuamente. El significado lingüístico estaría entonces constituido por "... fonemas que se oyen como imágenes verbales organizadas en categorías complejas; las palabras adquieren

su sentido hacia la crítica y la construcción de la identidad cultural.³ A través del barroco como categoría hermenéutica de análisis de la cultura, indago una manera de ser cultural nutrida, además del pensamiento moderno occidental, por otras influencias culturales en recesión histórica, que permanecen latentes, a pesar de los desplazamientos de que han sido objeto por la tendencia a la implantación de la modernidad. Considero que estas influencias se manifiestan actualmente dentro de la literatura como voces de una manera de ser inhibida por la modernización, y cuya apropiación creo que posibilitaría la refiguración de un mundo que, sin la mediación de la obra, resulta confuso e incomprensible para el intérprete. Se trata, entonces, de una hermenéutica crítica, pero también de restauración del sentido.

Estas reflexiones me conducen a plantear preguntas como ¿Hacia dónde se orienta en la actualidad la crítica de la identidad cultural en la literatura latinoamericana? ¿Es el barroco un modelo hermenéutico pertinente para interpretar el sentido de la búsqueda de la identidad en la literatura latinoamericana? Una respuesta que puede formularse como punto de partida es que actualmente se presentan condiciones similares a las del barroco histórico americano, que hacen surgir un nuevo barroquismo en la literatura, cuestionador del equilibrio de la funcionalidad modernizadora. Considero que esta fuerza desequilibrante se encuentra en la tensión que se establece entre dos visiones culturales: la cultura de la oralidad como mundo tradicional, que da cabida al conocimiento y a la búsqueda de sentido de la vida mediante el mito, el encantamiento, el deseo, y la cultura de la escritura como mundo de la epopeya, el racionalismo científico, el poder, el de la modernización en Latinoamérica. El propósito de la búsqueda hermenéutica consiste, en este sentido, en explicitar las marcas de las culturas

significados que corresponden a esquemas imaginísticos, escenas y escenarios; las cláusulas son construcciones basadas en imágenes; el discurso surge como un proceso regido por su propia imaginaria reflexiva; y la visión de mundo lo subsume todo." Gary Palmer. *Lingüística cultural*. Madrid, Alianza Editorial, 2000. Pág. 23. El término visión de mundo se refiere en este contexto teórico a "... la orientación cognitiva fundamental de una sociedad, un subgrupo o incluso un individuo. Incluye la filosofía natural, (...) los postulados o temas existenciales y normativos fundamentales, (...) los valores (...), las emociones y la ética." Ibid. Pág. 144

- La influencia de un modo de confluencia de este multiculturalismo particular, ante la hegemonía de la visión de mundo europea y como resultado de condiciones socioeconómicas, además de las culturales, que ubican a estos pueblos en circunstancias semejantes, definidas por una disonancia respecto de otras visiones de mundo como las de la modernización.
- El resurgimiento de estas visiones de mundo en condiciones similares de imposición de modelos de vida, con la globalización, desacordes con otras formas de concebir el sentido de la vida.
- El surgimiento de una producción literaria original que posibilita la muestra de cosmovisiones subvaloradas por la cultura dominante.

de la oralidad latinoamericana expresadas en una manifestación moderna como es la escritura narrativa, porque son las que han permanecido en una posición de latencia y que, como visiones alternativas de la modernidad ilustrada, han despertado la atención como coadyuvantes en la resolución de la crisis de sentido en una época de cambio de paradigmas como la que vivimos en el presente. La posibilidad de relacionar específicamente la literatura narrativa del periodo señalado con los procesos identitarios ha sido expresada ya muy claramente por Carlos Fuentes como conclusión de su conocido ensayo *La nueva novela hispanoamericana*:

*"Pero si los hispanoamericanos somos capaces de crear nuestro propio modelo del progreso, entonces nuestra lengua es el único vehículo capaz de dar forma, de proponer metas, de establecer prioridades, de elaborar críticas para un estilo de vida determinado: de decir todo lo que no pueda decirse de otra manera. Creo que se escriben y se seguirán escribiendo novelas en Hispanoamérica para que, en el momento de ganar esa conciencia, contemos con las armas indispensables para beber el agua y comer los frutos de nuestra verdadera identidad".*⁴

El sentido de identidad puede ser comprendida más específicamente con la definición que elabora Luis Villoro de cultura como la acción que expresa adecuadamente las creencias y actitudes de sus creadores y responde a sus propósitos; estos últimos son auténticos si se fundan en razones propias y resultan del pensamiento de quien los sustenta, corresponden a los deseos y los conflictos reales de la vida de una comunidad y son un medio adecuado para cumplir sus fines.⁵

Carlos Fuentes explica que esta expresión literaria ha sido renovadora gracias a que ha encontrado la manera de **apropiarse del mito** para expresar las preocupaciones de la condición humana, en el contexto particular de la historia latinoamericana:

*"Pienso que es más cercano a la verdad entender, en primera instancia, el conflicto de la literatura hispanoamericana en relación con ciertas categorías concretas del quehacer literario o, mejor aún, como la conquista de esas categorías, tradicionalmente ausentes en nuestra narrativa: mitificación, alianza de imaginación y crítica, ambigüedad, humor y parodia, personalización."*⁶

⁴ Carlos Fuentes. *La nueva novela hispanoamericana*. México, Joaquín Mortiz, 1998. Pág. 98.

⁵ Luis Villoro. *El concepto de ideología y otros ensayos*. México, FCE, 1985. Pág. 178.

⁶ Carlos Fuentes. Op. Cit. Pág. 24.

Como parte introductoria del trabajo literario desarrollado en la investigación, considero necesario explicitar las tesis centrales de dos enfoques del estudio literario que han preparado el terreno para una interpretación como la que se encontrará en los capítulos correspondientes, por la rendidora aplicabilidad que han tenido para abordar, en toda su riqueza, la literatura latinoamericana; me refiero a la teoría de la recepción y a la teoría de la novela polifónica, que han estado siempre presentes como parte de los supuestos procedimentales en la investigación que he desarrollado.

Antecedentes teórico-metodológicos

Se puede mencionar como apoyo de esta postura metodológica un enfoque de la teoría y la crítica literarias como el que sostienen Terry Eagleton y Edward Said,⁷ cuando cuestionan una posición centrada en el estudio del texto como objeto en sí mismo, como una finalidad sin fin ni relación con la historia; tal enfoque ha surgido en el campo literario en respuesta a las grandes corrientes teóricas de la literatura desarrolladas en el siglo XX, que llevaron al extremo el estudio centrado en la inmanencia de la literatura, tales como el formalismo ruso, el estructuralismo, los enfoques llamados posmodernos, y entre los que no escapan del cuestionamiento el enfoque hermenéutico con su aplicación en la teoría de la recepción. Más que un objeto de investigación, la literatura debe abordarse como una perspectiva desde la cual se observa la historia, una forma discursiva, entre otras, que en la cultura contribuyen al conocimiento y el sentido de la vida humana; en consecuencia, toda teoría y toda crítica literarias serían maneras de dar cuenta de esa historia. La conclusión no consiste en proponer un nuevo enfoque, sino en reconocer las aportaciones que todos ellos han hecho a la tradición literaria, pero recomendando anteponer en su uso la búsqueda de valores sociales y culturales y no sólo los individuales en el análisis literario.

Dentro del ámbito literario encuentro antecedentes imprescindibles para abordar el análisis desde la perspectiva referida, ya que han revelado un amplio campo de posibilidades de comprender la literatura latinoamericana desde una perspectiva que la orienta hacia la referencialidad del mundo de la vida y con ello, hacia el cuestionamiento y construcción de la identidad, como la teoría de la recepción, desarrollada por Hans Robert Jauss (su estética de los efectos de la obra en el lector),⁸ Wolfgang Iser (su teoría del lector implícito)⁹ y Roman

⁷ Cfr. Terry Eagleton. Op. Cit. y *La función de la crítica*. Barcelona, Paidós, 1999. También Edward W. Said. *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona, Debate, 2004.

⁸ Cfr. Hans Robert Jauss. *Experiencia estética y hermenéutica literaria*. Madrid, Taurus, 1999. *La literatura como provocación*. Barcelona, Península, 1976.

⁹ Cfr. Wolfgang Iser. *El acto de leer*. Madrid, Taurus, 1983.

Ingarden (su influencia en la construcción de una estética que parte del lector),¹⁰ y la teoría de la novela polifónica del crítico Mijaíl Bajtín,¹¹ que han nutrido los estudios literarios desde el enfoque cultural, donde se incorpora el contexto y el lector en la interpretación del texto. Los análisis de textos desde estos dos enfoques han revelado aspectos muy sugerentes de la narrativa latinoamericana para llevar el análisis literario hacia esa dimensión de conocimiento que autores como Eagleton y Said conceden a la literatura. Me detendré, entonces, en explicitar las tesis de estos dos enfoques, que me han servido de base para realizar la hermenéutica del barroco en los textos literarios.

Teoría de la recepción

El papel del lector en la construcción del sentido de la obra literaria, no como mero descubridor de la lógica interna del texto, sino como participante en la comprensión de los sentidos que en ella se expresan, ha sido abordado por la teoría de la recepción, inspirada en la hermenéutica de Hans Georg Gadamer.¹² Una pregunta pertinente para dar un paso hacia la aplicación hermenéutica de la teoría de la recepción en el estudio de la literatura en su relación con la formación de la identidad, es sobre sus aportaciones a la crítica de la identidad. El enfoque de la teoría de la recepción nos permite partir de una aplicación de

¹⁰ Cfr. Roman Ingarden. *La obra de arte literaria*. Madrid, Taurus, 1998.

¹¹ Cfr. Mijaíl M. Bajtín. *Problemas de la poética de Dostoiévski*. México, FCE, 1988. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid, Alianza, 1988.

¹² Esta influencia parte básicamente de la perspectiva de Gadamer, en el sentido de que el juego es el modo de ser de la obra de arte, pues existe una interacción entre ella y el que la experimenta, como un vaivén, en que jugar es un ser jugado. El jugar a algo es autorrepresentación en la que el jugador también se representa. Toda representación se hace para alguien, un espectador. En el teatro, por ejemplo, el juego mismo es el conjunto de actores y espectadores. Al giro en el que el juego humano alcanza su perfección, el arte, Gadamer lo llama transformación en una construcción (*ergon* no *enérgeia*). Se separa del hacer representativo y se vuelve repetible y permanente. La realidad es lo no transformado y el arte como la superación de esta realidad en su verdad. El sentido cognitivo de la mimesis es el re-conocimiento. La interpretación es una re-creación guiada por la figura de la obra ya creada que cada cual debe representar del modo que encuentre sentido en ella. La simultaneidad de la obra de arte es una tarea (no algo dado) para la conciencia y un rendimiento que se le exige. Por ejemplo, en la tragedia el espectador no se comporta con la distancia con que la conciencia estética disfruta del arte de la representación, sino al modo de la comunión del asistir. El arte aporta al ser un incremento de imaginabilidad. El papel del espectador es someterse a la pretensión de sentido que plantea la obra, no sólo verla como documento histórico que se investiga. Cfr. Hans Georg Gadamer. *Verdad y método I*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999. Págs. 143-181.

la hermenéutica a la comprensión y la acción ética que la literatura produce en el lector. Si bien este enfoque tuvo su auge en los años sesenta y setenta, hoy es pertinente en la investigación literaria, porque en el momento actual se vive, con el posmodernismo, una situación similar a la de aquella época, o más bien podríamos decir que en aquella época se gestaban los criterios que hoy se presentan en una etapa de conflicto, como la negación de la historicidad de la literatura, la negación de la relación de la literatura con la realidad, la concepción de la literatura como placer que sólo tiene fin en sí mismo, la negación de la comunicabilidad entre la experiencia literaria y la visión de mundo, la desaparición del héroe, etc. En este sentido, la obra desarrollada por Hans Robert Jauss tiene, desde mi punto de vista, una aplicación en el tipo de relación que establezco entre literatura y formación de la identidad, sobre todo en su modelo de identificación con el héroe que se puede realizar en el acto de lectura.

Jauss observa en la autonomización de la experiencia estética respecto a otras finalidades (como las que cumplían en las artes greco-latinas y cristianas), el surgimiento de los efectos de la recepción y la comunicación en el arte occidental, como una forma de ver que tiene una función descubridora y transformadora. Así, la experiencia estética puede ser concebida como una actitud humana, la estética, frente a la observación del mundo. La teoría de la recepción resalta el valor del héroe a partir del mito. La apertura de nuevos mundos que proporciona la experiencia estética puede servir para aliviar las penurias de una situación humana concreta. Aunque esta acción del arte pudiera hoy considerarse ideológica, sin embargo, conlleva también la posibilidad de despertar un plano reflexivo de la experiencia estética, lo cual despierta en Jauss el interés por revalorar el efecto catártico y renovar su planteamiento en la teoría de la recepción,¹³ que conforma a partir de las siguientes tesis:

¹³ En palabras de Jauss: "En su aspecto receptivo, la experiencia estética se diferencia del resto de las funciones de la vida por su especial temporalidad: hace que se "vea de una manera nueva", y, con esta función descubridora, procura placer por el objeto en sí, placer en presente; nos lleva a otros mundos de la fantasía, eliminando, así, la obligación del tiempo en el tiempo; echa mano de experiencias futuras y abre el abanico de formas posibles de actuación; permite reconocer lo pasado o lo reprimido y conserva, así, el tiempo perdido. En su aspecto comunicativo, la experiencia estética posibilita tanto el usual distanciamiento de roles del espectador como la identificación lúdica con lo que él debe ser o le gustaría ser; permite saborear lo que, en la vida, es inalcanzable o lo que sería difícilmente soportable; ofrece un marco ejemplar de relaciones para situaciones y funciones, que pueden adoptarse mediante una mimesis espontánea o una imitación libre, y, por último, ofrece la posibilidad frente a todas las funciones y situaciones de comprender la realización en sí misma como un proceso de formación estética." Hans Robert Jauss. Op. Cit. Pág. 40.

1. Mediante lo lúdico, el distanciamiento que una actitud estética requiere puede ser liberador de los pesos que se soportan en la vida cotidiana, pues la obra produce un efecto de negación respecto de la realidad de la vida cotidiana, por ser un objeto irreal que para ser percibido estéticamente traduce la realidad en imagen, con lo cual constituye un mundo; además, la obra literaria sobrepasa el horizonte de expectativa de una tradición, modifica una relación establecida con el mundo o rompe con normas sociales existentes. La tradición se concibe como prejuicio pero sólo válido como inicio de la comprensión, pues de otra manera se cerraría ésta en un círculo vicioso y no espiral. Esta concepción del papel de la tradición frente al texto abre la dimensión crítica de la lectura. La obra literaria establece un distanciamiento estético entre el yo y el objeto en el acto de contemplación. Sin embargo, para Jauss, concebir la negatividad como única función social del arte es reducirlo. Por ello, considera que la función del arte reside más que en la negatividad, en la formación de un sentido objetivamente vinculante con la formación, justificación, sublimación de normas sociales, un proceso que se da a través de la identificación comunicativa.
2. En las sucesivas actualizaciones históricas de significación intervienen lectores que cambian de generación en generación, que participan en la formación y transformación de los significados, lo cual hace que una obra viva históricamente.
3. El placer es un medio para la reflexión estética. El placer en la experiencia estética permite desarrollar las capacidades de creación o *poiesis* como el placer de crear una obra; la recepción o *aisthesis* como el placer de ver reconociendo o de reconocer viendo que se produce ante una creación, y la comunicación o *catharsis* como paso de la experiencia subjetiva a la intersubjetiva por medio de la identificación con lo dado en la obra. Esta concepción de la experiencia estética se opone a la larga tradición platónica de la teoría estética, basada en que la dignidad de lo bello está dada por la experiencia suprasensible, mientras que la deficiencia está dada por la dependencia de lo sensual, con lo que se negaba al arte la función de re-conocimiento de la realidad. El placer estético se presenta así como la revaloración de la experiencia estética sensorial, lo cual abre la posibilidad de considerar al arte como potencial cognoscitivo y transformador del ser humano.

A partir de estos supuestos, Jauss desarrolla la línea de la estética de la recepción, no tanto de la producción o de la representación. Siguiendo la sociología del conocimiento, se concentra en la separación de los roles de la vida cotidiana a través de la experiencia estética (además de la teórica y la religiosa) para fundamentar su tesis sobre las funciones *poiética*, *aisthética* y *cathártica* del arte en la modificación del *ethos* humano¹⁴. A diferencia de otras corrientes de teoría y crítica literarias, la que formula Jauss se interesa por estudiar los efectos de la experiencia estética en el lector, realizados en dos momentos: una experiencia estética primaria, caracterizada por el comprender que implica la recepción de la obra y una reflexión estética secundaria, caracterizada por el reconocer que implica la interpretación de la obra.

El análisis de la recepción de la obra literaria toma en cuenta, pues, dos momentos de la relación texto-lector: El efecto, como concretización del sentido condicionado por la comprensión del horizonte interno inducido por el texto; y la recepción, como momento condicionado por la actividad interpretativa del receptor en relación con su horizonte contextual (lector en una sociedad determinada). Todo ello contribuye al conocimiento de la manera en que se enlazan entre sí la expectativa (obra) y la experiencia (lector) en la producción de un momento de nueva significación. El segundo momento, reconoce Jauss, resulta más problemático, ya que no está dado de antemano como sí lo está el horizonte de la obra. Como mi análisis pretende abordar también este momento, considero que la perspectiva del barroco brinda la posibilidad de contextualización en esta etapa de la experiencia estética que correspondería a la reflexión sobre la identidad cultural por parte del receptor. Por ello, me parecen relevantes como apoyo, los recursos que ofrecen los modelos interactivos de la identificación con el héroe literario, que propone Jauss, para poder entender el proceso emocional de la recepción y la comunicación literarias bajo las condiciones de la actitud estética. Estos modelos le sirven a Jauss para explicar el primer nivel de experiencia estética. El logro de este primer nivel es condición para el segundo, la reflexión, que puede conducir a una transformación de la acción en la vida cotidiana. La propuesta de modelos de identificación con el héroe mediante el asombro, la conmoción, la admiración, la emoción, el llanto, la risa, la alienación, son niveles primarios de la recepción estética que pueden suscitar la reflexión estética secundaria. La identificación con el héroe, en el caso de los textos literarios que

¹⁴ La sociología del saber parte de la base del conocimiento cotidiano como primera esfera de conocimiento, y supone los conocimientos teórico, religioso y estético como esferas que se elevan de la de la vida cotidiana y que se constituyen distanciándose de ella. En este enfoque sigue los trabajos realizados por los sociólogos alemanes Peter Berger y Thomas Luckman, seguidores de Alfred Schütz. Cfr. Peter Berger y Thomas Luckman. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1978.

seleccione, se realiza en la relación que se establece entre una multiplicidad de perspectivas abordadas desde las diversas voces que intervienen en el diálogo interno de la obra y en su apertura hacia el exterior con el lector. Referirse a la plurivocidad nos conduce al concepto de polifonía desarrollado por el crítico ruso Mijaíl Bajtín, al que dedicaremos el siguiente apartado.

Teoría de la novela polifónica

La polifonía, como concepto central de la teoría bajtiniana, es un principio estructural de la novela que consiste en unir heterogeneidades incompatibles donde existen varios centros ideológicos. Esta forma de estructuración conduce al diálogo en el interior de la novela, donde una conciencia no abarca a las otras, sino que interactúan y hace participar también al observador, al no predetermined su interpretación. Es una visualización artística de la personalidad ajena sin fundirla con la voz del autor ni objetualizarla como una realidad psíquica. Es intención del autor darle esta independencia y libertad al héroe: "Esta intencionalidad suele predestinar al héroe a la libertad (relativa) y lo introduce en un plan estrictamente calculado de la totalidad."¹⁵ La teoría de Bajtín concibe la novela polifónica como manifestación de un choque entre cosmovisiones, la de la modernidad, que se implanta drásticamente en sociedades que conservaban su carácter individual y cerrado. La novela polifónica favorece que estas voces permanezcan independientes, combinadas en un orden superior al de la homofonía. Las diversas voces coexisten en un mismo espacio que Bajtín llama campamentos, no como etapas de una concepción evolutiva, sino como estado de la sociedad: "La multiplicidad de planos y el carácter contradictorio de la realidad social aparecían como un hecho objetivo de la época."¹⁶ En la novela polifónica estas voces se presentan en simultaneidad, confrontándose y contraponiéndose, pues representan distintas visiones de mundo. La novela polifónica da cabida a las visiones ajenas a la del autor, que asume el carácter dialógico del discurso humano. Este contrapunto dialógico se expresa en la estructura de la novela.

Así, el héroe es "un punto de vista particular sobre el mundo y sobre sí mismo, como una posición plena de sentido que valore la actitud hacia sí mismo y hacia la realidad circundante."¹⁷ En la novela polifónica se percibe lo que el mundo representa y es para el héroe. El lector toma parte activa en este diálogo porque

¹⁵ Mijaíl M. Bajtín. *Problemas de la poética...* Op. Cit. Pág. 26.

¹⁶ *Ibid.* Pág. 46.

¹⁷ *Ibid.* Pág. 71.

el autor no antepone su propio horizonte en la comprensión del héroe, sino que introduce al lector al horizonte del héroe, a su autoconciencia, que coexiste en equidad con otras autoconciencias. El papel del autor consiste en expresar una nueva posición respecto del hombre representado. El autor tiene que desplegar un conocimiento nuevo del hombre (humanidad) en el hombre (concreción). Esto constituye una "nueva forma de visión artística del hombre."¹⁸ La potencialidad desideologizadora que ofrece la novela polifónica consiste en que el héroe trata de "romper el marco conclusivo y mortífero en que le encierran las palabras ajenas."¹⁹

La forma dialógica se revela en la novela polifónica porque para el autor el héroe no es "él" (la no persona, el objeto) ni es "yo" (el monologismo), sino un "tú" al que reconoce plenamente su valor de "yo", una voz ajena con la que dialoga en términos equitativos. Para el autor el héroe es un discurso, por ello habla con el héroe, no sobre el héroe. Pero el enfoque dialógico no significa para Bajtín una reducción hacia el relativismo (equivocismo) o al dogmatismo (univocismo). Para él tanto el relativismo como el dogmatismo excluyen la discusión al hacerla innecesaria (relativismo) o imposible (dogmatismo). El héroe es una visión de mundo, una ideología, entendida como idea atribuida al héroe de una imagen concluida de la realidad. La palabra del autor y la del personaje se ubican en un mismo plano. No necesariamente tienen que coincidir las posiciones ideológicas del autor y de los personajes.

La representación artística de la idea es posible para Bajtín, ya que no sólo se puede comprender mediante actos cognitivos, sino también mediante los sentimientos. El héroe es un hombre de la idea, es decir, es un ser inacabado que puede por ello dialogar con otros héroes. No es un tipo social o psicológico, ni un carácter, ni un temperamento. La imagen de la idea en la obra se construye en el diálogo como característica del pensamiento humano y por lo tanto de la idea. Ésta se forma, se desarrolla, encuentra su expresión verbal, genera nuevas ideas al establecer diálogo con las ideas ajenas. La idea como la palabra es un acontecimiento vivo que se realiza cuando se encuentran varias conciencias. Una idea dialoga con otras ideas de su época y el eco de otras ideas pertenecientes a otras épocas. La idea se recrea en otros personajes que son dobles de otro, y en ellos la idea ofrece una faceta diferente o incluso inversa. En el diálogo intervienen las voces del pasado, del presente y del futuro. En la obra las ideas aparecen como imágenes artísticas. El diálogo es interrogación y escucha en los que se resuelven puntos de acuerdo entre ideas, pero también se desenmascaran otras.

¹⁸ *Ibid.* Pág. 86.

¹⁹ *Ibid.* Pág. 88.

La narración para Bajtín es un medio idóneo para despertar el interés del lector y facilitarle la inmersión en las teorías filosóficas, las imágenes de ideas y de relaciones humanas que se expresan en una novela. Despierta la simpatía de los desfavorecidos dentro de una sociedad. Posibilita la introducción de lo excepcional dentro del mundo cotidiano, la fusión de lo sublime y lo grotesco y el paso del mundo cotidiano a lo fantástico.

Bajtín rastrea este fenómeno genérico en la Antigüedad griega y en los géneros cómico-serios de los inicios de la literatura europea, que reflejan una concepción carnalesca del mundo, pues debilitan la seriedad retórica, el racionalismo, el monismo y el dogmatismo. Muestran una nueva actitud hacia la realidad, al poner su objetivo en la actualidad cotidiana, transforman el mito y la tradición en los que se daba la epopeya y la tragedia, sin que dejen de estar presentes: "Los héroes mitológicos y las figuras históricas del pasado se actualizan en estos géneros de una manera deliberada y manifiesta, actúan y hablan en la zona del contacto familiar con la contemporaneidad inconclusa."²⁰ No se apoyan en la tradición ni la recrean tal cual, sino que se fundamentan en la experiencia y en la libre invención. Se caracterizan por la heterogeneidad de estilos y de voces, la pluralidad de tono, la mezcla de lo alto y lo bajo, de lo serio y lo ridículo, la utilización de los géneros intercalados. En la novela polifónica interesa el ángulo dialógico en que se confrontan los distintos estilos y dialectos. Las relaciones dialógicas sólo pueden darse en el discurso o enunciado con autor o emisor que mediante su discurso expresa una posición. Las relaciones dialógicas también se establecen entre dialectos sociales o estilos lingüísticos, cuando éstos expresan también posiciones de sentido. Las relaciones dialógicas son también posibles en el enunciado personal cuando se establece el diálogo con partes aisladas de la totalidad del propio discurso, en el que se da una toma de distancia. En la relación dialógica, lo que estudia Bajtín es la palabra bivocal.

Si bien en el estudio de la obra de Dostoievski, tenemos acceso a una teoría de la novela polifónica que también permite captar una de las características de la narrativa latinoamericana, el análisis de Bajtín sobre la obra de François Rabelais,²¹ que ahonda en la presencia de lo carnalesco, ofrece valiosas claves para observar la intervención de las voces de las culturas populares, ya que muestra que el mérito literario de Rabelais consiste en su estrecha relación con este tipo de fuentes en la creación de su obra. Muestra también la forma en que el carácter popular de los textos rabelesianos explica la resistencia a apegarse a los cánones y reglas del arte literario vigentes en su época. Desde el punto de vista de

²⁰ *Ibid.* Pág. 153.

²¹ Cfr. Mijail M. Bajtín. *La cultura popular en la Edad Media....* Op. Cit.

Bajtín, la incompreensión ejercida hacia la obra de Rabelais es motivada en gran medida por la naturaleza enigmática de sus imágenes. Para Bajtín el único modo de descifrar esos enigmas es estudiar con profundidad las fuentes populares de la obra de Rabelais. De esta manera, revierte el problema al afirmar que los cuatro siglos de evolución literaria que sucedieron a la obra de Rabelais son los que están aislados y exentos de afinidad, mientras que las imágenes rabelesianas están ubicadas en la evolución milenaria de la cultura popular.

En conclusión, en las teorías de la recepción y de la novela polifónica tenemos una fundamentación teórica que explica la manera en que el lector interactúa con la obra de manera que ésta propicie un re-conocimiento del mundo referencial, en un texto que tiene como una de sus características la estructura dialógica en la que participan las voces de las culturas populares. En mi investigación tomo en cuenta estos supuestos teóricos y metodológicos para la hermenéutica de la identidad barroca en la literatura del período señalado.

Contenido

De acuerdo con los propósitos expuestos, el trabajo está organizado en cuatro capítulos. En el primer capítulo presento tres claves hermenéuticas que me han servido para una lectura hermenéutica que permite comprender los sentidos que puede implicar el análisis de la literatura latinoamericana en un contexto filosófico. Estas claves son las reflexiones que realiza Hans Georg Gadamer acerca de la necesidad de volver la mirada hacia la complementariedad entre mito y logos como forma de aliviar la fragmentación del mundo de la vida debida al predominio de la racionalidad lógica en las concepciones de mundo propiciadas por la modernidad ilustrada; la función que atribuye Paul Ricoeur a la narratividad como forma de reflexión donde se construye la identidad mediante la interacción subjetiva del ser humano ante las obras que crea para autoconstruirse; y la analogicidad icónica de la hermenéutica de Mauricio Beuchot, que conduce hacia la revelación de sentidos particulares de una cultura y a la extensión de la interpretación hacia la humanidad como universal presente en toda particularidad. Este enfoque hermenéutico parte del símbolo-ícono como signo análogo por excelencia para acceder al significado, ya que la analogicidad simbólica ve lo diferente pero también lo semejante, lo equívoco y lo unívoco, ve hacia las dos partes, la condición humana en general desde la particularidad de una condición histórico-cultural.

En el segundo capítulo analizo el estado del arte en lo concerniente a la conceptualización del barroco y las consecuencias que conlleva para comprender el conflicto identitario, tomando en cuenta la riqueza que este concepto ha

llegado a adquirir a través de su historia como categoría de interpretación de la literatura latinoamericana desde los años setenta, en que pasó de los límites del análisis formal para convertirse en un concepto muy adecuado para comprender la problemática identitaria que revela una gran parte de la producción literaria del período estudiado en esta investigación. Primeramente presento la definición del barroco contemporáneo, a partir de dos fuentes, la desarrollada en el campo de la literatura y el arte por Severo Sarduy y la construida en la filosofía por Bolívar Echeverría, a través del concepto de *ethos* barroco. En segundo término, expongo las principales reflexiones que se han generado a través de los estudios del barroco moderno como caracterizador de identidad, realizados en las artes y la literatura, entre los que se pueden citar como ejemplos los trabajos de Petra Schumm, Irlema Chiampi, entre otros. Posteriormente analizo los estudios antecedentes en la crítica y la búsqueda de la identidad en la literatura que perfilan la perspectiva barroca, como los realizados por Angel Rama, Rosalba Campra, Jean Franco y los que ya plantean el barroco como los elaborados, principalmente, por Carlos Fuentes. Finalmente, dedico dos apartados para analizar las posibilidades de aportación que tiene el movimiento cultural latinoamericano, desde la perspectiva particular de su literatura, en el debate universal que hoy se plantea alrededor de la redefinición de la cultura, sobre todo por lo que revelan las reflexiones presentadas en las primeras partes del capítulo, acerca de la imposibilidad de prescindir de una modernidad liberadora, pero donde habría que considerar la emergencia del mito como ausencia simbólica que provoca malestar en las formas de vida.

En los capítulos tres y cuatro presento una interpretación de obras seleccionadas de las narrativas de Juan Rulfo y Gabriel García Márquez, desde la perspectiva del mito como estado de conciencia que se manifiesta como perdurabilidad del pasado en el presente latinoamericano, y que actualmente incitan a encontrar su sentido hacia la expresión de la crítica y la construcción de la identidad. El criterio de selección de este *corpus* obedece al interés por realizar una relectura, para mí nueva por el enfoque que adopto, de obras de autores consagrados en la literatura latinoamericana como Rulfo y García Márquez.

El estudio de las obras seleccionadas se basa en el análisis del conflicto derivado de una concepción de modernidad que no puede ser asimilada completamente en América Latina, y que por ello revela contenidos identitarios que han permanecido en las culturas populares, ahora resemantizados a través de la literatura. La búsqueda hermenéutica corresponde hacerla tanto en el plano temático como en el estructural de la literatura analizada. La introducción en el texto narrativo de las formas propias de la cultura oral que están vigentes en la tradición de la cultura popular latinoamericana, se manifiesta en la creación de estrategias estructuradoras del texto que podemos considerar barrocas, frente a las

formas literarias del canon de escritura literaria propio de la modernidad. Así, por ejemplo, tenemos el manejo del sueño como instancia portadora de un significado válido para dar sentido a la vida de la vigilia. La ilusión de un narrador que se asume sólo como quien presta su voz para transmitir una historia que no le pertenece como individuo sino a la comunidad, como en el cuento popular, en el que se maneja el tiempo como si fuera el de la eternidad, lo cual permite dar cuenta de una realidad comunitaria, humana, y no de preocupaciones individuales y estructurar personajes alegóricos más representativos de actitudes morales comunitarias que de comportamientos individuales.

El manejo del tiempo cíclico, mítico frente al tiempo lineal representa una cosmovisión tradicional y los problemas que le ha acarreado una larga historia de modernidad disonante. Entre otros recursos podemos apreciar también el de la corporalidad como imagen creadora de sentido, la vigencia de las premoniciones como dinamizadoras del avance de la historia narrada, el recurso de la exageración grotesca como realidad cotidiana, la teatralidad, las pasiones como ejes estructuradores de la socialidad, etc. Otro recurso estructurador de la narrativa latinoamericana que consiste en el trabajo más con la imagen que con el concepto, y con una acción ritual tradicional perdida en nuestra consciencia, revela una forma de establecer lazos de comunicación social que pasan desapercibidos para una mentalidad formada en la cultura de la escritura y se convierten por ello en formas de acuerdo tácito para enfrentar las formas problemáticas de socialidad creadas en ella.

Las narrativas de Rulfo y de García Márquez remiten a una cultura de la oralidad en la que descubrimos ese mundo oculto para una lectura moderna, la cultura de los ámbitos regionales de Jalisco y del Caribe colombiano, respectivamente. En las obras de los dos narradores hay una exploración del pasado y de las formas de vida en el presente, que expresan las contradicciones de la modernización de las formas políticas o de construcción, de realización y convivencia humana, es decir de la condición de ser en diversos contextos de América Latina.

CAPÍTULO 1

La Hermenéutica en el estudio de la identidad cultural en la literatura latinoamericana

1. INTRODUCCIÓN

Estudiar las obras literarias desde un enfoque hermenéutico involucra una relación entre filosofía y literatura; una consecuencia de ello es que el análisis amplía sus horizontes más allá del texto para concebirse como un acto de comprensión de la vida. La hermenéutica, que en el siglo XX se ha desarrollado dentro del marco de la crítica de la modernidad, ubica la discusión del sentido de la comprensión en el lenguaje del mundo de la vida, constituido en textos. La literatura interesa en el estudio hermenéutico porque es un tipo de texto representativo de una dimensión de lo humano que, por su naturaleza, escapa de las intenciones y posibilidades de otras esferas de conocimiento como la científica, la religiosa, la cotidiana, a la vez que recrea artísticamente los sentidos humanos que en ellas se generan. En este enfoque, el lugar donde se construye el conocimiento reside en la relación entre el texto, su producción y su recepción. Dentro de esta tríada, la interpretación se centra principalmente en la relación entre el receptor y el texto que implica al autor. En la hermenéutica, la naturaleza de lo que el intérprete intenta comprender frente al texto, no puede darse, como en la ciencia, a través de una relación de sujeto a objeto, sino como intercambio subjetivo que, si bien hace complejo el establecimiento de la verdad interpretativa, tiene su relevancia en la incorporación en el análisis literario de una autorreflexión, es decir, una acción de construcción de lo humano, donde el texto puede tomarse como fuente de conocimiento, ya que se concibe como la configuración de la experiencia del mundo de la vida, lo que rebasa la concepción de la validez de la interpretación de la obra sólo en su inmanencia y la certeza confiada en una metodología que establece un análisis de tipo sujeto-objeto, o

como una relación sólo de placer para el lector, con lo cual también se objetualiza el texto. La relación intersubjetiva convierte a la lectura en un acto que tiene consecuencias éticas, surgidas del diálogo entre dos sujetos. Por eso es necesario preguntarse cuál hermenéutica, cuál enfoque de la lectura es pertinente aplicar en el estudio de una realidad subjetiva específica, como en la latinoamericana, dadas sus particularidades históricas y culturales. En el caso concreto de esta investigación, el estudio de las hermenéuticas de Hans Georg Gadamer, Paul Ricoeur y Mauricio Beuchot, en una primera fase me permitieron establecer una relación entre la filosofía hermenéutica y la literatura en general, lo que me impulsó a realizar la presente etapa de estudio en la particularidad de la literatura latinoamericana, teniendo presente que mi perspectiva hermenéutica formada a partir de las hermenéuticas mencionadas, tendría que responder al contexto subjetivo en que pretendo realizar una interpretación.

En este capítulo, pues, explico el camino que he seguido en la apropiación de estas hermenéuticas para conformar la perspectiva que considero adecuada para realizar la lectura de los textos literarios con la finalidad de comprender el conflicto identitario que encuentro representado en las obras que analizo en este trabajo.

En el contexto de crítica de la modernidad de la que parten los filósofos mencionados para la elaboración de sus teorías hermenéuticas, me interesa destacar en los apartados de este capítulo, tres ideas que considero de una gran pertinencia para comprender el proceso cultural específico que se vive en el presente de América Latina en el marco de esta problemática mundial, pues estos conceptos me ayudaron a formular el tema de la investigación y el propósito del análisis cultural sobre el barroco y su riqueza para el análisis de los textos literarios. La primera idea es el papel de la tradición como portadora del mito, de la que parte Gadamer para proponer la necesidad de retomar la complementariedad del mito y el logos, como forma de responder a la fragmentación de la vida que se da en la modernidad. La segunda idea es la concepción de lectura que se deriva de la hermenéutica de Ricoeur, sobre todo el énfasis que hace en el texto narrativo como forma idónea en la cultura para la autoconstrucción del ser humano en la identidad colectiva. Y la tercera idea es la importancia de la iconicidad, que propone la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, para mantener la tendencia equilibrada entre la comprensión del ser humano, como ser que comparte la universalidad de lo cultural, pero que se comprende mejor desde la particularidad de las culturas.

2. TRADICIÓN Y MITO EN LA HERMENÉUTICA DE GADAMER

La teoría hermenéutica desarrollada por Gadamer, que tiene como punto de partida el debate de la manera en que el pensamiento moderno ha incidido en

la separación de las formas de vida interior y exterior, aporta a nuestro estudio el pensamiento sobre la necesidad de reestablecer la complementariedad de las formas de conocimiento del mito y el logos para dar sentido a la vida, que se ha fragmentado como consecuencia del predominio del último, con el desarrollo de la ciencia y la técnica. Este filósofo aborda la salida del problema, reubicando la búsqueda y definición del hombre en la subjetividad que le caracteriza frente a su historia, pues sostiene que no sólo la naturaleza sino también la historia se enfrentan al hombre, quien conoce mediante la ciencia, pero también por la tradición. En consecuencia, plantea que la hermenéutica se hace necesaria, ya que la comprensión no puede darse libre de la subjetividad que da el bagaje histórico con el que se emprende la comprensión, la cual está mediada por la lengua concebida como idioma portador de una tradición. Gadamer le asigna valor a la tradición manifestada en la lengua porque permite partir de un conocimiento (pre-juicio) para acercarse a la comprensión. Por ello aboga por la restitución de la confianza en una tradición portadora del saber del mito, que no ha podido ser desplazado por el conocimiento científico, sino que se ha conservado, entre otros lugares de la actividad cultural, en la literatura. De acuerdo con la hermenéutica de Gadamer, el restablecimiento de un mundo de la vida más propiciador del humanismo tendría que conciliar estos modos de conocimiento que sólo históricamente han sido puestos, no en una sana tensión, sino en un franco antagonismo. Es el caso ahora de la literatura, que es concebida desde esta perspectiva hermenéutica como portadora de una verdad de la tradición que no se presenta con la certeza de la argumentación científica, sino con la credibilidad de la poesía y de la narración, albergues del mito. En el lenguaje de la literatura, afirma Gadamer,¹ nos sentimos como en casa.

¿Cuál es la naturaleza de lo que se conoce mediante el texto literario y en qué consiste su credibilidad? ¿Por qué es importante recuperar lo que se pierde al invalidar el modo de conocimiento literario como verdadero? Siguiendo a Gadamer, las respuestas van en el sentido de considerar que la naturaleza de lo que se conoce en la recepción del texto literario es la sabiduría de la tradición que remite al comienzo (*arché*) y es importante recuperar este conocimiento para devolver al ser humano la integridad de su vida interior y exterior que la modernidad ha fragmentado con el predominio del lenguaje de la ciencia, pues una concepción donde predomina la verdad científica conduce a una reducción mínima de la vida a lo que puede ser sometido a la certeza, con lo que la verdad queda estrechada. Con ello se renuncia a las explicaciones integrales como las que proporciona el mito que, aunque no pueden certificarse, sí dan una explicación válida y cercana a la suficiencia para vivir la vida.

¹ Cfr. Hans Georg Gadamer. *Mito y razón*. Barcelona, Paidós, 1997.

Gadamer observa el proceso del paso del mito al *logos* no como ley del desarrollo, sino como un hecho histórico debido a la consolidación y la expansión del pensamiento occidental que desplazó al conocimiento tradicional. En el mito, Gadamer ve el portador de una concepción de la verdad como algo originario en otros tiempos, una verdad que no se puede alcanzar mediante la explicación racional del mundo. Como parte del conocimiento generado en las culturas de la oralidad, el mito es lo dicho, la leyenda que no puede ser experimentada más que mediante la recepción de lo dicho y se mantiene en tensión con el *logos* que piensa la esencia de las cosas y con ello obtiene un saber constatable. El acontecimiento del que habla el mito se sabe gracias a sus testigos y a la tradición basada en ellos, de lo cual no puede disponerse a través de la ciencia. La narrativa mítica tiene su propia racionalidad, la de nombrar para llamar, apelar; lo que se narra alcanza un tipo de presencia, pues el relato es una testificación anónima, en la que el narrador cumple el papel de tener la sabiduría para introducir a los oyentes en un mundo que, en su participación, el receptor siente que es el acontecimiento mismo. En las figuras míticas que estudia, Gadamer encuentra la finalidad del mito que no es el relato mismo sino aquello que hace recordar a los receptores con la sabiduría para narrar que debe tener el emisor:

*"En las figuras de los dioses olímpicos ciertos aspectos de la realidad misma han tomado apariencia sensible y sería absurdo dudar de su carácter real. Cuando se dice que el amor sobreviene al hombre como una pasión sobrecogedora, el furor combativo como un éxtasis en que se olvida de sí mismo, que la afortunada sagacidad o la astucia, que la radiante espiritualidad y la serenidad le sobrevienen como experiencias de una poderosa realidad, no se están dando explicaciones racionalistas de las figuras de los dioses de la tradición, sino que se está describiendo la realidad experimentada."*²

¿El ser humano puede vivir sin la experiencia mítica? La historia ha demostrado que no, pues si bien la modernidad ha alcanzado una superioridad técnica en el dominio de las fuerzas naturales, que se ha extendido globalmente a todas las culturas, aún en las que tienen tradiciones míticas muy arraigadas, el mantenimiento de la praxis cultural ha permitido la sobrevivencia del pensamiento mítico. En otros ámbitos de gran influencia de las formas de vida de la racionalidad moderna, Gadamer advierte la presencia de la necesidad del mito, en manifestaciones auténticas de solidaridad humana, aunque en muchas ocasiones esta experiencia se presenta también en sustitutos como el tumulto solidario del deporte, el fanatismo de las manifestaciones políticas, el culto al

² Ibid. Pág. 50.

caudillo, etc. La gran pregunta-propuesta que formula Gadamer es "si no se pueden formar nuevamente, por diferentes vías, convicciones comunes que no tengan que desembocar en la alternativa universal que ha sido formada mediante el centralismo totalitario y el liberalismo económico. ¿No hay experiencias transgresoras de estos límites?"³

En los tiempos actuales, es clara una tendencia hacia la desilusión humana sobre su poder en la naturaleza y en el dominio de las pasiones, y ello vuelve al ser humano hacia las preguntas originarias, desde tiempo inmemorial respondidas por el mito que, no obstante su necesidad, es rechazado como saber auténtico si este saber se define desde la demostrabilidad científica ¿Cómo puede entonces definirse la autenticidad, la verdad en el mito? Para resolver este problema, Gadamer propone volver a la antigua complementaridad entre logos y mito, en la que éste sólo cuenta las historias de los dioses y de los hombres donde se muestra la dimensión de lo divino. Lo narrado no es un objeto de conocimiento que necesite el tenerse por verdadero, ni tampoco se trata de una fe de la que no se pueda dudar. Para Gadamer se trata de una memoria viva de los pueblos, en la que se da fluidez entre lo histórico y lo mítico, donde se renueva la capacidad de invención poética.

Sin embargo, considera que sigue existiendo la tensión entre mito y logos, pues el mito es creíble, no verdadero. Lo verdadero en el mito no es la historia narrada, sino lo que aparece en ella. Para Gadamer lo que se da en el mito es la rememoración que "indica la conexión de la salvación con lo sagrado. En esa conexión se hace alusión a la experiencia, que es claramente de lo que se trata."⁴ La fenomenología significa un desplazamiento del hecho de la ciencia hacia el mundo de la vida donde el lenguaje desempeña un papel preponderante. El lenguaje es un universal pero no un todo cerrado. La universalidad hace próximas la lingüisticidad y la razón. Colocándonos en el plano del lenguaje, ya no se hablaría de principio y de principalidad sino de (*arché*) comienzo o dominio; entonces nuestro saber debe retrotraerse al comienzo. Los textos griegos eran para leerse en voz alta, para oírse y comprenderse. La escritura cambió este sentido de la lectura como diálogo, conversación, el juego de pregunta y respuesta. Se convence al otro haciéndolo rememorar (la sabiduría de la tradición, el sentido común, el mundo de la vida). Gadamer da primacía a la oralidad, donde el lenguaje no es sólo palabras sino también cuerpo, es ostensión, llamada. El lenguaje no es sólo pregunta y respuesta entre personas, sino que es respuesta a la experiencia. La muerte como ausencia de respuesta se llena con el culto, el mito, en las creaciones del arte. El lenguaje es encuentro de concordancias.

³ Ibid. Pág. 62.

⁴ Ibid. Pág. 65.

El hecho de que la leyenda oral se convirtiera en literatura, y que con ello se sometiera a un soporte limitado tuvo, sin duda, sus consecuencias para el acceso al mito como manera de llegar al conocimiento simbólico originario y con ello se propició el desequilibrio entre ambas formas que, como lo estudia Gadamer en la cultura griega, habían permanecido como ámbitos no excluyentes. En una sociedad oral, el rapsoda sabe fundar nuevos espacios comunes cuando hay tensiones y discordias en la vida social, lo cual se pierde cuando el texto escrito para la certeza científica, sustituye la relación viva del testimonio oral religador en la comunidad. Sin embargo, como advierte Gadamer, en la novela moderna, si bien no se canta la canción del héroe de la epopeya, sí se cantan las lamentaciones de la humanidad y la aventura de la vida. En el mundo de esas narraciones encontramos nuestras experiencias, no se nos ocurre pensar si esos relatos son verdaderos, porque nos interesa en ellos la experiencia que recrean no los datos que proporcionan.

3. LA ESCRITURA NARRATIVA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD, EN LA HERMENÉUTICA DE PAUL RICOEUR

En la hermenéutica de Paul Ricoeur encontramos un desarrollo complementario de los conceptos gadamerianos, en la narratividad como característica de la reflexión del ser humano ante su actuación en la vida. Ricoeur, preocupado de la angustia humana por el bien y el mal, puesta en evidencia en la fragmentación de la vida propiciada por la prevalencia de la razón científica, ve en la narración una forma en que el ser humano mantiene su relación con el símbolo concebido como la relación con lo otro, lo originario en el ser humano, lo que está lejano pero siempre presente. Profundizar en el papel de la narración en la construcción de la historia de las culturas, nos permite continuar la elaboración de la función de los relatos míticos como una de las formas de conocer y construir la humanidad, que hemos visto en la hermenéutica de Gadamer. Ricoeur parte de la idea de que el sujeto se forma en relación con la mediación simbólica que conocemos como cultura. De esta manera, los productos literarios como manifestaciones culturales, al configurar el mundo de la vida, se ofrecen al lector como medio para conocerse, para crearse una identidad, es decir, para reconocer su individualidad en consonancia con una comunidad. Desde la perspectiva de Paul Ricoeur, como consecuencia del acto de lectura literaria puede darse una nueva actitud hacia el mundo de la acción, después de haber realizado un trabajo profundo de comprensión de las energías de la vida que están presentes en la obra literaria. Al lector lo que le corresponde es refigurar el mundo simbólico de la realidad representada en el texto, es decir, volver al mundo de la vida con una mirada más

profunda después de haber pasado por el texto que lo hace ver de otra manera el mundo. Así, podemos recalcar las consecuencias éticas que puede suscitar la interpretación del texto, en que coinciden Gadamer y Ricoeur.

El trabajo de configuración elaborado en el texto literario se ofrece, entonces, como posibilitador del entendimiento de la realidad empírica, de la cual parte, como realidad prefigurada. Sin embargo, el texto literario, debido a su alto grado de simbolización como trabajo artístico, no es accesible de una manera unívoca, sino que requiere de un trabajo sistemático, lo cual exige el método. Es así como Ricoeur responde a la crítica de la hermenéutica de Gadamer que confía demasiado en la tradición. Ricoeur propone dos tipos de análisis: texto-cotexto, donde se implantaría el rigor del análisis argumentativo, que permitiría posteriormente establecer la relación entre el texto y el contexto, en una perspectiva que por una parte supera el concepto de ciencia como adecuación a una realidad, pero mantiene el rigor metodológico. Ricoeur establece las siguientes categorías de la hermenéutica general: La cosa o mundo del texto, es decir su inmanencia, su objetivación mediante la estructura; el distanciamiento mediante la escritura (escritor y lector, producción y recepción) y la autocomprensión mediada por el análisis riguroso del texto, lo cual evitaría el univocismo de la tradición.⁵

Como se puede apreciar, la hermenéutica de Ricoeur presenta una teoría de la lectura en que el texto literario se completa en el acto de lectura, posibilitador de una redescrición del mundo referencial del lector, donde el texto es el lugar de encuentro intersubjetivo. El enfoque filosófico sobre la literatura que se realiza en la hermenéutica de Paul Ricoeur sin duda cambia de manera radical, en relación con los enfoques aplicados en la crítica literaria contemporánea, los alcances estéticos del análisis literario, al convertirlo en una vía de autorreflexión, es decir, de conocimiento y construcción del ser humano. El estudio hermenéutico sugiere un análisis de la identidad cultural que persiga no el descubrimiento de esencias particulares, sino la búsqueda crítica de los lazos que dan sentido a un individuo dentro de un grupo social con el que comparte una problemática histórica, pero no sólo eso sino su humanidad.

Así, de acuerdo con Ricoeur, la hermenéutica interviene como proceso de objetivación de las experiencias creativas de la vida contenidas en la obra, que se presenta como mediadora de ellas entre el autor y el lector; ese dinamismo creativo es el que atrae al lector hacia la búsqueda de los significados, los valores, los fines. La interpretación siempre tiende a una reproducción de las experiencias vividas. El ser humano recrea su experiencia de humanidad a través de narraciones, que imprimen lo histórico en lo originario, el mito, como preocupación por el actuar

⁵ Cfr. Paul Ricoeur. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México, FCE, 2001. Págs. 127-147.

frente al otro; la comprensión de sí mismo incorpora, de esta manera, la historia de la cultura a la reflexión, ya que la conciencia es una construcción histórica, no algo dado *a priori*.

La lectura tiene efectos éticos en el lector, en el sentido de posibilitar la modificación de su actuar mediante una interpretación crítica de la cultura. En el enfoque crítico, Ricoeur complementa la autoridad del saber de la tradición con la autoridad del rigor científico, ya que el trabajo de interpretación consiste en desenmascarar, reducir ilusiones, aunque también consiste en restaurar, recuperar, recolectar el sentido, pues "... la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo."⁶ La lectura deja de ser un acto con fines individualistas, para constituirse en una vía de formación de la identidad colectiva en un contexto histórico específico, pues mediante la lectura de textos un sujeto se apropia del saber colectivo como culminación de la interpretación de una obra en la que se comprende mejor, se comprende de manera diferente, o sencillamente empieza a comprenderse. Esta comprensión de sí mismo se da a través de la comprensión de los signos culturales en los que el sí mismo se documenta y se in-forma.

En lo que sigue me detendré con mayor atención en el análisis de la problemática de la identidad cultural desde la perspectiva de la hermenéutica de Paul Ricoeur. Específicamente, observaremos su argumentación respecto de la autorreflexión que permite el relato y la identificación con los problemas colectivos en una determinada cultura, así como su esclarecimiento de las diferencias y complementariedades en la construcción de la identidad, a partir de la autorreflexión mediante el relato literario y el de la historia.

Ricoeur plantea que la memoria, con sus polos de conservación y destrucción, es la que media entre el tiempo vivido, pasado y las configuraciones narrativas. En este proceso se establece un juego entre memoria y olvido. Las narraciones mantienen el recuerdo de lo que no hay que olvidar, pero también se hace el trabajo de rememoración para olvidar y proyectarse hacia el futuro. Se trata de una concepción de la narratividad en la que el dato y la experiencia no se excluyen, sino que se complementan, pues la experiencia humana se realiza en contextos históricos específicos, únicos e irrepetibles de la misma manera, y en ellos el sentido originario que contiene el mito se actualiza, haciendo surgir las crisis de la experiencia humana. Ricoeur aborda la reflexión sobre la identidad cultural a través del esclarecimiento de las relaciones entre la memoria individual, privada y la colectiva, pública; la relación entre la imaginación que funciona con ausencia de las huellas temporales y la memoria que pretende alcanzar el pasado fielmente, aunque mediante el distanciamiento de la huella, es decir,

⁶ Paul Ricoeur. *Freud: Una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI, 1987, Pág. 44.

a la memoria recuperada mediante la narrativa de ficción y la que se recupera mediante el relato histórico; y la relación entre la memoria y la construcción de la identidad personal o colectiva.

Respecto de las dos primeras relaciones, observa que la memoria permite a cada uno vincularse con el pasado y percibirse a sí mismo como una continuidad, pues los fragmentos de memoria pueden unirse mediante la narración, para concebirse como ser histórico que se proyecta desde un pasado hacia un futuro. Pero un individuo, una persona no recuerda sola sino con la ayuda de los recuerdos de otro. La narración personal de los recuerdos está inscrita en los relatos colectivos, en los recuerdos colectivos. Este hecho constituye la conciencia histórica y el tiempo histórico. La herencia del pasado es la base en la que descansa una proyección hacia el futuro. La interacción entre la experiencia (pasado) y la espera (futuro) se da en el presente de una cultura. La conciencia histórica se mueve gracias a la sensación de orientarse a lo largo del tiempo debido a la espera, que enriquece o empobrece el espacio de la experiencia. La espera proporciona el sentido o el sinsentido al presente, lo cual constituye el valor cualitativo de la conciencia histórica. La condición humana es histórica en el sentido de que se mantiene en el presente una relación prioritaria con el futuro y no con el pasado. Es decir, la indagación del pasado debe darse en vistas a concebir el futuro. Un señalamiento importante para la hermenéutica literaria con fines de construcción de la identidad histórica es el que hace Ricoeur cuando otorga validez al discurso literario como vía para la formación de la conciencia histórica, la recuperación del recuerdo y la proyección hacia el futuro. La diferencia consiste en que la imaginación literaria tiene que ser fiel a la doxa, al sentido común (tradición), a la experiencia, mientras que la Historia lo tiene que ser a lo que verdaderamente ocurrió, al dato, con una actitud objetiva.

En relación con el tercer problema, a Ricoeur le preocupan los trastornos de la identidad de los pueblos, de la pregunta ¿quién soy? Al respecto, menciona tres aspectos de la crisis de la identidad:

- La permanencia de uno mismo a lo largo del tiempo.
- Las amenazas a la identidad cuando se enfrenta a la alteridad, a la diferencia.
- La violencia en la fundación de las identidades colectivas.

Ricoeur apoya su argumentación en el psicoanálisis para proponer a la memoria traumatizada de los pueblos el enfrentamiento de su trauma en vistas a reconciliarse con lo reprimido, mediante el trabajo con el recuerdo y contra la compulsión de repetición, pues la memoria herida en vez de recordar, repite el acto sin saberlo. La represión (resistencia) impulsa hacia la repetición del acto

(memoria activa) en vez de su recuerdo (memoria declarativa). La rememoración es el trabajo que se hace para liberar el recuerdo al hablar de él. La rememoración es entonces un acto contra compulsión de repetición. El autor lo hace al escribir y el lector al leer para lograr una relación verídica con su pasado. Ricoeur justifica la extensión hacia la memoria colectiva del tipo de trabajo que se hace en el psicoanálisis con la memoria individual, al hablar de un espacio público donde se realiza el trabajo de recuerdo. La literatura y la historia pueden ser ese espacio público, donde puede tener lugar la hermenéutica ¿Cómo hacer un trabajo de rememoración liberador? La actividad de configuración del relato conlleva una parte de olvido y una de memoria, es decir, hay una selección de los recuerdos. ¿Cómo debería hacerse esa selección de tal manera que redunde en un trabajo liberador? Tanto la Historia como la Literatura se enfrentan, a su manera, con el problema epistemológico de la veracidad que plantea a su vez problemas de orden moral y político. El moral se debe al imperativo de no olvidar para mantener la identidad y salvarla del tiempo destructor: "Para conservar las raíces de la identidad y mantener la dialéctica de la tradición y de la innovación, hay que tratar de salvar las huellas."⁷ Sobre todo, menciona Ricoeur, es importante no olvidar las heridas, lo cual, sin embargo, políticamente se hace mediante la manipulación de la memoria, al mediar en la selección. En este punto Ricoeur considera que la solución al problema está en poner el acento en el futuro y no en el pasado. Es decir, la selección ha de hacerse en vistas a un buen futuro, en lo que llama una memoria justa. Los recursos de la memoria para la ética y la política de la memoria justa son el distanciamiento que permite a su vez una posición crítica. Se puede aplicar a la literatura lo que Ricoeur dice para la historia, acerca de que el sentido del pasado puede reelaborarse al reinterpretar los acontecimientos. La literatura, en este aspecto, tiene mucha más libertad que la Historia, pero por supuesto ninguna escapa de la ideología. Esta posibilidad de dar otro sentido al pasado puede influir en reorientar la intencionalidad del futuro.

La enseñanza que nos deja Ricoeur es que el pasado se puede cambiar en la medida en que sus efectos en el presente puedan ser modificados. Por eso se justifica el discurso sobre la historia, ya sea mediante la Historia o mediante la Literatura. En ello radica la importancia de asumir la deuda. Entonces, la identidad es saber quién soy, pero también es asumir la responsabilidad hacia la deuda con el pasado, la colectividad histórica que se manifiesta en el presente y se proyecta hacia el futuro. Los discursos son formas de responder ante esa deuda y por eso nos sentimos llamados a leer los textos de esos discursos.

⁷ Paul Ricoeur. *La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid/Arrecife, 1999. Pág. 40.

Después de haber presentado de manera resumida las ideas referidas en las hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur, podemos decir que las reflexiones que ellos hacen proporcionan las claves para iniciar la comprensión de la crisis de identidad en el contexto latinoamericano, pues en este espacio emerge el pensamiento mítico del que habla Gadamer, en obras narrativas que posibilitan la mediación textual en las que se centra la teoría de Ricoeur. Sin embargo, queda por realizar la tarea de pensar acerca de la manera en que se puede comprender la emergencia de los sentidos de las culturas orales en una manifestación de escritura que ha encontrado su forma para revelar estos contenidos particulares. Hay que tener en cuenta que no podemos pensar en trasladar de manera idéntica, las circunstancias en que la modernidad ha creado crisis en sociedades como las europeas, desde cuyas experiencias nacen las reflexiones de estos dos filósofos, sino que es necesario observar la manera peculiar en que se incorporan al conflicto identitario las experiencias latinoamericanas.

De esta manera, considero que la tarea pendiente involucra una forma de realizar la lectura de los textos literarios para que revelen los contenidos particulares dados por una experiencia histórica que, si bien ha tenido influencias muy fuertes de la europea desde hace muchos siglos, no por ello puede afirmarse que haya una transferencia homologadora con aquel contexto. Sin embargo, el hecho de que podamos trasladar unas reflexiones que han sido elaboradas a partir del desenvolvimiento de las formas de vida modernas en las sociedades europeas, nos hace evidente la posibilidad de comprendernos al comprender un conflicto que involucra al ser humano dentro de un problema particular. Por otra parte, las aportaciones de estos filósofos sirven para comprender el conflicto cultural latinoamericano, pues permiten ubicar el problema en un contexto amplio de la influencia del pensamiento occidental. Las hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur plantean este problema a partir del contexto europeo, en el que reflexionan acerca de la insuficiencia de los principios de la modernidad para dar sentido a la vida, con el resultado de crisis de la idea de humanidad. Pero aplicar el enfoque hermenéutico en el contexto latinoamericano hace necesario preguntarse acerca de la manera en que se presenta el conflicto de la modernidad en América Latina. La hermenéutica del contexto latinoamericano tendría que plantear el problema especificando las circunstancias históricas y culturales a partir de las que se vive el conflicto de la modernidad, pues el siglo XX latinoamericano lo que ha padecido es la consolidación de la modernidad en su faceta de modernización, es decir, de predominio de la tecnocratización en función del desarrollo de un sistema económico, que es lo que a fin de cuentas, como señala Gadamer, ha sido la faceta mundializada de la modernidad. Por ello, hay que dar un matiz particular a este problema universal. Pero también hay que tomar en cuenta que este proceso de influencia europea, que Gadamer

y Ricoeur plantean desde la Ilustración, inició para América en el Siglo XVI cuando se dio la conquista europea, lo que representa para América Latina una serie de circunstancias conflictivas que han tenido continuidad histórica hasta el presente, en que se manifiestan como problemas suscitados por la modernización actual.

Así, en esta investigación la propuesta es la de comprender el conflicto identitario en Latinoamérica con una hermenéutica de una modernidad barroca más que desde una crítica posmoderna, como se plantearía desde el punto de vista de la modernidad ilustrada. Con este propósito, continúo la construcción teórica con la tercera idea que propuse en la introducción del capítulo, la que se refiere a la iconicidad en la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Considero que esta posición hermenéutica permite cuidar en la interpretación la fidelidad hacia la particularidad cultural latinoamericana, por una parte, y tener en cuenta la universalidad del ser humano, por otra parte.

4. LA HERMENÉUTICA ANALÓGICO-ICÓNICA DE MAURICIO BEUCHOT EN EL ESTUDIO DE LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA

En el mismo marco de crisis de la modernidad, Mauricio Beuchot propone analizar la problemática de la crisis del humanismo debida a la desimbolización de las esferas de la vida. En este marco, hace una reflexión acerca del ejercicio de la hermenéutica en la posmodernidad para preguntarse qué lugar tienen en ella la epistemología, el humanismo frente a la tecnología, la metafísica y la religión.⁸ En relación con la posición de la epistemología frente al posmodernismo, el enfoque analógico propone una hermenéutica que no trata de imponer un solo método para todos los saberes, pero que sí mantiene la condición de rigurosidad metodológica frente a la ausencia de método: "La unidad o comunidad hermenéutica es analógica, de modo que no se incurre tampoco en el equivocismo, ni reina el caos. Aplica la misma racionalidad de fondo, pero de manera proporcional a cada ciencia según su área, dejando que, de acuerdo a sus necesidades, predomine el cálculo, predomine la experiencia, o predomine la interpretación."⁹ En relación con la técnica, nos señala la importancia de distinguir entre la valoración de la técnica, y su predominio en la tecnocracia (a la que se orienta cada vez más la modernización) que hace decaer el humanismo. Beuchot en su reflexión analógica nos provee de un sentido de

⁸ Cfr. Mauricio Beuchot. *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*. México, UIC/Miguel Angel Porrúa, 1996.

⁹ Ibid. Pág. 43.

humanismo que “sea emancipador y realizador del hombre caído de nuestra época”.¹⁰ Un humanismo fundado en la noción de prudencia (*phronesis*) “como virtud que es la razón de lo concreto, la que nos abre a los símbolos y a los paradigmas, que tienen una universalidad encarnada en lo concreto.”¹¹ Concibe la religiosidad como recuperación del símbolo, del mito, de lo sagrado. Beuchot propone una hermenéutica analógica icónica para responder a un problema de sentido, que es el problema de la universalidad, es decir, el reconocimiento de lo particular en la universalidad humana. Llama la atención hacia el cuerpo sufriente, lugar de la autoconciencia, como una dimensión humana olvidada por el pensamiento racional para hablar del ser. En consecuencia, afirma la idea de que el afecto y la razón son concomitantes para comprender al ser. La búsqueda de la humanidad no puede darse sin la ética como compromiso con el otro. La analogicidad con el otro parte del reconocimiento de la igualdad ética: “Hay diversidad de culturas pero sin negar cierta igualdad ética (analógica)”¹². Todos los seres humanos procedemos de la misma condición natural y el símbolo nos lleva a reconocer esto, a la iconización del particular con el universal. El ídolo o la idolización (la entronización de una cultura particular como si fuera el modo de ser universal) es una iconicidad pervertida, afirma Beuchot. Por eso hay que constituir al ser humano como ícono para no idolizarlo, para que no olvide su analogicidad con el otro, con lo otro, los otros seres que existen: “El ícono es símbolo, siempre cumpliendo esa función de remitir desde lo visible a lo invisible.”¹³

¿Cómo interpretar, si en ello están involucrados aspectos como la particularidad de la presencia de la visión de mundo tradicional, y la subjetividad que requiere el mito? La hermenéutica analógico-icónica reflexiona acerca de la dificultad de este tipo de enfoque de acceso a los textos, que se centra en el símbolo, busca la naturaleza simbólica de los lenguajes, el contenido humano. El seguimiento de esta hermenéutica en la comprensión de los textos elegidos, consistiría en hacer emerger el simbolismo guardado en las tradiciones que han conservado este saber en la historia, pero, y por ello la analogicidad, con el control que no lleve a la equivocidad o particularidad de una visión o a una nueva univocidad, sino al diálogo. El símbolo es un entrecruce del intérprete y el significado. Es necesaria tanto la lectura literal como la simbólica que tiene la profundidad del análisis paradigmático: “No se trata de buscar en los símbolos y en los mitos o en la poesía teorías científicas o filosóficas, ni siquiera conceptos explícitamente

¹⁰ Ibid. Pág. 72.

¹¹ Ibid. Pág. 73.

¹² Mauricio Beuchot. *Las caras del símbolo: El ícono y el ídolo*. Madrid, Caparrós editores, 1999. Pág. 54.

¹³ Ibid. Pág. 71.

dados; sino explicitar lo implícito, dejar que los contenidos vitales que cobijan provoquen conceptos filosóficos en nosotros, que los hagan explícitos, que ellos serán los que los podrían traducir sin traicionarlos por completo"¹⁴. El propósito de la interpretación sería, entonces, encontrar sentido para la existencia humana. La hermenéutica analógico-icónica es un enfoque que busca integrar todas las dimensiones de lo humano, pues el problema surge cuando se trata de imponer una sola dimensión como paradigma cultural. La hermenéutica tiene que ser icónica respecto de la cultura que trata de interpretar. A partir de estos supuestos, podríamos considerar que el barroco es la perspectiva de iconicidad que permite interpretar un rasgo humano en cierta manifestación latinoamericana, expresada en la cultura popular de la vida cotidiana y que algunos textos narrativos recrean artísticamente. Nuestro fin es acercarnos interpretativamente a ellos desde la iconicidad del barroco. El acercamiento interpretativo es analógico cuando contempla la semejanza desde la diferencia.

La lectura hermenéutica tendría como propósito, en nuestro caso, proponer una lectura más acorde con las particularidades de la literatura latinoamericana, lo cual si bien puede llevar a una comprensión más enriquecedora de la obra literaria, tiene también el riesgo de conducir a un encerramiento cultural que no permite extender la experiencia de la lectura a los ámbitos simbólicos que pretende la hermenéutica como teoría de la lectura. La hermenéutica analógica, que surge en un contexto como el latinoamericano en el que la fuerza con la que emergen las particularidades culturales puede conducir al relativismo en la interpretación, pero que por otra parte ha sido interpretada con modelos contruidos para el estudio inmanente de la textualidad, aborda esta circunstancia como una de sus aportaciones filosóficas, propone una epistemología humanista que recupere el símbolo, el mito, lo sagrado. Es un modo de acceder a la obra literaria latinoamericana que da cabida a la afectividad y el rigor metodológico. Tomando en cuenta una definición del sujeto de la hermenéutica, que comprende con el afecto y con la razón de manera concomitante, la lectura entendida como encuentro intersubjetivo, reúne a dos entidades particulares: la obra, que tiene una intencionalidad propia y el lector, que tiene una concreción histórico-cultural que marca su intencionalidad. En esta situación ineludible, la hermenéutica analógica contiene una propuesta de interpretación que tiende a evitar el univocismo que trata de encontrar una esencia en la interpretación del texto (que recae más en la intención del autor), donde el lector trata de despojarse de su subjetividad para lograr un acercamiento objetivo con la obra, o el equivocismo (que recae más en la intención del lector) que admite cualquier resultado de

¹⁴ Mauricio Beuchot. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México, UNAM/Itaca, 2000. Pág. 192.

la argumentación como comprensión interpretativa del texto. El modelo analógico de la interpretación supone confianza en el lector en su acercamiento a la aprehensión del significado, sin pretender que esa aprehensión sea absoluta, puesto que el ser finito del humano no le permite captar la infinitud, aunque ésta subyace en la acción humana temporal. Actuamos en vista del futuro, no sólo del presente o del pasado: "Así, aunque las interpretaciones sean potencialmente infinitas, porque los significados lo son, la mente del hombre es finita, y, si ha de conocer algo, lo conoce en un segmento finito y apresable de la interpretación."¹⁵ Desde este punto de vista, partimos de que la verdad en la interpretación está delimitada por la semiosis en que se mueve una comunidad histórica, por ello el que está más limitado en esta relación es el lector, ya que el texto como objeto que permanece más allá de la vida de un lector concreto, puede seguir generando sentido potencialmente hasta el infinito. Por eso, el modelo analógico privilegia el texto como lugar posible de encuentro entre las intencionalidades del autor y del lector, pues en el texto, como dice Umberto Eco,¹⁶ hay un autor ideal que conduce al lector ideal mediante estrategias narrativas hacia la captación de los sentidos y la manera en que se logran esos efectos en la obra narrativa. De esa manera, para Beuchot el lector puede enriquecer la obra sin distorsionar la intención del autor. Ahora bien, si la analogía tiende al equívoco, a lo particular, pues es la condición que le otorga al ser humano su finitud, trata de acercarse a la universalidad que, aunque no se logrará, sí existe como potencia humana en el nivel de la infinitud, de lo inaprehensible, de lo que no se puede nombrar (Lo que se puede concebir pero no representar).

La proporcionalidad es lo característico de la analogía (a cada quien lo propio, al autor y al lector con el texto como regulador). En esta hermenéutica el significado analógico es el propio del modelo de interpretación y consiste en admitir una equivocidad aceptable, pues el texto lo permite dada su ambigüedad, que al fin de cuentas autoriza la equivocidad en tanto comprensión de la intención del autor ideal. La validez de la interpretación reside en el encuentro de las intenciones del autor y del lector, aunque hay que procurar que se incline hacia la intención del autor. De esta conjunción surge el enriquecimiento tanto del significado del texto como del mundo de significados del lector o intérprete. El consenso, entonces, se da mediante la subjetividad. La hermenéutica analógica requiere de la inteligencia razonadora y explicativa, pero preponderantemente requiere de la empatía y de la razón intuitiva. Siguiendo a Aristóteles, Beuchot afirma que el conocimiento se da por el juego entre la intelección, el razonamiento y el sentimiento. Es intuición y argumentación. Primero la intelección que aporta principios,

¹⁵ Ibid. Pág. 52.

¹⁶ Cfr. Umberto Eco. *Seis paseos por los bosques narrativos*. Barcelona, Lumen, 1996.

premisas, puntos de partida. Luego la razón que extrae conclusiones a partir de ellos, que no es otra cosa que la elaboración discursiva con lo cual se culmina con la intelección otra vez, pero más elaborada, sustentada, fundamentada: "Es decir, siempre la intelección o comprensión tiene la jerarquía principal, pero no se da sin más en plenitud, ya que requiere ser acompañada de un arduo trabajo de explicación y de discurso"¹⁷. Como puede apreciarse, lo que se involucra en la lectura hermenéutica es mucho más que la captación de un contenido textual, puesto que de lo que se trata es de la captación de una experiencia humana, que tiende a unir lo particular con lo universal.

Siempre se interpreta desde una cultura, desde una manera peculiar de experimentar lo humano, pero se puede sobrepasar sus límites para innovar cuando se enfrentan nuevos retos históricos, nuevos cuestionamientos, nuevas crisis de valores. Las culturas enseñan a vivir la vida en una comunidad, pero a veces también pueden frenar la creatividad, por eso se debe tener una actitud crítica de la cultura pero no al grado de destruirla, pues se debe mantener la responsabilidad frente a la comunidad: "Así, podemos hablar de una tradición que permite un cambio analógico; es decir, ni totalmente sustancial (equivoco), ni meramente accidental (unívoco), sino según lo propio (el *proprium* analógico), que no se destruye sino que se potencia para ser distinto, a pesar de que conserve algo constante"¹⁸. Beuchot propone una interpretación como forma de mestizaje, es decir, compartiendo significados y modos de vida. Se habla no sólo dentro de la cultura propia sino entre otras con las que se comparten rasgos comunes de la humanidad. El compromiso con la cultura se cumple argumentando lo que se quiere introducir como innovación. En la argumentación se alcanza más lo razonable que lo racional o apodíctico (que sería caer en el univocismo), pues se tiene que situar en un área analógica en la que son admisibles algunas interpretaciones, pero no todas o cualquier interpretación. Hay argumentación pero no apodíctica. La verdad o adecuación hermenéutica se dará con las interpretaciones más cercanas al texto, es decir, hay cabida para la objetividad y la subjetividad: "La hermenéutica completa la labor de otros análisis realizada por otros instrumentos semio-lingüísticos. Es lo que, después de esos análisis, sintácticos y semánticos, ubica o sitúa en un segmento de tiempo, de historia. (...) Conduce la investigación hacia un nivel reflexivo en el que el lector y el texto se contextualizan el uno al otro en función del mundo al que tratan de referirse."¹⁹

¹⁷ Mauricio Beuchot. *Tratado de hermenéutica analógica...* Op. Cit. Pág. 61.

¹⁸ Ibid. Pág. 71.

¹⁹ Ibid. Pág. 122.

CONCLUSIÓN

Como podemos apreciar, el planteamiento central de la hermenéutica es el de la construcción de la humanidad frente al texto, la fenomenología, lo que aparece en el trabajo de interpretación. Ello nos proporciona un procedimiento de lectura del cual podemos extraer una guía para la interpretación de la literatura latinoamericana contemporánea. Así, hemos visto que la hermenéutica de Gadamer gira en torno del problema humano que vivimos actualmente por el predominio de la técnica, lo que ha tenido como consecuencia el desprestigio de la tradición como forma de conocer y dar sentido a la vida. En su recuperación del papel de la tradición en el conocimiento humano, Gadamer resalta el papel del mito que ha encontrado sitio, entre otros lugares, en la literatura. Ello significa darle nueva relevancia a la cultura tradicional de la oralidad, a la que pertenece originalmente el mito que, sin embargo, ha entrado a la escritura moderna por medio de la literatura. Al respecto, podemos agregar que el mito sugiere una manera de acceder a la lectura complementaria de la lectura lineal a la que estamos acostumbrados.

Por su parte, Ricoeur plantea la construcción del ser humano frente al texto, pero propone una conciliación entre confianza en la tradición y rigor metodológico como crítica de las ideologías. Ricoeur abre la noción de texto a toda obra mediante la que el ser humano intenta autoconstruirse, aunque su hermenéutica se interesa específicamente en el texto escrito, cuyo acercamiento requiere escuchar la voz del símbolo, del mito, la tradición, pero también el método como manera de realizar la crítica de las ideologías. La hermenéutica de Ricoeur guarda más el sentido de la interpretación como estudio del texto escrito, lo que significa, en esta investigación ubicada en el contexto cultural latinoamericano donde partimos de la consideración de que el texto escrito recoge la tradición oral no sólo temática sino estructuralmente, una complementariedad con la hermenéutica de Gadamer interesada en la voz de la tradición. Por ello, Ricoeur insiste en la necesidad del método en la lectura, para construir la argumentación. Ricoeur parte de la transformación de la tradición en texto escrito, lo cual no puede negarse, pues no se trata de volver de manera igual a la cultura de la oralidad, sino de tomarla en cuenta tal como se ha transformado por la acción de la escritura, aspecto que tampoco niega la hermenéutica de Gadamer pues ve en la literatura la continuidad del quehacer mítico. En esta conciliación, que el mismo Ricoeur establece entre su hermenéutica y la de Gadamer, encontramos la posibilidad de realizar el enfoque hermenéutico en el análisis de los textos narrativos de Rulfo y García Márquez, ya que estos escritores han innovado en la literatura a partir de la novela moderna propia de la cultura de la escritura (donde la problematización se da más frecuentemente en el nivel individual, psicológico),

pero han incorporado la tradición no sólo como contenido, sino como forma de narrar, con lo cual esta narrativa aborda los problemas comunitarios. Sobre esta característica de la literatura latinoamericana que analizo en este libro, abundaré en los siguientes capítulos desde la perspectiva del barroco.

La hermenéutica analógica presenta de manera más explícita para el contexto latinoamericano,²⁰ el problema de la construcción del ser humano, al tomar en cuenta las particularidades desde las que se realiza. Su concepto de iconicidad opuesto al de idolicidad nos permite acceder a los textos de la especificidad latinoamericana con la confianza en los sentidos humanos de nuestra particularidad cultural, pero con la intencionalidad de llegar a la universalidad. Considero que esta posición hermenéutica nos permite la lectura de los textos con una mirada más icónica respecto de la realidad que representan. Es así el caso de la mirada sobre el mito más desde una perspectiva del barroco que del romanticismo, y una consideración de la escritura más accesible desde una mirada de la oralidad de las culturas tradicionales. Los aportes de la hermenéutica analógica en la construcción de la perspectiva hermenéutica de esta investigación son dos: La concepción de lector, como sujeto de la hermenéutica, que se acerca a la comprensión de la obra desde su intuición no sólo racional sino emocional y el otro aporte de la analogía es la posibilidad de acercarse a la idea de humanidad desde la particularidad cultural, como en el caso presente, del barroco, que permite comprender un problema humano desde la especificidad de un momento cultural. En el siguiente capítulo presentaré el estado del arte sobre la discusión acerca del barroco moderno, que cuenta con una amplia base de estudios que permitirán insertar la problemática específica que abordo en este libro.

²⁰ Cfr. Mauricio Beuchot. *Hermenéutica analógica. Aplicaciones en América Latina*. Bogotá, Edit. El Búho, 2003.

CAPÍTULO 2

El barroco en el análisis de la identidad cultural en la literatura narrativa latinoamericana

1. INTRODUCCIÓN

En 1975 se realizó un importante congreso de literatura iberoamericana en Madrid, donde la mayoría de las sesiones estuvo dedicada al tema del barroco americano; la importancia de citar este evento reside en que ahí se reconoció la originalidad de ese movimiento cultural imposible ya de ser circunscrito como una continuación del barroco hispánico, sino como un movimiento de características peculiares, debido a las necesidades particulares de enfrentar un orden de vida distinto, tanto para los colonizadores como para los colonizados. Al respecto, uno de los trabajos presentados en este congreso, "Elementos literarios en el arte barroco de la Antigua Guatemala",¹ ofrece un ejemplo de la originalidad del barroco americano, porque da una clave para interpretar la negociación cultural que en ese momento se dio. En ese trabajo, el autor presenta un estudio de la arquitectura de las iglesias construidas durante la colonización en Antigua, Guatemala, en donde se muestra la conformación de un criterio para dar cabida a dos concepciones religiosas tan diferentes como la cristiana y la mesoamericana. Así, el barroco de estas construcciones incorpora el arreglo a un conflicto de cosmovisiones en las que el espacio sagrado es concebido como abierto para la religiosidad indígena y cerrado para la religiosidad cristiana. De esta manera, se

¹ Cfr. Antonio Gallo. "Elementos literarios en el arte barroco de la Antigua Guatemala" En: CENTRO IBEROAMERICANO DE COOPERACIÓN/ UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID. XVII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Sesión de Madrid. Primer Tomo. El Barroco en América. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1978. Págs. 89-98.

observa como criterio de negociación la incorporación de un espacio abierto en la construcción de las iglesias del periodo. Este ejemplo nos sirve para distinguir en el barroco americano un aprovechamiento de la ornamentación para recrear el mundo simbólico de las culturas sometidas que estaba en peligro de desaparecer por la imposición de la cosmovisión europea, cuando en la península esta ornamentación tenía como objetivo el reforzamiento de la fe en la iglesia católica contrarreformista. Este ejemplo nos inicia en la comprensión del barroco americano como una intersección cultural analógica, en el sentido de lugar de encuentros en los que se mantiene una tensión resuelta provisionalmente con arreglos proporcionales que dan por resultado algo diferente, pero manteniendo un grado de mismidad que permite la sobrevivencia del analogado, en este caso, la concepción religiosa del mundo indígena mesoamericano. Pero a la vez podemos observar que se evidencia una tensión entre cosmovisiones que dará respuestas analógicas en el sentido de llegar a acuerdos pero sin resolver el conflicto. Esta fuerza del barroco americano hace que se proyecte en el presente en una nueva forma barroca, pues en la multiculturalidad de ese barroco hay una pérdida de sentido que hace surgir una energía muy fuerte para conservar la identidad.

En este sentido, se debe señalar que otro aspecto importante en ese congreso fue el establecimiento de un consenso respecto de la pertinencia de considerar un neobarroco para la manifestación literaria latinoamericana del siglo XX, en el que emergen el tipo de estrategias para la expresión de un conflicto cultural como el que se gestó en el inicio del periodo histórico arriba señalado, pero que tiene matices propios dado el transcurso histórico. En el contexto estructuralista predominante en los años setenta, que ponía demasiado énfasis en la inmanencia de la obra literaria, los trabajos presentados en ese evento explican los recursos del neobarroco presentes en la literatura latinoamericana del siglo XX, pero sólo algunos esbozan la reflexión de un conflicto identitario, como es mi objetivo en la presente investigación. El interés por el aspecto de la identidad se da en estudios posteriores sobre el neobarroco. Con el fin de concretar el marco referencial en que se ha formulado la pertinencia del barroco como categoría hermenéutica en la interpretación de la literatura y la cultura, en la primera parte del capítulo voy a destacar dos de las conceptualizaciones realizadas sobre el barroco americano, una desde el plano literario y artístico y la otra desde el punto de vista de la filosofía de la cultura, los dos campos en los que se desarrolla la investigación, para definir una posición hermenéutica en la lectura de algunas obras de la narrativa literaria latinoamericana desde la perspectiva de una reflexión sobre la identidad; se trata del trabajo desarrollado por Severo Sarduy sobre el término neobarroco como explicación de este fenómeno literario, y el realizado por Bolívar Echeverría quien desde el campo de la filosofía de la cultura, ha hecho un análisis profundo de la problemática cultural latinoamericana con el concepto de *ethos* barroco. En otro

apartado doy cuenta de los antecedentes del estudio del barroco latinoamericano como caracterizador de la identidad. En la última parte, abordo dos cuestiones que se derivan del análisis de la identidad desde el punto de vista del barroco, como son el de la dialéctica entre particularidad y universalidad de la cultura y el de la dialéctica entre imagen y concepto como consecuencia del énfasis puesto en la emergencia del mito a través del barroco.

2. IDENTIDAD Y BARROCO

2.1. El concepto de barroco de Severo Sarduy

Severo Sarduy, precursor en el estudio del tema, ofrece las claves para deslindar un aspecto identitario en el barroco americano y en el neobarroco latinoamericano. Para situar la magnitud del acontecimiento barroco, establece una relación entre el imaginario de una época, es decir, el modelo cultural en que en esa época se conoce en todos los ámbitos o esferas del conocimiento y la *retombée* (recaída), que es el reflejo de esa *episteme* o cosmología en los símbolos de una época. Se da así un intercambio entre el discurso científico y la producción simbólica del arte contemporáneo. El temor a las consecuencias que podría acarrear el descentramiento del hombre como reflejo de la teoría kepleriana de la elipse que desplaza a la galileana del círculo, provoca la utilización del arte barroco como manera de persuadir, de convencer, para lograr la supervivencia del catolicismo, durante la Contrarreforma. En el Siglo XX, Sarduy advierte una nueva inestabilidad similar a la que produjo el primer barroco, ahora debida a la nueva cosmología:

*"Se repite pues, con la cosmología actual y su posible retombée en un neobarroco -reflejo cuyos nexos quedan aún por situar y cuyas obras quedan aún por designar-, la misma estrategia discursiva de Galileo: la subversión, o la desintegración de una imagen coherente del universo, tal y como la acepta en un momento dado la humanidad entera, en algo tan abrupto e inaceptable que no puede realizarse más que bajo los auspicios de una demostración legal, de una demanda jurídica basada en la eficacia de los signos y en su mayor alcance: la nueva ley como teatralidad."*²

La ciencia moderna tiene como obsesión la unificación de las fuerzas presentes en la naturaleza; pero la filosofía y los desarrollos de la lingüística estructural

² Severo Sarduy. *Ensayos generales sobre el barroco*. México, FCE, 1987. Pág. 20.

identificados con la especulación filosófica siguieron un camino opuesto al de la fantasía de la ciencia: en lugar de la unificación o de la totalización avanzaron en el camino de la diseminación, la fractura y el corte insalvable. La ciencia es la sed del saber uno; pero en la filosofía y la lingüística estructural se genera la desconstrucción fundada en la idea de la ciencia como discurso (lingüisticidad) que puede des-construirse. Sarduy la llama era de la fractura. Al interior de la ciencia también se da la fractura, pues los modelos del mundo son relativos, y en el arte hoy se reconoce y se reivindica el regreso del barroco, un neobarroco que requiere de ser estudiado con una epistemología propia y de una lectura atenta de su sustrato, de un trabajo de signos: "Si, con la perspectiva del tiempo, el primer barroco nos aparece hoy como algo inmediatamente descifrable, (...) el barroco de hoy no nos remite, en lo que de él se dice, más que a imágenes difusas, sin emisor aparente ni destinatario: no sabemos de qué esas obras, con su carácter propio de residuo o de exceso opaco, son el emblema confuso, la *retombée*, ni si de algo lo son."³ Los dos barrocos representan (en sentido teatral) el contexto en que surgieron. Se puede establecer una analogía entre los dos, pero cuidando de no caer en la simetría y en la repetición simples. La referencia del primer barroco fue la astronomía (Kepler), la del segundo la cosmología (teoría del *Big Bang*), ya que en esa ciencia se encuentra la vocación totalizadora, sus postulados y procedimientos son como el modelo del saber de una época, su reflejo. La diferencia es que la astronomía remitía a movimientos regulares, era un saber sobre *el espacio*, mientras que la cosmología supone una historia, un origen del universo, un desequilibrio, una expansión, quizás un apagón final o una nueva contracción para volver a un estado puntual. Es un saber sobre *el tiempo*, o sobre el espacio-tiempo.

La función hermenéutica hoy, en el neobarroco sería "... detectar en el arte la *retombée* o el reflejo de una cosmología para la cual el origen es casi una certeza pero las formas que lo sucedieron un hiato inconcebible, casi una aberración."⁴ La elipse⁵ y la elipsis⁶ son figuras de la *retombée* del primer barroco; en el neobarroco serían la materia fonética y gráfica en expansión accidentada. En la polifonía de la narrativa latinoamericana las voces se entrecruzan sin

³ Ibid. Pág. 35.

⁴ Ibid. Pág. 40.

⁵ El diccionario de la Real Academia define la elipse como: Curva cerrada, simétrica respecto de dos ejes perpendiculares entre sí, con dos focos y que resulta de cortar un cono circular por un plano que encuentra a todas las generatrices del mismo lado del vértice. Real Academia de la Lengua Española. *Diccionario de la lengua española*. Tomo I. Madrid, 1992. Pág. 798.

⁶ En el discurso, como medida de economía del lenguaje, consiste en omitir información que el contexto puede proporcionar al receptor. En la poesía es una figura que consiste en la supresión de alguna parte necesaria en la sintaxis.

relacionarse, creando varios centros que desbordan el centro instituido. En la búsqueda de salidas esos desbordamientos se orientan hacia las cosmovisiones alternativas que reemplazan a las teorías científicas y ponen en cuestionamiento la significación del conocimiento científico moderno, en la creación de sentidos en las otras esferas del conocimiento humano. Para no caer en el vacío hay que crear la máscara, asumir el mimetismo animal, tatuar el cuerpo, travestirlo para que mediante la intimidación que suscita la copia provoque una nueva mirada sobre él; maquillar el vacío para crear un cosmos; esconder el orden simbólico, mediante la anamorfosis, descubridora de otra imagen en la explícita que, en un primer momento trata de ser asimilada a lo real, pero en un segundo momento, el barroco, se desasimila de lo real; el *trompe l'oeil*, para obligar al abandono de la mirada recta, y causar nueva admiración por las cosas que rodean la cotidianidad, con la desaparición del sujeto que las crea mediante el artificio. El vacío es el germinador de una realidad visible a través de la metáfora y la simulación de ese vacío. Es un vacío que se viste con el carnaval, la vuelta del cuerpo. En conclusión, lo inanimado y la repetición dominan sobre lo vivo, la simulación anuncia el vacío y la muerte. La entrega al arte hipertélico es una manera de defenderse simulando la muerte, como una forma de liberarse cuando el simulacro haya tenido su efecto. En la confrontación de las culturas en Latinoamérica, el dominado se finge negado para, en realidad, poder seguir siendo.

Escribir en el barroco es maquillar, tatuar, es trabajar por el regreso del cuerpo deseoso, el sacrificado de nuestra cultura, que es a su vez el regreso del encantamiento del mundo. Sarduy pregunta si el cuerpo que regresa es el mismo exiliado o si se trata de su máscara vaciada, de su doble *desacralizado*, simple impostura pintarrajeada o verdadera subversión corporal, por ello le interesan los efectos del discurso barroco hoy en día, no como recuperación de los residuos del barroco histórico, sino para observar los estatutos y las premisas de un nuevo barroco que integraría las formas antiguas pero también trataría de atravesarlas, irradiarlas, minarlas por medio de la parodia, por el humor e intransigencia que Sarduy considera propios de nuestro tiempo. Ese barroco sólo puede surgir del lenguaje de América y de sus márgenes críticas y violentas. El lenguaje clásico tiene como característica la conducción de la información mediante una sintaxis recta, la disposición jerárquica de los personajes y la escenografía para destacar sin perturbaciones la historia, el sentido de la parábola. En cambio, el lenguaje barroco pospone, difiere la comunicación mediante el dispositivo de la *mise-en scène*, multiplicidad de lecturas que revela el espejo de una ambigüedad, que va contra la univocidad. En el barroco, el arte busca presentarse como una nueva realidad, desafiando