Nº 099

Dra. Ana R. Prada

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
CARRERA DE LITERATURA

62

TESIS DE LICENCIATURA

99

LA PALABRA COMPROMETIDA

Pistas para una hermenéutica literaria a partir de algunos elementos de la Teología y Filosofía de la Liberación

Postulante: Juan Jacobo Tancara Chambe
Profesora Guía : Dra. Ana Rebeca Prada Madrid

80

La Paz, 2002

ISIS 727 MFN HUMANIDADES

Agradecimientos

Mi espacial gratitud:

Al Dios de la vida quien opta por las personas vulneradas de nuestra sociedad.

A la Dra. Ana Rebeca Prada, sus ideas durante las clases y charlas fueron de mucha inspiración; sin su atenta y valiosa orientación no hubiera sido posible la elaboración de la presente tesis.

Al Dr. Matthías Preiswerk, su amistad y permanente apoyo fueron de mucho incentivo; sus recomendaciones para mejorar las lecturas sobre *Teología de la Liberación* fueron muy oportunas.

Al Lic. Abraham Colque, gran amigo y compañero, su constante interpelación al pensamiento teológico y el ánimo que infundió a mi persona para terminar esta tesis fue crucial.

A toda la comunidad del Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología *(iseat),* ahí me permitieron investigar en un espacio de mucha pluralidad y diversidad de ideas.

A tantos hermanas y hermanos evangélicos de la ciudad de El Alto; día a día aprendo con ellas y ellos a no renunciar a la esperanza y a construir el compromiso cristiano.

A Carla López, Jaqueline Tinini, Zulema Apaza y a mi hermana María Marta.

Nuestro Problema hoy no es la superación de los mitos, religiones o tradiciones, sino la ampliación de nuestros conceptos de racionalidad y el discernimiento entre toda aquella producción material o simbólica de la sociedad que coadyuva a reproducir, recrear y reencantar la vida de los seres humanos, y toda aquella que constituye al sometimiento y sacrificio de seres humanos y los legitima.

Germán Gutiérrez

La historia no está hecha de poesía, porque la poesía es "sentir"; la poesía no es racional, es contemplativa, vulnerable a la brisa más dulce de los acontecimientos de la vida. En el mundo son pocos los poetas, porque la poesía no se cultiva y se prefiere, como sucede con todo arte, dejarla a un lado, hacerla callar o dejarla para el tiempo libre; y por eso no inspira lo cotidiano, lo político, lo teológico.

Antonieta Potente

Contenido
Resumido

INTRODUCCIÓN /6

CAPITULO I
LA URBANIZACIÓN DE LA CULTURA GRÁFICA ¿COMO HERMENEUTICA ENCUBRIDORA? Escritura y literatura en el proceso urbanístico/hermenéutico de América Latina /12

1. Urbanizar : factores que inciden para interpretar y resignificar /13
2. Urbanizar con leyes gramaticales /24
3. Reurbanizar : fragmentar e irrumpir en la *ciudad letrada* **/27**
4. Urbanizar con utopías /34

CAPITULO II
LA CENTRALIDAD DEL SER HUMANO ¿COMO CRITERIO HERMENEUTICO? Articulaciones hermenéuticas entre quehacer literario *y Teología de la Liberación* /47

1. Criterios para una hermenéutica donde lo importante sea la centralidad del ser humano /48
2. La centralidad del ser humano ¿está presente en una teología que considere recursos literarios y en una literatura que considere recursos teológicos? /59
3. La centralidad del ser humano en algunos temas que preocupan a la *Teología de la Liberación,* ¿pueden impulsar una hermenéutica literaria? /68
4. La centralidad del ser humano, criterio hermenéutico implícito en algunas consideraciones más literarias /85

CAPITULO III
¿HACIA UNA HERMENEÚTICA MÁS INTEGRAL EN LITERATURA? Pistas para una hermenéutica literaria a partir de la *Filosofía de la Liberación* /103

1. Dos criterios tradicionales de la hermenéutica literaria: critica literaria interna y crítica literaria externa /104
2. La *Filosofia de la Liberación* **/108**
3. Algunas pistas para aportar a la crítica literaria desde las categorías básicas de la *Filosofía de la liberación* /119

CONCLUSIÓN /138

BIBLIOGRAFÍA

Índice General

INTRODUCCIÓN /6

CAPITULO I
LA URBANIZACIÓN DE LA CULTURA GRÁFICA ¿COMO HERMENÉUTICA ENCUBRIDORA? Escritura y literatura en el proceso urbanístico/hermenéutico de América Latina

Introducción /12

1. Urbanizar : factores que inciden para interpretar y resignificar /13

    1.1. El sacrificio humano subyace a la "racionalidad" urbana /14
    1.2. El factor económico para urbanizar /17
    1.3. El factor simbólico para urbanizar /20

2. Urbanizar con leyes gramaticales /24

3. Reurbanizar : fragmentar e irrumpir en la *ciudad letrada* /27

4. Urbanizar con utopías /34

    4.1. La *ciudad ideal* ¿cómo utopía? /34
    4.2. Apropiarse de la *modernidad* ¿es una utopía? /36
    4.3. ¿Es el neoliberalismo una antiutopía? /38

Conclusión /44

CAPITULO II
LA CENTRALIDAD DEL SER HUMANO ¿COMO CRITERIO HERMENEUTICO? Articulaciones hermenéuticas entre quehacer literario *y Teología de la Liberación*

Introducción /47

1. Criterios para una hermenéutica donde lo importante sea la centralidad del ser humano /48

1.1. Criterio hermenéutico a partir de la *Teología de la Liberación* /48
1.2. Criterio hermenéutico a partir de las tres *mimesis* de Paul Ricoeur /52
1.3. Valoración de los dos criterios hermeneúticos /55

2. La centralidad del ser humano ¿está presente en una teología que considere recursos literarios y en una literatura que considere recursos teológicos? /59

2.1. Criterio teológico que considera recursos literarios /60
2.2. Criterio literario que considera recursos teológicos /64

3. La centralidad del ser humano en algunos temas que preocupan a la *Teología de la Liberación,* ¿pueden impulsar una hermenéutica literaria? /68

3.1. La humanidad de Dios /68
3.2. El acto creativo /71
3.3. La espiritualidad /74
3.4. Las fuentes de la vida /76
3.5. La idolatría /79
3.6. La muerte y la resurrección /84

4. La centralidad del ser humano, criterio hermenéutico implícito en algunas consideraciones más literarias /85

4.1. Consideración de la función de la poesía /85
4.2. Consideración de la épica moderna (la novela) /89
4.3. Consideración del relato corto (el cuento) /94

Conclusión /99

CAPITULO III
¿HACIA UNA HERMENEÚTICA MÁS INTEGRAL EN LITERATURA? Pistas para una hermenéutica literaria a partir de la *Filosofía de la Liberación*

Introducción /103

1. Dos criterios tradicionales de la hermenéutica literaria: critica literaria interna y crítica literaria externa /104

2. La *Filosofía de la Liberación* /108

2.1 La importancia de la *Cotidianidad* /108

2.2. Categorías básicas de la *Filosofía de la Liberación* **/111**

2.2.1. La *Exterioridad* /111
2.2.2. La *Alteridad* **/114**
2.2.3. El método *Analéctico* **/116**

3. Algunas pistas para aportar a la crítica literaria desde las categorías básicas de la *Filosofía de la liberación* **/119**

3.1. Considerando la importancia de la *Cotidianidad* para la crítica literaria **/119**
3.2. ¿Cómo se puede hablar de *Exterioridad, Totalidad y Alteridad* cuando queremos mencionar estas categorías de la FL en un juicio literario? **/123**
3.3. ¿Se puede considerar el método *Analéctico* en un juicio literario? **/128**

Conclusión **/134**

CONCLUSIÓN /138

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

El ser humano es corporal, sensual, concreto y con capacidad de sentir gozo y placer. Por eso es que se antepone a cualquier abstracción de un ser humano eterno a quien se le atribuye valores eternos sólo espirituales que, por el contrario, reprimen la sensualidad, el placer y el gozo.

La realización plena del ser humano espiritual tendría como consecuencia crucificar al ser humano corporal y finito. Muchas veces el ser humano corporal es visto como sinónimo de degradación respecto al ser humano eterno y espiritual. En este sentido, no tener necesidades es estar más cerca del espíritu, pero estar más cerca del espíritu es estar, ciertamente, más cerca de la negación del cuerpo y, por lo tanto, de la miseria del ser humano concreto. El ser humano es última instancia. Es anterior a la organización de la sociedad y a la propiedad privada; y es anterior a la instancia de la ley y el lenguaje.

En cuanto a la ley (cualquier ley), el ser humano la legitima si ella es mediación para satisfacer sus necesidades. Aquí no hay que perder de vista que el ser humano es siempre necesitado. Si la ley no le permite vivir, tiene todo el derecho de abolirla.

En cuanto al lenguaje, éste *objetiviza* al ser humano cuando lo nomina para reconocerlo o identificarlo. Para relativizar esta situación es importante afirmar al ser humano -*subjetivizarlo*- trascendiendo el lenguaje. Pero "no se trasciende el lenguaje por algún metalenguaje, sino por la afirmación de la vida del actor, que ahora es concebido

como sujeto"[1]. Con un metalenguaje (que puede ser también una hermenéutica literaria) se pretende integrar los diferentes juegos del lenguaje en una totalidad del lenguaje que dé las reglas para todos los lenguajes, pero este metalenguaje no puede reglamentar los juegos prácticos[2]. Por ejemplo: una prescripción necesita, para poder tener validez, de un criterio de verdad y el mismo consiste en que tal prescripción sea posible cumplir en la realidad. Si la prescripción pide acciones imposibles, entonces no tiene validez y si, por el contrario, se puede actuar lo que prescribe, entonces, sí la tiene. Lo que quiero señalar es que, en última instancia, es la condición del ser humano lo que determina el lenguaje y no el lenguaje al ser humano concreto.

El ser humano también afirma su vida en relación al *otro.* De esto se desprende que comportarse como humano es comportarse en relación al *otro:* el rostro del *otro* reaparece en el ser humano y el criterio que surge aquí es no matar al *otro.* Matar al otro es matarse a sí mismo.

Ante la radicalidad de un capitalismo sin rostro humano con el que se mata al ser humano concreto, queda la opción, a veces radical, de afirmar la vida corporal/espiritual. La afirmación del ser humano concreto es la instancia última que queda por defender. Lo mencionado me permite hablar de la centralidad del ser humano como criterio fundamental. Se trata de una vuelta al ser humano real para contrarrestar la totalización del mercado y la dispersión de los sentidos. De anteponer al ser humano a las mercancías y a cualquier modelo teórico, ideológico, utópico, estético, literario, hermenéutico.

¿Es la centralidad del ser humano un criterio para reflexionar sobre una hermenéutica literaria? Como intento de dar respuesta a esta pregunta es que surgió el interés de escribir la presente tesis. Antes de entrar en ella, paso a explicar algunas advertencias que se debe tomar en cuenta en su lectura.

---

[1] Franz Hinkelammert, *El mapa del emperador,* DEI, 1994, p. 38. Hinkelammert prefiere hablar de "sujeto", sin embargo me parece más pertinente para este trabajo hablar de ser humano, así se evita una discusión en torno a la tradición filosófica que reflexiona sobre sujeto-objeto que desvía en otra dirección la propuesta de esta tesis.

[2] *Cf. El mapa del emperador, op. cit.,* p. 106 -107. Aquí Hinkelammert hace una crítica a J. F. Lyotard, a su teoría sobre la condición postmoderna del saber y de las ciencias.

Esta tesis muestra una preocupación respeto a la interpretación, la hermenéutica, de textos. Para ello uso un marco teórico teológico. La intervención de la teología consiste también en proporcionarme un marco teórico. Lo que aquí se llega a decir sobre la hermenéutica literaria se puede muy bien decir con otros marcos teóricos. Marcos más propios de la crítica literaria. Sin embargo, el aporte y, hasta cierto punto, la novedad de este trabajo es, precisamente, que puedo proponer elementos hermenéuticos no sólo a partir y específicamente de la crítica literaria, sino también a partir de la *Teología* y la *Filosofia de la Liberación.*

Pese a ello me parece importante dejar claramente expuesto la noción de hermenéutica, este término transitará toda la tesis y necesita ser explicitado. La noción de hermenéutica la tomo a partir de dos autores: J. Severino Croatto[3] y William Rowe[4]. Para Croatto hermenéutica es el correlato del término interpretar, *hermeneuo* en griego. Hay tres aspectos que Croatto considera importante en una hermenéutica: a. el lugar privilegiado de la hermenéutica es la interpretación de *textos;* **b.** se supone que el intérprete condiciona su lectura en su "precomprensión" que surge del propio contexto de vida; y c. el acto hermenéutico hace crecer el sentido del texto que se interpreta'. Respecto a lo último Croatto complementa: "Si toda lectura es producción de sentido, y se hace desde un lugar o contexto, resulta que lo verdaderamente relevante no es el "detrás" histórico de un texto -que por cierto no debe desecharse- sino su "adelante": lo que sugiere como mensaje pertinente para la vida del que lo recibe o busca"[6].

Para Rowe "la interpretación es parte del entendimiento, aquello que habitamos al estar en el mundo, y, por ello, punto de partida ineludible"[7]. Según Rowe, en sus comienzos la hermenéutica consistía en dilucidar textos sagrados, luego, en la clarificación del mundo

---

[3] *Cf. J.* S. Croatto *Hermenéutica Bíblica: Para una teoría de la lectura como producción de sentido,* ediciones La Aurora, Buenos Aires, 1984.
[4] *Cf.* William Rowe, *Hacia una poética radical: ensayos de hermenéutica cultural,* Mosca azul, Lima, 1996.
[5] J. Severino Croatto, *op., cit.,* p. 9.
[6] *¡bid,* p. 57
W. Rowe, *op, cit.,* p. 23. Como ejemplo Rowe menciona: "lo objetivo del positivismo, la infraestructura del marxismo, las estructuras subyacentes del estructuralismo, el discurso fragmentario de cierta postmodernidad". Se trata, en suma, de dar sentido al mundo para vivir en él.

mental del autor para que el lector reciba su mensaje verdadero, más adelante, para reivindicar la verdad de las ciencias humanas frente a métodos de la ciencia natural. Finalmente, a partir de Heidegger, la hermenéutica abarca la totalidad de la experiencia del mundo, es decir, la facultad básica para vivir en el mundo y la habilidad para ajustarnos en él. En esta última noción de hermenéutica se involucra la totalidad del ser humano.

Con esta noción de hermenéutica es que inicio este trabajo, esta noción es sólo para comenzar, la misma puede ser confirmada, enriquecida o levemente modificada conforme vaya formulando las pautas hermenéuticas que tengo previsto.

El impulso para reflexionar sobre elementos hermenéuticos es más que nada intentar pistas para responder a las siguientes preocupaciones: ¿Es la literatura y los símbolos instrumentos que se usan para encubrir la realidad y justificar la injusticia y la violencia? ¿Cómo está relacionada con el proceso de una modernidad, sobre todo, sacrificial? ¿Es posible generar con ella proyecciones utópicas? ¿Cómo puede reivindicarse el ser humano en la literatura? ¿Cómo aparece en ella la centralidad del ser humano? ¿Cómo se puede aportar aquí reflexiones sobre proyectos de liberación? ¿Cómo se puede relacionar literatura y liberación? ¿Cómo interviene aquí el quehacer literario y el quehacer teológico? ¿Cómo se relaciona la literatura, que pareciera ser campo de conocimiento bastante definido, con aquellos elementos y personas que parecieran exteriores o ajenos a ella? ¿Se puede ir más allá del texto formal y afirmar a los seres humanos que se relacionan con el texto? También aquí me pregunto por los sujetos subalternos, personas "comunes", pobres, vulnerables, marginados, ¿tiene que ver la literatura con ellos? O ¿hay que corroborar que la literatura no tiene nada ver con ellos? Además, subyace el afán de legitimizar una hermenéutica comprometida con la liberación (centralidad y reivindicación humana). Se trata de comprometer el logos, la palabra, en los criterios hermenéuticos. Además, me parece importante en este trabajo, poner el quehacer literario en tensión con la racionalidad vida-muerte.

Para hablar del quehacer literario acudo a los insumos de la crítica literaria que me enseñaron durante los años de estudiante. Además, para buscar pistas de una hermenéutica que tenga como criterio la centralidad del ser humano, acudo a algunos postulados de la *Teología* y la *Filosofía de la Liberación.*

En esta tesis sólo muestro respuestas y relaciones posibles. Nada categórico. Nada terminante. No es mi intención proponer un modelo hermenéutico para ser posteriormente aplicado al análisis de textos. Sólo comparto reflexiones, sospechas y pistas. Antes de buscar un objeto de estudio, intentaré preguntarme por el ser humano que estudia. Para nada es el objetivo de este trabajo redefinir conceptos ni revertir modelos hermenéuticos existentes, sino el de preguntar por el ser humano vivo, viviendo en concreto, en relación al quehacer literario.

Paso a mencionar la organización de esta tesis. En el capítulo I, intento echar una mirada hacia lo que significó el afán urbanístico en América Latina, sobre todo en el siglo XIX. Se trata de una mirada que involucra una preocupación literaria y teológica. Advertir cómo el afán de dar orden mediante el proceso de urbanización constituye una hermenéutica encubridora. Encubridora de *sentidos* de vida de los pueblos originarios y encubridora de la misma irracionalidad moderna con la que se tapa y sostiene una praxis sacrificial. Es decir, cómo se legitima objetiva y subjetivamente una praxis que niega la vida. Se trata de una urbanización concreta (social, económica) y simbólica (cultura gráfica) que se específica en instituciones, en leyes gramaticales, en literaturas, en utopías; que se contradice y se resignifica a sí misma. En todo este proceso urbanístico/hermenéutico subyace la negación del ser humano. No es una negación absoluta, pero sí constante.

Como una respuesta a esa negación humana que se hace aplicando afanes hermenéuticos encubridores de la realidad y que no consideran la implicancia central del ser humano en ella, en el Capítulo II intento proponer pistas para un criterio hermenéutico donde lo importante sea considerar la centralidad del ser humano. Esta centralidad es un criterio que puede enriquecer e interpelar a hermenéuticas encubridoras. Para ello tomaré

en cuenta aportes de la *Teología de la Liberación* y de Paul Ricoeur Aquí busco articular literatura *y Teología de la Liberación.*

Una vez dadas las pistas con las cuales se puede articular literatura *y Teología de la Liberación* bajo el criterio de que el ser humano es la instancia última, en el capítulo III intentaré dar pistas para una hermenéutica literaria que sea integral. Con integral quiero decir: la interrelación entre literatura y ser humano concreto y su vida cotidiana. En este capítulo sugeriré pistas para una hermenéutica a partir de algunos elementos básicos de la *Filosofía de la Liberación.*

Para terminar, en la Conclusión, me limitaré a valorar las pistas expuestas y con ellas formularé desafíos y algunas proyecciones.

CAPÍTULO I

LA URBANIZACIÓN DE LA CULTURA GRÁFICA ¿COMO HERMENÉUTICA ENCUBRIDORA? Escritura y literatura en el proceso urbanístico/hermenéutico de América Latina

> La cultura se nutre con la savia de la economía, pero es necesario un exceso material de ella para que progrese, se complique y se refine.
>
> León Trotsky

Introducción

En este capítulo menciono aspectos de la cultura gráfica que están relacionados con una hermenéutica encubridora. Una hermenéutica con la que se ha negado lógicas de comunicación y representación. Y con la que se ha racionalizado una praxis sacrificial. La hermenéutica encubridora está construida a partir de la ligazón entre cultura gráfica y proceso de urbanización occidental.

La urbanización es un instrumento también hermenéutico y, a la vez, consecuencia de una hermenéutica. Se trata de un proceso de interpretación y apropiación de aquello que se interpreta. Así, cuando mencione el proceso urbanístico, menciono, al mismo tiempo, un proceso hermenéutico.

Para el tema de la cultura gráfica sigo a Ángel Rama. Él habla de una *ciudad letrada y* su incidencia en la formación de la sociedad latinoamericana'. Para el tema sobre la *modernidad* tomo los aportes de Enrique Dussel y Franz Hinkelammert. Menciono sólo un aspecto de la

---

Cf. Ángel Rama, *La ciudad letrada,* ediciones del Norte, Hanover, 1994. El término "ciudad letrada" tiene que ver con la práctica de la escritura y la incidencia de ella en la conformación de la identidad y sociedad latinoamericana.

modernidad, aquel que la presenta como encubridora del mundo del *otro* y legitimadora de sacrificios humanos.

La organización de este capítulo es la que sigue. En un primer momento, señalo factores que inciden en el proyecto urbanístico de América Latina. Empezaré con un preámbulo para hablar sobre la racionalidad que subyace a la urbanización moderna. Continuaré con algunas percepciones del factor económico y su incidencia sobre urbanización simbólica. También, percepciones del factor simbólico y su incidencia en la urbanización socio económica.

En un segundo momento, menciono el afán urbanístico mediante leyes gramaticales. Me refiero a la propuesta de Andrés Bello en la que se postula homogeneizar las sociedades latinoamericanas a partir de la unidad lingüística. Para hablar de esta propuesta tomo en cuenta el aporte de Julio Ramos.

En un tercer momento, señalo los desafíos que representó reurbanizar las urbes. La ciudad letrada sufre fragmentaciones y la hermenéutica encubridora, fisuras. Finalmente, en un cuarto momento menciono la urbanización mediante utopías. Subyace a la hermenéutica encubridora afanes utópicos.

1. Urbanizar : factores que inciden para interpretar y resignificar

Antes de hablar sobre el proceso urbanístico es importante dilucidar un elemento que la subyace. El mismo tiene que ver con la lógica sacrificial [2]. Esta lógica sacrificial tiene muchos matices y múltiples causas, a continuación señalo algunas, las que me parecen más importantes.

---

[2] Franz Hinkelammert desarrolla un argumento respecto al mito del sacrificio. La tradición griega se encierra en el mito trágico de la muerte *(Edipo rey* o *Ifigenia),* es mito que no logra superar dicha tradición. Edipo rey es el mito donde el hijo mata a su padre. Este mito se invierte en la tradición cristiana burguesa. Aquí es el padre quien mata al hijo. La tradición cristiana occidental inventa su propio Edipo: Jesús. Él paga la deuda a su padre con sangre. Ahora, ese mismo sacrifico ejemplar es demandado por quienes detentan el capital financiero y exigen el pago de las deudas económicas. Este mito sustenta el sacrifico de la modernidad. *Cf* Franz Hinkelammert *La Fe de Abraham y el Edipo Occidental,* DEI, San José, 1991.

Para Leonardo Boff, el sacrificio humano está en las crucifixiones: "Hay millones de crucificados y prácticamente cada uno pende de una cruz. Esta cruz es injusta y aborrecida por Dios. Existe una cruz dolorosa y persistente que pesa sobre las culturas dominadas de los negros y los indígenas latinoamericanos. Esta cruz injustamente impuesta ha ocasionado una auténtica hecatombe demográfica. Según Cook-Simpson, había en México en 1519 cerca de once millones de indios; en 1607 tan sólo quedaban 2.014.000. Fueron diezmados a base de guerra, enfermedades y todo tipo de bárbaras opresiones; y este proceso aun no se ha detenido en América latina." Leonardo Boff, *Teología desde el lugar del Pobre,* Santander, trad. Jesús García-Abril, 1986, p. 123.

1.1. El sacrificio humano subyace a la "racionalidad" urbana

Hablar de modernidad en América Latina es también referirse al proceso en el que se fundan y construyen ciudades. La construcción de ciudades involucra, entre otras cosas, opción ideológica y ética, por eso es importante mencionar la "racionalidad" que le es subyacente. Fundamentalmente, se trata de una racionalidad con la que, desde la conquista y el periodo colonial, se justifica y se legitima la destrucción de la vida humana y las culturas originarias.

Precisamente porque la modernidad tienen prácticas con las que se niega la vida humana es que Enrique Dussel la advierte como un proceso sustentado en la irracionalidad[3]. De modo que el proceso de urbanización (ahora entendido también como modernización) en América Latina consistió —y consiste todavía- en una práctica en la que se sacrifica y se da muerte al ser humano[4]. La modernidad, al significar y resultar una práctica sacrificial, no se la puede considerar racional. Lo racional tiene que ver, por el contrario, con el respeto a las condiciones para vivir [5].

Considerando el punto de vista de Dussel, puedo afirmar que la "racionalidad" moderna consiste en justificar y legitimizar una experiencia de sacrificio o de exterminio de la vida humana mediante la proyección y *representación* de una sociedad basada en el "progreso", en la "civilización" y en la "ética" de la cristiandad. Existía, por ejemplo, una ideología teológica y

---

[3] *Cf.* Enrique Dussel, *1492 El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del Mito de la Modernidad,* Plural editores — Fac. Humanidades y ciencias de la Educación (UMSA), La Paz, 1994

[4] Según Todorov , para "dar una idea general (aun si uno no se siente con pleno derecho a redondear las cifras), diremos que el año de 1500 la población global debía ser de unos 400 millones, de los cuales 80 estaban en las Américas. A mediados del siglo XVI, de esos 80 millones quedan 10. 0 si nos limitamos a México: en vísperas de la conquista, su población es de unos 25 millones; en el año de 1600, es de un millón. Si alguna vez se ha aplicado con precisión a un caso la palabra genocidio, es a éste (...) ninguna de las matanzas del siglo XX puede comparase a esta hecatombe." *Cf* Tzvetan Todorov, *La Conquista de América, la Cuestión del Otro,* siglo xxi editores, México,1987, p.144ss. Las formas de violencia ejercida contra los indígenas fueron mediante guerras, malos tratos, enfermedades (guerra bacteriológica). A esto se llama práctica irracional y sacrificial de occidente.

[5] Toda práctica, todo gesto, todo proyecto, incluso la ciencia misma, es razón en tanto se maneja por criterios de la vida. La vida humana es razón última. "En América Latina se habla mucho de la lógica de la vida o de la lógica de las mayorías. La vida humana concreta es asumida como criterio esencial de la lógica o racionalidad. Que todos tengan vida, es lo más lógico y racional. El desempleo, la enfermedad, el hambre, el analfabetismo, etc. ... es ilógico e irracional. (...) Se trata de optar por un criterio que permita discernir que es lo más racional, lo más lógico, lo mejor, lo más bueno y lo más bello. Este criterio es la vida para todos, especialmente para aquellos en los que la vida está mayormente amenazada: los pobres y oprimidos." Pablo Richard. "Teología en la Teología de la Liberación" En: *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la T.L.* Tomo I, Trotta, Madrid, 1990, p. 217, 218.

jurídica, también filosófica, que daba razón a las guerras contra los indios. Desde el punto de vista de ella se trataba de una guerra justa y necesaria. Para Juan Ginés de Sepúlveda, la ley de Dios es la ley de la naturaleza y esa ley manda sujetar a quienes "por naturaleza" nacían siervos y bárbaros; inferiores, salvajes e imperfectos[6]. Claro, se trataba de sujetar a quienes no pertenecían a la sociedad occidental y una de las maneras de sujetarlos fue mediante la evangelización.

Evangelizar, dentro de otras cosas, significaba legitimizar la Biblia y al legitimizarla se sacralizaba asimismo la escritura. En este sentido, parte de la "racionalidad" moderna es igualmente el uso social, político, económico, religioso de la escritura. Mediante la Biblia y la escritura muchos evangelizadores relacionaban autoridad de Dios y poder político. Los originarios y los colonizadores veían la Biblia como fetiche u "objeto sagrado" [8]. Debido a la legitimación de la Biblia la escritura pasa a ser de igual forma objeto sagrado y es de esta manera como ella pasa a significar un instrumento ideológico de evangelización. En este sentido, concluyo que la modernidad consistió incluso en prácticas evangelizadoras y ellas significaron sojuzgamiento y justificación de acciones violencias que exterminaban al ser humano. Se trataba

---

[6] *Cf.* Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios,* Fondo de cultura Económica, México DF, 1986, Edición bilingüe. Ginés de Sepúlveda basada el derecho de la conquista en el derecho natural. El derecho natural era interpretado por él como ley divina. La guerra así era producto de una ley de la naturaleza. Esto le permitía escribir que siendo "por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos é inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandisimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito á la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Esta es la ley natural que la ley divina y eterna manda observar siempre" *op., cit.* p. 153. De este principio surgían también las formulaciones jurídicas. Como se ve, aquí hay implicancias teológicas. La teología poseía, en la época, el universalismo científico.

Además, para advertir una crítica importante a la "racionalidad moderna" *vid.:* "Brevísima relación de la destrucción de las Indias: colegida por el Obispo don Fray Bartolomé de las Casas o Casaus de la Orden de Sancto Domingo Año 1552" En: *Bartolomé de Las Casas Obra indigenista.* Edición de José Alcina Franch, Alianza editorial, Madrid, 1985.

Las Casas y Sepúlveda sostuvieron un importante y ferviente debate en torno a si era justa o no las guerras contra los Indios (fue en Vallodolid hacia el año 1550). Ahí se puso a prueba la "racionalidad" moderna occidental. Las Casas mostró que las guerras contra los indios eran injustas e irracionales, de esta forma fue uno de los primeros críticos de la modernidad.

[7] Tiene pertinencia señalar esto aquí debido a que intento mostrar la racionalidad moderna sustentada en afanes hermenéuticos que a la vez dependen de la cultura gráfica (incluidas ciertas literaturas).

[8] *Cf* Antonio Cornejo Polar, "El comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas", en: *Escribir en el aire, ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas,* editorial horizonte, Lima, 1994. Cornejo Polar se refiere al diálogo en Cajamarca entre Atahuallpa y el padre Vicente Valverde el 16 noviembre de 1532. En este acápite (p. 26-50) la discusión gira en torno a la autoridad de la escritura bíblica confundida con la autoridad de Dios y el poder político. Con la Biblia más que sacralización de la escritura, fue considerado por Atahuallpa como un objeto sagrado: "Por supuesto -dice Cornejo Polar-, el poder de la letra y el derecho de conquista tiene un contenido político pero también un sentido religioso. En efecto, si como señala Mac Cormack, para Atahuallpa "el libro tuvo que ser un objeto, no un texto", no hay duda de que este objeto era sagrado, puesto que de dioses se le estaba hablando (...)" *vid.* p.38ss.

de una evangelización inmersa en dios, Biblia, cultura gráfica, poder político, prácticas económicas.

La evangelización fue consustancial con el proceso económico y este último originó la división social del trabajo con la que se posibilitó, y se posibilita todavía, acumulación de *valor* [9]. Me refiero al proceso de acumulación de *capital* en base a trabajos forzados y al modo de apropiación de excedente producido por esclavos/as negros/as e indígenas. Matando al ser humano mediante trabajos forzados se obtenía más excedente. La legitimación ideológica por medio de la evangelización y la escritura coadyuvó al proceso económico.

La acumulación de *capital,* entendida también como acumulación de *valor,* destruye la vida humana. Tal acumulación consiste por esto también en una práctica sacrificial. Así, la sociedad moderna puede ser entendida como una gran máquina de muerte donde el sacrificio humano en la evangelización, las relaciones de producción y la formación cultural, pareciera significar el más importante impulso. La muerte del humano como parte del proceso institucional, ideológico, evangelizador, lingüístico, político, económico de la modernidad permite reforzar la idea acerca de ella como un proceso sacrificial y, por tanto, irracional. Este sacrificio impulsó -e impulsa aún- la cultura de occidente y sus más altos ideales.

Resumiendo, al afán urbanizador le subyace cierta "racionalidad". Ella se construye a partir de procesos institucionales, económicos y acciones evangelizadoras que son el impulso para una ética cristiana y para legitimizar la "racionalidad" moderna. La evangelización respondía a argumentos teológicos y jurídicos que justificaban las "guerras justas" contra los originarios de América. En este sentido, Dussel postula que el proceso moderno consistió, antes que nada, en una praxis de muerte, de sacrificio humano. Esto, de manera más concreta, mediante la forma de producción esclavista llevada a cabo contra originarios y afros que es sustentada mediante la colonización simbólica, religiosa e ideológica de la vida cotidiana.

Acumulación de *valor* (robo de excedente), ideología religiosa (evangelización) y cultura gráfica impulsaron la construcción de ciudades y los más altos ideales del ser humano occidental.

---

[9] Según Marx, se habla de *valor* cuando la vida humana se objetiviza en la mercancía, es decir, sangre humana coagulada en el bien material. En el proceso de trabajo la mercancía *subsume* la vida humana. Capital entonces es acumulación de *valor o* de vida humana coagulada.

El sacrifico humano como recurso necesario aparece de manera más palpable cuando enfocamos el factor económico y como éste incide en el proceso urbanístico.

1.2. El factor económico para urbanizar

La producción simbólica y las condiciones, por decirlo de alguna manera, materiales (económicas) para dedicarse al cultivo de la letra, se debió a la "apropiación de una parte considerable de la riqueza americana"[10]. Esto permitió el ocio de la casta encomendera, de la hidalgería y los letrados. El ocio parecería, a la vez, una condición no menos importante para la producción literaria:

> Sobre ese trabajo, sobre la rapaz apropiación de las riquezas, no sólo se edificaron suntuosas iglesias y conventos que hasta el día de hoy testimonian la opulencia del sector eclesiástico, sino también la holgura de españoles y criollos y los ocios que permitieron al grupo letrado consagrarse a extensas obras literarias. Así le debemos la espléndida épica culta del barroco.[11]

La producción y tradición literaria hispanoamericana son posibles en la "ociosidad". Hablar de ello es la manera de referirse a la abundancia económica. La "rapaz apropiación de las riquezas" creó la condición para que los letrados puedan escribir. Si bien es cierto que la "ociosidad" como condición para dedicarse al cultivo de la literatura pareciera ser el caso de muchos procesos artísticos y literarios, sin embargo, ello aparece en América latina de manera harto evidente. De modo que haciendo mención a la ociosidad, a pesar de no ser ésta una categoría muy frecuente en la economía política, se explica la relación entre producción simbólica y condición socio económica.

El proceso económico y cultural en América latina parecería ser prueba evidente de algunas tesis marxistas que suponen una determinación económica sobre la cultura[12]. Hay que

---

[10] Ángel Rama, *La Ciudad letrada, op., cit.,* p. 27

[11] Ángel Rama, *La Ciudad letrada, op., cit.,* p. 27 (el subrayado es mío). En el barroco las Iglesias coloniales estaban recargadas de alhajas y colores. En cuanto a las personas, vestían de manera ostentosa. Gestos exagerados, bailes y plegarias, cortesía melosa, trato suave, vida artificiosa y cortesana. Entre los poetas: "frases adornadas, en imágenes fantásticas, comparaciones raras, en versos altisonantes y en conceptos insólitos." *Cf.* Arturo Torres-Ríoseco, *Nueva Historia de la Gran Literatura Iberoamericana,* Emecé editores, Buenos Aires, 1945, p. 28.

Hubo también un movimiento literario importante: el gongorismo. Este se caracterizaba por la oscuridad estilística, poesía adornada con efectos contradictorios de color, luz y oscuridad. Escritores de moda: Juan Ruiz Alarcón y Mendoza (1581?-1639) México; sor Juana Inés de la Cruz (651-95) México; Carlos Sigüeza y Góngora (1645-1700); Pedro de Peralta y Barnuevo (1633-1743) Perú, entre otros.

[12] Sólo como ejemplos. Marta Harnecker afirma: "(...) la teoría marxista sostiene que en toda sociedad existen tres niveles: el nivel económico y los niveles jurídico-político e ideológico [aquí también está el nivel del

tener mucho cuidado cuando se dice que la economía delimita necesariamente la producción cultural (o artística) [12].

Hay que notar también que en el caso de nuestro continente, especialmente en el periodo colonial, España aplicó y privilegió más el factor económico que el cultural literario. Los colonizadores mediante la explotación de metales preciosos hicieron del factor económico un asunto prioritario. Por eso se puede decir que, en el caso de América, el factor económico fue determinante. No ver la interferencia del proceso económico en nuestro continente como un factor importante puede conducirnos a presenciar el proceso de nuestra *letradura*[14] y literatura, como si fueran transcursos paralelos de las consecuencias económicas. Para evitar esto, Rama hace inteligible el proceso formativo de la cultura latinoamericana al señalar una relación estrecha entre *escritura* y economía. Para Rama, el aspecto cultural en América latina también abarca el proceso económico. La atracción por el cultivo estético fue impulsado por la explotación económica. En realidad, la literatura dependió tanto de la economía como de las musas.

La literatura que se producía, sobre todo durante el siglo XIX, no significaba, según la percepción estética de occidente, obras con *rigor artístico.* En este sentido, pienso que el auge

---

arte]. Estos niveles están articulados entre sí de una manera compleja, siendo el nivel económico el que es determinante en última instancia." *Cf. Los Conceptos Elementales del Materialismo Histórico,* Siglo XXI editores, México, 1979, p. 96, (el subrayado es mío).

Por su parte Engels menciona que Marx restaura el método dialéctico despojándolo de su ropaje idealista. Aquí Engels se refiere al idealismo de Hegel. Frente al dios de Hegel que se manifiesta en los Estados occidentales, Engels sitúa el materialismo como fundamento último de los sectores oprimidos. *Cf* "Contribución a la Crítica de la Economía Política de C. Marx" En: *Carlos Marx Federico Engels Obras Escogidas Tomo 1,* Editorial Progreso, Moscú, 1966, p. 359.

La urgencia materialista del marxismo es resumida en rigor en el libro de Victor Afanasiev titulado: *Manual de Filosofía* (ediciones estudio, Buenos Aires, 1973). Afanasiev es más radical que el propio Engels, a tal punto de considerar la consciencia como reflejo de las prácticas sociales. El materialismo, es decir, el origen de la vida y la complejidad del comportamiento humano, se explican para él con las leyes científicas de las ciencias naturales.

[13] Esto pareciera sugerir Trotsky. Él trata el tema del arte, de la literatura, en su tratado titulado *Literatura y Revolución* (Biblioteca socialista, La Paz, 1993). En este tratado, Trotsky privilegia el realismo en el arte, antes que el decadentismo o el simbolismo (por ejemplo). Ello se debe a una necesidad que impone el contexto. La revolución pone en situación donde es merced privilegiar, durante el proceso revolucionario, un arte que acompañe tal proceso. Trotsky sugiere que "el arte debe emprender por sí solo la ruta que haya elegido", que el partido es guía del proletario, no del proceso histórico y que el mismo se limita a una labor sólo de orientación: "no es el arte terreno donde el partido esta llamado a mandar". *Ibid.,* p. 94 ¿Hay, entonces, cierta libertad para el desarrollo del arte por parte del partido? La determinación del contexto (económico) no es absoluta.

Por su parte, Louis Althusser plantea (en: *La Revolución Teórica de Marx,* Siglo veintiuno editores, México, 1968) que el arte es parte de la vida cotidiana. La vida cotidiana es absorbida por el proceso de explotación en el mercado, es prioridad superar primero el mercado capitalista y, como consecuencia de ello, la vida cotidiana será menos miserable.

[14] Hablar de *letradura* equivale hablar de una sociedad escrituraria.

económico no significaría que inmediatamente tuviera lugar grandes creaciones literarias. Es pertinente recordar que la escritura llegó a las *provincias* como un producto importado, ajeno y adaptado caprichosamente al escenario colonizado. ¿Sería por esto que los letrados latinoamericanos, considerados provincianos, fueron *impotentes* para crear con propiedad y autoridad? [15]

Rama establecerá su interpretación acerca del proceso cultural en América latina, teniendo muy en cuenta el transcurso del capitalismo mundial y su filosofía más próxima: el liberalismo. Considerando esto, la estética latinoamericana, según Rama, consistiría en el intento de reproducir los valores de la sociedad occidental, capitalista y liberal. Esta idea de Rama no sólo aparece en este su trabajo póstumo *(La ciudad letrada),* sino de manera evidente en sus estudios sobre el movimiento *modernista: Dario y el Modernismo* (1985)[16]. Rama propone que la creación subjetiva de la estética se adhiere al sistema de valores que propone el capitalismo mundial:

> Para poder actuar, el capitalismo debe imponer a las regiones sobre las que ejerce su sistema de valores: su subjetivismo económico, la división del trabajo, los principios de racionalidad de la producción, su concepción de objeto económico y de las leyes de circulación del mercado.[17]

Concluirá más adelante diciendo que:

> El poeta hace suyas, no sólo las leyes del mercado, con su circulación de productos, sino también la estructura subjetiva de la economía que acaba de imponérsele al mundo hispanoamericano.[18]

La marcha del mundo simbólico poético y el proceso económico con su valores dieron como resultado los efectos sociales y culturales con los que se replanteó la cultura latinoamericana. La aplicación de la racionalidad capitalista y las leyes del mercado originan cultura. Se trata, al parecer, de la parte subjetiva del factor económico. Con el fenómeno de la poesía se reprodujo leyes y valores del mercado. El factor económico también interfiere, según

---

[15] *Cf.* José de la Riva Agüero, *Carácter de la Literatura del Perú Independiente* (tesis para el bachillerato de Letras en España), librería Francesa científica CALLAD, Editor E. Rosay, Lima, 1905. Una frase importante de la Riva Agüero reza: "La literatura del Perú á partir de la conquista, es literatura castellana provincial, ni más ni menos que la de las islas Canarias ó la de Aragón ó Murcia, por ejemplo, puesto que nada tiene que ver con la literatura, la dependencia ó independencia política de la región donde se cultiva." *op., cit.,* p. 220.

[16] *Cf.* Ángel Rama, *Darío y el Modernismo,* Alfodil editores, Caracas, 1985.

[17] Ángel Rama, *Darío y el Modernismo, op., cit.,* p. 24 (el subrayado es mío).

[18] Ángel Rama, *ibid.,* p. 26.

Rama, en el proceso cultural mediante su estructura subjetiva y representativa del mundo. Producción económica es, al mismo tiempo, producción cultural. Por eso es que Rama considera ambas como un solo proceso. A veces, una determina a la otra o tiene un poco más de incidencia, pero ninguna es absolutamente determinante.

Resumiendo, un proceso indivisible en el hecho de producir mercancías y cultura. El proceso de la *escritura* y la literatura no es paralelo ni está determinado por el factor económico. Más bien, se trata de una incidencia mutua entre escritura/literatura y factor económico. No hay determinismos, la abundancia de recursos materiales no significa necesariamente producción de obras con rigor artístico.

Rama no se va a conformar, como lo hacía la tradición marxista más ortodoxa, con relacionar estructura y superestructura, sino que apela a la relación intersubjetiva entre valores del capitalismo y estética. La cultura latinoamericana reprodujo valores del capitalismo. El factor económico y el factor simbólico tienen la misma importancia para la construcción e impulso de la urbanización.

1.3. El factor simbólico para urbanizar

Con los símbolos se realiza la construcción más subjetiva de la urbe. Los signos aparecen como entes "ordenadores" o "racionalizadores" de un aparente "caos" que la visión moderna concibió para nuestro continente[19]. Con los signos se codifican las prácticas humanas y se construyen mundos. Sin el factor simbólico, el hombre europeo no hubiera podido habitar una geografía inmensa, extraña y nueva como la de nuestro continente. Lo contrario le hubiese significado extraviarse con el peligro de morir.

Una urbanización es también una voluntad de orden y de representación simbólica. Esta voluntad resulta en idealizaciones y abstracciones de la realidad. El proceso de urbanización significó también dibujar un mapa de la geografía real y cultural. Una vez que se construyeron ciudades, también surgió la necesidad de interpretarlas. Los símbolos permiten conocer, de una

[19] "En la república de las letras, la escritura se autoriza extendiendo su dominio sobre la contingencia y anarquía del mundo representado, en un sistema en que representar era ordenar el "caos", la "oralidad", la "naturaleza", la "barbarie" americana". *Cf.* Julio Ramos, *Desencuentros de la Modernidad en América Latina. Literatura y Política en el Siglo XIX,* Fondo de Cultura Económica, México DF, 1989.

manera lógica, los laberintos concretos de una ciudad. Pero también sus laberintos simbólicos. Habitar la ciudad es evitar la sensación de miedo que causa el verse perdido. Las urbes no sólo se habitan de manera corporal, sino que también es importante hacer una abstracción de ellas. Esto, para no estar perdidos en sus entreveradas avenidas, calles, plazas, callejones, pasajes, esquinas, rincones. El mismo hecho de concebir la ciudad es una abstracción simbólica que demanda un segundo trabajo hermenéutico (una reurbanización).

Los símbolos eran instrumentos de colonización. Con los símbolos también se colonizaba el sentido de vida de los pueblos originarios. Se colonizaba la vida cotidiana. Es pertinente hablar de la colonización no sólo con recursos materiales (la espada, las armas de fuego, los aparatos administrativos), sino que también con los símbolos[20]. Los símbolos estaban presentes también en aquellos recursos más materiales. Con los símbolos no sólo se comprendía e interpretaba el fenómeno urbanístico, sino que también se ordenaba el mundo que estaba "más allá" de las urbes. Con ellos se matizaba el espacio periférico, lo rural. Donde la visión occidental situaba a los campesinos, a los analfabetos, a los indios y a todo tipo de personas excluidas de la ciudad.

Siguiendo a Angel Rama, el orden urbano aparece como círculos concéntricos. En los últimos círculos, borrascosos círculos, están los bárbaros analfabetos. Y en el centro de los círculos quienes detentaban el poder (este era un círculo amurallado). Los círculos intermedios eran, seguramente, el espacio donde confluían distintos sectores sociales medios (este espacio no es profundizado por Rama). Inmediatamente después del centro del poder, como un segundo círculo que intervenía y participaba del poder, estaba la *ciudad letrada.* Hablar de la *ciudad letrada* permite hablar, y de manera más específica, sobre el factor simbólico como instrumento de urbanización. Según Rama, la *ciudad letrada* no opera independiente del factor económico, ella estuvo incidida por tal factor[21].

---

[20] William Rowe señala que la "escritura fue impuesta durante y con posteridad a la Conquista, como una herramienta básica de control social. Españoles y portugueses confiaban en la capacidad de la escritura para justificar y perpetuar un orden colonial. La literatura latinoamericana "oficial", escrita por españoles y criollos, fue producida en este contexto (...) Aquella tradición de escritura no concibe una separación entre las declaraciones escritas y la realidad, y, dada la continuación de las relaciones coloniales en el interior de la sociedad, tampoco se interrumpe con la independencia de España." William Rowe, *Hacia una poética radical... op., cit.,* p. 159.

[21] En este mismo sentido también Julio Ramos considera que "contrariamente a la leyenda construida por los resentidos criollos novohispanos de que se les negaba acceso a las riquezas a las que se estimaban con derechos, la absorción de una parte considerable de la riqueza americana por el sector dirigente del cual participaban aunque en situación marginal esos mismos criollos, permitió condiciones de vida superiores a los de la metrópoli. De ellos no

Rama logra interpretar que durante el periodo de la colonia y hasta la primera mitad del siglo XIX, se logra con la *letra* detentar el poder y la autoridad sobre los iletrados. Este poder es parte del proceso cultural y colonial de occidente. Es precisamente este proceso cultural el que se originó también debido a la expropiación del excedente. Con los símbolos de la cultura gráfica no sólo se tuvo que haber dado importancia a la dimensión comunicativa o *representativa* de la cultura occidental, sino que también se tuvo que haber participado en la sobreexplotación de recursos humanos y riquezas materiales. En este sentido, la cultura gráfica tuvo que haber sido como una guía subjetiva de los actos de explotación. Cumplía la tarea de racionalizar esos actos. Los hechos irracionales de la conquista y la colonia tuvieron que haber sido organizados por los símbolos occidentales como actitudes racionales. Para dar sentido a la práctica de explotación y sacrificio humano, tuvo que haberse considerado las normas semánticas vinculadas a la ideología y afán hermenéutico que predominaba en occidente[22].

Quienes no sabían leer ni escribir eran en su mayoría sectores subalternos y oriundos. Estos debían acudir, para darle *sentido a sus propias vidas,* a este proceso de urbanización simbólica. Sólo así, estos sectores contaban con la posibilidad de sobrevivir. Los caminos hacia la construcción de una identidad y un *sentido* de vida alternativo y más propio estaban cerrados. Debido a la condición de exclusión en el que se encontraban quienes no se manejaban con la cultura gráfica, los letrados imponían *el sentido de vida.* Los letrados eran guías de estos sectores analfabetos. Los sectores iletrados estaban extraviados en la aparente oscuridad de una sociedad resignificada. Oscuridad donde, sin embargo, pervivían retazos de las culturas originarias.

---

sólo disfrutaban los ricos hacendados o comerciantes, sino asimismo el grupo letrado." Julio Ramos, *op. cit.,* p. 26 y 27.

[22] Además de las interpretaciones jurídicos y teológicas (Ginés de Sepúlveda), me atrevo a decir que la sobredeterminación y la autosuficiencia que motivaba la creencia del cristianismo judeo occidental germano, impidió al colonizador descubrir la alteridad. Por el contrario lo impulsó a representarse a sí mismo. Así era como sustentaba su hermenéutica.

La hermenéutica occidental, según Dussel, deriva también en la experiencia existencial colombina. Cuando ella confunde a América con Asia: "El "ser asiático" —y nada más- es un invento que sólo existió en el imaginario, en la fantasía estética y contemplativa de los grandes navegantes del Mediterráneo. Es el modo como "desapareció" el Otro, el "indio", no fue descubierto como Otro, sino como lo Mismo ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): en-cubierto." E. Dussel, *El encubrimiento del otro..., op.cit.,* p. 31.

La hermenéutica occidental descubría la tierra como el lugar de la "Historia Mundial". América es una "Cuarta Parte" de la tierra que se separa de la cuarta península asiática. Con ello "Europa se autointerpreta como "Centro" del acontecer humano en general. Despliega su horizonte "particular" como si fuera un horizonte "universal *(la cultura occidental)".* Dussel, *Ibid.,* p. 36. Todorov, en este sentido, afirma: "(...) Europa occidental se ha esforzado por asimilar al otro, por hacer desaparecer su identidad exterior, y en gran medida lo ha logrado. Su modo de vida y sus valores se han extendido al mundo entero; como quería Colón, los colonizados adoptaron nuestras costumbres y se vistieron." Todorov, *op. cit.,* p. 257.

El *sentido* a la vida que daban los letrados fue parte de la cultura y la racionalidad ¡mpuesta por vías de la violencia y aceptada por los vencidos porque no tendrían suficiente capital simbólico debido a la destrucción de sus instituciones y cosmovisiones. Debido a que se privó al originario y a la originaria de la facultad de producir sentidos para llevar adelante un proyecto más propio de vida. El colonizador tuvo que haber interpretado y encubierto las culturas originarias. La *letradura* fue subsidiaria al pensamiento *y* hermenéutica del colonizador.

Los símbolos también tejían el discurso ético. Paradójicamente era un discurso que justificaba la práctica violenta. Esto de manera no siempre directa. El discurso ético era promulgado y promovido por medio de la fe religiosa, la teología y la evangelización[23]. Lo religioso fue parte sustancial de la tradición cultural de occidente, y la escritura o los símbolos (Biblia) estaban al servicio de ella. Esta cultura religiosa estaba construida a partir de las constantes guerras contra el mundo islámico. De modo que con la *letradura* —portadora de tal cultura- tuvo que haberse impuesto significaciones y códigos ajenos al mundo oriundo no cristiano de América latina. Tuvo que haberse filtrado, como parte del proceso de la cultura americana, la tradición cultural guerrera, violenta y también sacrificial. Asociada a una divinidad cristiana guerrera. A través de la fe en un Cristo guerrero se filtraba la praxis del mito sacrificial. Se tenía que destruir lo no cristiano[24]. Frente a esto, ¿consistiría la participación de los letrados en apoyar esta cultura mediante la dación de *sentido de vida,* la misma que racionalizaba las instituciones modernas, urbanas y cristianas?

---

[23] Según Carmelo Álvarez, se trataba de un discurso colonial de la teología española en América. "Esta teología comienza con las controversias teológicas-jurídicas que se suscitaron a raíz de dos problemas: el justo título de España en América y la racionalidad del indio (...) estas discusiones están marcadas por la relación Iglesia-Estado y la fuerte tendencia a dar justificación teológica a toda empresa de colonización y conquista." Agrega también que "los catecismos sirvieron al propósito de dominar a los indios. Se refleja de esta manera una estrecha relación entre la enseñanza religiosa y la opresión política. La dominación queda institucionalizada a través de la educación religiosa." Carmelo Álvarez, *El Protestantismo Latino Americano,* CUPSA, México, 1981, p. 15ss.

[24] "La Modernidad se ha hecho presente ... ha emancipado a los oprimidos de los aztecas de ser víctima de sus dioses sanguinarios... y como un "Sexto sol" que amanece en el horizonte de la humanidad, un nuevo dios (el capital) inaugura un nuevo "mito sacrificial", el "mito" de Tlacaélel deja lugar al "mito" no menos sacrificial de la "mano de Dios" providente que regula armoniosamente el mercado de Adam Smith, y de competencia perfecta (que hay que garantizar destruyendo el "monopolio" del trabajo de los sindicatos obreros) de F. Hayek." Dussel, *op. cit.,* p. 129. Franz Hinkelammert, por su parte, dice: "Toda la historia de Occidente se puede resumir en un lema: la víctima tiene la culpa, el victimario es inocente. El Occidente es el victimario de un mundo entero, un mundo entero es su víctima. Pero, para Occidente, el mundo entero tiene la culpa; el Occidente, al perseguir esta culpa, es un victimario heroico e inocente." F. Hinkelammert, *Sacrificios humanos y Sociedad Occidental,* DEI, San José, 1998, p. 97.

Este modo de vida violento, guerrero, parece significar un permanente culto a la muerte. Ello permite suponer que existía cierta cosmovisión religiosa de occidente que aceptaba como parte de la vida cotidiana, cierto compromiso sacrificial. Se trataba, como ya lo mencioné, de una praxis de sacrificios humanos, de "guerra justa", primero, contra los islámicos y luego, contra los originarios de América.

El factor simbólico incidió también en aquella cultura de sacrificios humanos. En una urbanización, donde al ser victimario el ser europeo se deshumanizó. Se victimizó a sí mismo. Consolidando como *sentido de vida* el *sinsentido* de la muerte. Cuando se *da* un *sentido* de vida al *sinsentido* de la muerte, se racionaliza la praxis de muerte. Algo así fue lo que se hizo con la cultura gráfica, con el factor simbólico.

Resumiendo, con los símbolos se racionalizó (se dio orden) el sinsentido de la geografía y la cultura de pueblos originarios. Con ellos se colonizó la vida cotidiana de dichos pueblos. Los símbolos eran necesarios para comprender tanto lo que estaba fuera de la ciudad como lo que estaba en su interior. También fueron necesarios para las acciones económicas y las relaciones de poder. El factor simbólico resultó una vehículo para los contenidos de la cultura occidental. Se trataba de una cultura religiosa (evangelizadora) que rendía culto a la muerte justificando una praxis guerrera.

Mediante la dación e imposición de *un sentido* de vida, se afirmaba como racional el sinsentido de la muerte. La muerte no tiene sentido, si se da sentido a la muerte, se la puede convertir como en si fuera una condición para vivir. La cultura gráfica, los símbolos, permiten esta inversión y ello forma parte de la hermenéutica que se intentó imponer. El factor simbólico incide en la constitución del proceso urbanístico y ello se puede explicar mejor haciendo referencia a las leyes gramaticales.

2. Urbanizar con leyes gramaticales

Julio Ramos logra hallar correspondencia entre las leyes gramaticales de Bello y la constitución política de los Estados nacionales [25] :

[25] *Cf.* Julio Ramos *Paradojas de la Letra,* Ediciones eXculturas-Univ. Andina Simón Bolivar , Ecuador, 1996 . Ramos cita la obra de Andrés Bello: *Gramática de la Lengua Castellana Destinada al Uso de los Americanos* (1847).

> Para Bello la gramática es un discurso fundacional del Estado moderno. Dada la diversidad geográfica, étnica y lingüística del continente, Bello concibió la gramática como uno de los discursos capaces de imponer, sobre las particularidades heterogéneas de América Latina, una estructura normativa y unificadora; estructura, a su vez, concomitante a una ética del habla que Bello consideraba fundamental para la constitución de la ciudadanía moderna.[26]

Bello intentó consolidar una "ciudadanía moderna", es decir, *urbanizar* la población latinoamericana. Una sola lengua podía dar como resultado la homogeneidad de la identidad regional. Podía incluir a los sectores oriundos al proyecto de nación. Sin embargo, la pretendida homogeneización a partir de una sola lengua dio como resultado prácticas sociales excluyentes. El ser humano latinoamericano, oriundo y mestizo, no fue un receptor pasivo de la lengua única, transformó esa aparente unicidad lingüística, en múltiples y diversas formas.

La estructura normativa y unificadora de la gramática que proponía Bello significó establecer claramente las distancias entre letrados y no letrados; la misma que se objetivizó en las tensiones por el poder. Con incidencia también en el modo de producción.

La gramática es una institución concreta, legalista, pues, con ella tuvo que haberse reducido y comprimido (simbólica y corporalmente) importantes sectores lingüísticos y étnicos del continente (a quienes deficientemente se manejaban con el castellano; herederos de la tradición oral).

Con las leyes del Estado y con las leyes gramaticales, se quiso consolidar la ideología de lo nacional y la identidad regional. Así, la gramática consistió en leyes de regulación del habla y hasta en un control de pasiones. En este sentido también la poesía tenía que cumplir para Bello una mediación entre la razón de la lengua y las pasiones del cuerpo:

> También para la poesía Bello concebía la tarea de mediar entre la lengua alta de la razón cristalizada en la gramática y la tendencia al flujo, al extravío de la fantasía y la pasión del cuerpo. La poesía debía contribuir al sometimiento de la pasión y a su redistribución en la economía del afecto y la moralidad del bien decir.[27]

---

[26] Julio Ramos, *Paradojas de la Letra, op., cit.,* p. 10.
[27] Julio Ramos, *op.cit,* p. 17, 18.

La poesía debe contribuir a consolidar la homogeneidad nacional, ella debe someter la pasión del cuerpo a las reglas del buen decir. Las leyes gramaticales buscaban *subsumir* la poesía. Y no sólo a la poesía sino también la función oral:

> La gramática somete la lengua hablada al control de la escritura, así como en otras zonas de la ideología iluminista la tecnología condensaba en el proyecto matriz de someter la materia prima al régimen de la productividad y el mercado.[28]

La gramática diseca la palabra oral, es sepulcro del lenguaje hablado vivo y negación de la diversidad simbólica[29]. Además, hay correspondencia entre el proceso *racionalizador* de la lengua y la producción económica del mercado. Y esto porque las leyes gramaticales respondían también a la consolidación de la sociedad capitalista. El buen decir significaba también una ética del habla. Una ética relacionada con el orden, con la igualdad política y con los derechos ciudadanos. Quienes no podían legitimar su palabra acudiendo a las leyes gramaticales, estaban fuera de esos derechos ciudadanos.

Resumiendo, a partir de la unidad lingüística se buscó urbanizar la sociedad latinoamericana; se buscó fundar una identidad regional y constituir una ciudadanía moderna. A la vez, se encubrió otras lógicas de comunicación y representación. Las leyes gramaticales funcionaban junto a las leyes del Estado y las del mercado. Imponerlas fue imperativo para evitar la dispersión cultural y lingüística. Mantener el orden significaba un comportamiento moral. La poesía y oralidad podían ser peligrosas para la unidad lingüística y para el orden, por eso el intento de subsumirlas en la gramática.

Debido a la diversidad cultural de América Latina, la homogeneidad lingüística fracasó y ello anunciaba la fragmentación de la *ciudad letrada.* Así fragmentada, ella necesitó reurbanizarse.

---

[28] Julio Ramos, *Desencuentros de la Modernidad en América Latina, op., cit.,* p. 49.

[29] "La cultura gráfica europea suplantará, en términos de dominación, la predominante cultura oral de los indios, sin que éstos —en su inmensa mayoría- tengan acceso a la primera. La reestructuración europea de la esfera de la comunicación Americana desemboca, pues, en la exclusión de la mayoría respecto a un sistema (la escritura alfabética) que se impone como único medio de comunicación oficial." Martín Lienhard, *La Voz y su Huella, escritura y conflicto étnico social en América Latina (1492-1988),* Casa de las Américas, Caracas, 1985/89, p. 35.

3. Reurbanizar : fragmentar e irrumpir en la *ciudad letrada*

La categoría teórico y metafórica de *ciudad letrada,* que Rama configura en su libro, tiene la posibilidad de proporcionarnos una imagen de las antiguas *polis* griegas. Ellas estaban fuertemente amuralladas para evitar las incursiones de tribus bárbaras. Análogo a esta imagen, el proceso del urbanismo en América Latina, como ya lo señalé, también estuvo amurallado contra la barbarie rural: los/las excluidos/as de los códigos de la letra.

Es importante notar que las herméticas murallas de la *polis* letrada serían (en especial a fines del siglo XIX) desafiadas por el polilingüísmo. Los "bárbaros", sedientos de participar de la cultura de la letra, comenzarían a fisurar las murallas de la *ciudad letrada.* Las distancias entre analfabetos y élite letrada serían acortadas. Resultado de esto, el exclusivismo de miembros de la *ciudad letrada* se relativizaría. Era cada vez mayor el número de practicantes de la letra. Había una voluntad singular que movía a muchos sectores sociales y a personas a potenciarse de la cultura gráfica y revalidar sus intereses. Con estos instrumentos se produciría una fragmentación de la *polis* letrada. Rama escribe: "No había Ejércitos, ni Iglesias, ni Academias, sino individuos decididos, capaces de restaurar las Instituciones por acción personal"[30]. Comenzó un proceso de cuestionamiento a la hegemonía cultural que habían impuesto los letrados. La fragmentación de la ciudad letrada también se debió a la pretensiones de poder y al uso de la letra *como la palanca del ascenso social*[31].

También surgían otros centros discursivos y de poder que enseguida, ni bien constituidos, cuestionarían los resabios de la antigua concepción discursiva y colonial del poder. Los letrados, ahora en gran número, servirían no sólo al poder oficial sino a otras formas de poder: prensa, editoriales, universidades, escuelas. Como algo que incide también en la fragmentación de la polis letrada, cabe mencionar la educación formal. Con ésta se coadyuvó para que más personas participen de la cultura gráfica. En otras palabras, con ella se abrió las puertas de la *ciudad letrada,* si bien no a todos lo sectores sociales, sin embargo, a sectores significativos. Como algo análogo a esto va a suceder la inmigración demográfica de zonas rurales a las ciudades. Al periodo en que ocurre migraciones y masificación del uso del castellano, Rama reconoce como *modernización:*

---

[30] Ángel Rama, *La ciudad Letrada, op., cit.,p.* 168

[31] Ángel Rama, *op., cit.,* p 74.

> La modernización que se inaugura hacia 1870, fue la segunda prueba a que se vio sometida la ciudad letrada, mucho más riesgosa que la anterior pero, al mismo tiempo, por la ampliación del circuito letrado que presenció, más rica de opciones y de cuestionamientos.'

Antes de esta segunda prueba, la primera prueba para la *ciudad letrada* tuvo lugar con los efectos simbólicos causados por la independencia de las colonias. La riqueza de opciones y cuestionamientos dispersaría la pretendida homogeneidad narrativa y cultural de la sociedad latinoamericana. Pondría en duda el exclusivismo de los habitantes de la *ciudad letrada.* La modernización mundial abría abismos entre las culturas dominantes y las más locales. Había que hacer menos profundo tal abismo. En esto consistía la creación de una cultura latinoamericana. Respecto a la resistencia cultural a la que me refiero, Rama dice:

> Probablemente el contacto directo entre las culturas regionales y la modenización, hubiera sido mortal para las primeras, habida cuenta de la distancia entre ambas que, en casos como el de la polaridad europeísmo-indigenismo era abismal. La mediación la proporcionó esa conformación cultural que había logrado imponerse tras seculares esfuerzos de acumulación y reelaboración: en el caso de Brasil la orgánica cultura nacional; en el caso de Hispanoamérica, el desarrollo de una intercomunicación fructífera de sus diversas áreas.[32]

No se aceptó pasivamente la imposición de la cultura universal moderna, sino que se amortiguó su impacto con la ya creada y más o menos propia cultura latinoamericana. Esta fue producto de una intercomunicación entre todas las diversidades culturales de la región. Una pretendida síntesis cultural de la región. La creación de una cultura latinoamericana serviría de mediación entre una cultura mundial impuesta por los países "desarrollados" y las culturas herencia de pueblos originarios.

La formación de la cultura latinoamericana como modo de resistencia, ¿no sería más bien coadyuvadora del capitalismo y su valores en pleno proceso de mundialización? ¿No pretendía adherir a ello la economía y valores regionales? Me parece que no es posible separar elementos que pertenecen a la cultura que intenta mundializarse y la producción cultural más local. Ambas funcionan juntas, complej izando, así, el proceso cultural de nuestra región. Legitimando también el proceso de la cultura mundial que está en pro de conseguir su validez universal. La idea de la modernización latinoamericana a finales del siglo XIX es también reforzada por Rama:

---

[32] Ángel Rama, *Ibid.,* p. 71.
[33] Ángel Rama, *Transculturación Narrativa en América Latina,* siglo XXI, México DF, 1987, p. 55.

> Muy por el contrario, [en contraposición de lo que Juan Marinello ve en la producción de Rubén Darío] fue el más ingente esfuerzo creativo de la poesía hispanoamericana, al incorporarse el mercado único cultural y económico que establece la burguesía europea y norteamericana al iniciar la conquista y la unificación del mundo entero.[34]

De modo que la *modernización,* según Rama, tiene que ver con la incorporación de América latina al sistema económico y cultural en vía de mundialización. Esta era impulsado y "creado por las burguesías europea y estadounidense triunfantes, que se intensifica a partir de 1870" [35]. Pero, a la vez, se trata de una incorporación resistida por parte de la región latinoamericana. Esto por el hecho de querer crear una cultura propia. Como ejemplo que me interesa señalar, menciono la producción literaria del movimiento Modernista.

La especificidad literaria, la urgencia de constituir literaturas nacionales, se debió a la posibilidad de impulsar la identidad de la región. Es decir, la posibilidad de construir un proyecto más latinoamericano. Para reforzar esta idea transcribo el siguiente párrafo de Rama:

> La única manera que el nombre de América Latina no sea invocado en vano, es cuando acumulación cultural interna es capaz de proveer no sólo de "materia prima", sino de una cosmovisión, una lengua, una técnica para producir las obras literarias. No hay aquí nada que se parezca al folklorismo autárquico, irrisorio en una época internacionalista, pero sí hay un esfuerzo de descolonización espiritual, mediante el reconocimiento de las capacidades adquiridas por un continente que tiene ya una muy larga y fecunda tradición inventiva que ha desplegado una lucha tenaz para constituirse como una de las ricas fuentes culturales del universo.[36]

La internacionalización de una única cultura moderna y occidental será enfrentada con la especificación cultural nacional de la región latinoamericana. Es en esa especificación que quiero advertir, a la vez, la especificidad literaria. Con la literatura se aporta a la reproducción de la cultura regional. Rama tiene un punto de vista bastante integral de esta problemática.

---

[34] Ángel Rama, *Darío y el modernismo, op. cit.,* p. 124. Un elemento importante de esta cita de Rama es su decisión de apostar a una fecha (que debe ser aproximada) para el inicio de la modernización latinoamericana: 1870. En este tema, para E. Dussel -reitero lo ya dicho- la modernidad nace con el "encubrimiento" de América, cuando el mundo europeo inicia el proceso genocida exterminando a los seres humanos oriundos. Frente a estos distintos criterios, propongo interpretar la modernización que sugiere Rama como la consolidación de la modernización que, según Dussel, se inicia con el "encubrimiento" de América desde 1492.

[35] Ángel Rama, *Darío y el Modernismo, op., cit.,* p. 24. Rama apuesta por una fecha aproximada de la modernización latinoamericana: la expansión vertiginosa de una burguesía que tiene a mundializarse, iniciando con ello el proceso de la modernización en el periodo que va de 1870 a 1914: "A pesar de esporádicas y fluctuaciones, se fortalecerá con las guerras coloniales de fin de siglo, tanto la Hispanoamérica de 1898 como la angloibera de 1899 a 1902, mediante los cuales se produce la incorporación definitiva de las zonas marginales a la economía de los imperios. " *op. cit ,* p. 24 y 25.

[36] Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina..., op., cit.,* p. 20

Precisamente cuando señala la "descolonización espiritual". En ello, justamente, participa la literatura. ¿Culturalmente se puede proponer una descolonización?

Julio Ramos, por su parte, logra avizorar las siguientes condiciones de la especificidad literaria:

> Más que una cuestión de empleos o de profesionalización y mercantilización de la escritura, la emergencia de la literatura "pura" (noción que cuestionaremos a su momento), en contraste con la función estatal de las letras, es resultado de una reestructuración del tejido de la comunicación social, que sacudió los sistemas de autorización presupuestos por la producción literaria anterior al fin de siglo [XIX].[37]

Dedicarse solamente a la literatura se debió a la reestructuración de los elementos de comunicación. Nuevos modos de comunicación desautorizaron esa práctica escritural y literaria vistas como medio de comunicación oficial durante la colonia o la república (función estatal de las letras). La autoridad de los letrados para representar se refugia en la literatura. Desde ahí ¿se resiste más eficazmente la neocolonización del proceso económico? El hecho de refugiarse en el "arte puro", ¿permite resistir? ¿Permite mantener cierta autonomía? Cuando ya se pierde las condiciones para mantener cuotas más concretas de poder, queda el poder de los símbolos. Con ellos otra vez se puede replantear el orden o el imaginario social.

Por otro lado, se puede constatar que el factor económico no logró tal especificación. En pleno siglo XX, a partir de los años 60, la economía latinoamericana consolida su naturaleza de una economía dependiente[38]. Como contraste, con la especificidad literaria parecería lograrse, por el contrario, cierta autonomía. Esto puede decirse una vez que se ha considerado a la literatura como espacio fructífero para la construcción de una posible identidad de la región.

---

[37] Julio Ramos, *Desencuentros de la Modernidad, op., cit.,* p. 65.

[38] *Cf.* Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y Desarrollo en América Latina,* siglo XXI, Buenos Aires, 1973. Además: Mauro Ruy Marini y Márgara Millón (compiladores), *Teoría Social de Latinoamérica Textos Escogidos Tomo II: Teoría de la Dependencia,* 1ra edición, U.N.A.M., Fac. Cs. Políticas y Sociales/C.E.L.A., México D.F.,1994.

La teoría de la dependencia, desde 1964, se constituye en un aporte importante en el nivel de las ciencias humanas. Realiza una ruptura epistemológica con las ciencias económicas y políticas predominantes en la primera mitad del siglo XX. La economía de la dependencia enuncia que "es imposible desarrollar los países subdesarrollados porque su subdesarrollo se debe a que son expoliados sistemáticamente por los países del "centro". " Dussel, "Hipótesis para una Historia de la Teología en América Latina (1492-1980)" En: *VV.AA. Materiales Para una Historia de la Teología en América Latina,* D.E.I., San José, 1981.

Mediante la especificidad literaria se resiste y se marca particularidades culturales, se profundiza también la fragmentación de la *ciudad letrada.* Por eso es tan importante mencionar al movimiento Modernista de fines del siglo XIX. Y no sólo este movimiento, sino que también como muestra de otra especifidad literaria, ya en pleno siglo XX, los intentos de la vanguardia o el "boom" de la literatura latinoamericana. Con estos ejemplos advierto que puede existir cierta voluntad autonómica de la literatura. Con esta voluntad es posible producir ricas fuentes culturales que afirman la identidad local (no estoy hablando de una autonomía total, sino de una voluntad literaria en busca de autonomía, la misma que puede ser parcial).

Una producción cultural con voluntad de autonomía no está necesariamente delimitada por la estructura económica o destinada a fracasar como consecuencia del fracaso económico. Al interior de una cultura de resistencia o que propone alternativas, ¿puede la literatura aparecer también como resistencia o alternativa simbólica? Pero sus efectos no serían sólo simbólicos, pues, la necesidad de buscar mejores *sentidos* a la vida, inciden también en las prácticas económicas.

Tomando en cuenta lo dicho, es posible todavía mantener parcialmente aquella tesis de Trotsky que resumí en el epígrafe de este capítulo. Trostky habla de un estadio complejo y refinado de la cultura debido al exceso económico. En el caso que señalo, se trata de una complejidad y refinamiento de la cultura a pesar la dependencia y deficiencia económica.

Junto a la especificidad literaria y para acrecentar aun más la fragmentación de la ciudad letrada, surge nuevas autoridades de representación (ya lo señalé). Ejemplo de ello viene a ser el periodismo. La importancia del periódico radica en su capacidad de representación. Se constituye en una nueva autoridad representativa. Esta vez de la misma ciudad real. Al respecto Julio Ramos señala:

> En el periódico se establecen las articulaciones que posibilitan pensar la ciudad —desterritorializada como un espacio social congruente: el sujeto urbano experimenta la ciudad, no sólo porque camina por zonas reducidísimas, sino porque lee en un periódico que le cuenta de sus distintos fragmentos.[39]

[39] Julio Ramos, *op cit.,* p. 142.

La ciudad concreta ("real") aparecía como fenómeno caótico (un espacio potencial para la pérdida del *sentido)* y es con el periódico que se cumplirá la tarea de explicar, hacer inteligible la ciudad para sus propios habitantes. Así, el periódico no sólo es un nuevo uso de la *escritura,* sino que, a la vez, cumple un particular afán hermenéutico de reurbanización.

Además, esta situación caótica de la *ciudad letrada* y de la ciudad real tuvo que haberse ocasionado, seguramente, porque las mismas fueron respectivamente invadidas por nuevos sujetos, quienes tuvieron que haber contribuido al caos irrumpiendo con otras lógicas de representación. Esto tuvo que haber permitido cuestionamientos y desautorización de la supuesta unidad simbólica.

Ya en pleno siglo XX repercuten algunas consecuencias de la fragmentación de la cultura letrada. Se trata de la aparición de ideologías de izquierda. El socialismo puede reivindicar a quienes pertenecen a la cultura de pueblos originarios. Al bloque social oprimido. Propone una cultura alternativa a la que pretende constituir el capitalismo mundial. Revaloriza las culturas populares. Lanza el protagonismo histórico de sectores sociales excluidos y oprimidos. Los bárbaros de la *polis* alcanzan un protagonismo importante. Estos guiarán la historia y tomaran posición para controlar el proceso de las urbes. Ejemplo vigente de esto es la propuesta cultural que se originó a partir de la revolución cubana desde 1959[40]. Además, con las ideologías de izquierda, según Rama, se destacó la cultura popular. La misma salió de su antiguo confinamiento que le significó estar reducida al folklorismo. Esto también, entre otras cosas, caracterizó la continuación de la modernización en pleno siglo XX.

Hay que notar que si bien las ideologías de izquierda eran críticas a los proyectos modernos de sociedad, no por eso dejaban de ser también modernas. Aquí aparece la idea sobre la modernidad criticándose a sí misma. Que la modernidad se critique a sí misma da a entender una crisis aguda de la sociedad occidental.

Resumiendo, muchos practicantes de la letra, a fines del siglo XIX, ampliaron y fragmentaron aquel pretendido y reducido círculo letrado. Para la fragmentación de la *ciudad*

[40] Con la aparición de las ideologías de izquierda, en su más clara experiencia en 1959 ya en pleno siglo XX, se propugnaban aún la lucha por sustentar una cultura regional, ver por ejemplo la obra de Roberto Fernández Retamar: *Calibán* (1960).

letrada incidió la educación formal y otras maneras de participar de la cultura gráfica y, a la vez, del poder. Estas tienen que ver con prensa, editoriales, universidades, educación formal. La masificación de participantes de la escritura responde también a la modernización que se estaba dando en el mundo. Como parte de esa modernización estaban las ideas del liberalismo, las mismas que impulsaban procesos culturales.

La cultura latinoamericana es una suerte de mediación entre la cultura predominante de países desarrollados y culturas originarias. Con esta mediación también se coadyuva a la universalización de la cultura predominante. Una resistencia cultural se puede dar de muchas formas: el pretendido intento de autonomía o especificación a partir de algunas literaturas. El movimiento Modernista liderado por Rubén Darío, el vanguardismo o el "boom " de la literatura latinoamericana, son buenos ejemplos. Estas literaturas, ¿significaron acaso un aporte a la resistencia simbólica? Si no necesariamente a una resistencia, sin embargo, interesantes intentos en pro de consolidar una cultura local. Por otro lado, en la afirmación de una cultura más local aparece también, la tensión entre la dependencia económica y pretendida autonomía cultural. No sólo los esfuerzos más literarios sino que aquí también cabe mencionar otros aportes como el del periodismo. Una de las funciones del periodismo es reurbanizar la ciudad, de este modo la escritura va más allá de usos meramente literarios. La escritura contribuye, así, al establecimiento cultural y la fragmentación de formaciones culturales anteriores.

Las ideologías de izquierda del siglo XX muestran el proceso de las fragmentaciones y la crisis de la modernización. Sin embargo, ellas mismas son un proyecto moderno. Se trata de la modernidad criticándose a sí misma.

Un mundo, una cultura, es también construido o destruido mediante la especificidad de la urbanización y reurbanización simbólica. Construir un mundo nuevo, una cultura de resistencia o alternativa, es una actitud soñadora y profundamente utópica.

4. Urbanizar con utopías

Construir utopías también es urbanizar. Esto involucra una tarea interpretativa, una voluntad resignificadora y afirmación/negación de la vida. Traer el tema de la utopía me parece que se justifica en la medida en que los proyectos de los letrados consistieron en modelar la sociedad "según proyectos de una sociedad por hacer". Se permitieron proyectar una sociedad futura y pensarla en torno a una ordenación adecuada. Esta postura contiene elementos utópicos[41].

4.1. La *ciudad ideal* ¿como utopía?

Siguiendo a Rama, identifico la utopía a partir de la *ciudad ideal :*

> Sólo ella (la ciudad letrada) es capaz de concebir, como pura especulación, la ciudad ideal, proyectada antes de su existencia, conservada más allá de su ejecución material, hacerla pervivir aun en pugna con las modificaciones sensibles que introduce sin cesar el hombre común.[42]

La unidad urbana ideal es un más allá utópico. Es una proyección que va más allá de su ejecución material y que no está necesariamente determinada por las condiciones de la ciudad real. La proyección ideal (utópica) de una ciudad perfecta nunca logró efectivizarse, hacerse evidente en nuestro continente, sin embargo, con ella tuvo que haberse impulsado un presente a partir de la imaginación de un futuro mejor.

Con los símbolos se da evidentemente y de manera ideal el *sentido* a la vida. Procurando con ello que la vida sea siempre mejor. Es conveniente para esto que los símbolos que refieren una vida mejor nunca cambien. Por eso aunque se deterioren las condiciones materiales para vivir es importante mantener invariable el mundo simbólico. Frente a un mundo concreto destruido, podemos soportar el desastre mientras tengamos la idea de que existe un mundo de símbolos a salvo. Si bien *la ciudad real* puede sufrir fragmentaciones (como ciertamente sucedió) la *ciudad*

---

[41] Aquí hay ideas de Franz Hinkelammert. *Cf Crítica a la razón utópica,* DEI, San José, 1990. La utopía es una proyección humana que se inspira en la realidad humana, pero a través de ella el ser humano se plantea metas imposibles de realizar, especialmente cuando ellas tienen que ver con metas referidas a la plenitud humana. Sin embargo, la utopía sirve como guía para que el ser humano haga una crítica a la sociedad del presente a partir de la concepción imaginada de una sociedad mejor en el futuro. La utopía, así, permite al ser humano, primero, interpretar la situación actual de negación de la plenitud humana y , segundo, expectativa de esperar en un mañana mejor. Si la utopía no cumple esta condición puede convertirse en antiutopía.

[42] Ángel Rama, *La ciudad letrada, op., cit.,* p. 38 (el subrayado es mío).

ideal puede mantener unidad simbólica. Es por esto importante que el orden y los signos prevalezcan antes y después de concebida la *ciudad real:*

> El *orden* debe quedar estatuido antes de que la ciudad exista, para así impedir todo futuro *desorden,* lo que alude a la peculiar virtud de los signos de permanecer inalterables en el tiempo y seguir rigiendo la cambiante vida de las cosas dentro de rígidos encuadres.[12]

Con la *letradura* -instrumento ajustador de la tradición simbólica occidental y lógica hegemónica de comunicación durante la colonia- se pudo coadyuvar a la tarea de mantener la unidad simbólica. Ampliando esta idea, con los símbolos podemos abrirnos mundos fuera del que existe y habitar en ellos. Sin sentir la presión de que el mundo real y concreto se acaba. Esa posibilidad de abrir mundos es la habilidad del ser humano para proyectarse mediante utopías (las mismas son formuladas simbólicamente).

Abrirse utopías mediante el trabajo con los símbolos es también una parte importante del quehacer literario. Con la literatura es posible proyectar las condiciones para una vida mejor. Claro, esto no sucede siempre.

En esta relación entre utopía y literatura/escritura me parece importante señalar las utopías que persiguieron los letrados. Utopías que bien se pueden traducir en sueños y deseos de apropiarse de la esencia del proyecto moderno. Todo esto a partir de la especificidad literaria en íntima relación con el proceso subjetivo de la producción socio económica.

En resumen, la *ciudad ideal* de la que habla Rama pareciera ser un presupuesto utópico. Ella representa un orden simbólico. Se trata de salvaguardar un orden simbólico de las agudas transformaciones de la realidad. Desde el recurso simbólico es posible enfrentar contradicciones y caos. La utopía consiste en abrir mundos imaginados, lugar para vivir sin tantas contradicciones. Se trata de una ciudad simbólica e ideal. Ella supone también una vida ideal, mejor y de bienestar. En este sentido, una vida mejor para muchos hombres de letras del siglo XIX fue alcanzar la modernización.

---

[12] Ángel Rama, *La ciudad letrada...* p. 8

4.2. Apropiarse de la *modernidad* ¿es una utopía?

La postura evasiva de los *modernistas,* el hecho de no querer asumir el asunto socioeconómico de manera más directa, fue una señal que indica el "rebote" de la *modernización* y, al mismo tiempo, la formulación de la utopía en el espacio llamado *torre de marfil,* que fue lugar donde se resguardaba el poeta de la indiscriminada secularización del mundo real.

¿Se puede afirmar que la literatura del siglo XIX (Domingo F. Sarmiento, Esteban Echeverría, José Hernández, Enrique Rodó, González Prada, Andrés Bello, entre muchos otros) tuvo la osadía y la creatividad de dar lugar a grandes utopías? En este punto cabe otra pregunta: ¿no era a la vez la utopía de esta literatura subsidiaria a la utopía de quienes promovían el liberalismo mundial?

La escritura tuvo que haber desempeñado un papel importante en la época que correspondió a la modernización latinoamericana. Precisamente porque habitantes de la *ciudad letrada* sugirieron utopías y sueños a través de construcciones narrativas o a partir del espacio que se entendía como literatura. Estos proyectos, ¿fueron impulsados acaso por la insistente búsqueda de una posible identidad regional? ¿Significaba la resistencia de una región, geográfica y culturalmente excluida? Los habitantes de la *ciudad letrada,* dueños de los principios racionales subjetivos, seducían a los habitantes de la *ciudad real* a soñar con nuevas posibilidades de sociedad. Con nuevas utopías.

Rama sugiere que los símbolos no yacen en la pasividad subjetiva *(supraestructural),* sino en la actividad creadora que vibra en la *estructura.* La llamada *superestructura* de la letra apuntaba a la autonomía codificadora y, además, con ella se tuvo que haber contribuido el *orden,* es decir, la interpretación, sistematización y distención de las contingencias socioculturales. ¿No es esto último también un afán utópico?

El hecho de proponer mundos mejores desde la literatura latinoamericana, ¿puede ser considerado subversiva al modelo único que estaba presente en la cosmovisión occidental? Esto no significa necesariamente un impulso para superar la modernidad, sino una nueva forma de entenderla basada en la autocrítica y afirmación de proyectos particulares (regionales) utópicos.

Relacionado a esto, ¿puedo decir que la utopía más insistente fue aquella que dio curso a la expansión del liberalismo? La consecuencia expansionista del liberalismo ¿coincidió con los deseos latinoamericanos de consolidar una escamoteada identidad "occidental"? Ello brotó como una semilla de esperanza. Los intelectuales y los hombres de letras tuvieron que haberla percibido de esa manera. ¿Puede considerarse ésto como impulso de sus obras literarias? [44]

El afán que se persiguió con la cultura gráfica fue la construcción moderna y urbana de las sociedades latinoamericanas. De modo que el impulso más importante durante el siglo XIX, y aun en el XX, fue y es el de transformar al ser humano latinoamericano en un ciudadano moderno. Por esta razón es posible hablar de una utopía que tiene como meta la constitución del ser moderno. ¿Se trata de sueños con la modernidad? Aquí cabe enmarcar la gramática de Andrés Bello.

En resumen, Con el deseo de organizar una sociedad mejor, la literatura contribuye en el siglo XIX a plantear simbólicamente mundos mejores. Un ordenamiento de la sociedad que permita mejorar la vida. En este sentido, ¿se puede considerar la literatura como espacio utópico? Los esfuerzos del movimiento modernistas, su "torre de marfil", ¿serán un buen ejemplo para hablar de un refugio utópico para resistir un mundo en vías de secularización?

Los esfuerzos para asimilar la modernización o imitar a los países desarrollados, ¿significó una utopía latinoamericana inspirada en la utopía promulgada por el liberalismo? Relacionado a esto, hoy podemos advertir que el deseo de realizar la utopía liberal nos condujo al neoliberalismo, con la diferencia que este último pareciera ser más bien una antiutopía[45].

---

[44] Respetando las distancias ideológicas y temporales en las que cada autor escribe, pienso en las obras literarias del siglo XIX considerándolas en su matiz de ser obras fundacionales de las identidades latinoamericanas, cito alguna de ellas: *Civilización y Barbarie, Recuerdos de Provincia* de D.F. Sarmiento; *El Gaucho Martín Fierro y El Retorno de Martín Fierro* de José Hernández, *La Cautiva, El Matadero y Dogma Socialista* de Esteban Echeverría; *Ariel y Parábolas* de José E. Rodó; *Silvas Americanas* de Andrés Bello, entre muchas otras.

[45] Siguiendo a Hinkelammert, la vida humana se arriesga cuando una utopía persigue la perfección sin tomar en cuenta si es factible o no realizarla. Cuando no es factible realizar una utopía, pero sin embargo se persiste en ella, tal utopía se torna en anti utópica. La vida humana se pierde de vista cuando es reemplazada por una ilusión de perfección que no tiene como criterio último la afirmación de la vida real y material. La vida real y material es el criterio de *factibilidad* de una utopía.

4.3. ¿Es el neoliberalismo una antiutopía?

El pensamiento neoliberal viene formulando un discurso ciertamente utópico: el reconocimiento integral del individuo en una sociedad que encarna valores universales. Se trata del *reconocimiento* del individuo en una sociedad ideal. Una sociedad perfecta cuya organización no necesita de la interferencia humana, pues, se autorregula o es dirigida por una "mano invisible".

Francis Fukuyama habla de la sociedad democrática y liberal como si fuera una sociedad perfecta. Para Fukuyama la lucha por el *reconocimiento* es la que en realidad ha movido la historia. Esa lucha llega a su fin en la democracia liberal. En ella son reconocidos todos los seres humanos, motivo por el cual ya no habría necesidad de más luchas. Llegando, así, el fin de la historia y al último estadio del desarrollo humano (entendiéndose al ciudadano neoliberal como el último hombre):

> Para Hegel el motor primario de la historia no es la ciencianatural moderna ni el horizonte, cada vez más extenso, del deseo que le da energía, sino un impulso totalmente no económico, *la lucha por el reconocimiento. (...) Si las sociedades humanas, a lo largo de los siglos, evolucionan hacia una sola forma de organización sociopolítica o convergen en ella, como la democracia liberal, y si las personas que viven en democracias liberales, no expresan ningún descontento radical con sus vidas, podemos decir que el diálogo ha llegado a una conclusión final y definitiva.*[46]

La culminación de la historia está relacionada con el perfeccionamiento de una sociedad que sea democrática y liberal. ¿Sería pertinente relacionar este neoliberalismo de Fukuyama como una consecuencia de aquel liberalismo al cual también apostaron los latinoamericanos en el siglo XIX, de manera más evidente junto al que reconocí -a partir de Rama- como esfuerzos para lograr la *modernización* en la región?

Por otro lado, si las ideas de Fukuyama son consideradas válidas, con las mismas se explicaría y se justificaría "racionalmente" la postergación y el saqueo de los recursos humanos y materiales de nuestro continente durante la colonización, durante el siglo XIX y también hoy. Este robo de excedente sería visto como parte necesaria en la "evolución" hacia una fase más superior de la humanidad. El robo hoy de excedente y la miseria que viven muchos seres humanos en el mundo sería sólo una imperfección del sistema que se superaría con la

[46] Francis Fukuyama, *El Fin de la Historia y el Último Hombre,* Planeta-De Agostini, Barcelona y Buenos Aires, 1994, trad. P. Elías, p. 198 y 199 (la cursiva es mía).

radicalización del mismo. Es decir, aumentando la competencia en el mercado y, además, la producción y la división social del trabajo siempre bajo los términos de la propiedad privada y la coordinación del mercado.

Tal legitimación que se pretende con la lógica del pensamiento neoliberal impulsa hacia un esfuerzo retrospectivo de *racionalización.* Se trata de racionalizar el pasado histórico que fundó la acumulación de excedente a gran escala. Se trata de dar "razón" al genocidio acaecido en la conquista y en la colonia en nuestra América. Esa situación del pasado tiene sus repercusiones para la actualidad. El genocidio de la conquista, ¿querrá vérsela como una práctica necesaria en la "evolución" de la sociedad humana? ¿Querrá vérsela como una experiencia histórica-pedagógica para lograr concebir ahora la sociedad democrática y liberal perfecta? Si esto se vuelve *razonable,* ¿se podría llegar a decir que fue y es necesaria la dependencia socio económica y cultural y el genocidio de los habitantes de nuestras tierras? ¿Todo por evolucionar y lograr una fase donde existe el *reconocimiento* total entre los seres humanos? Aquí subyace el retomo de la hermenéutica encubridora que también caracterizó al periodo de conquista y colonización. ¿Se trata acaso de la legitimación de una nueva colonización?

La construcción de la sociedad latinoamericana fue un proceso irracional, puesto que se creo una cultura jurídica y cristiana que justificaba las acciones para dar muerte. Al parecer hoy sigue tal justificación, aunque de manera más solapada y sofisticada. Así, desde nuestra realidad no podemos racionalizar el pasado como fase preparatoria para alcanzar la actual democracia liberal. En este sentido, el clamor de sectores más vulnerables -los y las pobres y excluidos/as de la distribución del excedente- que hacen oír sus voces de dolor y reivindicación desmienten la *racionalidad* con la que el pensamiento neoliberal quiere interpretar la historia.

El sentido de la vida que se propuso en el siglo XIX con el liberalismo y que se propone hoy con el neoliberalismo, ¿deben ser entendidos como un solo proceso? Siguiendo esta misma línea de reflexión, cabe recordar que a la fecha el neoliberalismo es la única utopía que, al parecer, estamos obligados a seguir. En realidad ¿no se trata más bien de una antiutopía? Esta utopía parece ser antiutópica. En su interior se gesta una forma contradictoria de ver las cosas y de dar sentido a la vida. Se trata de la *duda crítica* promulgada por algunos representantes del

llamado postmodernismo[47]. Me refiero a la pérdida o a la dispersión del *sentido de la vida.* Ello es impulsado desde la misma modernidad. Esta vez se trata de la modernidad que ha radicalizado su autocrítica. Que pretende desautorizar los *relatos* que han sostenido a la sociedad occidental. Se desautoriza, a la vez, otros posibles proyectos modernos. De esto modo, lo que se afirma categóricamente es la *duda.*

El neoliberalismo es considerado por sus ideólogos como única praxis para alcanzar los valores absolutos del ser humano. Sus ideólogos no reconocen que al igual que otros proyectos de la modernidad también la ideología neoliberal puede ser considerada como relato *utópico.* En este sentido me pregunto: ¿tenemos que ver a la ideología neoliberal como un proyecto no sólo moderno, sino que "ultramoderno"?

La solidez de la modernidad se desmorona, pero son los ideólogos neoliberales quienes tienen conciencia de eso -pues son considerados ideólogos *post* de la modernidad- y por lo tanto quienes pueden saberlo e, incluso, evitarlo. Ellos saben los misteriosos caminos de la redención humana y el *sentido* de la historia (Fukuyama), por eso saben que no hay caminos sino uno sólo, el que se propone con el proyecto neoliberal y en el cual caminamos todos y todas para bien o para mal. Esto caracteriza no sólo a un pensamiento *post* de la modernidad, sino una posición ultramoderna.

Precisamente a esta manera de ver la situación actual es a la que denomino postulado utópico, que en realidad es un postulado antiutópico. Con el neoliberalismo se mata los sueños y los deseos de un futuro mejor (razón de una sana utopía), introduciendo el conformismo y la duda, especialmente a quienes quieren plantear alternativas.

---

[47] Al respecto Hekilammert dice: "No hay aún establecida una cultura de la postmodernidad. Lo que existe es una búsqueda a partir de la constatación de una ruptura necesaria. Vivimos en plena cultura de la modernidad, pero ya no podemos creer en ella. Eso lo revela ya la propia palabra postmodernidad. Ninguna época nueva se llama pos-época anterior. La sociedad burguesa no se llama post-feudal, ni la sociedad socialista post-burguesa (...) Al surgir el proyecto concreto de una época, aparece también la designación positiva de ella. Específicamente, no estamos todavía frente a tal proyecto, no tenemos ni siquiera un nombre para lo que estamos anunciando. La designación post-modernidad atestigua precisamente eso." *La fe de Abraham y el Edipo occidental, op., cit.,* p. 83.

En la misma línea, Dussel dice: "Contra los Postmodernos no criticamos a la razón en cuento a tal; pero admitimos su crítica contra la razón dominadora, victimaria, violenta (..) Contra la irracionalidad de la violencia del mito moderno; no negaremos la razón, sino la irracionalidad postmoderna; afirmaremos la "razón del Otro" hacia una mundialidad trans-moderna." *Cf. 1492 El Encubrimiento del otro, op., cit.,* p. 22.

Hoy en día perseguimos esa utopía antiutópica neoliberal. Tal camino tiene un precio, es un precio muy alto. Al igual que en la conquista y en la colonia, el precio sigue siendo el sacrificio de la mayoría humana. Ejemplo de ello en la actualidad es la postergación de tres continentes subsumidos por el mercado total, la miseria y la deuda externa".

Con la utopía antiutópica que caracteriza a la democracia liberal, se promulgan grandes deseos humanos. Se promulga la solución de la pobreza, la paz mundial, un lugar para todos, la diversidad social y el desarme llevado adelante por organismos internacionales. Pero el camino empleado para cumplir estos deseos es evidentemente contradictorio[49]: cumplir rigurosamente las leyes del mercado para solucionar la pobreza, promover una sola cultura mundial para resguardar la diversidad social, hacer la guerra para obtener la paz mundial y el desarme. Esta es una utopía enferma —y no utópica- con la que se niega y se da por superada cualquier otra utopía (por ejemplo: el socialismo real, la anarquía social o los sueños de los y las latinoamericanos/as de obtener la independencia económica y cultural).

Esta ideología antiutópica se legitima aun con un discurso científico, como ciencia social. Aparece, así, cierta ciencia social que pretende negar otras posiciones racionalistas. Al respecto Franz Hinkelammert dice:

> Aparece ahora una ciencia social homogénea que coincide en su negativa con cualquier posición racionalista de toda índole. Pero no se queda en la pura negativa. Declara ahora estas posiciones racionalistas como posiciones "utópicas" y se transforma en un irracionalismo anti-utópico que se pone ahora agresivo frente a la tradición racionalista anterior." [50]

Considerando esta cita y relacionándola con mi acepción de la utopía neoliberal, puedo proponer que quienes propugnan el pensamiento neoliberal creen estar fundados en la roca de la objetividad social y económica. A partir de un razonamiento "científico" (prueba de que aun

---

[48] "El dinero en efecto, equivalente abstracto de todo valor (en el mundo árabe, en África bandú, en India o en China), será manejado por Europa como manera de acumular valor de cambio, medio de transferencia de valor, de ejercer efectivamente el dominio nuevo Norte-Sur, Centro-Periferia." Dussel. op., *cit.,* p. 146.

También Hinkelammert reflexiona al respecto. Él escribe: "La sociedad occidental se forma durante la Edad Media europea en especial a partir del siglo XI. Para ser sociedad burguesa a partir de la Reforma y las revoluciones burguesas de Inglaterra que domina al mundo entero y que coloniza a los demás continentes. Transforma a África en un campo de caza de esclavos y erige en América el mayor imperio de trabajo forzoso esclavista de la historia humana, el cual dura más de cuatro siglos. La sociedad occidental conquista Asia, la transforma en un simple productor de materias primas para sus centros y destruye su producción tradicional. " *La fe de Abraham y el Edipo occidental, op. cit.,* p. 9.

[4°] Seguiré una idea de Hinkelammert

[5°] Franz J. Hinkelammert, *Las Armas Ideológicas de la Muerte,* DEI, San José, 1981, p. 79.

siguen siendo modernos), creen haber vencido todos los escollos que de manera insuficiente cubría la modernidad (creen poseer la verdad del proceso histórico y social). Creen que el sistema neoliberal supera toda voluntad humana. El sistema económico está por encima de las diferencias étnicas, sociales, lingüísticas, de género y culturales. En este sentido, el pensamiento neoliberal reconoce la diversidad de manera muy paradójica, la reconoce homogeneizándola y encubriéndola [51].

Los ideólogos neoliberales consideran utópicos e irrealizables otros posibles proyectos de sociedad y culpan a quienes persisten con utopías (con ideas revolucionarias para buscar alternativas) de querer destruir el aparente *orden* y la aparente armonía de la sociedad actual. Digo "aparente" porque lo que genera el orden actual es el mercado total, siendo el mercado una práctica social caótica (sin orden): se trata de cierta utopía en la que se cree que el desorden produce orden.

Quienes sostienen proyectos modernos -y a quienes sostienen la misma razón moderna- son criticados al extremo de culparles por los males de la humanidad. De este modo, con la utopía enferma de los ideólogos neoliberales se critica el mismo proceso que originó sus ideas. Es decir, se critica a la modernidad y se culpa a ella de los desenlaces negativos que acaecen en la actualidad. Ello es propio de una postura ultramoderna.

De tal forma, el proyecto neoliberal aparece como un proyecto insuperable y, por eso, como el indicado para guiar en adelante los destinos de la humanidad. Con este matiz contradictorio del sistema teórico neoliberal, con su "condición postmoderna"[52] (en realidad ultramoderna), es posible realizar una crítica a la crisis política, ideológica y, sobre todo, a la *racionalidad* de la cultura occidental. Es con la misma lógica de la modernidad que se critica a la

---

[51] Al respecto Fukuyama dice: "Los gobernantes y los gobernados tenían que *hablar la misma lengua* porque ambos estaban entrelazados en una economía nacional; los *campesinos que abandonaban el campo tenían que alfabetizarse en las fábricas modernas y,* más adelante, en las oficinas. Otras divisiones sociales de clase, parentesco, tribu y secta se apostaron bajo la presión de las necesidades de una continua movilidad laboral, dejando a la gente con sólo una lengua y una cultura lingüística comunes como principal forma de relación social. El Nacionalismo fue, en gran medida, producto de la industrialización y de las ideologías democráticas e igualitarias que la acompañaron." *op. cit.,* p. 365 (la cursiva es mía).

[52] *Cf.* Jean F. Lyotard, *La Condición Postmoderna, Información sobre el saber,* Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, Buenos Aires, 1993, Trad. Mariano Antolin Rato. Lyotard pone en cuestión los proyectos sociales (modernos) basándose en el lenguaje. Los juegos del lenguaje "se convierten en juegos ricos, donde el más rico tiene más oportunidades de tener razón." *op., cit.,* p. 96. Hay que saber jugar oportunamente los juegos del lenguaje, saber relatar convenientemente. Para Lyotard el saber se legitima a sí mismo.

modernidad. Una de las características más importantes del pensamiento moderno es precisamente el hecho de ser crítica de sí misma. Además, retomando a Fukuyama, con el pensamiento neoliberal se alcanza a visualizar incluso una dimensión religiosa, pues, se da lugar a una realidad escatológica: *el fin de la historia.*

Me fue necesario dedicar algunas páginas para hablar del neoliberalismo debido a que es la utopía antiutópica que más preocupa a muchos quienes hoy vivimos en América Latina. A quienes estamos comprometidos, en alguna medida, con una visión liberadora. Llamó a esta utopía "antiutópica" porque con ella se quita los sueños de un mundo mejor que se podrían construir desde otras experiencias de vida. No permite nuevos horizontes, es decir, una vez que se ha impuesto el mercado total los horizontes parecen estar cerrados. Una sola cultura se mundializa y pretende coptar a toda la humanidad.

Resumiendo, la "democracia liberal" se presenta como una sociedad y cultura única en la que el ser humano alcanza sus aspiraciones y es reconocido. Si bien es cierto que existe todavía muchas imperfecciones en ella, sin embargo, el camino que señalan sus ideólogos no es el de cambiarla, sino el de mejorarla. Es una sociedad que se organiza sola, sin intervención humana (se autorregula). El hecho que una sociedad se considere perfecta, y autosuficiente en sí misma, guarda afanes utópicos. En realidad aquí se invierte la sana utopía y se impulsa una práctica y creencia antiutópica. Un proyecto de sociedad es antiutópico cuando se sacrifica al ser humano en pro de construirla.

Fukuyama afirma que la "democracia liberal" es la última fase de la historia humana. El ser ciudadano demócrata y liberal vendría a ser el último hombre de la tierra. Todas las sociedades anteriores y las que todavía no tienen una democracia liberal, marchan rumbo a esta última fase. Mientras una sociedad no llegue a ser demócrata y liberal, seguirán en ella las luchas por el reconocimiento.

El pensamiento postmoderno pone en duda cualquier otro proyecto social alternativo. Se trata de desautorizar otras utopías. Esta manera de pensar deja el camino abierto para decir que la "democracia liberal" está librada de ser utópica. Que no cae en discursos y prácticas que ayer fracasaron. Se la presenta como una superación de los antiguos proyectos de sociedad. Se habla

de ella como de una sociedad perfecta. Sin embargo, la democracia liberal significa guerra, homogeneización cultural, miseria, competencia salvaje en el mercado, deudas. La democracia liberal se legitima con un discurso científico, objetivo, homogéneo y racional. Sumado a ello, se presenta como finalidad de la historia humana.

Conclusión

El proceso urbanístico significó en América latina un proceso también hermenéutico. Para urbanizar primero hay que interpretar, a la vez, el hecho mismo de urbanizar tiene consigo un afán hermenéutico. En América Latina significó una hermenéutica encubridora de la realidad.

Occidente interpretaba la geografía americana y las culturas de los pueblos originarios, desde una posición egocéntrica y autoritaria. Se trataba de imponer un sentido de vida, dominar el aparente *sinsentido* de las culturas originarias y la geografía. Esta imposición se ejerce mediante la violencia económica, institucional, evangelizadora y, a la vez, simbólica. En realidad, la violencia permea todo tipo de interrelaciones. Hablar de factor económico y factor simbólico es para citar ejemplos. Hay muchos otros factores que inciden en la violencia y son incididos por ella.

El proceso urbanístico que se llevó adelante en América Latina fue parte de la modernidad. Uno de los impulsos más importantes de la modernidad fue -y es- su trasfondo sacrificial. Se trata de una praxis sacrificial. Esta praxis fue legitimada en la colonia por discursos, especialmente, jurídicos y teológicos. El trasfondo sacrificial siguió después de la colonia. El mismo sistema socioeconómico actual así parece demostrarlo. La praxis sacrificial es posible advertirla en el mismo modo de producción (más económica), pero también en la forma cómo se organiza el mundo de manera más simbólica. En el ámbito simbólico, la cultura gráfica es tomada en cuenta en una sociedad fundamentada por la mediación de la escritura.

El modo de producción capitalista, de acumulación de *valor,* era incidido por el factor simbólico. A la vez, el factor simbólico era incidido por las condiciones económicas. Pero aquí no se trata de realizar sólo una relación de binomios (*estructura-superestructra*). Sino que el capitalismo lleva consigo valores (éticos), de forma que cuando se realiza un modo de producción, a la vez, se reproduce valores. La evangelización ayudo mucho a la consolidación de

la ética cristiana y no sólo ella sino que el arte o la literatura también aportaron. Además, hay que tomar en cuenta que el factor económico no puede operar sin una guía subjetiva, sin una legitimación más simbólica, y sin una *representación* de la realidad (una hermenéutica).

El factor simbólico, sin embargo, puede especificarse (no necesariamente autonomizarse). Como ejemplo de ello tenemos las leyes de la gramática castellana. Con ellas se intentó compeler, homogeneizar, la diversidad social y lingüística de América Latina. Este afán homogeneizador implica también una tarea hermenéutica. Se trata de una manera de interpretar obviando el necesario diálogo con la diversidad. Se encubre otras culturas y personas imponiendo un sentido de vida. Aquí pretende triunfar una sola manera de interpretar la sociedad. Se pretende con las leyes gramaticales concebir a un *ciudadano moderno.* Para ello se liquida otras maneras de construir identidades, culturas e interpretaciones. Sin embargo, con las leyes gramaticales no se consiguió homogenizar. No fue posible cumplir con estas leyes. Esto dio inicio a la fragmentación de la supuesta unidad simbólica.

Pero no sólo se urbanizaba construyendo ciudades concretas y simbólicas, sino fragmentado tales construcciones. Aquí se trata de un reordenamiento de las relaciones de poder y de las representaciones. Irrupción de nuevos sujetos, una rearticulación de la región, mayor participación de los ciudadanos, surgimiento de nuevas literaturas y de nuevos espacios discursivos y de poder (universidades, editoriales, periodismo).

Otra forma como se especifica la cultura gráfica, consiste en la misma especificidad literaria. Hay literaturas que parecieron ser epígonos de la literatura más occidental (romanticismo, Sarmiento; neoclasicismo, Bello). Y aquellas literaturas que intentaron una manera más local para redescribir el mundo (el movimiento *modernista* en el siglo XIX, el vanguardismo o el "boom" ya en pleno siglo XX). Estas literaturas también recrearon elementos externos, pero se caracterizaron por sugerir alternativas en pro de replantear una identidad latinoamericana. Aquí es importante notar que mediante la representación literaria se puede legitimar el orden social o proyectar una sociedad alternativa.

En un primer momento los letrados (intelectuales) latinoamericanos buscaron perseguir y construir una sociedad teniendo como modelo la sociedad occidental (sus ideologías de moda, su

religión, su lengua, su literatura). En un segundo momento, visto el fracaso o los límites de esa construcción y visto, además, el peligro de una nueva colonización, surge una especie de resistencia o la necesidad de buscar alternativas. Esta búsqueda sería más simbólica que económica. Se trataba de resistir en base a la creación de una cultura propia. Esto fue intentado, entre otras formas, también con la literatura. Aquí es donde logré situar los movimientos literarios que buscaron e intentaron reivindicar el factor cultural y la tensión permanente de diversas expresiones culturales que perviven en América Latina.

Proyectar sociedades posibles, tomando en cuenta para ello los símbolos, y el mismo espacio literario, permitió generar utopías. La proyección de una sociedad mejor es lo que perseguía la urbanización letrada ideal No sólo ella, sino el mismo afán de construir la modernización en América Latina. Además, para mostrar el otro lado de la utopía, es importante advertir los postulados antiutópicos de la actual ideología neoliberal. El neoliberalismo promete una sociedad perfecta y plantea el *reconocimiento* de las diferencias y el fin de la historia. Pero para lograr esta meta destruye a gran parte de la humanidad y destruye el mismo medio ambiente (que es condición para que el ser humano reproduzca su vida).

El hecho de que el cumplimiento de una utopía demande el sacrifico humano significa que estamos frente a una antiutopía. Además, la antiutopía se caracteriza por defender a una sociedad ¡mposible de realizar o sostener. Totalizando el mercado e imponiendo un solo sentido a la vida, nuestra actual sociedad parece haber cerrado los horizontes de la esperanza.

El que se hayan cerrado los horizontes de la esperanza, significa, entre otras cosas, que se ha impuesto la ultramodernidad. Su urbanización iniciada desde el periodo colonial tiene repercusiones hasta el día de hoy. Algunas de sus utopías perviven y se han transformado en anti utopías. Mediante la urbanización simbólica y real, seguimos experimentando la totalización de la sociedad occidental. Se trata de una urbanización y una hermenéutica que ha olvidado que lo más importante no son las instituciones, ni los conceptos, ni los imperativos morales categóricos, ni los valores abstractos universalizados por la burguesía triunfante, sino la centralidad del ser humano.

CAPÍTULO II

LA CENTRALIDAD DEL SER HUMANO ¿COMO CRITERIO HERMENÉUTICO? Articulaciones hermenéuticas entre quehacer literario *y Teología de la Liberación*

> En verdad nunca hay "cuestiones de palabras" porque las palabras están unidas a la realidad, de la misma forma que la piel está pegada al cuerpo.
>
> Rubem Alves

Introducción

La necesidad de afirmar la vida para contrarrestar la abundancia de la muerte pone en situación de priorizar la centralidad del ser humano. Esto para evitar que construcciones hermenéuticas, culturales, simbólicas o estéticas, estén por encima de la vida humana concreta con el peligro latente de anularla o relegarla, tal y como ocurrió en gran parte del proceso urbanístico de América Latina.

Considerar la centralidad del ser humano puede enriquecer los importantes aportes hermenéuticos que ya existen. También puede cuestionar a hermenéuticas que reducen (sacrifican) al ser humano. Las dimensiones humanas funcionan de manera indivisibles; así, hermenéutica y corporeidad no se pueden separar. En este capítulo señalo pistas para una hermenéutica literaria a partir de la centralidad del humano. Para ello tomaré aportes de la *Teología de la Liberación.*

En un primer momento mencionaré dos criterios hermenéuticos donde lo importante es la centralidad del ser humano. Las mismas son: el método *ver, juzgar y actuar* de la *Teología*

de la Liberación y las tres *mimesis* de Paul Ricoeur. Luego intentaré una valoración articulando ambas hermenéuticas.

Una vez que logre justificar la importancia del ser humano en una hermenéutica, advertiré de qué forma tal criterio puede estar presente en una teología que considere recursos literarios y, a la vez, en una hermenéutica literatura que considere recursos de la teología. Aquí pretendo destacar la función metafórica como recurso de la literatura y la reivindicación del ser humano como recurso de la teología.

En un tercer momento, doy pistas para una hermenéutica literaria a partir de temas que ocupan a la *Teología de la Liberación.* Estos temas son: la humanidad de Dios, el acto creativo, la espiritualidad, las fuentes de la vida, la idolatría, la muerte y la resurrección.

Por último, en un cuarto momento, intentaré advertir si la centralidad del ser humano desglosado en los criterios hermenéuticos expuestos, reviste una importancia parecida en preocupaciones más literarias. Para ello mencionaré tres consideraciones literarias: la función poética (según Octavio Paz), la épica moderna (la novela) y el relato corto (el cuento).

1. Criterios para una hermenéutica donde lo importante sea la centralidad del ser humano

Consideraré dos criterios hermenéuticos para situar la centralidad del ser humano. Primero la hermenéutica de la *Teología de Liberación* y, segundo, la hermenéutica que propone Paul Ricoeur. Luego, haré una valoración de ambas hermenéuticas.

1.1. Criterio hermenéutico a partir de la *Teología de la Liberación*

Con la *Teología de la Liberación* (que de ahora en adelante abreviaré con las letras TL) se plantean tres momentos hermenéuticos para efectuar un análisis del *texto* social: *ver, juzgar y actuar.* Clodovis y Leonardo Boff sugieren que para iniciar el proceso hermenéutico desde la teología, debería tomarse en cuenta que:

> El primer paso para la teología es pre-teológico. Se trata de vivir el compromiso de la fe, en nuestro caso, del participar, en alguna forma, en el proceso liberador, de estar comprometido con el oprimido.

Se trata del contacto con el mundo de los oprimidos, de dar examen de admisión junto a los y las pobres. Para este fin hay que considerar las siguientes mediaciones hermeneúticas :

1. mediación socio-analítica, *Ver*
2. mediación hermenéutica, *Juzgar*
3. mediación práctica, *Actuar*

Estas mediaciones son definidas por los hermanos Boff de la siguiente manera:

> La mediación socio-analítica se refiere al mundo del oprimido. Procura entender por qué el oprimido es oprimido.
> La mediación hermenéutica se refiere al mundo de Dios. Procura ver cuál es el plan divino con relación al pobre.
> La mediación práctica, a su vez, se refiere a la acción y procura descubrir las líneas operativas para superar la opresión de acuerdo con el plan de Dios.[2]

La mediación *socio-analítica* consiste en abrir los ojos a la realidad histórica, reconocer la situación de pobreza, aproximación histórica a los problemas de la pobreza. Percibir y advertir cómo enfrenta la sabiduría popular tal situación:

> De aquí se concluye que el teólogo de la liberación, en contacto con el pueblo, no ha de contentarse con análisis sociales sino que deberá captar también la rica interpretación que los pobres hacen de su universo, articulando así la necesaria mediación socio-analítica con la indispensable comprensión de la sabiduría popular.[3]

La mediación *hermenéutica* consiste en advertir la opresión a la luz de la fe. ¿Qué dice la Palabra de Dios sobre ello? Realizar nuevas lecturas de la Palabra de Dios partiendo de la óptica de los/las oprimidos/as:

Leonardo Boff y Clodovis Boff, *Cómo hacer Teología de la Liberación,* Ediciones Paulinas, Bogotá, 1986, p. 36.

[2] Leonardo Boff y Clodovis Boff, *Cómo hacer teología de la Liberación, op. cit.,* p. 34.

[3] *Ibid.,* p. 42.

> Interrogar la totalidad de la Escritura partiendo de la óptica de los oprimidos —tal es la hermenéutica o lectura de la Teología de la liberación.[4]

La mediación *práctica,* por último, lleva a la acción envuelta en la atmósfera de la fe:

> La determinación de lo que es *históricamente viable,* o del paso posible a través del análisis de las fuerzas existentes, sin descuidar las resistencias y opciones de los que desean mantener el *statu quo* en la sociedad y en la Iglesia, sin que quede en la mera utopía o en "piadosas intenciones.
> la definición de las *estrategias* y de las *tácticas,* privilegiando los métodos no violentos como el dialogo, la persuasión, la presión moral, la resistencia pacífica, la insurgencia evangélica, como también los demás recursos de lucha que la ética evangélica legitima: la marcha, la huelga, la manifestación callejera, sin excluir en última instancia, el llamamiento a la fuerza;
> la vinculación de las *microacciones* como el *macrosistema,* a fin de darles y conservarles una orientación efectivamente crítica y transformadora;
> la articulación de la acción del Pueblo de Dios con las otras fuerzas *históricas* presentes en la sociedad;
> la apreciación *ética y evangélica* de los objetivos propuestos y de los medios sugeridos;
> el *discurso de la acción* que levanta al pueblo y lo lleva a la lucha como puente entre la decisión y la ejecución.

Una vez consideradas las tres etapas de esta hermenéutica que se propone en la TL, se puede hablar de un círculo hermenéutico. Se trata de un círculo porque se parte desde la situación injusta en la que vive el pobre y se regresa a ella. Se hace ese regreso una vez que se ha discernido tal situación como injusta. Se hace este discernimiento con la Palabra de Dios que está expuesta en la Biblia, en la historia y en la sabiduría popular. En la Biblia se busca el sentido textual pero en función del sentido actual. La vivencia hoy del sentido del ayer:

> 1°) Es una hermenéutica que privilegia el momento de la aplicación sobre el de la explicación. En eso, además, la teología de la liberación no hizo más sino redescubrir lo que era la vocación perenne de la sana lectura bíblica, como se ve, por ejemplo, es los Padres de la Iglesia —vocación que fue por mucho tiempo descuidada a favor de una exégesis racionalista y exhumana del sentido en sí mismo.[6]
>
> 2°) La hermenéutica liberadora busca descubrir y activar la *energía transformadora* de los textos bíblicos. Se trata, finalmente, de producir una interpretación que lleve a la persona al cambio (conversión) y de la historia (revolución).'
>
> 3°) Finalmente, la relectura teológico-política de la Biblia acentúa, sin reduccionismos el *contexto social* del mensaje. Coloca cada texto en su contexto histórico para así hacer una traducción adecuada, no literal, dentro de nuestro propio contexto histórico.[8]

---

[4] *Ibid.*, p. 43.
[5] *Ibid.,* p. 52.
[6] *Ibid.,* p. 44 y 45.
[7] *Ibid.,* p. 45.
[8] *Ibídem.*

En la propuesta hermenéutica de la *Teología de la Liberación,* me parece ver la ¡mportancia de disponer de la interpretación para servir mejor y concretamente al proyecto de reivindicación humana. Es una hermenéutica que tiene al ser humano como finalidad última. Aplicada esta hermenéutica al texto bíblico, se busca encontrar en el mismo la energía transformadora para luego interferir en la historia. Se trata, en síntesis, de una hermenéutica que toma en cuenta el contexto histórico del texto bíblico para traducir el sentido liberador. Ese sentido liberador es buscado en el interior del contexto actual desde donde se interpreta el texto bíblico. Existe la importancia de una hermenéutica del texto en función de la reivindicación del ser humano.

Con la TL se reflexiona tomando en cuenta que las estructuras sociales en el sistema capitalista producen injusticia. El ser humano oprimido pasa por una deshumanización constante. Está subyugado por una cultura que paulatinamente lo niega en tanto humano. La cultura dominante aplasta con sus códigos, con sus símbolos. Estos están al servicio de la hegemonía de una cultura que sojuzga simbólica y corporalmente. Por eso con la TL se busca otras alternativas hermenéuticas que partan de la perspectiva del oprimido para buscar vías prácticas en pro de su liberación. Poner en primer lugar la situación y la concreta necesidad de liberación del pobre o el oprimido es apostar por la centralidad del ser humano.

Resumiendo, la hermenéutica de la TL consiste en las siguientes mediaciones: socio-analítica, hermenéutica y práctica. Estas están en función al proyecto de liberación del oprimido. La mediación socio analítica está relacionada con el *ver.* Se trata de un análisis del mundo del oprimido, de descubrir por qué el oprimido es oprimido. Se echa mano de la sabiduría popular. La mediación hermenéutica está relacionada con el *juzgar.* Implica el texto bíblico. Por último, la mediación práctica está relacionada con el *actuar.* Tiene que ver con las acciones que se emprenden para llevar adelante el proyecto de reivindicación o liberación.

La centralidad del ser humano es una preocupación importante paran la TL, hay hermenéuticas ligadas al quehacer literario que tienen una preocupación parecida, las *mimesis* de Paul Ricoeur son un buen ejemplo.

1.2. Criterio hermenéutico a partir de las tres *mimesis* de Paul Ricoeur

Ricoeur propone para la hermenéutica de los textos literarios e históricos tres momentos hermenéuticos: *mímesis 1, mimesis II y mímesis 111* . Según Ricoeur las *mímesis* son la imitación creadora de "la experiencia temporal viva mediante el rodeo de la trama" [9]. Es importante la construcción de la *trama* (gr. mythos). Disponer los *hechos* en *sistema.* El mythos es *componer* la mímesis, *configurar* las acciones. En palabras del propio Ricoeur, consiste en que:

> (...) la mimesis no tiene sólo una función de corte, sino de unión, que establece precisamente el estatuto y transposición "metafórica" del campo práctico por el *mythos.* Si esto es cierto, es necesario mantener en la propia significación del término *mimesis* una referencia al "antes" de la composición poética. Llamo a esta referencia *mimesis* I, para distinguiría de *mimesis II,* -la *mímesis*-creación-, que sigue siendo la función base. [10]

Es importante destacar que el objetivo de las *mímesis* es lograr captar y representar las acciones mediante una transposición metafórica (poética). La *mímesis I* consiste en:

> (...) imitar o representar la acción, en primer lugar, comprender previamente en qué consiste el obrar humano: su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad. Sobre esta pre-comprensión, común al poeta y a su lector, se levanta la construcción de la trama y, con ella, la mimética textual y literaria. [11]

La *mimesis I* es común al autor (poeta) y al lector. Tiene que ver con el obrar humano y su comprensión. Con el mundo y los símbolos que hacen que el obrar humano y el mundo signifiquen. Las acciones humanas se las asimila y son comprensibles cuando son puestas en símbolos. Imitar las acciones humanas consiste en construir metáforas. La materia prima para construir metáforas son los propios símbolos que se usan para referirse a las acciones. Así, las acciones se representan poéticamente.

Una vez hecha la imitación de las acciones que aparecen como símbolos, se puede transponer los símbolos a un texto literario. Ahora se puede hablar de *mímesis*

---

[9] Paul Ricoeur. *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el Relato histórico,* Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987, Trad. Agustín Neira, p. 83.

[10] Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración 1, op., cit.,* p. 107 (el subrayado es mío).

[11] P. Ricoeur, *op., cit.,* p. 134.

> Doy por sabido que mimesis II constituye el eje del análisis; por su función de ruptura, abre el mundo de la comprensión poética e instituye, como ya he sugerido, la literalidad de la obra literaria (...) consigue su inteligibilidad de su facultad de mediación, que consiste en conducir del antes al después del texto, transfigurar el antes en después por su poder de configuración.[12]

Ruptura efectuada por la función poética. Esta función abre otro mundo. Un mundo distinto al que muestra símbolos no configurados literalmente. Los símbolos muestran las acciones vivas, *configurar* a los mismos lleva a producir nuevos sentidos. La función poética cumple la tarea de mediación. Esa medicación permite su legibilidad. La mediación transfigura el *antes* en *después* del texto literario. Aquí se puede pensar también en el momento de producción y el momento de recepción de una obra literaria. En ello siempre está la posibilidad de recrear los símbolos y por ende la realidad que ellos describen.

La *mimesis II* es el acto de composición de la obra literaria. La *configuración* de los acontecimientos fragmentados, donde el tiempo alcanza unidad y es imitado. Se trata de unir las cosas que en la realidad están dispersas. Hacer una síntesis de la gran cantidad de símbolos. Homogeneizar lo contingente. Todo esto por la *configuración* de los significados que están en el mundo, en los seres y en las cosas.

Para hablar del tiempo Ricoeur cita a Agustín. Para Agustín el concepto *intentio* tiene que ver con la eternidad y el *distentio* con el tiempo que perece y lleva a la muerte[13]. La *mimesis II* es un esfuerzo que intenta mostrar la posibilidad de un tiempo eterno: *intentio.* Se trata de imitar el tiempo, buscar su unidad y su linealidad.

Por último, la *mímesis III* :

> Generalizando más allá de Aristóteles (la mimesis tiene su cumplimiento en el oyente o en el lector), diré que mímesis III marca la intersección del mundo del texto y del mundo del oyente o

[12] P. Ricoeur, *Ibid.,* p. 118.

[13] "La *distentio anime* ya no significa sólo la "solución" de las aporías de la medida del tiempo; expresa también el desgarro del alma privada de la estabilidad del eterno presente (...) De hecho, se vuelve a retomar toda la dialéctica, interna al tiempo mismo, de la *intentio-distentio,* bajo el signo del contraste entre eternidad y tiempo." Ricoeur, *Ibid,* p. 77.

> del lector: intersección, pues, del mundo configurado por el poema y del mundo en el que la acción efectiva se despliega y despliega su temporalidad específica.[14]

La *mímesis III* se cumple en el oyente o lector y se trata de la intersección entre texto y lector; entre el mundo *configurado* por el poema y el mundo configurado por el lector. Entre el mundo del poema y el mundo de las acciones concretas de los seres humanos. El tiempo configurado en la *mimesis II* es restituido al tiempo *del obrar y del padecer (mimesis III).* Aquí el lector u oyente también representa el texto valiéndose de su propio capital simbólico.

Las *mímesis III,* también la *mimesis I.* va más allá del texto. *¿Mimesis I y III* son una referencia al mundo real? El mundo real también está construido por metáforas, el mundo real significa. Un más allá del texto es volver a la vivencia y las interrelaciones humanas concretas.

Resumiendo, las *mímesis* para Ricoeur consisten en la representación metafórica, poética, del mundo, de los seres y las cosas. Estos se muestran como llenos de significados. Hacer metáforas consiste en imitar la acciones humanas. Las mismas son abordadas desde una imitación de la temporalidad.

En la *mímesis I* esa representación metáforica es previa del acto mismo de *configurar* los símbolos en texto literal. En la *mímesis II* es la disposición gráfica metafórica (literaria) de esos símbolos. En la *mimesis III* es la intersección entre el mundo metaforizado del texto y el mundo y símbolos del lector (u oyente); intersección entre la imitación de las acciones y las acciones propiamente tal.

Las *mímesis* buscan ir más allá del texto, muestran la vivencia e interrelaciones humanas en el mundo. Interrelaciones mediante la función metafórica. La función poética permite al ser humano resignificar su entorno. Dar nuevos sentidos al mundo.

Mencionados estos dos criterios hermenéuticos (el de la TL y el de Ricoeur), a continuación hago valoración de los mismos.

---

[14] P. Ricoeur, *Ibid.,* p. 144.

1.3. Valoración de los dos criterios hermeneúticos

La TL hace metáforas cuando se refiere a la imagen de Dios. La TL tiene la imagen de un Dios liberador. El recurso metafórico es ineludible a la hora de hacer teología. Según Jean-François Malherbe:

> De esta manera se percibe que, precisamente por no poder dejar de utilizar el lenguaje humano, la teología no puede desarrollarse más que en clave de metáfora, por lo que estrictamente hablando no hay ciencia del mundo de Dios. La teología, por ser siempre el blanco de lo inefable, no puede menos de eclipsarse en definitiva ante aquel de quien tanto le gustaría hablar. En calidad de poeta es como el creyente, y con mayor motivo el teólogo, el cual intenta dominar racionalmente su propio discurso, vive el mundo de Dios: enunciándolo y eclipsándose continuamente ante él, el creyente contribuye al advenimiento del mundo de Dios.[15]

El creyente y el teólogo narran su experiencia de Dios como poetas. Precisamente porque para hablar de Dios, que es hablar de lo inefable, sólo es posible en clave metafórica. Además, con las metáforas se construyen mundos y valores con los que se guían las acciones de la fe y se contribuye al advenimiento de Dios.

Desde la TL se genera un proyecto de fe, una manera de proceder una vez que se ha interpretado la práctica deshumanizante en la cual también se participa activamente reproduciendo los símbolos de la cultura dominante. ¿Interpretar no es acaso acudir a la clave metafórica?

Se puede relacionar *mimesis I* con la mediación socio-analítica *(ver)* de la TL. La *mimesis I* es la comprensión de la semántica de la acción. ¿Qué símbolos y metáforas hacen entendible las acciones? En la TL la mediación socio-analítica consiste en saber qué símbolos, qué metáforas, con las que se construyen las relaciones sociales, pueden ayudar a comprender mejor la situación de pobreza y exclusión socioeconómica.

Para que exista esa lucha entre opresores y oprimidos es necesario que las partes en disensión habiten espacios simbólicos comunes. Para unos (opresores) determinado mundo

[15] Jean-François Malherbe, "El conocimiento de la fe". En: *Iniciación a la práctica de la teología,* ediciones cristiandad, Madrid, 1994, p. 110.

simbólico representa bienestar, mientras que para otros (oprimidos) el mismo mundo significa deshumanización. Que adviertan esta disyuntiva va a depender del grado de concientización y representación que tengan del mundo. Los/las oprimidos/as requerirán producir (metaforizar) sistemas simbólicos alternativos y generar una resistencia simbólica.

La *mimesis II* puede ser próxima a la mediación hermenéutica *(juzgar)* de la TL. La *mímesis II* abre la comprensión literal de la poética, la literalidad de la obra literaria. En el caso de la TL abre la comprensión del *texto mismo* de la Biblia. Esta comprensión del texto mismo se hace más clara cuando se entiende el texto bíblico como *mediación* y no sólo como texto perdido en el tiempo y en la forma. La mediación "consiste en conducir del antes al después del texto" por el poder de *configuración.* El *antes* y el *después* del texto es la vida real donde tiene lugar acciones humanas. La vida real logra ser *significativa* en base a los símbolos. En el caso de una lectura liberadora de la Biblia, se trata de *representar* la condición de opresión que vivió el Israel de la Biblia para actualizar *sentidos* de tal hecho que ayuden a entender la opresión y la liberación hoy.

El análisis de una obra literaria no puede acabar en el criterio de un análisis "interno", en el trabajo sólo con el lenguaje literal. Una obra literaria también debe comprendérsela con las consideraciones hermenéuticas que plantean Ricoeur y los teólogos de la liberación. La hermenéutica de la TL puede impulsar al *juicio* literario a dar cuenta del valor vivencial de los textos literarios. ¿Se trata de interpelar, desde la literatura, los símbolos que hacen que la vida real signifique? Y al revés, ¿de interpelar desde los símbolos de la vida real a la literatura? Considerando la hermenéutica de Ricoeur, el juicio literario debería tomar en cuenta la transposición del *antes* al *después* del texto literario, de tal forma que en la interpretación se tome en cuenta el trabajo de metaforización del mundo por parte del autor y el lector. Esto último, ¿es contextualizar en los hechos vivos del autor y lector el sentido del texto?

Vivenciar el texto significa que el texto tiene valor y repercusiones más allá que como simple texto literal. Con el texto se da sentido y se crea condiciones para determinado proyecto y forma de vida. Y a la vez, el sentido que hay en la vida crea las condiciones para el

sentido del texto. ¿Se trata de la relación entre texto y acciones humanas? ¿Puedo hablar aquí de *mimesis III* y mediación práctica *(actuar)* de la TL?

Por otro lado, para interpretar un texto se requiere un capital simbólico. En el caso de aquellas personas empobrecidas de capital simbólico -capital con el que, a la vez, se establece la hegemonía de una determina cultura- tendrán escaso acceso a interpretar un texto literario que surge desde tal capital. El aporte hermeneútico de la TL es importante para generar alternativas simbólicas desde la perspectiva de los/las excluidos/as y oprimidos/as. Se trata de generar un mundo simbólico alternativo, que parta de la vivencia metafórica que hacen los/las excluidos/as del capital simbólico.

Este mundo simbólico alternativo que se promueve con la TL es necesario para tender un puente entre la simbólica dominante y los sentidos alternativos de los oprimidos, de tal forma de metaforizar en sentido inverso el horizonte simbólico dominante. Los/las excluidos/as de la cultura simbólica dominante hacen este ejercicio para dejar la situación de excluidos/as. Claro, no toda actividad metaforizadora es revolucionaria. Casi siempre los/as excluidos/as reproducen el capital simbólico de la cultura dominante. Sin embargo, la hermeneútica que plantea la TL bien puede ser una manera para subvertir y criticar el horizonte simbólico que provoca exclusión. Cuando los/las exluidos/as metaforizan los símbolos desde una clara conciencia de su situación pueden proyectar una sociedad más justa.. Se trata de una utopía desde las metáforas. Esta utopía puede impulsar la revolución.

Las *mimesis* de Ricoeur suponen que tanto el autor como el lector comparten un mismo espacio simbólico, como si se tratara de una relación horizontal y entre iguales. Como gran parte de teorías interpretativas generada en Europa, no se advierte que desde la condición de excluido y empobrecido del capital simbólico dominante, los interlocutores de un texto pueden ser sujetos que relativicen cierto sistema hermenéutico o de comunicación pensada como universal. En este sentido la hermenéutica que se propone con la TL toma en cuenta los condicionamientos de la interpretación a partir de la actividad de intérpretes excluidos. Con ello, la hermenéutica que proponen los teólogos de la liberación podría ser un importante ¡mpulso a la hermenéutica que propone Ricoeur.

La hermenéutica de Ricoeur motiva a entender que el trabajo hermenéutico debe ir más allá de la *configuración* textual. Sin embargo, esta hermenéutica no olvida que ir más allá del texto es siempre un ejercicio de *representación.* Es decir, enfatiza que la función poética (hacer metáforas) no se reduce sólo al texto escrito, sino que tal función está antes y después del texto escrito. El ser humano, por más que hable de una realidad concreta, se refiere a la realidad sólo en base a una representación simbólica.

La *mediación metafórica* parece ser una situación ineludible en el trabajo de intervenir en las acciones y proyectos humanos de vida. En este sentido, la hermenéutica de Ricoeur puede ser un impulso a la hermenéutica de los teólogos de la liberación, pues, según advierto, con la hermenéutica que ellos proponen, se cree que es posible en el momento de actuar ir más allá de la actividad simbólica cuando en realidad actuar es ir, sin posibilidad de hacer una separación, al mismo tiempo con las metáforas.

Para Ricoeur la hermenéutica debe tomar en cuenta el mundo y las contingencias metafóricas donde el texto (literal) es producido. Esta idea converge con la hermenéutica que hacen teólogos de la liberación donde es importante problematizar el texto bíblico al interior de la situación que se vive en la actualidad histórica.

Una diferencia importante entre ambas consiste en que mientras la hermenéutica de Ricoeur es un sistema general usado para interpretar cualquier texto, sin especificación en el tiempo y en el espacio, la hermenéutica de la TL surge como urgencia de compromiso parcializada con los pobres de la sociedad. Con la hermenéutica de la TL, los teólogos que la propagan se deben no sólo al arte de interpretar, sino además a la urgencia de actuar a favor de quienes están oprimidos simbólica y corporalmente.

Por último, la *mimesis III y* la mediación práctica *(actuar)* de la TL hacen de la tarea hermeneútica una preocupación constante por las acciones humanas. Ello está en función de la centralidad del ser humano. Es importante notar en ambas hermeneúticas, la preocupación

por retornar a la experiencia o vivencia del ser humano intérprete. Se trata de un retorno creativo, que genera nuevas posibilidades de mundo o nuevos *sentidos* para habitar el mundo.

Resumiendo, hablar de Dios desde la teología es siempre mediante metáforas. Aquí es pertinente la función poética que propone Ricoeur. Para articular *mímesis I* y la mediación socio-analítica *(ver)* de la TL, es importante tomar en cuenta los símbolos y las metáforas que hacen posible la comprensión de las acciones humanas. La *mímesis II,* la *configuración,* es posible relacionarla con el texto bíblico. Hay relación entre *mímesis II* y la mediación hermenéutica *(juzgar)* de la TL. La vivencia del texto, el *antes* y el *después* del texto, puede renovar sentidos que impulsen la afirmación de la fe en un mundo alternativo. Los/as oprimidos/as resisten y subvierten el capital simbólico dominante, porque tienen conciencia del mundo simbólico en que viven. Si conviven y asumen el mismo espacio simbólico de quienes los oprimen, pueden o bien reproducir o bien revolucionar el mismo.

Relacionado a lo dicho, la TL tiene una hermeneútica condicionada y parcializada con los pobres de la sociedad. Ricoeur, en cambio, postula una hermeneútica con validez universal. Ricoeur da importancia a las metáforas, siempre hacemos metáforas. Los teólogos de la Liberación, en cambio, pretenden la acción más allá de metáforas. Estas diferencias pueden enriquecer e impulsar ambas hermeneúticas.

Subyace a ambas hermenéuticas una preocupación por el ser humano. Esta preocupación, ¿tiene relación con la ineludible necesidad de *representar* para vivir? En este sentido, el acto de *representar* para afirmar la vida y el mundo, ¿podría provocar una convergencia hermenéutica entre teología y literatura basada en la centralidad del ser humano?

2. La centralidad del ser humano, ¿está presente en una teología que considere recursos literarios y en una literatura que considere recursos teológicos?

A continuación formularé algunas preguntas e ideas para pensar en una hermenéutica teológica con recursos literarios y en una hermenéutica literaria con recursos teológicos. El recurso literario tiene que ver con el uso de metáforas y el teológico con la centralidad el ser humano como criterio.

2.1. Criterio teológico que considera recursos literarios

Una de las preocupaciones del quehacer teológico es advertir la manera cómo cada grupo humano efectúa la construcción de un discurso de Dios. Los teólogos de la liberación disciernen el mensaje de Dios en la Biblia y el mensaje de Dios en la historia.

El mensaje de Dios en la Biblia muchas veces es leído "a letra muerta" o con una exégesis demasiada literalista. Leída de ese modo es como palabras disecadas, que están inmóviles; dormidas en la formalidad del texto. Esas palabras, sin embargo, pueden hallar su actualización gracias a las lecturas diversas y situadas que se hagan en cada momento histórico[16]. Son los lectores y las lectoras quienes despiertan las palabras dormidas en la formalidad del texto (bíblico); quienes la potencializan, la alimentan, le dan vida, actualidad; la resucitan.

El mensaje de Dios que se manifiesta en medio de momentos históricos aparece como una urgencia de responder a lo que también históricamente se está viviendo[17]. Los teólogos de la liberación procuran el buen discernimiento de ese mensaje. Advertirla como *signos de los tiempos.* Es decir, signos con los cuales se mantiene la esperanza y se plantea un proyecto

---

[16] " Toda lectura se hace desde una situación más que de una precomprensión, la cual está determinada de algún modo por la situación. Los que pretenden que es posible una lectura neutra de un texto de la Escritura comenten un doble error: un error epistemológico, al creer posible una lectura no condicionada; y un error teológico, por cuanto desdeñan el lugar más apto de lectura que será siempre el destinatario principal al que va dirigido el texto: este destinatario es en cada momento histórico un destinatario distinto, y aquí trabajamos con la hipótesis de que en nuestro momento es el pueblo crucificado, hipótesis que será confirmada, si es que el pueblo crucificado queda iluminado por lo que dice el texto y si el texto queda enriquecido y actualizado por la realidad de este destinatario histórico." Ignacio Ellacuría, "El pueblo crucificado", en: *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios,* Sal Terrae, Santander, 1984, p. 48.

"Pero la Palabra no sólo es Palabra sobre Dios *y sobre* el ser humano, sino que es Verbo *hecho* carne. Si lo humano es iluminado por la Palabra, es, precisamente, porque ella llega a nosotros a través de la historia humana es indiscutible, dice G. von Rad, que "la historia es el lugar en el que Dios revela el misterio de su persona." Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas y Mirar lejos,* CEP, Lima, 1996, p. 289.

[17] "Es importante no olvidar que la "teología de la liberación" se entiende como reflexión crítica sobre la praxis histórica actual en toda su intensidad y complejidad concreta. El "texto" es nuestra situación. La realidad es el "lugar teológico referencia] primero". Las demás referencias (Biblia, tradición, magisterio, historia de las doctrinas); aún porque contienen la exigencia de una praxis siempre actualizada, no son el polo referencial primero de una "esfera de la verdad en sí" sin conexión con el ahora histórico de la verdad-praxis." Hugo Assmann. *Teología Desde la Praxis de la Liberación, ensayo teológico desde la América dependiente,* ediciones Sígueme, Salamanca, 1976, p. 102. "No somos llamados a convertirnos a un Dios "allá arriba" y "allá afuera", sino a un Dios que nos pro-voca en la historia." *Ibid,* pp. 147

para una vida mejor"[18]. Este consiste en el reino de Dios y su justicia (una comunidad humana en donde todos y todas los seres humanos son reivindicados, incluida la naturaleza). Con el mensaje de Dios que se manifiesta en la historia, se hace de la historia un motivo para afirmar la esperanza en la vida.

El mensaje de Dios es un acto de revelación. Dios se revela y el ser humano responde a Dios. Esa respuesta implica el uso de metáforas, implica el lenguaje humano[19]. Incluso, desbordar la institucionalidad del lenguaje. La revelación es el elemento que distingue a la teología de cualquier otro campo del saber.

¿En qué podría consistir la revelación? La revelación sucede cuando ejercitamos la pregunta (buscar a Dios consiste en preguntar por Dios). En el preguntar tiene lugar el *aprender a aprender* porque la pregunta acerca de Dios y su revelación no espera respuesta definitiva sino nuevas preguntas[20]. En vez de respuestas consolidadas tendremos verdades relativas y cambiantes, consustanciales con el momento histórico que se vive y desde donde se pregunta. El *aprender a aprender* es continua búsqueda de la "verdad". La "verdad" no se

---

[18] Los "signos de los tiempos, leídos con un corazón abierto y sensible, son los que impiden que la "letra" añeja a toda revelación que se haga en lenguaje humano pueda volverse mortífera (2 Cor. 3,6) —aun del evangelio- y hacernos errar en lugar de llevarnos al encuentro del corazón de Dios. Esos signos muestran un camino que, al ser compartido, forma pueblo e historia. Son como indicadores de que la historia tiene un sentido y que es razonable apostar por él (...) Dios esta presente y guiándonos." Juan Luis Segundo, "Revelación, fe, Signos de los Tiempos", en: *Mysterium Liberationis: Conceptos Fundamentales de la T.L.* T.I, Trotta, Madrid, 1990, p.446.

[19] "La palabra de Dios no llega sólo de forma misteriosa, en el sueño y la visión nocturna. Dios habla a través de la vida, en los hechos cotidianos, en las personas que nos rodean y los acontecimientos. Hablan las manos del alfarero que rompen un cocharro inútil, habla la rama de almendro, los cestos de higos, las botas asirias que pisan con estrépito. Hablan los pueblos oprimidos que esperan ser liberados de los imperios, los campesinos pobres rechazados en el tribunal de justicia, la familia despojada de su casa y de su campo, el niño vendido como esclavo. Hablan las espadas pidiendo convertirse en arados, las lanzas en podaderas. Hablan las ruinas de Sión, la desesperanza de los desterrados. Hablan las noticias del extranjero que comentan la enorme riqueza de Tiro y su poderío comercial. Hablan los mensajeros etíopes y los embajadores babilonios. En la palabra del hombre y de las cosas, en la palabra de la historia y de los pueblos, descubre el profeta la palabra de Dios." José Luis Sicre, *Profetismo en Israel El Profeta Los Profetas El Mensaje,* editorial Verbo Divino, Estrella (Navarra), 1992, p. 112. El teólogo cumple también un trabajo parecido al de los profetas. El trabajo del literato ¿es también un trabajo profético? Además, "quien pretende que esa 'comunicación' es posible, tiene que admitir, de entrada, que el mensaje comunicado ha de caer dentro de lo que es comprensible e interesante para el hombre. En vano pretenderíamos, en efecto, concebir una "palabra de Dios" dirigida al ser humano que no estuviera expresada en el lenguaje de los hombres o que no alcanzara a llamar la atención de éstos por algún valor que se derivaría de conocerla". Juan Luis Segundo, "Revelación, fe, signos de los tiempos", en: *Mysterium Liberationis Conceptos funamentales de la TL...* p. 444 y 445.

[20] "La cristiandad volverá a tener respuestas cuando ella misma, no "el mundo", tenga otra vez preguntas. Didácticamente rige el principio de que con la respuesta crece la pregunta; no a la inversa."

concibe como algo absoluto, acabado, terminante; sino como respuestas cambiantes que se ajustan a momentos y necesidades históricas también cambiantes. No es posible totalizar una verdad acerca de Dios, pues, toda verdad es fundamentalmente un enunciado discursivo y metafórico. En este sentido, sabiendo que el lenguaje humano no es lenguaje eterno sino lenguaje limitado, puedo afirmar que una verdad acerca de Dios y su revelación es humana y limitada.

Dios también significa misterio. El misterio es incomprensible cuando está en lenguaje de misterio. Para hacer del misterio algo comprensible, Dios se comunica en el lenguaje humano. Los seres humanos hablan muchos idiomas y reproducen culturas muy diversas. La comunidad humana es una comunidad plural y es por eso que los signos de Dios tienden también a la pluralidad y distintas formas de expresión. La pluralidad permite la apertura necesaria para que el mensaje de Dios sea percibido. El mensaje de Dios aparece en múltiples sentidos, es la manera como ese mensaje permanece siempre abierto [21].

Los seres humanos interpelan a Dios desde su situación histórica, desde su mundo y su cultura. La pluralidad y diversidad no significa la tendencia del mensaje de Dios al error, sino su disposición para ser pertinente a diferentes situaciones donde ella podría transmitir los signos de esperanza y justicia.

Frente al afán homogeneizador y excluyente que se pretendió y pretende con la institucionalidad del lenguaje (leyes de gramaticales), es importante inventar lenguajes que no sean instrumentos de dominación ni de exclusión, sino maneras de narrarnos, de hablar desde nuestra historia, pues, así, "aprender a narrar es al mismo tiempo retomar la palabra y

---

Hans-Dieter Bastian, *Teología de la Pregunta,* Verbo Divino, Estella, 1994, trad. Jesús Pérez A., p. 405.

[21] "La variedad de los sentidos no proviene pues de un punto de vista relativista de las costumbres humanas; designa, no una inclinación de la sociedad al error, sino una disposición de la obra a la apertura, la obra detenta al mismo tiempo muchos sentidos, por estructura, no por la invalidez de aquellos que la leen. Por ello es pues simbólica: el símbolo no es la imagen sino la pluralidad de los sentidos." Roland Bathes, *Crítica y Verdad,* siglo xxi editores, México, 1984, Trad. José Bianco, p. 52. Barthes habla de la obra literaria, estos mismos criterios son útiles para explicar el mensaje de Dios. Además, "cada época puede creer, en efecto, que detenta el sentido canónico de la obra, pero basta ampliar un poco la historia para transformar ese sentido singular en un sentido plural y la obra cerrada en obra abierta (...) *Ibidem.*

La libertad de los símbolos en la obra sobrepasa, atraviesa, muestra sentidos *diferentes a un hombre único* (R. Barthes).

restituirla, reconocerla y escucharla en los/as demás"[22]. Ante la pluralidad y diversidad con la que se recepciona el mensaje de Dios es importante impulsar un diálogo ecuménico (en esta parte entiendo lo "ecuménico" más como una voluntad transreligiosa, transcultural y transnarrativa.), para buscar el sentido último y urgente del mensaje de Dios para nuestro situación histórica actual caracterizada por la injusticia y la ausencia de la solidaridad.

Dios está presente en el lenguaje[23]. Se vive a Dios, se lo experimenta, por medio del lenguaje, es decir, por medio de metáforas. Aquí es importante recordar las *mimesis* que proponía Ricoeur, pues, lo que el ser humano realiza es la **representación metafórica de Dios** y construye su fe a través de tal representación. Es curioso advertir que las religiones creen tener una experiencia de Dios aún más allá de los símbolos y metáforas, prescindiendo de ello, cuando al parecer son los símbolos, o un determinado lenguaje o metáfora, lo que nos abre hacia la experiencia viva de Dios.

La revelación del Dios de la vida forja lenguajes en la lucha por más vida; forja lenguajes en la resistencia del ser humano asediado por *signos* de muerte. Cuando el ser humano lo pierde todo tiene sólo el poder de la revelación. ¿Se tratará aquí del poder de la palabra para emprender otra vez la tarea de reinventar el mundo y reivindicar al ser humano? En este sentido, ¿es posible con un lenguaje literario sacar del lenguaje inescrutable y misterioso de Dios, un lenguaje más humano, más terrenal? ¿Es posible mediante la literatura encarnar a Dios en la historia y en la comprensión humana?

Resumiendo, el ser humano resucita el sentido de un mensaje en un texto. En el caso de creyentes resucitan el mensaje de Dios que está en la Biblia. Dios se revela en medio de la historia, en medio de la cotidianidad. Los teólogos de la liberación intentan captar ese mensaje de Dios como *signos de los tiempos*. El mensaje de Dios es captado por diversidad de culturas. Así el mensaje de Dios tiende a la apertura.

---

[22] *Cf.* Antonieta Potente, *Globalización y diversidad cultural,* trabajo aún inédito, pronto a publicarse por el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT).

[23] La teología busca ser un lenguaje sobre Dios." Gustavo Gutiérrez. *Teología de la Liberación, op., cit.,* p. 40.

El ser humano creyente responde a la revelación de Dios con su lenguaje. Haciendo uso de metáforas. Una "verdad" acerca de Dios tiene las limitaciones que tiene el lenguaje. Dios se muestra en el lenguaje humano metafórico y no en lenguaje de misterio. Pero con ésto Dios no renuncia a su misterio. Dios tampoco se muestra como verdad absoluta, sino como respuesta a situaciones concretas y cambiantes. Estos recursos teológicos pueden alumbrar criterios literarios.

2.2. Criterio literario que considera recursos teológicos

Cuando un ejercicio hermenéutico sólo privilegia la dimensión formal del texto, *(configuración* simbólica del texto), cercena la obra literaria que es una creación humana más integradora. Una hermenéutica literaria que tome en cuenta también el *antes* y el *después* del texto podría significar una hermenéutica más completa y más integradora del acto creativo humano; más hondamente humana.

Con la hermenéutica de la TL se intenta comprender los móviles que hacen que una sociedad sea injusta. Conforme se entienda esos móviles se plantea el proceso de liberación[24]. Para esta tarea es importante advertir la *comprensión* de las acciones humanas. Comprensión que se genera con un discernimiento que impulsa la fe en el Dios que da la vida, creer que la afirmación de la vida es antes que nada y que en función a ella se interpreta y se reproducen símbolos o metáforas. ¿No podría ser este mismo criterio importante también para la interpretación de textos más literarios? ¿Qué consecuencias tendría para un análisis literario si se tomarán en cuenta los elementos hermenéuticos de la TL?

Muchas veces se piensa que el interactuar con una obra literaria es asunto sólo subjetivo. Esta idea propondría distanciarse de las "instancias prácticas" *(actuar)* que se propone como un momento importante en la TL. Es urgente hallar consecuencias vivenciales

[24] "La Teología latinoamericana de la liberación es una teología del pobre en cuanto a sujeto o si se quiere una autoteología del pobre, en el sentido de una teología del sujeto humano que aspira a ser plena y a liberarse de toda dependencia y exclusión, valorada como enajenación, violencia, deshumanización. Esta emancipación e inclusión implica el reconocimiento de la presencia e interpelación del Dios de la vida que rechaza todos los límites que niegan y matan la creatividad y la plenitud humana y que institucionalizados constituyen el mundo de los ídolos de la muerte." Mario Peresson, "Desafíos y tendencias del quehacer teológico latinoamericano", en: *Un Telar Para la Educación,* CELADEC, La Paz, 1996. p., 123.

del ejercicio abstracto de la lectura de obras literarias. Hacer lecturas que involucren la vida concreta del ser humano es importante porque los seres humanos, potencialmente lectores de nuestro medio, tienen problemas también muy concretos. Los mismos que no pueden dejarse de lado cuando se leen textos.

Si los símbolos predominantes dan sentido a la opresión y legitiman acciones injustas, con la función poética se puede redescribir tal sentido. Se lo puede subvertir o transformar. No quiero decir que la función poética sin más permite optar por la justicia o por la subversión de los sentidos dominantes, sino de lo que se trata es de advertirla como un recurso que puede servir al proyecto de liberación. Si el mundo actual es injusto hay que refundirlo y ello es posible con la función poética. Metaforizar el significado de un mundo injusto en función de esperanzas en mejores días.

¿Podrían significar determinadas obras literarias también recursos simbólicos usados para redescribir y redescubrir el mundo que se habita, de tal forma que ello ayude a vivir mejor? ¿Será posible concebir determinadas obras literarias como lugar donde el arte es expresión de urgencia vida? Cuando se lee literatura, ¿equivaldrá la experiencia del arte metafórico a una experiencia de bregar por más vida? ¿Se trata de interpretar los símbolos a partir de la necesidad de crear condiciones para una mejor vida? Por supuesto que la presencia de la muerte está en todo este proceso.

Si se valora el texto literal en su literalidad y nada más, se reduce la motivación o intención humana presentes en él. ¿No es impulsado quien escribe por la necesidad de dar sentido a su propia vida? La cuestión entonces es advertir lo siguiente: ¿el sentido de determinada obra literaria sirve también para ajustar el sentido de mi propia vida? Se trata de la obra literaria en tanto aporta, informa, permite e impulsa a buscar sentidos a la vida y al mundo.

Estas consideraciones van más allá de hablar acerca de una obra literaria sólo como forma o estructura. Es importante evitar las fragmentaciones, la castración de nuestra comprensión y de nuestra habitación simbólica (poética) en el mundo. Se trata de señalar la

¡importancia de leer nuestra problemática existencial a partir de los textos. Y viceversa: leer los textos a partir de nuestra problemática existencial.

Quedarse en la formalidad de la gramática, de las leyes del buen decir, es quedarse en el instrumento y no en los mundos que se podrían construir con ellos. Quedarse en los instrumentos significa vivir para *dar vida* a los mismos. Sin embargo, la lengua señala más allá de ella misma, señala la imperiosa necesidad de vivir aprehendiendo el mundo. Hacer sentidos, aprehender los seres y las cosas del mundo, es una tarea ineludible para todo ser humano. Tan importante como respirar. Luchar contra la lengua como institución es resistirse a la legalización, pero también a los absolutos ideológicos y a las cerradas cosmovisones de mundos que se han construido con esa lengua normada. En esos absolutos o maneras únicas de ver la vida está presente el poder que sojuzga, domina y excluye.

La literatura utiliza un sistema simbólico institucionalizado (las leyes del idioma) pero ella parece buscar experiencias y acontecimientos que están más allá del lenguaje. En este sentido, ¿no sería el fin de la literatura ir más allá de la institución lingüística?[25] Aquí corresponde hablar de la libertad humana confrontada al afán institucionalizador que se pretende con los símbolos. Si es cierto que todo grupo social necesita institucionalizar un sistema simbólico para asegurar la comunicación de sus miembros, sin embargo, no quiere decir que la creatividad poética del ser humano vaya a ser domesticada por tal institucionalización.

Esas instituciones como la Iglesia, la moral[26] o el lenguaje, muchas veces antes que respetar la vida administran la muerte. Frente a tales consecuencias de la institucionalidad, es

---

[25] Como ejemplo pienso en la lectura que W. Rowe hace a la obra poética de César Vallejo. Rowe dice que en la poesía de Vallejo se siente lo que no está en el mundo del significado: "el sinsentido de las cosas sentidas y la necesidad utópica de que las cosas marginadas del sentido sean significativas". *Hacia una poética radical... op., cit.,* p. 101. Lo que no tiene un sentido cabal en Vallejo son las zonas de traumas, esta zona es el dolor y el dolor aquí es transversal o anterior a usos religiosos, éticos e ideológicos del lenguaje. Es una realidad que penetra el cuerpo sin ser significante, no necesariamente codificable, e incide en las formas de expresión: "De esta manera el dolor rompe los esquemas de la producción del sentido. No está en el lenguaje. Comienza como contenido pero rápidamente salta al nivel de la forma de expresión". *Ibid.,* p. 106 (el subrayado es mío).

[26] La moral de la cristiandad fue -y sigue siendo- un aparato represivo. En este sentido, Nietzsche hace una crítica a la razón que ha pretendido construir una sociedad "buena". Esta construcción de una sociedad "buena"; este afán de dar orden, se ha basado en la memoria. Para inculcar la memoria se acudió a los castigos.

necesario reivindicar la centralidad del ser humano y su liberación. ¿Quién nos asegura que la realización del ser humano sólo es posible en las instituciones históricas? ¿No estará más bien más allá de tales aparatos "disciplinarios"? ¿Ser cristiano no estará *más allá* de la Iglesia y el discurso moral que sus representantes promueven en nombre de Dios?[27]

Frente a lo planteado mi pregunta es: ¿cómo la literatura puede ser espacio y momento para lograr reivindicar la libertad humana? Hacer literatura ¿no sería también *tejer* para sí mismo la mejor vida que uno pueda imaginar? La *Teología de la Liberación* busca hallar un sentido a la vida. Dios encamina la vida, cuya finalidad es producir más vida. Otros proyectos modernos buscan usar la vida con fines que no son la vida misma. ¿Es el arte un lenguaje de la vida? ¿Hacer literatura será una resistencia simbólica contra la muerte, la tortura y la prisión de los instintos humanos?

Con la literatura y la TL se busca huir de la disecación, de la formalidad simbólica y cultural hegemónica (monolítica), y apuntar hacia un *más allá,* hacia un renuevo de vida. La "verdad" en la literatura y en la TL puede moverse transformarse y recrearse. Con la literatura y con la TL no se invita a aprender cosas "verdaderas" y consumadas[28], sino a *aprender a*

Se trata de castigos horribles infringidos para crear un "buen " hombre y para dominar sus instintos naturales. Nietsche exclama: "Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los efectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror en el fondo de todos las "cosas buenas"! ..." *Cf. La genealogía de la moral,* Alianza editorial, Madrid, 1996, Trad, A. Sánchez Pascual, p. 70, 71.

[27] La búsqueda de la liberación humana ha impulsado momentos históricos importantes: "La liberación que propone, por lo tanto el primer momento de la Ilustración, aun cuando Kant pretendiese en último término la liberación política, es la liberación de la razón de todo autoritarismo, el anhelo de la realidad. Este primer momento de la Ilustración es antiteológico en el sentido de que pretende liberarse de todo dogmatismo, incluido el de la Escritura, y liberar la conciencia humana de toda prescripción religiosa externa a ella." *Cf.* Jon Sobrino. "El conocimiento Teológico en la Teología Europea y Latinoamericana", en: *Resurrección de la Verdadera Iglesia Los pobres lugar teológico de la Eclesiología,* Editorial Sal Terrae, Santander, p. 25. Sobrino hablará después de la segunda Ilustración, la liberación de la realidad como tal, la liberación del mismo sujeto humano concreto. Finalmente, asimilará en este proceso, a la *Teología de latinoamericana de la liberación,* como la liberación de la fe y la manera de pensar a Dios. Las mismas estaban cargadas de las tendencias racionales de la teología Europea.

[28] A propósito de la búsqueda de la verdad en tanto ejercicio pedagógico dice Juan Luis Segundo: "La pedagogía es un proceso de aprendizaje en segundo grado. Y su verdad no está en la verdad intemporal del primer nivel donde las informaciones se suman, sino en el segundo nivel de aprendizaje en que los factores para buscar y hallar la verdad se multiplican." Juan Luis Segundo, "Revelación, fe, signos de los tiempos", en: *Myterium Liberationis... ,Tomo* I, *op., cit.,* p. 454.

aprender[29] la diversidad de la vida, como impulso que busca superar, cada vez, el fondo trágico y doloroso de la existencia humana caracterizada por el reino de la muerte. No con toda literatura, sino con aquella que apuesta por la vida.

Resumiendo, una lectura, una hermenéutica, de obras literarias que centralice al ser humano debe ser integradora de las dimensiones humanas. Debería estar construida en función a la vida humana. Una pista para ello es que una lectura debe ser también vivencia. Usar el lenguaje para habitar el mundo ¿ayuda a vivir? Ver el lenguaje como una manera de afirmar la vida, ¿es tema que puede interesar a una literatura que apuesta por la vida? ¿Puede el tema de la libertad humana articular quehacer literario y TL?

¿Hacer literatura puede ayudar a imaginar un mundo y una vida mejor? Se trata de una resistencia metafórica, con la que es posible hacer frente a la institucionalidades que administran la muerte. Cuando con la literatura y la teología se busca ir más allá de la institucionalidad instaurada, ¿no se está abriendo el espacio hacia la revelación y hacia otros temas que también preocupan a la TL?

3. La centralidad del ser humano en algunos temas que preocupan a la *Teología de la Liberación,* ¿pueden impulsar una hermenéutica literaria?

Señalaré algunos temas de la TL que pueden ser tomados en cuenta como pistas para intentar construir una hermenéutica literaria. Estos temas son los siguientes: la humanidad de Dios, el acto creativo, la espiritualidad, las fuentes de la vida, la idolatría, la muerte y la resurrección.

3. 1. La humanidad de Dios

Cuando el ser humano pone nombre a Dios lo imagina como otro ser humano. Las imágenes de Dios son múltiples. Cada cultura, cada sistema simbólico y cada persona en

[29] "La "revelación divina" no es un depósito de informaciones verdaderas, sino una "pedagogía" *verdadera.* La revelación que Dios hace de sí mismo y del hombre no consiste en acumular informaciones correctas a ese respecto. Es un "proceso" y en él el hombre no aprende "cosas". Aprende a aprender. Exactamente como toda pedagogía; se guía a un niño (esa es la etimología de la palabra) para que aprenda a

particular genera propias imágenes de Dios[30]. Humanizar a Dios es ponerle nombres humanos. Recurrir a la humanidad de Dios es por medio del lenguaje. Es recurrir no sólo al lenguaje y a Dios, sino también al encuentro y reencuentro empático entre seres humanos. El encuentro con Dios sucede en el encuentro solidario entre seres humanos. Un encuentro y reencuentro real e histórico:

> El encuentro entre los seres humanos y Dios se hace, pues, imprescindible, en el espacio de los "tiempos contables". Habrá que recurrir a la humanidad de Dios.[31]

Si Dios se manifiesta metafóricamente como ser humano, ¿no será la reivindicación *humana* de las personas el espacio de encuentro entre la literatura y la teología? Me parece que redescribiendo al ser humano y al mundo es posible hablar de Dios. Y viceversa, redescribiendo las preguntas sobre Dios se habla del ser humano y del mundo[32]. En todo caso, no siempre es fácil hablar de Dios, pues, existe un lenguaje establecido acerca de Dios. Es difícil redescubrir y redescribir a Dios. Pablo Richard afirma:

> Es tan difícil nombrar a Dios, que muchos prefieren el silencio y simplemente no hablan de Dios, otros piensan que es irresponsable, incluso peligroso, hablar de Dios en un mundo "cristiano" donde ya existe la imagen establecida de Dios y manipulada por el sistema para legitimar la opresión. Sin embargo, es importante intentar nombrar a Dios, explicitar la experiencia de Dios, para *marcar la diferencia* con las falsas imágenes de Dios o simplemente para destruir la rutina de un Dios demasiado "fácil" y "manipulable".[33]

Hablar de Dios requiere la tarea de explicitarlo en la narración que viene de la experiencia diaria de fe. Hay que intentar hablar de nuestras propias experiencias de Dios. Desde nuestras propias maneras de humanizarnos. No debemos conformarnos (quienes

---

buscar la verdad, usando de sus mismas equivocaciones y errores" Juan Luis Segundo, *Liberación de la Teología,* ler Cuaderno latinoamericano Nro. 17, edición Carlos Lohlé, S.A.I.C., Buenos Aires, 1975, p. 205.

30 "Al ponernos nombres, Dios se relaciona con nosotros personalmente. Y por ello también los seres humanos han osado ponerle nombre a Dios." Jon Sobrino, "Espiritualidad y seguimiento de Jesús", en: *Mysterium Liberationis...,* Tomo I, *op., cit.,* p. 474.

31 Elsa Tamez, "La justificación por la fe en América Latina. Justificación por la fe y vida amenazada de los pobres", en: *Justicia para todos,* SEBILA, San José, 1991, p. 83.

32 "En su doctrina sobre la ley y sobre la justificación que acaece únicamente por la fe, Pablo en realidad supera esa forma de interrogación y de pensamiento "modernos". Porque, en cualquiera de los casos, se guía por la idea de que de Dios únicamente puede hablarse hablándose a la vez del mundo y del hombre; y, a la inversa, del hombre y del mundo únicamente preguntando por Dios." G. Bornakahm, *El Nuevo Testamento* y *la Historia del cristianismo primitivo,* Sigueme, Salamanca, 1975, p. 97.

33 Pablo Richard, "Teología en la teología,de la liberación", en: *Mysterium Liberationis...,* Tomo 1, *op., cit.,* p. 203.

tenemos fe en Dios) con lenguajes ya oficiales acerca de Dios. Hay que hacer nuestras propias metáforas de Dios.

Esa experiencia de Dios es una experiencia profundamente humana, es decir, somos los mismos seres humanos quienes al hablar de nuestras experiencias proyectamos metafóricamente a Dios como uno de nosotros. Pero Dios no se reduce a una proyección humana, Dios se revela y ese hecho evita que Dios sea un constructo humanístico. Las ¡mágenes de Dios que tiene la cristiandad no pueden "ser la únicas", es más, deben ser interpeladas en su monopolio. Hay que relativizar el lenguaje oficial de Dios. Deben tomarse en cuenta otras imágenes de Dios. La religión cristiana, o las religiones conocidas, no pueden ser las únicas que tienen derechos sobre las imágenes de Dios.

El ser humano experimenta a Dios de muchas formas. A veces se trata de la experiencia de algún absoluto o trascendente no siempre con el apelativo "Dios". Esto puede deberse a que el ser humano tiene muy arraigado la experiencia religiosa, la misma que está en su origen y en su centro[34]. Prueba de ello, además, es que las dimensiones que menos parecen religiosas revisten un carácter sacro. Por ejemplo, la práctica económica capitalista[35]. La religión puede liberar y también puede condenar al ser humano a una vida de opresión y opio. Podemos descubrir a Dios, o a un falso Dios, en muchas experiencias humanas

Dios es humano y qué mejor espacio que el arte para manifestarse. En el arte, si bien se manifiestan muchas otras dimensiones humanas, incluso la muerte, sin embargo, también se manifiesta el *sujeto humano* en busca de su reivindicación. Qué mejor que la poesía cuando

---

[34] "El pensamiento filosófico se dedica a la búsqueda de un punto de partida a partir de cual podrá hablar y abrazar a la totalidad del sentido. El punto de partida real se encuentra al dejarse conducir por la dirección concéntrica del pensamiento: constituye el "corazón" del hombre, punto de concentración religiosa de todos las funciones humanas" (...) "Al decir que este "corazón", condición de posibilidad de síntesis filosófica, es religioso, queremos decir que está determinado en sí mismo por una tendencia árquica, que está "unido" a un origen que bien puede ser Absoluto, o bien una modalidad de la diversidad de sentido absolutizado. (...) Esta relación religiosa del corazón al Absoluto o a un ídolo es la que determina el pensamiento filosófico y no a la inversa. Expresa los motivos principales transmitidos por la humanidad bajo una forma mítica antes de que la recoja la filosofía bajo una forma teórica." François Laplantine, *El Filósofo y la Violencia,* EDAF editores, Madrid, 1977, p. 28.

[35] *Cf.* Julio de Santa Ana, *La práctica económica como religión,* DEI, San José, 1991.

esta responde al llamado gracioso de la realidad y las exigencias y posibilidades de la historia y de la vida.

> La realidad, pues, no sólo exige sino que posibilita. A esa estructura graciosa de la realidad hay que responder con el espíritu de gratuidad y agradecimiento (...) la experiencia de gratuidad genera creatividad.[36]

La literatura puede ser un lugar de transformación, un acto de amor, de curación[37] y de sueños. Aquí el amor tiene contenido, es más que un simple verbo. La literatura puede significar un mediación por el que se da a conocer o bien el Dios de la vida (cuando con la literatura se reclama o se advierte la ausencia de lo más humano) o bien ídolos de la muerte (cuando con la literatura se intenta consolidar verdades eternas *y exhumanas* en contra de la mayoría que sufre la opresión social). Hay que tener presente que la presencia de la vida y la muerte están siempre latiendo, confundidas en nuestro entorno y en nuestras obras. Por la presencia permanente de la muerte es que necesitamos afirmar la vida.

Resumiendo, vemos a Dios como uno de nosotros tan humano como lo somos nosotros. La experiencia de fe consiste en poner nombres a Dios desde nuestras propias experiencias. Es importante cuestionar lenguajes oficiales acerca de Dios, por ejemplo, el lenguaje que tiene la cristiandad. Con tales lenguajes muchas veces se manipula el nombre de Dios justificando sistemas sociales que oprimen. Nombrar a Dios cada vez de una manera nueva es siempre importante para advertir su multifacética presencia humana. Es así que metaforizar a Dios, representarlo como humano, humanizarlo, es un trabajo de *representación* que tiene antes el trabajo de inspiración. Representar requiere de una disposición humana, de necesidades, de un impulso creativo.

3.2. El acto creativo

No es sólo trabajo de representación lo que me interesa señalar, sino que también la experiencia de un impulso vital que hace que queramos realizar representaciones. Ese impulso

---

[36] Jon Sobrino, "Espiritualidad y seguimiento de Jesús", en: *Mysteiurm Liberationis...,* Tomo I, *op., cit.,* p. 458.

[37] "Liberación, trabajo y lucha por la liberación, justicia, es ante todo amor y gran amor..." Jon Sobrino, *op. cit.,* p. 463.

puedo entenderlo como un impulso humano para abrirse afirmando la vida al darle sentido a ella. Ese impulso motiva la representación y, por tanto, lenguajes y metáforas.

La Biblia —según el dogma cristiano- es la inspiración del Espíritu Santo (tercera persona de la trinidad divina). Esa inspiración espiritual ¿no podría ser el impulso vital que empuja el *sentido* para generar vida? Este impulso de vida también está presente en la literatura, es que está presente en el afán mismo de representar con símbolos.

La *mimesis* literal comienza en la *pre-figuración*. Comienza aún más antes, con la *inspiración* del ser humano creador. Esta inspiración tiene que ver con la fuerza que se traduce en el impulso creativo. Es una fuerza vital que empuja a reorganizar, disponer y armonizar, los significados del mundo. Dar *forma* es dar sentido humano. Se trata de energía vital, volitiva y espiritual presente en el acto creativo.

La voluntad creadora viene —aquí me presto una idea de Nietzsche para ilustrar mejor- del Ser "único y viviente"[38]. El Ser vivo se impulsa *dando sentido* a la vida y enfrentando, así, la muerte. Muere mientras lucha por vivir y dar sentido. Al parecer, dar sentido es una experiencia de muerte, puesto que se da sentido y se muere en esa dación. El Ser "único y viviente" se aferra a la vida con toda la fuerza de su humanidad y ese aferrarse es, a la vez, arriesgarse a morir.

Los primeros versos de la Biblia dicen que Dios crea condiciones para la vida mediante su palabra[39]. Así como Dios crea con su palabra, nosotros humanos, quienes somos imagen y semejanza de Dios (Gen. 1.26), también tenemos la misma capacidad de crear con nuestra palabra y ser creadores como Dios[40].

---

[38] Para Nietzsche cuenta "lo único viviente" y no tanto el individuo que se individua en un tiempo y espacio *(principium individuationis)*. El ser único viviente se muestra en el "aniquilamiento" y en lo trágico y es consolado por la "alegría metafísica". La superación de la existencia trágica es alivio aparente (mentiroso) Apolíneo... *Cf. El Nacimiento de la tragedia,* Alianza editorial, Madrid, 1995, trad. Andrés Sánchez pascual, p. 139.

[39] *Cf.* Biblia, traducción Reina y Valera: Gn. I. 1-31. En este pasaje bíblico narra la creación del mundo y aparece reiteradamente la formula "Dijo Dios", lo que da a entender que Dios *(Elohim)* creó el mundo con su Palabra.

40 Juan Luis Segundo, refiriéndose a la teología paulina saca esta conclusión: "En la antigüedad, el fenómeno de la generación, en que los progenitores daban a la progenie no una naturaleza inferior, sino la *misma*

La inspiración *previa* al acto de escribir y disponer gráfica, sintáctica o estilísticamente una *obra* literaria se puede entender desde el contexto socio histórico donde está *situado* el escritor o escritora. Sin embargo, la inspiración va mucho más allá. Se trata del ser humano y su infinito origen divino creador quien respira mediante la obra literaria. Se trata de la humanidad *externa* al texto.

Dios no realiza su creación de la nada *(ex nihilo)*. Dios crea de lo que ya está creado. En el capítulo primero del Génesis aparece la palabra *bará* (Gen. 1.1), palabra del hebreo que podría connotar la idea de "construir a partir de lo creado". Hay una creación anterior que vendría a significar lo *externo* al mundo creado por Dios. Dios crea el orden (da *sentido* al mundo) con su Palabra y hace una *totalidad* ordenada con la finalidad de superar el *caos* ("la tierra vacía y desordenada"). El caos vendría a significar la *no-creación* de la creación *toda* de Dios.

Haciendo una analogía con el trabajo literario, el/la escritor/a construye con la palabra un texto *(total y literal)* a partir de los sentidos que están en la palabra de la cotidianidad (sentidos *sin orden* y no literal). Esa cotidianidad de la palabra vendría a ser el caos que habría que dar orden con la disposición de la escritura literal, metafórica, con la que a la vez se arma la estructura y el contenido del texto. ¿No es esta idea equiparable al esquema de escritura (orden) versus oralidad (caos) o a la visión que considera la cultura gráfica (leyes gramaticales) como portadora de "civilización" (y orden) versus tradición oral como "barbarie"?

---

que ya poseían, constituía algo altamente significativo. Y no sólo un lazo afectivo familiar. Cuando Pablo dice que "hemos recibido la filiación" (Gál.4,5; Rom. 8,16) quiere decir que Dios nos ha constituido algo así como pequeños dioses, creadores en un universo a medio construir, y colocados allí como "dueños de casa", es decir, "herederos del mundo" (cf. Ibid y Gál 4,1; 1 Cor 3,21-23)." Juan Luis Segundo, "Libertad y liberación", en: *Mysterium Liberationis...,* Tomo I, *op., cit.,* p. 385 (el subrayado es mío).

Además, con la teología paulina, siguiendo a Segundo, se ve el tema de la libertad en tanto propósito para cooperar con el proyecto divino, que es un proyecto de vida; libertad con propósito, libertad para crear y recrear el mundo inmerso en el pecado. La libertad con este propósito puede ser desvirtuada (puede convertirse en libertinaje: fomento del pecado). Sólo alguien libre puede hacer tal acto creativo. Esto es un fundamento importante para entender el apelativo "liberación" de la teología latinoamericana. En ese espacio creativo se puede situar al ser humano poeta, tanto escritor y lector.

Resumiendo, el hecho de hacer metáforas es antecedido por el acto creativo. Hacer metáforas requiere de un impulso vital. El querer vivir y afirmar la vida en medio de la muerte. Así el acto creativo significa impulso vital, volitivo y espiritual que resiste a la muerte. El acto creativo nos lleva a hablar del Dios creador quien crea con su palabra. Quienes hacen literatura crean también con la palabra. Quienes hacen literatura hacen un trabajo tan importante como Dios. El acto de crear significa la voluntad de orden. Dios ordena el caos. No crea de la nada. Del mismo modo, quienes dan orden con las metáforas, crean desde la cotidianidad donde el caos resiste a los ordenamientos arbitrarios.

El espíritu de Dios, así como lo narra Génesis 1.1, se mueve en el caos (en el desorden y el vacío). La espiritualidad humana, libre como es, incide en cualquier trabajo de orden y desorden; incide en el mismo acto creativo y en la interpretación, por eso es importante tomar en cuenta el tema de la espiritualidad.

3.3. La espiritualidad

Un elemento que se puede proponer a la hermenéutica literaria desde la *Teología de la Liberación* es la espiritualidad presente en la interpretación:

> El problema hermenéutico no se reduce sólo a la posibilidad de comprender un texto, sino que es también problema de espiritualidad, de cuál es el espíritu que mueve a leer el texto, que posibilita interpretarlo y que permite comunicar su espíritu para hoy.[4]

Poner en palabras es imperioso para mantener nuestra humanidad, para la comunicación con los hombres, las mujeres, el medio ambiente y Dios. Poner en palabras demanda una espiritualidad y no sólo una materialidad. Entender las palabras dispuestas en texto gráfico demanda también la espiritualidad del intérprete. El texto mismo tiene una espiritualidad y discernir el sentido de un texto es también discernir su espiritualidad. Se hallan muchos sentidos en un texto, del mismo modo se puede hallar muchas espiritualidades. Esto tiene que ver con el espíritu que mueve a producir, a narrar, a recepcionar, a responder e interpretar determinado texto.

---

[41] J. Sobrino, "Espiritualidad y seguimiento de Jesús", en: *Mysterium Liberationis...,* Tomo I, *op., cit.,* p. 451.

La espiritualidad que se propone con la TL viene de la lucha por la vida en medio de un mundo que se fascina con la muerte. Frente a las gigantescas máquinas de muerte instauradas por la iniquidad capitalista, el compelido o la compelida sólo tiene para defenderse el poder de su palabra. Que no es poder de dominación, sino un poder de solidaridad. Un grito de vida. Esa Palabra viene gratis, es lo único que se reproduce por gracia. En esa *palabra* que es *grito* se revela la Palabra del Dios libertador y ahí aparece la espiritualidad que impulsa a lectura del texto gráfico desde la vida.

La literatura muchas veces sólo es palabra frente al acoso mortal del mundo real y pecador que mata a los cisnes y a las musas. Esas "sólo palabras" pueden ser despertadas con el hálito y espíritu de vida de lectores o lectoras; con el espíritu de narradores y narradoras. Donde se exalta la muerte no hay libertad del ser humano, de modo que hay que crear la libertad de este mundo y qué mejor que la espiritualidad que impulsa la ficción, la pasión, las sensibilidades, la revolución, la demolición, la reconstrucción, los sueños. La paradoja de la literatura es que con ella se puede proyectar mundos alternativos, aparentes, risibles, triviales, engañosos, pero también mundos que huelen a muerte. Ya sea para uno o para otro lado, siempre está presente una espiritualidad. Elucubrar relatos es también poner en palabras la espiritualidad de la vida. La literatura es la disposición en palabras de la relación espiritual con el mundo. Mediante la literatura el espíritu humano redescribe el mundo.

Con todo lo dicho no quiero decir que no esté presente la corporeidad. Una espiritualidad demanda una corporeidad. Hacer sentido, escribir, narrar, representar el mundo, ¡maginar, mentir, involucra la presencia del cuerpo. Es el cuerpo el que experimenta el mundo y los símbolos. Un discurso, una poética, una metáfora, es espiritual y corporal. Para operativizar el tema de la espiritualidad en el texto he querido avocarme a hablar sólo del espíritu pero no quiero decir que el espíritu exista separado del cuerpo.

Resumiendo, toda hermenéutica de los textos tiene una espiritualidad. Quien interpreta tiene su espiritualidad. A la vez, el texto interpretado contiene espiritualidad. La misma debe ser discernida. De este modo se capta mejor su sentido y su pertinencia para nuestros intereses

de lectura. La gratuidad de las palabras, de las metáforas, viene como una espiritualidad solidaria. Cuando ya no tenemos recursos materiales para resistir o interpelar al sistema que nos domina, sólo tenemos las palabras. Las sólo palabras son despertadas con el hálito de vida y con la espiritualidad de lectores/as y narradores/as. La espiritualidad no excluye la corporeidad, estas dos dimensiones están fusionadas. Hablar de espiritualidad es también hablar de corporeidad. Hablar de la espiritualidad y corporeidad humana es considerar a la vez la vida concreta. Si queremos valorar estos elementos en la literatura, debemos advertir las fuentes de la vida.

3.4. Las fuentes de la vida.

Algunos teólogos de la liberación consideran el hacer teoría en una estrecha proximidad con la vida concreta. Especialmente cuando se quiere comunicar la revelación de Dios en la historia. Para ello se busca evitar lenguajes muy complicados o institucionalizados. El lenguaje del poder o el lenguaje científico, por ejemplo, encubren las fuentes de la vida para valorar modelos teóricos o verbos vacíos. Paradójicamente, los teólogos de la liberación muchas veces caen en discursos demasiados académicos. De todos modos, la idea es buena y puede sugerir alternativas a la palabra fría de la ciencia. Una teología debe encontrarse próxima a las necesidades humanas más concretas. Esto se logra utilizando un lenguaje que esté a una distancia menor a las fuentes de la vida. Rubem Alves formula esta idea:

> Yo no tendría dificultades en incluir el cuento de Gabriel García Márquez entre los más bellos discursos cristológicos jamás producidos. Y preferiría, en mi juego de cuentos de vidrio, jugar con las historias de los remeros, los mitos y leyendas que andan de boca en boca, porque siento que se encuentran a una distancia menor de las fuentes de la vida, que el duro y difícil discurso con que los habitantes del mundo académico tejen sus capullos y se amarran unos a otros.[42]

Los cuentos que andan de boca en boca ponen en contacto actores vivos y en un contexto vivo. Esto permite que los signos que intercambian incidan directamente en las vidas de los actores. A la vez, ellos dan vida a esos signos por el hecho de actualizarlos y llenarlos de espíritu y corporeidad. Los símbolos de la vida cotidiana son instrumentos excelentes para una analogía metafórica. Hablar de esto es ya hablar de la función poética, también de una

[42] Rubem Alves, *La Teología como Juego,* La Aurora, Buenos Aires, 1932, p. 104.

espiritualidad y de una corporeidad. Para Alves el mismo Jesús hablaba de vida en términos de un lenguaje más poético que doctrinal:

> En cuanto a Jesús, parece que no sabía hablar de otra manera. A cada pregunta teológica de catecismo respondía con una parábola, novela corta con desenlace inesperado.[43]

Una parábola tiene una estructura narrativa que se asemeja a los cuentos populares. Debido a la fuerza de expresiones enigmáticas sufre un desplazamiento metafórico que lleva a una experiencia diferente a la que se narra[44]. Los desplazamientos metafóricos son propios de la función poética (ya lo señalé). La teología de Jesús era, al parecer, narraciones literarias construidas para incidir de modo más directo en la vida del oyente. La función de la parábola no se reduce a un género formal, sus alcances van más allá de la literalidad. Jesús usaba las parábolas como palabra poética de esperanza y sabiduría con el fin de afrontar relaciones humanas y construir el proyecto de una sociedad mejor: Jesús hablaba en sus parábolas del Reino de Dios y la justicia.

Según Alves, la palabra no es extensión del tacto, sino expresión del deseo y manifestación de la esperanza. En sentido contrario, la palabra científica es:

> Impersonal, seco, sin ningún lugar para el sujeto, purgado de interjecciones de amor, lejano, apenas comprensible para los iniciados, tejido compactamente sin espacios en blanco, sin reticencias, sin preguntas no respondidas, construido para imponer el silencio al que lee.[45]

Se trata de una palabra deshumanizante, fría, alejada de la cotidianidad y de los seres humanos comunes y concretos; una palabra sin espíritu, sin cuerpo y alejada de las fuentes de la vida. Se trata de una palabra que ya está muerta. Palabra sin espacios en blanco, que conforman un texto herméticamente cerrado; que no deja lugar a las preguntas, palabra que impone el silencio a quienes la leen u oyen. Cerrada a toda posible duda, a preguntas y a posibles revelaciones. Palabra que impone el silencio es palabra excluyente y opresora.

---

[43] R. Alves, *op., cit.,* p. 104.

[44] *Cf* Paul Ricoeur, "Poética y simbólica", en: *Iniciación a la práctica de la teología,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1984, p. 66.

[45] R. Alves, *op., cit.,* p. 110.

La élite letrada a veces tiene un lenguaje muy exclusivo. Frente a esto es importante tomar en cuenta también al habla común del pueblo (la manifestación poética del pueblo). Se trata de no reducir el quehacer literario a una metafísica simbólica de uso exclusivo para ciertas personas. Muchas manifestaciones ocurren en el silencio y en los espacios vacíos:

> Hay una verdad que las palabras no pueden decir, porque habita los silencios y los espacios vacíos del lenguaje.[46]

Cuando en el vacío hay "algo" en realidad no se trata de un vacío. Cuando el silencio habla no se trata del silencio como tal. Cuando existe el vacío y el silencio como tales, entonces es la muerte. Realmente la muerte. Sin embargo, para Alves se trata de algo que existe pero que no alcanzamos a ver y que tachamos sin más como *vacío y silencio.* Hay una verdad que está más allá de las palabras. Esto es prueba que la palabra sólo es mediación y que la razón de su existencia es otra. El lenguaje no existe para referirse a sí mismo. Para hacer literatura hay que estar muy atentos a lo que se manifiesta o significa en el mundo, en las personas, en los objetos y en las mismas palabras. No habitamos un mundo vacío y silencioso, sino que el mundo está lleno de significados, de espíritus, de cuerpos, de cosas. Ello está en interrelación con el lenguaje de los seres humanos. El vacío y el silencio quiere decir algo.

No es que sólo existan las palabras, no se trata de negar el contenido concreto de la realidad, sino de afirmar la realidad como la manifestación de muchas dimensiones tanto humanas como no humanas (el medio ambiente, las cosas). La realidad no viene directa, necesitamos hacer una *mimesis* de ella. Hay que transfigurarla para apropiarnos de ella.

En este sentido, Rubem Alves dice que la "teología no está en *qué* se dice sino en *cómo* se dice"[47]. Hacer teología y hacer literatura es transfigurar la realidad con el lenguaje". Las palabras tienen la facultad de abrir y hechizar el mundo[49]. Con el auxilio de las palabras se construyen mundos:

---

[46] R. Alves, *Ibid.,* p. 119, 120.

[47] R. Alves, *Ibid.*, p. 142 y 121.

[48] "El teólogo vive en el mundo encantado de las historias y encantado por las historias." (...) "El teólogo nace en un mundo donde el pensamiento y el cuerpo bailan al ritmo de las palabras de las historias que se cuentan." R. Alves, *Ibid.,* p. 101.

[49] La literatura es palabra que juega, por eso es palabra que libera el hechizo de este mundo "serio", "adulto", "maduro" (...) "Es preciso quebrar el hechizo —de la seriedad catastrófica del mundo de los adultos-

> Hablar es construir mundo (...) componer mundos con el auxilio de las palabras.[50]

Resumiendo, las necesidades humanas concretas buscan un lenguaje con una distancia menor a las fuentes de la vida. La parábola muestra un mundo otro utilizando para ello los recursos simbólicos de este mundo. Con ello se abre la esperanza en quien la escucha. Aquí la metáfora abre mundos alternativos y mejores (utopías).

Una palabra muerta es una palabra sin espacios en blanco, hermética y excluyente. Es importante ir más allá del mismo lenguaje advirtiendo el significado de los vacíos y los silencios del lenguaje. Las palabras abren y hechizan el mundo. La teología y la literatura son lenguajes metafóricos que abren mundo nuevos. El mundo está lleno de significados y hay que hacer un trabajo de transfiguración metafórica del mismo. Sin embargo, colocar a los símbolos por encima de las necesidades concretas de los seres humanos llevan al fetichismo de los símbolos. No sólo se fetichizan los símbolos sino también textos y obras literarias. Aquí está presente la idolatría.

3.5. La idolatría

Asumo el significado de idolatría a partir de lo que dice Pablo Richard:

> Existe la idolatría por perversión: aquellos que pervierten el sentido de Dios, que manipulan a Dios, que deforman su imagen o usan su nombre en vano. También existe la idolatría por sustitución: al Dios verdadero es sustituido por dioses falsos. Esto sucede cuando el hombre absolutiza o diviniza realidades creadas por el mismo: el dinero, el capital, el poder, el prestigio, la técnica, las instituciones y funciones. Podemos incluso *idolatrar* la misma Iglesia o *el texto* de la Biblia, cuando lo consideramos como un absoluto.[51]

La actitud idolátrica está presente en muchas de nuestras instituciones y acciones. Cuántas veces se ha levantado el nombre de Dios vanamente para legitimar acciones

---

Por esta causa me atrevo a sugerir que la teología, que se entiende como palabra que libera, tiene que ser compañera de la palabra que juega." R. Alves, *Ibid.,* p. 142. Compañera de la literatura.

[50] R. Alves, *Ibid,* p. 120.

[51] Pablo Richard, "Teología en la teología de la Liberación", En: *Mysterium Liberationis...,* Tomo *1, op., cit.,* p. 209 (la cursiva y el subrayado son míos).

represivas: un gobierno militar, un orden social, un sentido cultural; todo tipo de opresión. Cuántas veces se ha sustituido y se sustituye a Dios por otros absolutos: el Estado, la Iglesia, la cultura gráfica, la democracia, la gramática.

Pablo Richard menciona también la idolatría del texto bíblico. No sólo la Biblia es un fetiche (un *objeto sagrado*[52]), sino que también el canon literario de occidente. El hecho de considerar una obra literaria como absoluta. Gobiernos de sentidos que privan a otros el derecho a expresarse, estableciendo obras literarias de primera categoría y obras literarias de segunda[53], legitimando, así, *sentidos* hegemónicos. Se fetichiza los textos en tres momentos:

a. como si fuera un sistema cerrado y autosuficiente (se da más importancia a la obra literaria en y no al/a la autor/a (narrador/a); no al/a la lector/a. Se realiza una especie de fetechismo, se rinde culto, a lo creado y se pierde de vista a quien es el creador, como que las obras literarias tuvieran vida propia y el autor ya no cuenta)
b. su contenido narrativo como principal entre otras narraciones humanas no escritas (generalmente esta consideración pasa a ser luego una ideología dominante). Aquí está también presente el triunfo de la cultura gráfica
c. en tanto llegan a significar obras clásicas insuperables. Consideradas por la elite que dirige la cultural hegemónica, como un legado para una supuesta cultura universal (premios nobeles por ejemplo). También se menosprecian obras literarias más locales.

Es necesario formular propuestas diferentes al trabajo de la crítica literaria. Plantear "sugerencias" para las construcción de un método crítico literario que nos permitan ingresar al texto desde nuestra cotidianidad; desde los sujetos que somos o que hemos venido a ser (según la manera cómo nos hemos narrado); desde nuestra experiencia de vida, desde América latina, desde nuestros propias utopías, pasiones y sueños; desde nuestra libertad

[52] Cornejo Polar sugiere que Atahuallpa consideró la Biblia, no tanto como que ahí estaba la Palabra de Dios, sino como un "objeto sagrado". *Cf. Escribir en el aire, op., cit.,* p.38.

[53] Esto, según advierto, tiene relación con el prejuicio social donde existen sujetos principales y sujetos secundarios.

creadora[s`] de lectura (hermenéutica propia y comprometida con nosotros mismos, con nuestros pueblos amerindios oprimidos y aplastados corporal y simbólicamente).

Existe el elemento idolátrico en la medida que un texto exige nuestro sacrificio[5] creador de lectura y en aquella obligación de venerar sintomáticamente obras literarias consolidadas a nivel mundial. Un ídolo exige el sacrificio. Este mismo sacrifico está presente cuando negamos nuestras propias potencialidades de vida, al reproducir y acrecentar un capital simbólico que nos produce exclusión. Invertir vida es beneficioso cuando lo que se crea con tal inversión permite produce más vida. Dar la vida para asegurar instituciones que la niegan, es sacrificar la vida. Lo creado con la inversión de vida se torna en un ídolo cuando se vuelve más importante que la vida misma.

Una lectura sacrificial de textos considerados absolutos tiene como consecuencia el reproducir símbolos que consolidan la opresión. Los reproducimos porque hemos sido formados como ciudadanos de un capital simbólico que nos aliena día a día. Se trata de un sacrificio simbólico que forma parte de un sacrificio global donde predomina la injusticia social, económica y simbólica[56].

No es convincente que el texto tenga **un** sentido "verdadero"; ni que las lecturas de sectores populares sean lecturas "inocentes". Se lee con una identidad y desde la diversidad. Ello aparece en la pluralidad de lecturas a la hora de recepcionar un texto. Con algunos modelos de crítica literaria se intenta aminorar las distancias históricas y culturales de un texto. Ese afán es importante, pero no debería negarse, la legitimidad de lectura de personas lectoras que vivencian los textos a partir de sus propios recursos y experiencias. Muchos seres

---

[s`] "Es que la libertad creadora es un fardo dificil de llevar para el ser humano. Se trata de crear con instrumentos ya creados. Y todo en la creación está dotado de mecanismos y leyes propias que ignoran la libertad del hombre y se resisten a abrirle paso a sus proyectos. Es más fácil dejarse llevar por los medios que el universo nos ofrece, que dejar en él impresos nuestros proyectos." Juan Luis Segundo, "Libertad y Liberación", en: *Mysterium Liberationis...,* Tomo I, *op., cit.,* p.386.

[55] "El costo social de este sistema es tan grande que teólogos y economistas develan su carácter idolátrico porque exige el sacrificio de vidas humanas." Elsa Tamez, "la justificación por la fe en América Latina...", *op., cit.,* p. 14.

[56] "El creyente del Dios verdadero se enfrenta a los ídolos del sistema y a la idolatría de la muerte en un combate total e integral, en todos los terrenos de la vida social y personal, material y espiritual." Pablo Richard, "Teología en la teología de la liberación..." En: *Mytserium Liberationis...,* Tomo 1, *op., cit.,* p. 213.

humanos leen y narran lo que mejor comprenden, aminorando las distancias simbólicas de una manera bastante particular.

Se debería tener cuidado con privilegiar el "sentido correcto" de una obra literaria. Hay que relativizar criterios estéticos y culturales universalizados. ¿Qué de aquellas personas que pasan las lecturas de las obras literarias sin contar con esos instrumentos que provee la academia? ¿Será que esas lecturas no son críticas, no son serias? ¿Por qué invalidarlas, por qué excluirlas?

En la tarea por definir sujetos latinoamericanos: mujer, indígena, suburbanos, campesinos/as, negros y negras, niños, jóvenes, invita a nuevos desafíos. El de la legitimación de la lectura y la narración. ¿Quienes somos? Necesitamos narrar una y otra vez nuestra identidad, porque cada momento las interrelaciones y las confrontaciones sociales se desplazan. Necesitamos entrar en una "crisis de identidad"[57] para hallar la oportunidad de replanteamos y narrar lo que somos. También escuchar las narraciones cotidianas en nuestro entorno, escuchar a nuestros/as semejantes. Encontrar en la vida las diversidades, reconciliar nuestra propia diversidad interna[58], para de esa forma comprendernos como sujetos íntegros, con auto estima y situados históricamente. Hacer memoria y acoger la memoria de los demás para encontrar la diversidad. Todo esto es importante para producir, narrar, recepcionar e interpretar creaciones literarias. Y también para hacer teología.

Construir ídolos es en realidad negar la centralidad del ser humano. Afirmar la vida del ser humano es poner al ser humano concreto como centro y fin de todas las cosas construidas. Todo lo que el ser humano hace debe ayudarle a producir su vida. Este hecho tan simple, no siempre se cumple en nuestro mundo.

---

[57] En el Seminario sobre género e identidad (dictado en el I.S.E.A.T. durante el mes de septiembre 1999) que dirigió Antonieta Potente logramos dar la siguiente definición de "crisis de identidad": inestabilidad, conflictividad, oportunidad para replantear debido al *juicio* (etimológicamente *crisis* quiere decir juicio) malestar existencial inseguridad con la esperanza de consolidar la seguridad, sufrimiento tristeza y duda.

[58] Para Antonieta Potente la diversidad es aquello que emerge, sobresale, de una historia personal "yo soy" rodeado de diferentes aspectos: la sexualidad historia personal — afectividad, intelectual, religioso, familiar. Pertenencia a una comunidad — cultura que *nos* hace (que podemos narrar). Pertenencia social. Ser varón, ser mujer, pertenencia religiosa, pertenencia colectiva, pertenencia a un idioma (expresa una cosmovisión, más que simple gramática). El concepto vivencia!: donde vivo, qué a veces corresponde al historia personal (de apuntes Seminario Genero e Identidad, ISEAT, septiembre 1999).

En nuestro mundo hay muchas instituciones que se consolidan sacrificando a sectores ¡importantes de la sociedad. Destruyendo, así, a quienes componen tales sectores. Se fetichizan las instituciones y se reduce al ser humano a simple *medio* para consolidarlas. Esto también acontece cuando institucionalizamos y ponemos cierta interpretación literaria por encima de otras interpretaciones. Interpretar es importante para la vida del ser humano, privilegiar algunas interpretaciones en desmedro de otras es también una forma de opresión y violación a los Derechos Humanos. Esto también un acto de idolatría.

Resumiendo, idolatría es manipular el nombre de Dios en vano, deformarlo o sustituirlo por dioses falsos. Considerar una cosa como un absoluto. La propia Biblia considerada como absoluto puede ser un objeto de idolatría. Cuando al leer reproducimos un capital simbólico que nos niega, entonces entregamos nuestras vidas para afirmar absolutos que con ese capital se construyen. Eso demanda una acción sacrificial, puesto que el fin es legitimar, no la vida misma, sino estructuras y símbolos universalizados. Toda absolutización que demanda sacrificio es idolátrica.

Con el canon literario absolutizado se procura desvalorizar unas obras literarias sobrevalorando otras. Las narraciones humanas son tachadas en primera y segunda categoría. Aquí existe una consecuencia excluyente. Una obra literaria aporta a la constitución de una cultura universal. A nombre de una cultura universal se cometen grandes crímenes simbólicos, espirituales y corporales.

Lo importante para evitar la idolatría es que se mantenga como criterio la centralidad del ser humano en todas las creaciones humanas. Esa centralidad se plantea como diversidad cultural. Sobreponer los símbolos al ser humano es negar al ser humano, pues, también se mata mediante instituciones simbólicas. Pero no sólo hay muerte, sino que también hay resurrección.

3.6. La muerte *y* la resurrección

La muerte es vida que vive de la sangre de los y las excluidos/as, transita en el espacio de la *insignificancia*[59]. Es lo que se opone cuando se lucha por más vida. Se manifiesta en las estructuras sociales de pecado. La muerte mantiene distintos niveles de acción, no se reduce a la muerte física, está también presente en la muerte simbólica, en la *agonía del sentido.* En el momento en que no podemos convivir con los códigos de la cultura dominante entonces estamos agonizando. Cuando no hay una distribución equitativa del capital simbólico, cuando no podemos hacer comprensible una cultura que nos exprime, entonces se nos niega la vida.

Asimilar los códigos de la cultura dominante es fundamental para asistir y resistir a la misma y para mantenernos con sentidos bajo su opresión: la necesitamos comprender en su mínima expresión, para "un mínimo de vida", *con sentido.* Sólo sabiendo el sentido de la vida se vive.

Desde un relativo "afuera" del capital simbólico es posible generar una simbólica alternativa y de resistencia. Desde las zonas subterráneas (desde la cultura y las narraciones populares), pero se trata de una lucha a riesgo de perder la vida en el afán de aferrarse a ella. En el lugar donde el ser humano juega entre la exclusión social y la exclusión simbólica ¿es posible concebir la pertinencia literaria? Escribo y leo literatura en esa tensión de la pertenencia y no pertenencia al aparato simbólico hegemónico, del hecho de estar y no estar presente en el mundo de los significados vigentes; la necesidad de escribir y no escribir en ese medio claroscuro del ser y el no-ser de la escritura, de estar mudo y del pronunciarse; entre el grito y el silencio.

Los símbolos son como la sedimentación de la vida infinita del ser humano, el infinito que puede tornarse infinito cuando los símbolos son *resignificados* por el/la lector/a y

---

[59] "La muerte ronda entre el hombre y la insignificancia. Allí está el reinado del pecado legitimado por la ley de la exclusión. Es un reino de muerte no porque esté muerto sino porque mata; esta vivo y su vida se mantiene al absorber la sangre de los excluidos." Elsa Tamez, "La justificación por la fe en América Latina....", *op., cit.,* p. 80.

"Pero lo que importa vitalmente es cómo y dónde hallamos la vida... o la muerte. La vida puede ser más mortal que la muerte, y a la vez la muerte puede abrir el camino a la vida". Henry Müller, *El Ojo Cosmológico,* ediciones Siglo Veinte, Trad. Aníbal Leal, Buenos Aires, s/año, p. 91.

narrador/a infinitos de vida. Se trata de la infinita posibilidad del *sentido.* Es la esperanza de resurrección del sentido no sedimentado, que viene de las narraciones cotidianas, de la resistencia simbólica popular, de la oralidad. Resurrección que vence a la muerte.

Resumiendo, la *insignificancia* está asociada a la muerte. Si no significamos al interior de una cultura es porque se nos niega en ella el derecho a vivir. La cultura que domina también oprime con símbolos. Con el *sentido* que ella da al mundo. Quienes están excluidos/as deben asimilar los símbolos que produce una cultura dominante. Asimilar para sobrevivir. Aquí está muy ligado la exclusión social y la exclusión simbólica. La una incide en la otra.

La resistencia simbólica viene de las narraciones propias y cotidianas de quienes están relativamente excluidos/as. En este sentido, ¿podemos considerar elementos de la misma especificidad literaria que permitan, si no explícitamente resistir, al menos reivindicar dimensiones humanas?

4. La centralidad del ser humano, criterio hermenéutico implícito en algunas consideraciones más literarias

Intentaré mostrar que en algunas consideraciones más literarias es importante la centralidad del ser humano. Pistas para leer temas más literarios considerando los criterios hermenéuticos antes expuestos.

Primero, mencionaré la consideración de la función poética según Octavio Paz. Segundo, la consideración de la épica moderna (la novela) y, finalmente, la consideración del llamado "relato corto" (el cuento).

4.1. Consideración de la función de la poesía

La poesía se resiste a la definición[60]. Más que una forma literaria la poesía es una actitud, pasión, sensibilidad, lenguaje de la revelación, búsqueda permanente del origen:

[60] Octavio Paz así lo entiende: "Escribí *poemas,* no poesía, porque se puede discutir interminablemente sobre la segunda mientras que no es difícil convenir en el significado de la palabra poema:

> La poesía es el lenguaje original de la sociedad -pasión y sensibilidad- y por eso mismo es el verdadero lenguaje de todas las revelaciones y revoluciones. Ese principio es social, revolucionario: regreso al pacto del comienzo, antes de la desigualdad; ese principio es individual y atañe a cada hombre y a cada mujer: reconquista de la inocencia original.[6]

Regresar al origen, reconquistar lo que se perdió, va más allá de los proyectos modernos de sociedad. Más allá de cualquier proyecto histórico de sociedad. Posiblemente retornar al origen sea la actitud revolucionaria por excelencia y una manera de cuestionar lo actual, que yace en constante corrupción. La poesía consiste en apelar al pasado, a la inocencia original, antes de la caída. El saber poético está en el pasado:

> En muchos pueblos los poetas eran considerados videntes y adivinos. Fue una creencia generalizada que se explica, muy probablemente, por lo siguiente: el poeta conocía el futuro porque conocía el pasado. Su saber era el saber de los orígenes.

Octavio Paz no está hablando del tiempo lineal, sino de un tiempo pasado y eterno: el origen. Vivir y saber del origen es fundamental para el ser humano. Ese saber permite al ser humano vivir sus pasiones y visiones; sus fuerzas y poderes. Como sabiduría del origen, la poesía irrumpe desde un fondo psíquico que está enterrado en lo más íntimo del ser. Se trata de la memoria. La poesía, según Paz, es la *otra voz* del ser humano. Es la voz "del hombre que está dormido en el fondo de cada hombre"[63]. De este modo, la poesía es la mediadora entre lo sagrado y los seres humanos:

> La palabra poética es mediación entre lo sagrado y los hombres y así es el verdadero fundamento de la comunidad. Poesía e historia, lenguaje y sociedad, la poesía como punto de intersección entre el poder divino y la libertad humana, el poeta como guardián de la palabra que nos preserva del caos original: todas estas oposiciones anticipan los temas centrales de la poesía moderna.[64]

El ser humano existe entre sus fuerzas y las fuerzas externa a él. Entre su poder y un poder divino. Entre lo que hace y lo sagrado numinoso que escapa a su voluntad. Para habitar esta tensión recurre a la palabra poética. Así es como funda una comunidad humana. Recurrir

---

un objeto hecho de palabras, destinado a contener y secretar una substancia impalpable, reacia a las definiciones, llamada poesía." *Cf. La otra voz poesía y fin de siglo,* Seix Barral, Barcelona, 1990, p. 71.

[61] 0. Paz, *Los hijos del limo,* Seix Barral, Barcelona, 1998, p. 28.

[62] O. Paz, *Los hijos del limo, op., cit.,* p. 62.

[63] O. Paz, *La otra voz... op., cit.,* p.136.

[64] O. Paz, *Los hijos del limo...,* p. 66,67.

a la palabra poética es guardarse del caos original. La poesía crea las condiciones para vivir. Hay que reconciliar aquello que nos desgarra. La amenaza del caos está presente en todo momento y el recurso poético está presente también para preservarnos de tal amenaza. Está presente en la construcción de la historia y la sociedad.

La poesía esta ligada al afán fundamental de la modernidad: la visión de los dos infinitos, el cósmico y el psíquico. Un nuevo vértigo: el microcosmo y el macrocosmo. La modernidad, según Paz, nunca es ella misma, es heterogénea, plural, autosuficiente. El arte y la poesía de nuestro tiempo viven de la modernidad y mueren por ella. La modernidad nace como una pasión critica vertiginosa. Llega a significar autodestrucción creadora. El arte moderno no escapa a este afán[65].

La literatura, en esta acepción poética, es un espacio crítico de la misma modernidad. Si bien es crítica porque es moderna, sin embargo, también por esto, es subversiva y propulsora de las aspiraciones de libertad. Libertad es un retorno al origen y a la *inocencia.*

Algunas características de la poesía son las siguientes[66]: 1. La *ironía,* que es el reverso de la palabra, la no-comunicación, el aullido y el silencio; abismo que rompe la unidad, amor a la contradicción. La *ironía* se inserta dentro del orden de la objetividad como negación de la subjetividad, desvaloriza al objeto. En este sentido, la *metaironía* (elemento que surge de la *ironía)* no se interesa en el valor de los objetos sino en su funcionamiento. Nos muestra la interdependencia entre lo que llamamos "superior" *y* lo que llamamos "inferior". Nos obliga a dejar el juicio de valor[67]. La *ironía,* así, es la excepción, lo irregular, un gran accidente: es la presencia de la muerte.

2. La *angustia* es la mirada puesta en la nada. Paz dirá que la angustia es advertir que la vida es muerte y el cielo está desierto. También es la experiencia de la soledad, solos frente al cosmos y, ahora, solos frente al vecino: fraternidad sobre el vacío[68].

---

[65] *Cf.* O. Paz, *La otra voz...,* p. 21ss.
[66] *Cf.* O. Paz, *Los hijos del limo...,,* p. 91 - 114.
[67] *Cf* O. Paz, *Los hijos del limo...,* p. 157.
[68] *Cf.* O. Paz, *La otra voz... ,* p. 66.

3. La *analogía,* que es la ciencia de las correspondencias, vive precisamente gracias a las diferencias, tiende puentes entre cosas completamente distintas. El puente no suprime las distancias, es una mediación, establece relación entre términos distintos. Redime lo distinto, haciendo tolerable la existencia. La *analogía* es el recurso de la poesía para enfrentarse a la *alteridad.* La imagen es la esencia de la *analogía,* forma sintética y perfecta de la correspondencia universal. La *analogía* no puede reconciliarse con la *ironía,* pues, la *analogía* termina en el silencio que opera en las rimas, las aliteraciones, las metáforas, las metonimias[69].

4. la *alegoría,* que es donde desaparece la distancia entre el ser y el sentido. Aquí el signo devora al ser. "Cada elemento es una *alegoría* -rostro, cuerpo, gesto y vestidura- es un atributo y cada atributo es un signo"[70]. No es una presencia aunque asuma forma corpórea, oculta aquello que nos presenta. Ver una *alegoría* es interpretarla. Cada nueva interpretación nos lleva a una más elevada, "hasta que la última nos enfrenta a aquello que es indecible y que está más allá del sentido"[71].

Resumiendo, no es fácil definir poesía. La poesía es una actitud humana que consiste en la permanente búsqueda del origen. Revela lo que pudo ser y significar en el principio y el deseo de retornar a la inocencia original antes de la caída. Ese pasado viene como memoria, como "otra voz" que irrumpe en el fondo psíquico de cada ser humano. Posiblemente en ese pasado esté la reivindicación humana que es el futuro deseado.

La poesía preserva del caos original. *Ordena* el mundo para que habitemos en él sin sentirnos desgarrados. En la modernidad también está presente este afán de la poesía. Ejemplo de ello son: el infinito cósmico y el infinito psíquico; el vértigo del micro y macrocosmos. La modernidad es crítica de lo tradicional y crítica a sí misma. Ello trasciende en la poesía como autodestrucción creativa.

---

69 Cf O. Paz, *Los hijos del limo... ,* p. 86.
[7°] O. Paz, *La otra voz... ,* p. 16.
[71] O. Paz, *La otra voz...,* p. 17.

Con la *ironía* se muestra todo aquello que aparece como irregular, como accidente y rompe con la unidad establecida. La *angustia* es prueba de que estamos solos en el mundo. La *analogía* establece correspondencia entre cosas distintas. Con la *alegoría* se ponen atributos y signos a las cosas, a lo seres y al mundo en general. Pareciera ser que estas característica de la poesía, son cualidades humanas para impulsar la existencia *y* la reivindicación humana o, por lo menos, para resguardar al ser humano del peligro de muerte. Esta reivindicación del ser humano puede aparecer también en un género literario, por ejemplo, en la épica moderna (la novela).

4.2. Consideración de la épica moderna (la novela)

Clasificar la literatura en géneros literarios puede resultar muy problemático. Especialmente cuando para ello se toma en cuenta la épica moderna o la novela[72]. La novela relativiza todo supuesto orden, toda formalidad literaria. Es difícil conceptualizar el significado de la novela, pues, no es reducible a ningún género literario:

> La novela tiene puntos de contacto comunes con la materia elemental del presente aún no cumplido, lo que impide que el género llegue a fijarse. El novelista siente un atractivo hacia todo lo no acabado.[73]

El presente no cumplido deja siempre abierta posibilidades. Nada se puede fijar a partir de la novela. Lo no acabado es ruptura de todo orden. Lo atractivo de lo no acabado ¿consistirá en disponerse para estar prestos y atentos a la revelación? Esto puede ser *análogo* a la actitud de un creyente fiel quien espera la imprevisible revelación de Dios. La incertidumbre del presente y lo no acabado fragmenta la integralidad humana. Esto ocasiona que el ser humano sufra un desgarramiento:

> La antigüedad épica del hombre se desagrega en la novela de acuerdo con otras líneas aún por examinar: hay una notoria contradicción entre el hombre interior y el hombre de las apariencias, de manera que la subjetividad humana se convierte en objeto de experimentación y de representación, ante todo el nivel de la risa, de la familiarización; surge una contradicción específica entre los

---

[72] Javier Sanjinés señala: "Jacobo Burckhardt fue uno de los primeros en advertir que la épica de la sociedad moderna es la novela." En: *Epopeya, retórica y carnaval",* en: (tengo a manos fotocopias sin más datos). Además ver toda la propuesta de George Luckacs en su *Teoría de la novela.*

[73] Michel Bachtine, "Epopeya y Novela II ", en: Revista *ECO,* enero 1978, nro. 195, homenaje a Hesse, p. 285.

> diversos ángulos: aspecto del hombre visto por sí mismo, aspecto del hombre en la visión del otro.[74]

En la épica (*Cf. La Odisea y La liada* de Homero) el ser humano era representado desde una sola y absoluta perspectiva. Aparecía como totalidad no desgarrada. El ser humano en la épica era representado como un semidios, como un arquetipo; su interioridad concordaba con su apariencia. En la novela, en cambio, se representa al mismo ser humano desde distintas perspectivas. El ser humano no es lo absoluto, es relativizado. Existe un desencuentro entre el ser humano y los valores universales que persigue.

En la novela, el ser humano aparece con un deseo interior muy fuerte que le impulsa a la búsqueda. Se percibe una apuesta muy importante por lograr retornar a la integridad. Esos valores universales están dispersados como meros fragmentos al interior de la sociedad burguesa. Toda esta búsqueda puede ser una búsqueda del origen (épico) perdido. En la sociedad burguesa el ser humano aparece como mera mercancía. La mediación para alcanzar valores absolutos tiene que ver con el *valor*[75] del dinero y el de las mercancías. En la novela hay un cuestionamiento serio al estilo de vida del mundo burgués. En ese cuestionamiento se percibe el grito humano que reclama reivindicación.

En la novela se parodia al ser humano. Se muestra la condición de alienación en la que el ser humano vive. Se señala lo que falta a la sociedad burguesa para ser más humana. Mediante la parodia novelesca el ser humano es presentado como un perdedor, como un insaciable y nostálgico necesitado; como un tenaz luchador que procura reivindicar virtudes, pasiones, sueños, sensibilidades, valores. Esas cualidades citadas aparecen en la novela como permanentemente ausentes. Junto a la parodia, en la novela se muestra la experiencia de la *ausencia,* de la *angustia,* de la *soledad* y la *ironía* (elementos de la poesía según O. Paz). La parodia es visible también en la *forma* que adquiere la novela. Con la novela se parodia a los géneros literarios. Al respecto Bajtín señala:

---

[74] Michel Bachtine, *op., cit.,* p. 297.

[75] Aquí *valor* tiene la misma acepción al que me referí en el primer capítulo a propósito de Marx, es decir, a que el *valor* es sangre humana coagulada en un bien material. Se trata de una cosificación de la vida humana.

> La novela, como ya lo hemos dicho, se encuentra en contradicción con los demás géneros. No es el caso de una armonía sobre la base de limitaciones y complementariedades recíprocas. La novela parodia a los demás géneros (y justamente en cuanto a géneros), desenmascara el carácter convencional de sus formas y de su lenguaje, elimina algunos géneros introduce otros en su propia construcción, dándoles un sentido diferente y otro acento. [76]

La novela no se adapta a ningún género formal. En la novela la *forma* es asunto subsidiario. Los valores permiten constituir la dignidad del ser humano. Con la novela se busca reclamar vida a una sociedad que la niega. En esta urgencia, las *formas y* los *esquemas* convencionales llegan a significar simples *apariencias.* Hay que parodiar (e ironizar) las *formas.* Se llega a sacudir las formalidades *y* a conmover las taxonomías de géneros literarios, para afirmar algo mucho más crucial.

En el tema de novela versus géneros literarios, Jacques Leenhardt visualiza:

> Un primer rasgo distinto de la novela con respecto a los géneros literarios anteriores es la casi total ausencia de convenciones. Existe en este abandono un rechazo del pasado literario, con todas las coacciones que éste había impuesto al relato: regla de las tres unidades, referencias a los parangones mitológicos de cualquier acción, tropos al nivel del estilo, rimas y formas, etc. Con el desarrollo de la novela, estas hormas ya no tenían razón de existir, porque lo que en adelante había de ser cantado, era único y nuevo, individual y original, sin forma y sin ley: era el individuo, sin fe ni ley.[77]

El individuo sin fe y sin ley es más importante que la forma literaria. De aquí se deduce que la formas -hormas- literarias puede significar cierta proyección de un afán legalista. La novela es expresión humana de la pérdida del sentido absoluto. Esa pérdida repercute en la secularización de toda cualidad sagrada. Justamente en esa secularización aparece el optimismo de la *forma.* En la novela ya no hay optimismo. Sólo queda mirar la vida tal cual es. La *pre-figuración* y la *re-figuración* rasgan la *con-figuración.* Es la vida del individuo sin fe ni ley la que se sirve del lenguaje novelesco para plantear su reivindicación o su derrota. Javier Sanjinés concluye:

> En suma, la novela es puro cambio —lo que dificulta su definición, puro devenir, pura contradicción. Puesto que la búsqueda de una definición de novela parece incapaz de sacarnos del

[76] Michel Bachtine, op., *cit.,* p. 39. (El apellido de Bachtine también aparece como "Bajtin" en otras traducciones).

[77] Jacques Leenhardt, "Fundamentos preliminares para una sociología de la Novela", en: Revista *Aportes 8,* 1968, p. 12. La ley reprime, la novela sueña sin leyes.

> atolladero, conviene cambiar de rumbo en la exploración y enfocar el problema desde el punto de vista de la evolución del género.[78]

Es difícil definir novela, del mismo modo señalé la dificultad para definir poesía. Sanjinés sugiere cambiar el rumbo del análisis. Quiere enfatizar más bien la evolución del género. Para hablar de la evolución de la novela Sanjinés advierte tres fuentes: *la epopeya, la retórica y el carnaval.*

En la epopeya se puso de manifiesto el ideal absoluto, cerrado y perfecto donde lo ético y lo estético eran categorías de totalidad. La épica fue una mirada desde la distancia que lograba ver el *todo.* Era una profecía y un poema sobre el pasado absoluto y perfecto. Para la retórica, Sanjinés sigue Northron Frye. La retórica consiste en el ritmo del lenguaje (expresión verbal). La prosa es ritmo de la continuidad, organización retórica de la gramática y de la lógica, no es recurrente sino lineal y abierta. Ritmo melódico construcción del lenguaje. La prosa forma parte de la lucha entre gramática, retórica y lógica. Retórica es ornamento, lógica y persuasión. Busca un efecto pragmático. Por último, en cuanto al carnaval Sanjinés sigue la propuesta de Bajtín. La visión carnavalesca debilita el razonamiento retórico, crea atmósfera de alegría. Forma de espectáculo sincrético de carácter ritual. Espectáculo que no conoce separación jerárquica. Contacto libre y familiar entre actores y espectadores. Todos se abren y expresan (narran con gestos) sin temor. Parodia. Reunificación de todos los elementos[79]. Los sentidos de la vida se juntan y a la vez explotan.

---

[78] Javier Sanjinés. *op., cit.,* p. 25.

[79] "De hecho, el carnaval ignora toda distinción entre actores y espectadores. También ignora la escena, incluso en su forma embrionaria. Ya que una escena destruiría el carnaval (e inversamente la destrucción del escenario destruiría el espectáculo teatral). Los espectadores no asisten al carnaval, sino que *viven,* ya que el carnaval está hecho *para todo el pueblo.* Durante el carnaval no hay otra vida que la del carnaval. Es imposible escapar, porque el carnaval no tiene ninguna frontera *espacial.* En el curso de la fiesta sólo puede vivirse de acuerdo a las leyes de la *libertad.* El carnaval posee un carácter universal, es un estado peculiar del mundo: su renacimiento y su renovación en los que cada individuo participa. Esta es la esencia misa del carnaval, y los que intervienen en el regocijo lo experimentan vivamente." Mijael Bajtín, "Introducción, planteamiento del problema", en: *La Cultura Popular en la Edad Media y Renacimiento,* breve biblioteca de Reformas, Seix Barral editores, trad. Julio Forcat y César Conroy, Barcelona, 1974, p. 13.

"A diferencia de la fiesta oficial, el carnaval era el triunfo de una especie de liberación transitoria, más allá de la órbita de la concepción dominante, la abolición provisional de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes. Se oponía a toda perpetuación, a todo perfeccionamiento y reglamentación, apuntaba a un porvenir aun incompleto (...) todos eran iguales (...), contacto libre y familiar (...). El hombre volvía a sí mismo *y* se sentía un ser humano entre sus semejantes (...) contacto vivo, material y sensible". *Ibid.*, p. 15.

Como parte del carnaval, está la polifonía y ella también es un elemento importante para entender el origen de la novela. La polifonía significa la diversidad de diálogos, ruptura de la unidad monológica. Con ella se apela a todas las formas de lenguaje y comunicación. Con la polifonía se advierte que la comunidad humana es una diversidad de narraciones.

Los elementos mencionados son fuentes que provienen de la vivencia inmediata. Con ello puedo decir que la vivencia es importante para entender que la novela no sólo es forma (horma) y estructura.

Según George Luckacs, la diferencia entre epopeya y novela aparece en el momento de presentar al héroe. Para la épica el héroe es un arquetipo divino, mientras que en la novela es un ser humano común desposeído de valores absolutos:

> Esa estructura de la relación entre el ideal y el alma relativiza la posición central del héroe: es una posición casual; el protagonista es realmente elegido de entre número ilimitado de los que aspiran a lo mismo, y es situado en el punto central, precisamente porque su buscar y hallar revelan del modo más perceptible la totalidad del mundo.[8]

La totalidad del mundo que busca el héroe de la novela es una urgencia para resistir el desgarramiento. Este individuo que busca la totalidad del mundo, como ya lo dije más atrás, experimenta soledad y angustia. Es una búsqueda solitaria de valores extraviados en el pasado y en comunidades fundadas sobre superficies endebles.

> Pues la soledad no es aquí casual, ni da testimonio contra el individuo, sino que significa más bien que la voluntad de esencia es conducta fuera del mundo de las formaciones y de las comunidades, que una comunidad no es posible más que sobre la base del compromiso y superficialmente. Y así, aunque también de este modo se haga problemático el personaje central, sin embargo, su problemacitidad no se debe a sus "tendencias equivocadas", sino el hecho de haber querido realizar en el mundo su mayor interioridad.[81].

El individuo de la novela está solo y desgarrado por querer realizar en el mundo su "mayor interioridad". Esto le produce problematicidad. Este individuo pareciera estar relativamente fuera del mundo constituido. Aquí percibo una profunda necesidad humana de

---

[80] George Luckacs, *El Alma y las Formas/ Teoría de la Novela,* editorial Grijalbo, México D.F., 1985, trad. Manuel Sacristán, p. 401.

[81] G. Luckcas, *op., cit.,* p. 403, (el subrayado es mío).

alcanzar la máxima aspiración y la disposición para morir en ese intento. Subyace un instinto de libertad que es un *alto instinto.* ¿No es el hecho de enfrentar y narrar el lado trágico de la existencia también un grito producto de la urgencia por vivir? Con la novela no se pretende ningún *consuelo mentiroso* (Nietzsche) con el que se encubriría la existencia tragedia del héroe (del ser humano en el mundo burgués). En la novela se enfrenta esa tragedia a cara descubierta. Por eso se habla de un *héroe problemático.*

En resumen, la novela es una ruptura con todo orden formal (el de los géneros literarios). Es un ser humano desgarrado que está en un contexto donde las mediaciones del dinero y las mercancías son más importantes. En la novela el ser humano parece gritar en medio de un mundo que tiende cada vez más a la secularización, a las apariencias y a las formas (hormas) superficiales. El ser humano manifiesta su desgarramiento y su impulso por continuar la búsqueda de lo absoluto original. Esa tensión rompe con la *forma* literaria y permite la irrupción de un individuo sin fe ni ley.

El tema del *héroe problemático* trata del ser humano enfrentado a la sociedad burguesa. Enfrentado por querer realizar en dicha sociedad los valores que están en su profunda interioridad. El deseo de esta realización y la imposibilidad de la misma se da en un mundo que tiende a perder al ser humano.

La novela aparece como resistencia y subversión frente a la *forma.* Ello se puede interpretar como impulsos liberadores del arte. Aquí está presente la antigua pregunta sobre el arte, en relación a si el arte -más que una forma (horma) o apariencia- debe conducirnos a la experiencia catártica o liberadora [82].

4.3. Consideración del relato corto (el cuento)

El relato corto debe llegar con mayor incidencia a los lectores. Menos extensión y más intensidad: lograr un *efecto.* El logro de ese *efecto* es lo bello en el relato.

---

[82] *Cf.* Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia,* Alianza editorial, Madrid, Trad. Andrés Sánchez Pascual, 1995.

> El placer que a la vez es el más intenso, el más elevado y el más puro, se encuentra, según creo, en la contemplación de lo bello. Cuando los hombres hablan de belleza quieren significar no precisamente una cualidad, como en general se cree, sino un efecto.[83]

El efecto es lo bello. Afectar la vida va más allá de la literalidad de un cuento. Se trata de un *efecto* sensible en el ser humano. Edgar Allan Poe dice:

> Un hábil artista ha construido un cuento. Si es inteligente no habrá elaborado sus pensamientos para acomodar los incidentes, sino que, una vez concebido el efecto único o singular, inventará tales incidentes, siendo entonces cuando los combinará de la mejor forma posible para lograr el efecto pretendido. Si su primera frase no tiende a la seducción de dicho efecto, entonces ha fracasado en su primer paso. En toda composición no debería haber una palabra escrita que no tendiera directa o indirectamente al designio establecido: y con tales medios, con tal cuidado y habilidad, se obtiene al fin una pintura que deja en la mente del que la contempla un sentimiento de plena satisfacción.[84]

Lo importante es el *efecto* de un cuento y subsidiarios a él están sus incidentes. Todo el cuento, desde su primera frase, debe conducir al *efecto.* Construir todo el relato en función al *efecto* demanda mucha genialidad. Hay que pretender dicho resultado; hay que proponérselo. Se trata de una voluntad literaria en pro de alcanzar la plena satisfacción a quienes leen.

Así como para la novela existen análisis literarios que encubren su dimensión más humana, para el relato corto la suerte no es distinta. Roland Barthes[85] concibe al relato corto como una construcción de unidades en interrelación y funcionales las unas de las otras. De estas unidades -dice Barthes- unas constituyen nudos del relato y otras llenan el espacio narrativo. Las *funciones cardenales,* por ejemplo, se refieren a la acción en la obra, mantienen una alternativa consecuente para la continuación de la historia o para la doble funcionalidad: cronológica y lógica. La *catálisis* son funcionales cuando entran en correlación con el *núcleo,* no necesariamente unidades consecutivas ...

Barthes pretende hacer del relato corto un asunto de *conocimiento lógico.* Barthes ciertamente menciona la catarsis (catalisis), pero su principal prioridad es demostrar que hay una relación lógica entre los elementos del cuento. Gusta del efecto, pero necesita explicarlo.

---

[83] Edgar Allan Poe, "La filosofía de la composición", en: *Cuentos Escogidos,* editorial universo, Lima, 1975, p. 199.

[84] Edgar Allan Poe, *op., cit.,* p. 192, 193.

[85] *Cf.* Roland Barthes, " Introducción al análisis estructural de los relatos", fotocopias sin más datos.

No estoy contra el razonamiento barthiano, sino a favor de la prioridad humana que debe existir cuando se está frente a un relato pensado para *afectar.*

Poe busca la experimentación **vivencial** del texto (el *efecto).* Barthes, en cambio, destruye la magia, valora la *lógica,* la *apariencia* e impide, en su teoría, que sea el *placer* y la *catarsis* (liberación) lo que predomine. Barthes señala la *lógica* del narrar, habla de *indicios* para referirse a elementos del cuento que, según él, tienen significado implícito y ayudan a descifrar el sentido "universal" del cuento. Los *informantes* identifican para situar en el tiempo y el espacio datos puros que proporcionan un conocimiento ya elaborado. El relato tiene un lenguaje articulado, oral o escrito e imágenes. El relato es un elemento presente en todos los tiempos, lugares y sociedades. Eso "universal" del cuento es producto de una insistencia de los *indicios* o a lo que nos remite los mismos... Siempre se trata de un seguimiento por *lógica,* por conocimiento teórico *previo.* Barthes parece anticipar lo que viene, le quita alma y magia al asunto *patético* del relato corto. Se impide que cada lector o lectora viva a su manera la estética del relato. Los *informantes* son secundarios (apariencias), no menos importantes, pero subsidiarios cuando lo que busca el relato corto es *excitar* a su oyente. Es una estética del *efecto.*

Barthes no señala la importancia que para los seres humanos tiene el *efecto* en el relato corto. El modelo lógico es primero luego viene el *efecto.* Barthes señala que el relato es como una frase (discurso), la última unidad de estudio de la lingüística es la frase, el relato es una gran frase. De esta forma desvía completamente la importancia humanizadora del relato corto:

> Y sin embargo que el discurso mismo (como conjunto de frases) está organizado y que por esta organización aparece como el mensaje de otra lengua superior a la lengua de los lingüistas: el discurso tienen sus unidades, sus reglas, su "gramática": más allá de la frase y aunque compuesto únicamente de frases, el discurso debe ser naturalmente objeto de una segunda lingüística (...) el discurso sería una gran "frase" (cuyas unidades no serían necesariamente frases) así como la frase, mediando ciertas especificidades es un pequeño discurso.[86]

Barthes propone una *segunda lingüística,* donde la unidad mínima de sentido es una pequeña frase. Habla de reglas y de una gramática. A partir de ellas teje toda lógica de

[86] R. Barthes, *op., cit.,* p. 12.

relaciones sintagmáticas y paradigmáticas que conducen a una gran frase. Barthes concluye su auscultación con la siguiente idea:

> El relato es una gran frase, así como toda frase constatativa es, en cierto modo, el esbozo de un pequeño relato.[8]

La gran frase que se teje con pequeñas frases: todo el montaje teórico dispuesto como sistema estructurado. ¿Y la dimensión más humana del cuento, dónde queda? ¿Así de lógico suena el saber oficial, las ideologías dominantes, el discurso de la ciencia o cualquier relato considerado como oficial? ¿Ver el relato corto como un sistema lógico ascendente progresivo y estructurado no es abstraer y reducir su *efecto* a una suerte de *totalidad* teórica, que no concentra energías vitales, sino que privilegia el culto a lo sistémico? ¿Se trata de la absolutización del sistema literal del relato corto?

Además, según Barthes, en el relato hay jerarquías, instancias, el *sentido* pasa de un nivel a otro, atraviesa el relato. Barthes establece algunos niveles: 1. *Funciones,* 2. *Acciones* y 3. *Narración,* ligados entre sí según una integración progresiva. 1. *Funciones,* funcionalidad del hacer, estructura en el orden del discurso, remite a un concepto necesario, el conjunto de la historia. 2. *Indicios,* funcionalidad del Ser, remite a un conjunto difuso, necesario al sentido de la historia, características lógicas que conciernen a los personajes, es integradora de unidades semánticas, remiten a un significado. 3. *Narración,* relación comunicativa entre un yo y un tú, aparecen más los signos del *yo* en un relato que el del destinatario. El relato es la expresión de un *yo* exterior a un *él,* otra instancia es el punto de vista superior: *conciencia total* (dios). Todo sucede como si cada personaje fuese el emisor del relato.

La visión de la totalidad es excluyente (un *yo* exterior a un *él).* ¿Esto sucede por gracia del conocimiento y la lógica estructuralista (la idea del conjunto sistémico)? Relacionado a esto, Sócrates decía: "todo tiene que ser inteligible para ser bello"[88]. ¿Puede la ininteligibilidad también estar en lo bello?

---

[87] R. Barthes, *op., cit.,* p.13.

[88] Contra esta idea explota Nietzsche y la cuestiona. Este cuestionamiento es parte central de su libro *El Nacimiento de la tragedia.* Para Nietzsche lo bello no siempre es lo intelegtible sino que lo trágico incomprensible.

Con el relato corto no se pretende inaugurar un sistema estructurado (los *incidentes* son secundarios), ni se busca una *linealidad lógica,* tampoco una "segunda lingüística". Lo que se busca es atraer al ser humano a un punto de *catarsis* (liberación). Si bien necesariamente cognitivo, pero no necesariamente por las vías del raciocinio sistémico, sino por la vías de lo experimental (lo vivencial). Con el relato corto se busca un *efecto* centrípeto en donde se unifican los fragmentos y se retorna al *origen* desde donde, una vez concentrados los elementos, se produce la explosión redentora. Esto busca también la poesía.

El *efecto* se siente en el cuerpo, en el estremecimiento del *ser,* quien busca el contacto real: palpar, oler, mirar, escuchar con su sensualidad corporal y con sus entrañas. Se resume todo ello en el *placer.* Cualquier otro género literario también pretende tocar la humanidad, pero el relato corto se lo propone de antemano, esta construido para ese fin. Con el relato corto se tiene la pretensión de unificar al ser humano fragmentado (desgarrado). Fusionando los *indicios* que fragmentan la vida, se busca la posibilidad de salvar al ser humano de la dispersión. Unificar los símbolos para explotar en un *efecto* que transforma y revela otras posibilidades de experimentar el mundo y, por tanto, otras posibilidad de interpretar y hacer símbolos.

Resumiendo, el relato corto está constituido con la finalidad de causar un *efecto* en el lector o lectora. Esa intención debe guiar a quienes lo cultivan. Edgar Allan Poe valoriza el relato corto por la capacidad que tiene de conducir al lector a una *catarsis.* A una liberación. En cambio, Roland Barthes busca estructurar el relato corto de tal forma que haya en tal estructuración un camino lógico, racionalmente inteligible. Para ello, va a mostrar categorías *(informantes, indicios, núcleo)* y niveles *(funciones, acciones y narración).* Barthes quiere estudiar este fenómeno y aplica el razonamiento estructuralista.

Hablar del *efecto* permite hablar de *catarsis.* Barthes habla también de *cartasis* ("catalisis"), pero prioriza más *categorías y niveles* para explicar en qué consiste o cómo es que sucede la *catalisis.* Prioriza más la lógica del discurso que el fin que con ella se tiene. Como consecuencia de su análisis, Bathes dirá que el relato es como una gran frase, y sugiere analizarlo como si fuera una segunda lingüística. El análisis de Barthes es muy valioso, sin

embargo, me parece urgente mencionar que lo que se busca en *última instancia* no es la inteligibilidad lógica (estructuralista, sistémica) del cuento, sino el efecto del placer que es además experiencia y vivencia. Mediante el placer en el cuento se reivindica el ser humano.

El relato corto unifica al ser humano fragmentado. En la novela vimos a un ser humano fragmentado. En el relato corto, al concentrar los sentidos en función a la *catarsis* se integra al ser humano logrando la afirmación de su vida. Todo ello por el placer catártico. El placer causado por la liberación.

Conclusión

La centralidad del ser humano es un presupuesto importante en búsquedas de pistas para una hermenéutica literaria. Pero es más que un mero presupuesto teórico, se trata de hablar de la condición misma para que cualquier hermenéutica sea posible. Afirmar la vida concreta del ser humano es un criterio sobre toda norma hermenéutica. Se trata de volver al uso práctico de la operación hermenéutica. Una hermenéutica tiene razón de existir cuando con ella se permite reproducir vida. La vida también se reproduce *dando sentido* a la existencia. Dando sentido al mundo, a los seres y a las cosas.

El sentido es importante para vivir. El sinsentido puede conducir a la muerte. Algunas culturas (como la occidental, que mencione en capítulo **I)** dan sentido a la "vida" encubriendo otros sentidos que permiten vida a seres humanos de otras culturas. Matando sentidos que permiten la vida, se mata también a seres humanos concretos. La imposición de sentidos propician también la muerte. En una situación donde impera el reino de la muerte, es importante que una hermenéutica sea mediadora para una liberación o reivindicación humana.

Este criterio sirve de guía para proponer una hermenéutica literaria. El criterio de la centralidad del ser humano para una hermenéutica literaria no pretende constituirse en un modelo para aplicar. Más bien, consiste en una reflexión que busca dar pistas para enriquecer el análisis literario.

La hermenéutica de la TL se presenta como una hermenéutica comprometida con sectores sociales vulnerables (pobres y oprimidos). Compromete los símbolos y la interpretación en procura de lograr la reivindicación del ser humano víctima de la injusticia.

Las *mímesis* de Ricoeur, significan un intento para ir más allá del solo texto, y mencionar también el *antes* y el *después* de la función metafórica (poética). Es una hermenéutica que considera la vida práctica. La vida de los seres humanos como parte de un proceso hermenéutico.

Ricoeur no propone una hermenéutica comprometida, el hecho que de importancia a la relación metáforas-vida práctica, permite advertir una hermenéutica que toma en cuenta las acciones del ser humano en la vida real.

La TL puede impulsar una hermenéutica literaria a partir de una hermenéutica comprometida con la reivindicación humana. No se trata aquí de un proyecto meramente político. Contiene parte de la dimensión política, pero no se reduce a una formulación política. Más bien, parece mostrar una trascendencia humana que se manifiesta en la esperanza, la liberación y la plenitud de vida. La TL, al poseer esta visión de la trascendencia humana, puede entender mejor la opresión y la necesidad de liberación. A partir de ello genera una hermenéutica comprometida con la realidad y con los pobres. Es una hermenéutica del texto bíblico, del contexto desde donde se lee la Biblia y puede también confrontar textos literarios.

Las *mímesis* de Ricoeur impulsan una hermenéutica literaria porque no puede prescindir de las metáforas. Las mismas acciones para la liberación implican una representación simbólica (metafórica). La mediación de las metáforas es importante y, al aprecer, ineludible para la TL. Los teólogos de la liberación enriquecen la hermenéutica de Ricoeur, porque no es posible hacer una hermenéutica imparcial. Las *mimesis* de Ricoeur enriquecen la hermenéutica de los teólogos de la liberación, porque el uso de las metáforas es imprescindible para la acción liberadora y la revelación de Dios.

Trascender la esperanza, la liberación y la plenitud de vida, implica hacer uso de metáforas. Ello es importante para afirmar la centralidad del ser humano. Esto parece ser el impulso tanto en la hermenéutica de la TL, como en la hermenéutica que propone Ricoeur. Con la centralidad del ser humano y el uso de las metáforas, se puede proponer criterios hermenéuticos para el quehacer teológico y el literario. La centralidad del ser humano es importante en una hermenúetica literaria y en una hermenéutica teológica. Para articular literatura y teología.

Los temas como la humanidad de Dios, el acto creativo, la espiritualidad, las fuentes de la vida, la idolatría, la muerte y la resurrección, ratifican la centralidad del ser humano y enriquecen el quehacer literario. Estos temas no sólo enriquecen, sino que, a la vez, relativizan modelos hermenéuticos más conceptuales y más abstractos. Estos temas de la TL, en una hermenéutica literaria, permiten ir más allá del texto formal o literal. ¿Abren la posibilidad para sugerir una hermenéutica con elementos no considerados por modelos hermeúticos literarios que conocemos en nuestro medio?

Especificando el criterio de la centralidad del ser humano en consideraciones más literarias (poesía, novela y cuento), se puede advertir que es dificil prescindir de la centralidad del ser humano en el quehacer literario. En el fondo son ámbitos indivisibles. Depende entonces del o de la intérprete, del tipo de hermenéutica que utiliza para enfrentar al texto. Algunas hermenéuticas encubren la integralidad entre el ser humano y el mundo; entre la estética y el ser humano. Privilegian más la abstracción teórica, los conceptos, los modelos. Pautas de análisis que consideran el texto en sí mismo (crítica interna) o modelos teóricos e ideológicos no literarios (critica externa): sociologías, psicologismos, idealismos filosóficos y otros tipo de *ismos*. Ellas no ven que una hermenéutica puede estar condicionada por la situación en que viven los seres humanos intérpretes. Esto puede relativizar criterios hermenéuticos considerados universales y proponer, a la vez, criterios inéditos.

Muchos de los instrumentos de interpretación literaria de nuestro medio son construcciones efectuadas muy lejos de la realidad de un lector o una lectura latinoamericana o boliviana. Interpretar suponiendo un trasfondo bifurcado (crítica interna/crítica externa) es

una tradición herméutica dificil de relativizar. Precisamente es este desafio lo que empuja a pensar en una posibilidad hermenéutica para la literatura que vaya *más allá* de los criterios del juicio literario tradicional. Pero no sin ellos. Una hermenéutica que tome en cuenta también la espiritualidad/corporeidad humana concreta. Que tome en cuenta al ser humano y su mundo, sus lenguajes, sus gestos, sus sensibilidades, sensaciones, miedos, engaños, ilusiones, sueños, derrotas, mentiras... Una hermenéutica más integral.

CAPÍTULO III

¿HACIA UNA HERMENÉUTICA INTEGRAL EN LITERATURA? Pistas para una hermenéutica literaria a partir de la *Filosofía de la Liberación*

> (...) no interesa tanto el contenido mismo del texto sino su sentido situado: en cuanto que justifica u oculta la realidad, en cuanto la critica o la moviliza.
>
> Enrique Dussel

Introducción

Una hermenéutica literaria, si quiere considerar como criterio importante la centralidad del ser humano, debería tener referencias a la vida concreta permitir que los/las lectores/as pueden vivenciar el texto. Esto es importante para toda tarea de interpretación ya sea literaria o no. Si se ingresa a interpretar con este presupuesto, entonces se advertirá que la obra literaria afecta la vida y, a la vez, la vida afecta a la obra literaria. Esta idea guiará a este último capítulo y complementaré lo mencionado en el capítulo anterior.

En un primer momento, haré algunas diferencias entre lo que podría significar análisis interno y análisis externo de un texto literario. Se trata de una valoración de estas críticas En un segundo momento señalo algunas categorías básicas de la *Filosofía de la Liberación.* Esto en función de sugerir, luego, pistas para una hermenéutica literaria. En un tercer momento valoro los textos literarios tomando en cuenta las categorías mencionadas en la *Filosofía de la Liberación.* Intento pistas para enriquecer la critica literaria interna y externa.

1. Dos criterios tradicionales de la hermenéutica literaria: critica literaria interna y crítica literaria externa

Una forma muy tradicional de hacer crítica literaria enfatiza dos momentos de análisis: a) Análisis interno del texto, de la estructura funcional en el mismo texto'. b): Análisis externo del texto, ideológico, social e histórico[2].

Enrique Dussel advierte que el proceso de liberación implica también determinada opción interpretativa. Dussel discierne el análisis textual en la estructura del texto mismo, análisis que no afecta directamente el contexto. La circulación del texto queda en un segundo plano. Por el contrario, en el análisis contextual está presente la ideología. Se trata de advertir en el texto una función práctica, política, de legitimación y justificación de determinada realidad. El texto puede afectar la realidad, develándola o encubriéndola. Según Dussel es el análisis ideológico lo que finalmente define el sentido del texto:

> La significación del texto, o su estatuto semántico, es por último lo decisivo en un análisis para una historia del pensamiento latinoamericano, ya que poco o nada se ganaría con un análisis textual o con un mero contexto estudiado si no se los confronta a fin de descubrir su sentido real, histórico ideológico. Llamamos análisis textual al descubrimiento de la estructura del texto desde el texto mismo: análisis contextual o ideológico, por el contrario, es la referencia del texto o su función práctica, política, de legitimación, justificación o encubrimiento de la realidad dada. En último término el análisis ideológico define el sentido real del texto.[3]

Un análisis interno del texto es aproximarse a la literatura desde una "ciencia de la literatura". Roland Barthes lo enuncia de la siguiente manera: "Poseemos una historia de la literatura, pero no un ciencia de la literatura porque, sin duda, no hemos podido aún reconocer plenamente la naturaleza del objeto literario, que es un objeto escrito. Desde el momento en que por fin se admite que la obra está hecha con la escritura (y se sacan de allí las consecuencias) cierta ciencia de la literatura es posible." *Cf. Crítica* y *Verdad,* siglo XXI, Trad. José Bianco, 1984, p. 58, 59.

[2] El análisis contextual responderá a una interpretación del texto literario desde los aportes ideológicos, históricos y sociales. George Luckacs da importancia a la determinación del proceso histórico y social en la producción literaria: "Así pues, tanto la existencia como la esencia, la formación y el efecto de la Literatura sólo se puede comprender y explicar como relación histórica del conjunto de todo el sistema. La formación y el desarrollo de la literatura son una parte del proceso histórico conjunto de la sociedad. La esencia estética y el valor estético de las obras literarias, y en relación a ello su efecto, constituyen una parte de aquel proceso social por el cual el hombre se apropia del mundo mediante su creencia." *Cf.* "Introducción a los escritos de Marx y Engels", en: *Sociología de la Literatura,* ediciones 62, trad. de Michael Faber Kaiser, Barcelona, 1973, p. 206. *Cf.* también G. Luckacs, *La Novela Histórica,* ediciones ERA, México D.F., trad. de Jazmín Reuter, 1971.

[3] Enrique Dussel, *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación,* editorial Nueva América, Bogatá, 1991, p. 289 (El subrayado es mío).

Existe la crítica literaria que intenta aproximarse al fenómeno textual desde presuposiciones ideológicas. En este afán pueden estar, por ejemplo, las críticas que se inspiran en el existencialismo o en el marxismo[5]. En el análisis interno están, también a modo de ejemplos, los presupuestos del formalismo[6] o el estructuralismo[7]. Además de ello, una compleja postulación que consiste en la primacía del texto literal sobre la realidad. El texto reemplaza a la realidad. Los símbolos reemplazan la vida real y concreta. Lo representado pasa a ser lo que efectivamente existe, mientras que la realidad que se ha intentado representar con los símbolos se encubre o desaparece. Aquí subyace ese afán de encubrir la realidad con el texto escrito[8].

---

[4] *Cf* Martín Heidegger: "El Orígen de la Obra de Arte" en *Sendas Perdidas* (sin más datos, fotocopias)

[5] *Cf.* George Luckacs, *Sociología de la Literatura, op., cit.,* y Lucien Goldaman, *Para Una Sociología de la Literatura,* ediciones Ciencia Nueva, Madrid, 1963.

[6] *Cf.* Tzvetan Todorov (compilador), *Teoría de la Literatura de los Formalistas Rusos,* siglo XXI editores, México D.F., 1993.

[7] *Cf.* Ferdinand de Saussure, *Curso de Lingüística General,* Charles Bally y Albert Sechehaye, editorial Losada, Buenos Aires, 1945, trad. de Amado Alonso. y Claude Levi Strauss, *El Pensamiento Salvaje,* Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1988, Trad. Francisco González Areimburo.

Ronald Barthes estima que el estructuralismo y el formalismo pueden considerarse como una sola escuela literaria. Según Barthes la critica francesa se ha desarrollado en el interior de cuatro grandes esquemas filosóficos: el existencialismo (ejemplos: Sartre, Genet), el marxismo (no tanto en su ortodoxia sino en sus fronteras: L. Goldman o Luckacs), el psicoanálisis (más que en su obediencia freudiana: Charles Mauron, en su sector más "marginal": G. Bachelard) y el estructuralismo o el formalismo (a partir de las propuestas de Cl. Levi—Strauss y la influencia del desarrollo lingüístico construido por Saussure y ampliado por R. Jackobson). *Cf:* Articulo "¿Qué es la Crítica?", p. 301 y 301 en *Ensayos Críticos, op, cit.*

También *Cf.* Jan Broekman, *El Estructuralismo,* Herder, Barcelona, 1979; y Helena Beristain, *Análisis Estructural del Relato Literario Teoría y Práctica,* Univ. Nal. Autónoma de México UNAM, México D.F., 1982.

[8] En sus relatos Borges pareciera indicar la supremacía de la construcción simbólica textual, literal, sobre la realidad que con estos símbolos se representa. Por ejemplo: "Cuando se acerca el fin ya no quedan imágenes del recuerdo; *sólo quedan palabras (...)* palabras, desplazadas y mutiladas, palabras de otros, *fue la pobre limosna que dejaron las horas y los siglos."* "El inmortal", en: *Aleph,* Alianza–Emece, Buenos Aires, 1978, p. 27, 28. (La cursiva es mía). Esta otra cita: "Mañana moriré, pero *soy un símbolo* de las generaciones del porvenir." "Deutsches Requiem", *op., cit.,* p. 84 (mía la cursiva).

Después de leer los cuentos de Borges uno tiene la sensación que para él nada es cierto a excepción de los símbolos, de la escritura o del libro. Para Borges hablar de una historia real o de una obra literaria es lo mismo. Al final lo que da cuenta de los hechos son los *símbolos,* los *signos,* las *palabras,* la *escritura:* "Sentí, en la última página, que mi narración era un símbolo del hombre que yo fui, mientras la escribía y que, para redactar esa narración, yo tuve que ser aquel hombre y que, para ser aquel hombre, yo tuve que redactar esa narración y así hasta el infinito." "La Busca de Averroes", en: Aleph, *op., cit.,* p. 104.

"De los diversos instrumentos del hombre, el más asombroso es, sin duda, el libro. Los demás son extensiones de su cuerpo. El microscopio, el telescopio, son extensiones de su vista; el teléfono es extensión de la voz; luego tenemos el arado y la espada, extensiones de su brazo. Pero el libro es otra cosa: el libro es extensión de la memoria y la imaginación." *Cf Borges Oral,* Emece Editores/Editorial de Belgrano, Buenos Aires, 1979, p. 13. Para Borges la memoria y la imaginación tienen mucha importancia. El asunto está en la *memoria* y en la *imaginación,* todo lo demás se pierde, sólo en el texto se conserva la memoria y la imaginación.

Tomando en cuenta un análisis ideológico, se puede advertir que un texto literario incide en las relaciones sociales. Se escribe para que alguien lea. Se escribe con la finalidad de interactuar y comunicarse. Se escribe para proponer algo. Para incidir en el mundo y para permitir que el mundo, a la vez, incida en lo que se escribe. También se escribe para no proponer nada. Se escribe para legitimar y, a la vez, deslegitimar creencias, estructuras sociales u órdenes establecidos.

Es en este afán que de manera muy dinámica se utilizan y reutilizan signos creados según la convención colectiva. Los mismos posibilitan la sociabilidad. ¿Puede una obra literaria -como parte de un mundo que vive y muere mediado por los símbolos- afectar en la realidad? Mediante signos también se intercambian otras cosas necesarias para reproducir la vida. ¿Una determinada obra literaria tendrá alguna participación en esto? ¿Cómo? ¿En qué medida? El lenguaje nos integra a una comunidad de comunicación[9]. Permite que nos socialicemos y actuemos. Nos hace partícipes de la cotidianidad simbólica colectiva. La cotidianidad de los seres humanos es un espacio de permanente producción y reproducción de sentidos.

Muchos modelos de las ciencias humanas se manejan como conceptos abstractos distantes de la vida práctica y cotidiana. Además, pertenecen a realidades que son ajenas al

---

"El segundo gran concepto del libro —repito- es que pueda ser una obra divina. Quizá esté más cerca de lo que nosotros sentimos ahora que de la idea del libro que tenían los antiguos: es decir, un mero sucedáneo de la palabra oral. Luego decae la creencia en un libro Sagrado y es reemplazado por otras creencias. Por aquella, por ejemplo, de que cada país está representado por un libro." *Borges Oral, op. cit.,* p. 19. Borges aprecia la esencia del libro, así como en los judíos la *Torá,* o los Musulmanes el *Corán; El Quijote* en España, Goethe en Alemania, Hugo en Francia. El libro implica un autor: Biblia obra del Espíritu, de la divinidad, *Dios escribe el universo y la creación. Cf.* "La escritura del Dios" en *El Aleph.*

Según Carlos Fuentes: "Borges, en estas narraciones, designa un tiempo y un espacio totales, que sólo pueden ser aproximados por un conocimiento total. Con un guiño el autor encierra este conocimiento total en la biblioteca total, pero sólo para hacemos sentir que el mundo de los libros está liberado de las demandas de la cronología o de la sucesión lineal." Carlos Fuentes, *Valiente Mundo Nuevo épica y mito en la Novela hispanoamericana,* Tierra Firme, México D.F., 1990, p. 38.

Según Borges *nominar* el mundo es más importante que el mundo, más importante que vivir en él o vivir el mundo. Esto tiene relación pensando también que Borges vivió el mundo a través de los libros.

[9] "Lo que hay de especial en el lenguaje no es que "cambie la cualidad de nuestra experiencia" o "abra nuestras perspectivas a la conciencia" o " sintetice una diversidad previamente inconciente". Lo único que hace su adquisición es dejamos entrar en una comunidad cuyos miembros intercambian justificaciones y aproximaciones, y otras acciones, entre sí". *Cf.* R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza, op. cit,* p. 174.

lugar donde se producen obras literarias. Visualizar la participación de la dimensión más humana en el análisis de los textos literarios pone en cuestión la "objetividad" e imparcialidad de tal análisis. Constituyéndose éste en un análisis desde los intereses éticos y urgencia de vida del ser humano que analiza. Se trata de compromisos de vida del sujeto que interpreta o escribe.

Es necesario señalar un más allá del análisis sólo estructural e interno del texto. También es necesario no conformarse con el análisis externo: ideológico, histórico o social. Pienso que si tomamos al texto literario como instrumento de relacionamiento humano, no podemos reducirlo y señalar sólo el plano ideológico (histórico o social). La convivencia y relación entre seres humanos y entre el ser humano y el mundo, implica más dimensiones.

Los seres humanos, como ya lo mencioné en el capítulo anterior, son quienes soplan en el texto el hálito de vida. Con esta idea ahora mi propósito es señalar la importancia de descubrir en el texto no sólo un sistema simbólico estructurado, no sólo una obra producto de una ideología, sino ver la obra como vida coagulada del mismo ser humano. Su experiencia, su vivencia, su cotidianidad, su manera de subjetivizarse, su corporeidad, su vida misma se convierte en texto. Es decir, advertir que el ser humano cuando produce una obra literaria experimenta un proceso de transontologización. En términos teológicos, una *transubstanciación.* La vida del escritor o de la escritora se convierte, se muta, se transforma en texto gráfico. Es la forma como la vida humana trasciende en el texto, los registros del lenguaje.

Resumiendo, una versión bastante tradicional de la crítica literaria concibe dos tipos de análisis que se puede reconocer como crítica literaria interna y crítica literaria externa. Un análisis interno involucra el análisis del texto tomando en cuenta su misma estructura. En cambio, un análisis externo reviste una importancia fundamentalmente ideológica de los textos. Un texto incide en las relaciones sociales. El ser humano usa los signos para vivir y plasma en el texto su vida, pero la vida es siempre mucho más que el texto.

Relacionado a ello, propongo no sólo quedarse en el plano del binomio de lo interno y externo en los análisis de textos literarios, sino que pensar en un análisis (hermenéutico) más integral. Pensando en ello es que se puede tomar en cuenta algunos elementos de la *Filosofia de la Liberación.*

2. La *Filosofía de la Liberación*

En esta parte menciono de manera muy breve qué es lo que preocupa más a la *Filosofía de la Liberación.* Expongo aquí ideas a partir de Enrique Dussel, precursor de esta filosofía.

2.1. La importancia de la *cotidianidad*

Con la *Filosofía de la Liberación* (que a partir de ahora abreviaré con las letras FL) se tiene como parte crucial de un fundamento hermenéutico iniciar toda reflexión e interpretación desde el entorno cotidiano[10]. Desde un momento histórico. Es así que los hechos cotidianos e históricos crean las condiciones en la tarea de producir categorías filosóficas. Categorías con las que también se matiza y se hace inteligible el proceso de la cotidianeidad y de la historia (esta entendida no sólo como "historia oficial", sino también como narraciones inéditas de pueblos y seres humanos en distintos contextos de vida)[11].

---

[10] Según Dussel, "Una filosofía de la liberación parte de la praxis en situación concreta." *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación..., op., cit.,* p. 89. Más adelante agrega: "El discurso (entiéndase "dis-curso" en el sentido del "curso que atraviesa") que les propongo no va a partir de la filosofía para interpretar la cotidianidad, sino que va a partir de la cotidianidad en dirección a la filosofía, porque va a ser una introducción al pensar metódico radical." *Introducción a la Filosofía de la Liberación,* editorial Nueva América, Bogotá, 1991, p. 55.

[11] Cada vez que mencioné "lo inédito" retomaré la idea que sobre ello tiene Antonieta Potente. Para Antonieta lo inédito está presente en la diversidad; lo inédito es descubrir la diferencia que llevamos dentro, la diferencia es lo que todavía no ha sido escuchado profundamente, que todavía no ha sido "contemplado, mirado, acogido". Lo inédito para Antonieta no es sólo una categoría sociológica (pobre, lugares marginales), es un lenguaje, una cosmovisión, una filosofía, una sabiduría, que hay que aprender a escuchar y reconocer para tener la posibilidad de hablar de los inéditos que son los sujetos históricos. Antonieta insiste que "lo inédito es la historia no oficial, la espiritualidad de los pueblos, de las mujeres y de los hombres, de los niños en su relación con la vida y de los misterios que encierra". Lo inédito consiste en dejar hablar a la poesía, puesto que la poesía es sentir y contemplar. *Cf* Antonieta Potente, *Un tejido de mil colores, Diferencia de género, de cultura, de religión, op., cit.,* p. 46,47.

Con la FL se intenta pensar el mundo de los conceptos a partir de los excluidos y excluidas de la historia oficial[12]. Es decir, desde las historias y narraciones inéditas de los *otros* y las *otras.* Si bien con la FL se recrean engendros conceptuales de la tradición filosófica occidental, sin embargo, se propone el pensar metódico desde la *alteridad.* Desde lo *externo* a la *totalidad* filosófica occidental. Partiendo por tomar en cuenta a quienes la filosofía europea deja fuera de su horizonte conceptual o de comprensión[13]. Aquí está la referencia a los seres humanos excluidos. Quiero anotar esta condición metodológica y hermeneútica para enfatizar desde dónde se comienza con la FL toda reflexión, abstracción y acción.

Con la FL se intenta un recorrido estrepitoso y fragmentario por las tradiciones filosóficas greco-latina-germanas, judeo-cristianas y el pensamiento más moderno de Europa. Decimos fragmentaria, puesto que con la FL se sintetiza y se salvaguarda momentos más cruciales y esquemas conceptuales gravitantes de la tradición filosófica occidental. Ello para desconstruir las categorías filosóficas europeas y, a la vez, con el propósito de construir e irrumpir con un discurso inédito: una *filosofía latinoamericana de la liberación*[14].

---

[12] La filosofía de la liberación latinoamericana pretende repensar toda la filosofía (desde la lógica o la ontológica, *hasta la estética* o la política) desde el otro, el oprimido, el pobre: el no — ser, el bárbaro, *la nada del "sentido" (...)* Hay "alguien" más allá del "ser": es real aunque no tenga todavía sentido." E. Dussel, *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación..., op.,cit.,* p. 55 (con negrillas y cursiva resalté yo).

[13] Dussel parece referirse a lo no conocido (a lo inédito), lo que todavía no alcanza sentido para la totalidad vigente. En este sentido: cuando se mira desde la totalidad se ve caos, sin sentido, a-logicidad, sin embargo esa es también la libertad del otro: "El caos es al mismo tiempo como el *no–ser,* lo que está mas allá del ser, lo alógico, sin fundamento. Por ello hemos visto que el Otro, antropológico, es como la nada y el no—ser para el mundo, para el sistema establecido. Pero si hay algo en el Otro que es nada en mi mundo es su libertad incondicionada. La libertad del otro aparece igualmente como un caos, como la incontrolable y peligroso, misterioso, imprevisible, sus obras, sus actos aparecen la luz del mundo desde su decisión extraña, desde la exterioridad de su historia dis—tinta". E. Dussel, *Etica Comunitaria,* ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1986, p. 69.

[14] Para entender en su justo valor a la FL me parece importante tomar en cuenta esta cita: "La filosofía de la liberación, tal como surge en América Latina, no debe interpretársela como una alternativa al marxismo; si fuera así sería sólo una filosofía del populismo en su ambigüedad propia. Propondría una liberación nacional pero, subrepticiamente, hegemonizada por una burguesía interior. Sería liberación a medias o involucionaría al neofascismo o el desarrollismo —o simplemente al reformismo sin esperanza ante el fracaso del imposible proyecto histórico del populismo-. Se trata más bien de un amplio frente teórico desde una misma opción práctico-política". Dussel, *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación..., op.cit.,* p. 70, 71. Dussel explica que, a veces, hay unidad teórica y diversidad de opciones prácticas. Sin

Frente a una tradición filosófica muchas veces sacralizada (como lo es la filosofía europea), la *Filosofía de la Liberación latinoamericana* intenta secularizar, desfetichizar, los aplastantes y excesivamente abstractos monstruos teóricos de la filosofía europea[15]. Con ellos, en muchas oportunidades, se ha impuesto -y se impone- el silencio a otras propuestas filosóficas no europeas. Se acalla las narraciones de seres humanos pertenecientes a sectores populares del llamado "Tercer Mundo". Se encubren las narraciones inéditas de los excluidos y las excluidas. El sistema simbólico dominante, impone el silencio y el *sentido* del mundo.

Con la FL se opta, para romper con la *totalización* y discriminación del pensamiento europeo, por una liberación del pensamiento filosófico mismo. Liberar a la filosofía de los fetichismos teóricos y universalizados que surgieron en el mundo europeo y legitimar la manera de pensar de los propios y de las propias latinoamericanos/as. La destrucción del fetichismo filosófico universalizado de occidente será posible cuando las categorías mentales de la filosofía europea, que parecen a veces eternas, sean sometidas a la "realidad", a los problemas y a la urgencia de vida de los seres humanos en América latina. Cuando sean relativizadas, cuestionadas y valoradas críticamente, desde una situación propia, práctica y vivencial. Interesa hacer esto debido a que muchos de los conceptos de Europa nos han sido impuestos y los hemos aceptado y reproducido (recreado) como parte de nuestras propia hermeneútica existencial. Sin embargo, estos conceptos no nos *representan* cabalmente. Ni han representado con justeza y justicia la praxis de nuestros pueblos.

---

embargo, otras veces, existe pluralidad de categorías teóricas y unidad de opciones prácticas-políticas-estratégicas.

[15] La tarea desfetichizadora es importante en el trabajo que se hace con la FL, Dussel lo expresa en los siguientes términos: "Nuestra tesis es entonces, la siguiente: el ego europeo, y posteriormente de todo el "centro", constituye una Totalidad divinizada, fetichizada, la cual divinidad exige a los oprimidos de la periferia (y a los que se encuentran dentro del "orden" divinizado: al niño, a la mujer y al trabajador), que rinden culto obligatorio. *Ser ateos de una tal divinidad* es la condición de posibilidad de rendir culto al otro absolutamente absoluto, de cumplir una praxis de la liberación." E. Dussel, *Filosofía Ética Latinoamericana V,* Univ. Santo Tomás- Centro de Enseñanza Desescolarizada, Bogotá, 1980, p. 35, (la cursiva es mía).

El ego europeo divinizado implica tanto el nivel mental como el práctico; es todo el ser europeo lo que hay que criticar desde fuera, hay que secularizar u optar por el ateismo liberador, para afirmar al Dios de la vida que Dussel llama: el otro absoluto.

La *alteridad* y las formas inéditas de vivir están excluidas de lo oficialmente aceptado. Excluidas de una cultura hegemónica, excluidas del poder vigente, de un mundo, de un idioma, de una religión; excluidas de una relación, del mercado, de una nación; excluidas del mundo europeo.

La producción teórica simbólica tendrá que ser sometida a la reproducción de la vida cotidiana. Así, se evita el culto al fetichismo teórico. En tal sentido, con la FL se propone un ateismo liberador del fetichismo teórico conceptual y extremadamente abstracto, que ha construido el pensamiento occidental. Para ello es importante recalcar, una y otra vez, la importancia de la cotidianidad a la hora de iniciar una reflexión abstracta.

Resumiendo, con la FL se parte de la cotiadinidad hacia la filosofía. Se parte desde quienes están marginados, excluidos, de las *totalidades* sociales y filosóficas. Las totalización de una manera de pensar y de concebir el mundo, está asociado más a una tendencia del mundo europeo. Con la FL se parte desde la *alteridad,* desde lo inédito.

Con la FL se toma en cuenta lo más relevante de la filosofía europea, se recrea, se cuestiona y se revaloriza críticamente elementos de tal filosofía. Muchas veces los europeos han fetichizado elementos de su filosofía, frente a esto, con la FL se busca secularizar esos fetichismos. Para ello la FL resalta con mucho énfasis lo cotidiano, lo vivencial, lo inédito y aquello que la filosofía europea deja fuera de su horizonte de comprensión. Esto es posible a partir de algunas categorías importantes.

2.2. Categorías básicas de la *Filosofía de la Liberación*

En esta parte menciono categorías básicas para comprender la FL. Estas son: *exterioridad, alteridad* y el método *analéctico.*

2.2.1. La *Exterioridad*

La *exterioridad* es una categoría fundamental sobre la que se construye la filosofía latinoamericana de la liberación. Dussel afirma:

> Voy a llamar exterioridad a aquel ámbito que está más allá de la totalidad, porque es como el no-ser, es la nada. Para los griegos, los que estaban más allá del muro de la ciudad (Heráclito llamada al muro de la ciudad el *logos,* el ser), de la Magna Grecia o de Anatolia (donde estaban Efeso y las pequeñas colonias griegas), los llamaban bárbaros,[16]

La *exterioridad* es el "no-ser" del ser, la nada *(ex nihilo)* de un sistema que se considera a sí mismo como el *todo.* La *exterioridad* es lo que está más allá de cualquier sistema construido, cerrado, considerado mejor y acabado. Dussel, al mismo tiempo que concibe la categoría de *exterioridad,* visualiza también la categoría de *totalidad:*

> En primer lugar hay dos categorías o instrumentos interpretativos en torno a las cuales se desarrolla todo el discurso ético —el de los profetas, de Jesús, de los mártires-. Es un sentido fundamental, la categoría de "totalidad" (este mundo, el orden de la carne, que puede ser Babilonia cuando se cierra sobre sí misma) indica el sistema real como punto de partida: Egipto para Moisés, Babilonia para el Apocalipsis, el "orden moral" vigente. En un sentido todavía más originario entendemos por "exterioridad" lo no dado o fundado bajo el dominio del "príncipe de este mundo". Es decir, el otro, el pobre, el pueblo como bloque social de los oprimidos, al Espíritu y Dios mismo como el absolutamente otro y nunca hecho "parte" de un sistema de pecado. "Exterioridad" indica la "trascendencia" absoluta del reino de Dios.[17]

La *totalidad* es un espacio conocido, lo que se ha hecho *fundamento,* lo dado, lo constituido: el sistema real, con su "orden moral vigente", donde tienen dominio los poderes que oprimen. La *exterioridad,* en cambio, parecería significar una situación no conocida profundamente, todavía no matizada, inédita, no delimitada con fronteras, no enmarcada (coartada), no absoluta. La *exterioridad* descubre el límite de un sistema. Podría significar a quienes la totalidad no alcanza a incluir, a esquematizar; a quienes quedan marginados del pro-yecto existencial de la *totalidad*[18].

---

[16] E. Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación...,* p. 90.

[17] E. Dussel, *Etica Comunitaria...,* p. 60.

[18] "La comprensión de la totalidad, no es sólo una estática comprensión de lo que me rodea, sino que el ser o la totalidad de sentido de una época está siempre pendiente de un futuro *adveniente.* La palabra adveniente significa que voy *(ad-)* hacia lo que viene desde delante como fruto. Quiero decir que el fundamento de lo que llamé mundo (el de mi barrio, por ejemplo) no es simplemente lo que está dado, sino que es principalmente el proyecto de existencia que soy, que nosotros somos, que un pueblo es. De ahí que proyecto significa lo mismo que comprensión corno "poder—ser". "Poder—ser" en este caso no es simplemente lo que uno es, sino como uno se "comprende poder—ser". El señor feudal se comprendía poder—ser "en el honor"; San Francisco se comprendía poder—ser "en-la—santidad"; mientras que el burgués, que ya nacía en esa época, se comprende en ese mundo como poder—ser "en la riqueza"." E. Dussel. *Introducción a la Filosofía de la Liberación...,* p. 62,63.

Consustancial a la noción de *totalidad* Dussel propone la categoría de *lo mismo,* noción con la que se contrasta la experiencia desde la *exterioridad* del *otro.* Es importante resaltar que *lo mismo* es la experiencia que genera la *totalidad* fetichizada. Es por esta razón que Dussel llama a la *totalidad* "lo mismo".

> A la totalidad lo voy a llamar "lo mismo". La totalidad es "lo mismo" porque cuando "lo mismo" crece permanece "lo mismo", no por crecer cambia. Como esa totalidad estructurada es "lo mismo", el único movimiento que le queda "es el eterno retorno de lo mismo" (Nietzsche). Vale decir, ¿qué otro movimiento le queda, sino repetirse?: la flor llega a ser fruto, se hace semilla y la semilla vuelve a comenzar el ciclo [19].

La noción de *lo mismo* significa lo que está presente como inmutable, el sistema imperante, lo que se ha logrado constituir como verdad absoluta; lo que está en vigencia y se resiste a cambiar. En *lo mismo* no hay un futuro, ni renovación, ni posibilidades para crear condiciones para más vida. Así, *lo mismo* generalmente niega la esperanza, las utopías, los sueños, la revolución. En el marco de *lo mismo* se puede proclamar el fin de los sueños, de las utopías; incluso *el fin de la historia*[20]. Ya nada se puede esperar sino que se repita siempre *lo mismo.*

La *exterioridad* al estar en el límite del dominio de los poderes que oprimen y con los cuales se rige la *totalidad* viene a significar también la *trascendencia* hacia el Dios liberador (el otro absoluto). Justamente aquí surge también la relación entre la FL *y Teología de la Liberación.*

Tanto la *totalidad* como la *exterioridad* son categorías muy generales, aun abstractas, pero al interior de ellas es posible, para la FL, encontrar contenidos históricos o de praxis social. De praxis cotidiana, cercana y humana. Ejemplo de ello es que Dussel inserta al interior de la categoría *exterioridad* la experiencia de la *periferie,* del bloque social de los oprimidos y oprimidas, del pueblo, de la dependencia económica, de la

---

[19] E. Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación...,* p. 84 y 85.

[20] Para Francis Fukuyama, "En el centro de la enseñanza de Kojéve estaba la asombrosa afirmación de que Hegel tuvo esencialmente razón, y que la historia mundial, por muchas vueltas y revueltas que hubiese dado en los años después de el, había terminado efectivamente en 1806. (...) los principios de igualdad y libertad surgidos con la Revolución francesa, encarnados en lo que Kojéve llamaba el "Estado universal y homogenio" moderno, representaban el punto final de la evolución ideológica de la humanidad, mas allá de la cual ya no era posible progresar." *Cf. El fin de la Historia y el último hombre, op., cit.,* p. 108.

"barbarie", del espíritu, del *otro,* de Dios, del profeta; inclusive de la práctica atea si se trata de cuestionar una condición religiosa y fetichista de la *totalidad.*

Resumiendo, la *exterioridad* está relacionada con el no-ser, la nada. Quienes están fuera de un mundo construido como *totalidad.* La *totalidad* es el orden vigente construido. Un orden que puede ser un orden moral, social, económico, cultural; una ciudad, un país, una cultura hegemonizada; el poder vigente. La categoría *totalidad* significa que siempre se repita *lo mismo.* El eterno retorno de lo mismo. *Lo mismo* niega las utopías y los sueños, las posibilidades de cambio y de revolución.

La *exterioridad* representa a quienes están marginados del orden vigente. La experiencia de los marginados, de quienes están reducidos en el modo de producción, del pobre, del bloque social de los oprimidos y oprimidas. Aquello y a quienes el poder compele y, sin embargo, no alcanza a coptar. Aquí están los límites del sistema constituido. La frontera. En la *exterioridad* se puede manifestar también la trascendencia de Dios. Se trata del Dios liberador. Junto a la noción de *exterioridad* Dussel propone también la de *alteridad.*

2.2.2. La *Alteridad*

La *exterioridad* es la apertura para la construcción de nuevos proyectos utópicos, de nuevos paradigmas conceptuales, de nuevas prácticas, de nuevas referencias sociales, de nuevas narraciones históricas. De nuevos sujetos históricos, de nuevas posibilidades del lenguaje y de experiencias inéditas. Precisamente el proyecto de liberación requiere de instancias abiertas, de espacios despejados, no oficiales ni institucionales, para fundar la esperanza. Para replantear la liberación, y recrear constantemente el orden vigente que es concebido como *total.* Relacionado a esto, hay otra experiencia (y categoría) que emerge también de la *exterioridad,* y se configura al mismo tiempo que ella. Se trata de la *alteridad del otro:*

> El otro irrumpe primeramente no como manifestación. Para la fenomenología o el pensamiento existencial los entes se manifiestan porque son *phainómena; phainómenon* es "lo-que- aparece". Pero el Otro no solamente aparece, sino que es una epifanía, en el sentido

> que es a través de su rostro que irrumpe lo exterior a la manifestación; es una revelación, y revelar es poner de manifiesto el misterio de su libertad, mediante su palabra provocante, reveladora.[21]

El *otro* irrumpe desde el *exterior* con su presencia corporal (cotidiana, concreta, palpable). El *otro* se revela, se muestra desde el exterior del orden constituido. Surge desde el misterio de su libertad. El *otro* tiene *su* palabra y con la misma puede interpelar, provocar y mostrarse: revelarse. El *otro* puede significar no sólo un contenido antropológico (el pobre, el niño, la mujer, el indio, en condición de oprimidos), puede tratarse del Dios absoluto o una exterioridad del cosmos:

> "El Otro", sin embargo, tiene una significación análoga: puede ser el otro antropológico, o puede ser el Otro absolutamente absoluto: otro no sólo que el mundo sino que el mismo cosmos.[22]

Dussel intenta describir la manifestación y el contenido en concreto de la *alteridad*[23]: huérfano, viuda, pobre. Pero Dussel no se arriesga a dar por terminado o cerrada esta categoría. La categoría de *alteridad,* para la *Filosofía de la Liberación,* siempre será una experiencia abierta a lo inédito. Abierta a los oprimidos y oprimidas. Una disponibilidad para recibir la revelación que viene del *más allá.* Esto precisamente para abarcar nuevas experiencias, nuevos conceptos, nuevos contenidos de vida, nuevas reflexiones teóricas y nuevos compromisos, se trata de una revelación y de una rebeldía permanente en relación al orden instituido que compele. Ello se debe a que siempre hay nuevas realidades que es necesario nominar y vivenciar. La finalidad es comprender mejor el mundo a partir de la experiencia de exclusión que imponen *totalidades* vigentes considerando la importancia de la revelación del *otro.*

---

[21] E. Dussel *Introducción a la Filosofía de la Liberación... ,* p. 89.

[22] E. Dussel, *Filosofía Ética Latinoamericana* V..., *op., cit.,* p. *51.*

[23] La *alteridad,* por ejemplo, teniendo como contenido: al pueblo, al indio, a la mujer, al niño, al pobre, etc. Veamos: "La viuda, no es cualquier mujer, sino que es la mujer sin casa, y la mujer sin casa en el mundo mesopotámico es el Otro, porque es la que está a la intemperie. El huérfano, no es como todos los hijos, sino que es el hijo sin casa, el que está en la intemperie. Y el pobre, en este caso, es la nada, sin cuidado, sin valor. La viuda, el huérfano y el pobre, los tres, son la exterioridad de la totalidad, y el que es capaz de hacer justicia con ellos se abre a la exterioridad y tiene una nueva experiencia del ser". E. Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación...,* p. 99.

En definitiva: "Aquél a quien tengo como otro, exterior a la totalidad, al mismo tiempo es siempre algo inserto en un sistema, de tal manera que, como dice Levinas (a quien por ahora sigo): "El otro es por definición metafísica el pobre". E. Dussel, *Ibid.* p. 98.

La *alteridad,* el *otro,* se entenderá en Dussel no por lo que el *otro* es en definitiva, sino por lo que puede o podría ser conforme a nuevas experiencias que eventualmente toca vivir. Aquí justamente se entiende la acción del otro como quien se revela desde el misterio.

Resumiendo, el proyecto de liberación es un proyecto abierto a la novedad. Abierto a la riqueza de las buenas nuevas. A nuevas praxis humanas. Constante recreación. Así, en esta apertura irrumpe el *otro,* la *alteridad.* El *otro* se revela y connota tanto un sujeto antropológico como también el cosmos y el mismo Dios. La *alteridad* es también una categoría abierta. Se nutre de las experiencias de vida de quienes están excluidos de órdenes vigentes. Mantiene un contenido siempre inédito. El afán es estar siempre prestos a recibir la revelación. En este afán, el método *analéctico* puede ser un buen aporte.

2.2.3. El método *Analéctico*

El método *analéctico* es el elemento que tiene más peso en la propuesta filosófica de Dussel. Es un método que ha marcado la novedad en la FL. Se trata de trabajar con los presupuestos del *más allá* de toda constitución sistémica, ya sea socioeconómica, ideológica, filosófica, religiosa, estética, hermenéutica. *Ana* = más allá *y logos* = discurso, palabra. Dussel al respecto dice:

> Al método meta—físico lo llamaré "ana—léctico" y es distinto del método "dia-léctico". Este último va de un horizonte a otro hasta llegar al primero donde esclarece su pensar; dialéctico es un "a-través-de". En cambio, ana-léctico" quiere significar que el *logos* "viene de más-allá"; es decir, que hay un primer momento en el que surge una palabra interpelante, más allá del mundo, que es el punto de apoyo del método dialéctico porque pasa del orden antiguo al orden nuevo. Ese movimiento de un orden a otro es dialéctico, pero es el Otro como oprimido el punto de partida

El logos viene del "más allá", es una palabra interpelante que viene de más allá del mundo y que trae el desafío para un nuevo orden. El método *analéctico* surge del *otro* e impulsa el avance dialéctico de la historia (movimiento de un orden a otro), produciéndose

[24] E. Dussel. *Introducción a la Filosofía de la Liberación...,* p. 199 (el subrayado es mío)

con ello una *discontinuidad que surge de la libertad del otro*[25]. Esa libertad del otro es precisamente la "exterioridad del otro", que bien podría ser -como ya lo señalé- la de los excluidos o la del pueblo oprimido:

> Ya hemos visto la significación de estar en la exterioridad del sistema. Más allá de la totalidad del sistema que constituye a los dominados como clase, como marginados o simplemente los ignora (como las etnias), se encuentra la experiencia de la *exterioridad* del pueblo.[26]

Es importante retomar la noción de *exterioridad* para comprender mejor en qué consiste el método *analéctico.* El ser interpela desde el más allá, desde la *exterioridad* del sistema totalizado. Esta interpelación es presencial, de modo que el ser trasciende con su logos y con su cuerpo. A este trascender también Dussel llama el momento *transontológico:*

> Hemos denominado este *momento* positivo transontológico (meta—físico) del arranque o punto activo de inicio de la negación de la negación: lo *analéctico.* Queremos indicar con *ana* (del griego) un "más allá" o trascendental del ser[27].

Dussel habla de *la negación de la negación* entendiéndola como una praxis que surge desde el sistema mismo pero con la cual se interpela al sistema haciéndole ver sus contradicciones. Pero esa interpelación no viene del sistema solamente, sino que como principal impulso viene de fuera del sistema. Es la afirmación del *otro* (del pobre, del marginado, de la mujer, del niño, del medio ambiente, del cosmos, del poeta, de Dios) a quien el sistema pretende excluir.

El *otro* es presencia concreta, cuerpo, voz, palabra. Quien existe de manera histórica y nana su propia historia. Así, se habla más que de una dialéctica positiva. Se habla de la afirmación de la libertad, de la *exterioridad* y del *otro:*

> El método *y* la realidad histórica no comienza por la negación de la opresión comienza por la afirmación *analéctica* de la exterioridad del otro (escatológica e histórica), desde cuyo proyecto de liberación se efectúa *la negación de la negación y* la construcción de *nuevos sistemas*[28].

---

[25] E. Dussel. *Introducción a la Filosofía de la Liberación... ,* p. 199.
[26] E. Dussel. *Ética Comunitaria..., op., cit.,* p. 96.
[27] E. Dussel, *Ibid.*, p. 262.
[28] E. Dussel, *!bid.,* p. 263

El sistema vigente considera al *otro* como "nada", como "no-ser", a partir de esa negación, se produce una segunda negación, esta vez, la del propio sistema, y se crean las condiciones para la construcción de un sistema nuevo. Todo ello a partir del impulso creativo del *otro.* El nuevo sistema incluye algo del pasado pero es algo absolutamente nuevo: hay creación por la irrupción de la alteridad *analéctica:* del pobre en su propia liberación[29]. Dussel hará una afirmación todavía más específica:

> El momento *analéctico* del método dialéctico (método anadialéctico, da prioridad absoluta al proyecto de liberación al otro como nuevo, como otro, como distinto y no solamente diferencia en la identidad de la totalidad). En último análisis se puede afirmar que el momento analéctico de la dialéctica se funda en la *exterioridad absoluta* de la exterioridad sobre la totalidad, hasta afirmar la prioridad del Otro como origen creador sobre la creación como obra, como totalidad finita y por eso perfectible[30].

La dialéctica funciona al interior de las posibilidades que ofrece el sistema. El método *analéctico* es el recurso interpelante de los que sufren las injusticias del sistema totalizado (divinizado). De quienes son considerados como nada o insignificantes para el sistema. Se trata de un recurso que proviene de fuera del sistema (esta vista como creación *perfectible)* y que se constituye como *alteridad absoluta:* es el otro distinto, diferente e inédito.

Resumiendo, el método *analéctico* consiste en una trascendencia del logos y del cuerpo del otro. Esa trascendencia viene desde fuera del sistema constituido. Desde fuera de cualquier *totalidad* cerrada. Se trata de la afirmación del *otro.* De la afirmación de su libertad. Con esa afirmación de la libertad del otro, se desafía el orden existente. Se impulsa la posibilidad de un nuevo orden. El orden existente al verse desafiado por la libertad y creatividad del *otro,* devela sus límites, su perfectibilidad y su finitud.

También, el método *analéctico* impulsa el avance dialéctico (movimiento de un orden a otro). Por ejemplo, si la dialéctica es la negación de la negación, el método *anadialéctico* niega , a la vez, tal proceso de negaciones. La dialéctica funciona al interior

---

[29] *Vid.* E. Dussel, *Ibid.,* p. 263

[30] E. Dussel, *Praxis de liberación y Filosofia Latinoamericana...,* p. 36

del sistema. La *análectica* viene, en cambio, como novedad desde lo inédito del sistema. Viene de la libertad del otro.

A continuación intentaré formular, de manera todavía muy general e inicial, cómo estas categorías de la FL, más el elemento de la *cotidianidad,* puede enriquecer el análisis de obras literarias.

3. Algunas pistas para aportar a la crítica literaria desde las categorías básicas de la *Filosofía de la liberación*

Antes de iniciar algunas formulaciones, quiero advertir que los alcances de este capítulo no es reflexionar respecto al cómo enriquecer los instrumentos de análisis de la FL desde los recursos de la crítica literaria. Esto último demandaría una otra tesis. Esto, a parte de parecer muy amplio, profundo y complejo, va más allá de lo que tengo previsto para el presente capítulo.

3.1. Considerando la importancia de la *cotidianidad* para la crítica literaria

La manera de desacralizar un pensamiento filosófico, o un juicio literario absolutizado y arrogante, es someter los mismos a la contingencia de la vivencia cotidiana. A la experiencia, por ejemplo, de los pueblos oprimidos o personas excluidas. La tarea es construir una filosofía situada y un juicio literario comprometido con nuestra propias narraciones, lenguajes y gestos[21].

En la cotidianidad se hace evidente muchas de las distintas dimensiones humanas. En la cotidianidad se desmiente cientificismos excesivos, conceptos considerados de validez universal. Se desacraliza fetichismos y todo tipo de absolutos con los que se encubren experiencias humanas más concretas y diversas. Vernos corporalmente como

[21] En este sentido Dussel afirma: "Es verdad que una filosofía de la liberación no puede constituirse sin una simultánea "destrucción" de los discursos filosóficos dominadores; es verdad por otra parte que es inevitable tener que *usar frecuentemente palabras nuevas para nuevas realidades;* es verdad que *si se piensa una realidad nueva el discurso no puede ser imitado sino original."* E. Dussel, *Praxis Latinoamérica y Filosofía de la Liberación..., op., cit.,* p. 88 (la cursiva es mía).

humanos, con errores y aciertos; con mentiras y pasiones, es posible en la cotidianidad. A partir de la cotidianidad se puede emitir un juicio más crítico a las "realidades" que se ha instituido como oficiales y homogéneas. Para el caso de nuestros pueblos excluidos y explotados, debería pensarse en una estética que bregue por un proyecto de liberación. La cotidianidad de muchas personas en América Latina tiene que ver con la pobreza, el bajo autoestima, la exclusión.

Las obras literarias deberían analizárselas desde una particular estética latinoamericana. Una estética que también tome en cuenta la cotidianidad. ¿Será posible pensar en una construcción de un juicio estético en donde involucremos nuestras experiencias de vida más cotidianas y de acuerdo a nuestras maneras de ser? ¿Se podrá diseñar o construir nuestra propia estética? ¿Tienen los sectores sociales más vulnerables, los sujetos marginados, excluidos, un juicio estético? ¿Cómo está construido el mismo y como el ser humano subalternizado se subjetiviza en tal juicio estético? El afán que mueve a dar la palabra a quienes están excluidos es el hecho de evitar absolutizar un solo criterio estético. Es contrarrestar la cultura oficializada. En la cotidianidad muchas cosas cambian. Nuestros juicios estéticos ¿no tendrían que adecuarse a situaciones más específicas? Estaría pensando en un juicio inmediato a las *fuentes de la vida.*

Asumir nuestra cotidianidad y el hecho de dejarnos interpelar por otras cotidianidades y narraciones inéditas, abrirse a la comunicación, representa un desafío muy serio. ¿Qué alcances puede tener la importancia de la experiencia de vida en la cotidianidad para la valoración y revaloración hermenéuticas de obras literarias?

Una obra literaria tiene su génesis en las narraciones que suceden en la cotidianidad. Una obra literaria no es algo que resulta de la inspiración sólo de las musas. Una obra literaria surge como experiencia de los seres humanos vivientes en la cotidianidad. En este sentido, ¿no debería también esa obra interpelar la cotidianidad de quienes la escriben y la leen? Supongo que el lector de un texto pertenece a la misma cultura donde fue producido el texto. Pero también hay lectores que son ajenos a la cultura del texto. Estos acortan distancias interpretativas según sus modos propios. El ejemplo más concreto de esto es la

manera cómo se han apropiado de la Biblia nuestros pueblos en América Latina. Aquí se trata de leer considerando los instrumentos de lectura que nos provee nuestra experiencia de vida.

No estoy sugiriendo un análisis mecánico desde el contexto. Intento decir que el contexto no se limita a otro texto. Muchas veces el contexto se explica como un otro texto. Algunos dicen "el texto de la vida" (S. Agustín). Entonces, se cotejan texto con texto (relación intertextual). Sistema de representación con sistema de representación. Muchas veces sistemas normados.

El contexto alcanza una dimensión móvil cuando es entendido, no como otro texto, sino como fuerzas que producen energías de vida externas a los sistemas (textuales), a representaciones estructuradas[32]. Fuerzas e impulsos que devienen desde las prácticas cotidianas, desde las prácticas donde ocurre la circulación de la vida concreta. Aquí también están presentes las prácticas de los sujetos escritores y lectores.

Toda interpretación de la realidad desde cualquier fuente teórica y marcos categoriales resulta un texto. Quiero decir un *tejido,* un constructo, un entramado lógico. Mas quiero incluir ahora las potencialidades y experiencias de la vivencia cotidiana que aún no están sistematizas, categorizadas, aún no aprehendidas. Es decir, las experiencias humanas inéditas todavía *no textualizadas.*

---

[32] William Rowe realiza una auscultación a obras de algunos poetas y en ellas percibe una poética que intenta salir de los moldes de sistemas de comunicación oficial o que parecieran superar el territorio del lenguaje. Así, en la poesía de César Vallejo el dolor va más allá de los usos del lenguaje, está fuera de la lengua, está en el cuerpo. E.A. Westphalen habla de una poética del tacto, postula el cuerpo sin huesos para proponer con ello ir más allá de las estructuras o sistemas consolidados de interpretación, está es la forma de resistir la interpretación (para Westphalen las cosas son parciales y múltiples). Juan L. Ortiz menciona que las sensaciones cotidianas se despojan de esquemas y se convierten en éxtasis. Por su parte, Nicanor Parra ve el idioma como el medio ambiente y se lo usa para sobrevivir, además, propone la desintoxicación verbal, ¡impieza de las pre-formulaciones que se manifiestas en el escribir, leer, oír, hablar, pues, esto impide saber qué ocurre realmente en el idioma. Carmen 011é utiliza la palabra consideradas abyectas para transgredir el sistema oficial de comunicación y revertir las fuerzas opresoras; Raúl Zurita dice que la tierra y el paisaje son espacios no violados, sitios de contra-inscripción: las torturas (se refiere al régimen de Pinochet) no pueden penetrar la tierra, el paisaje. Además, para Zurita, el arte es la vida misma, la creación de una sociedad diferente es una gran obra de arte, el soporte del arte es nuestras propias vidas objetivas. *Cf.* William Rowe, *Hacia una poética radical... op., cit., vid.* p. 99-231.

Quiero entender como *texto* las experiencias humanas que están debidamente matizadas, comprendidas como totalidad lógica, debidamente enmarcadas; y como no-texto, aquellas experiencias humanas aun no matizadas, que escapan al saber oficial. Experiencias que no están recuperadas por la cultura que predomina. Experiencias todavía no descritas, no organizadas, no entramadas y no incorporadas como parte de un *tejido* lógico, convencional, predominante y, aparentemente, colectivo.

¿Qué está más allá de un texto? Muchas cosas y diversidad de seres. Puedo hablar, por ejemplo, de contingencia y infinitud. Puedo hablar también de *alteridad.* La *alteridad* respira e irrumpe corporalmente en el espacio y el tiempo de la cotidianidad. La *alteridad* no está matizada todavía por conceptualizaciones, por estructuras teóricas, por lenguajes oficiales ni por metáforas muertas (muy usadas). Aquí otra vez está la dimensión de lo inédito, lo que palpita vivo más allá de la estructura fría y muerta de un *texto.*

Relacionado a esto, analizar desde el contexto, en mi opinión, significa tanto considerar otras disciplina de análisis: social, psicológicos, filosóficos, antropológicos (desde textos); como analizar también a partir de la experiencias de vida de los seres humanos. Así, las posibilidades de relativización e enriquecimiento del *sentido* del texto literario podrían ampliarse. A la vez, las interpretaciones fetichizadas podrían ser replanteadas.

Resumiendo, para hablar de cotidianidad en necesario referir a la experiencia de lo seres humanos en su vivencia diaria. Narraciones, lenguajes y gestos inéditos. A partir de la cotidianidades se emite un juicio más crítico a conceptos considerados universales. Se pone en cuestión muchos de los elementos estéticos de la cultura dominante. Gracias a esta posibilidad de crítica, podemos proponer una estética más propia. Que se podría construir tomando en cuenta lo más original de nuestra manera de vivir en el mundo; nuestras vivencias y experiencias cotidianas.

Quienes forman parte de una crítica literaria más académica, pueden bien renovar sus conceptos y ser más originales si ponen mayor atención a lo que sucede en el transcurso

de la diaria vivencia. Los instrumentos de lectura deben partir de nuestra propia experiencia de la vida.

Lo exterior a un texto son las energías concretas de vida cotidiana. Experiencias de los seres humanos no incorporadas como parte de lo constituido por el saber oficial. También puede hablarse como algo exterior al texto, es decir, de la *alteridad.* Un análisis contextual de un texto literario, debería considerar también a los seres humanos corporales, sus energía y experiencias de vida, aquellos elementos inéditos y propios que utiliza para circular por el mundo y para su subjetivización.

Cuando menciono *cotidianidad,* menciono a la vez la preocupación por la *exterioridad.* Esta categoría junto a la categoría de *totalidad,* ¿tendrán su aporte para una hermenéutica literaria?

3.2. ¿Cómo se puede hablar de *Exterioridad, Totalidad y Alteridad* cuando queremos mencionar estas categorías de la FL en un juicio literario?

El texto (lo concretamente escrito) representa una *totalidad* acabada. Las temáticas que un texto trata siempre quedan abiertas a discusión, sin embargo, una ideología y una temática de un texto literario, están encerradas en la infraestructura o en la formalidad de un texto.

El punto final de una obra literaria cierra la *totalidad* de la misma. Todas las posibilidades de lectura que se hagan una y otra vez (en distintas épocas y espacios) ocurrirán al interior de la misma *totalidad* textual. Será un transcurrir y recurrir a lo mismo (el eterno retorno de *lo mismo).* La debida recreación de cada lectura que se haga, ¿no proviene acaso y en parte de la *exterioridad* del texto, es decir, no proviene de la dimensión más concreta de la vida de cada lector o escritor? La lógica de *lo mismo* se alimenta de esas vidas exteriores al texto. Las vidas humanas concretas son la *alteridad* de un texto gráfico. *Lo mismo* se dinamiza desde energías externas.

Lo que está fuera del texto, el más allá del texto, tendrá sentido entendido como la **alteridad del texto.** Frecuentemente se ha utilizado las posibilidades de análisis desde el *contexto* (este tema ya lo mencioné). Se toman en cuenta, por ejemplo, ideologías de moda, tipologías de sociedades, factor político, factor económico, erótico, pedagógico, religioso, factores sistematizados. Un análisis desde la *exterioridad* del texto literario, tomaría más bien elementos insólitos (todavía inéditos) a la hora de hacer una aproximación interpretativa. Sea esta contextual o sólo estética.

Si bien desde el contexto se toma en cuenta la dimensión ideológica o histórica, un análisis desde la *exterioridad* del texto involucraría, además, la dinámica del espíritu y de la corporeidad. Tal dinámica incide en los esquemas interpretativos propuestos, dando más **luz** a la tarea interpretativa desde el contexto. Además, cuando hablo de la afirmación del cuerpo/espíritu, menciono al mismo ser humano como *alteridad* textual. Hablar del espíritu, de la corporeidad y de la cotidianidad que ha impulsado determinado contexto y determinada obra literaria, es referirse a la *exterioridad.*

El más allá del texto literario, su *exterioridad y alteridad,* no sólo considera el contexto, sino las potencialidades de lecturas que posee cada lector y lectora. También las causas y consecuencias que el texto literario tiene en el plano de lo real vital y causas y consecuencias que tiene lo real vital en el texto.

A partir de elementos que surgen de la experiencia de los seres humanos concretos, se enriquece la interpretación de textos literarios. Lo cotidiano, la *vida misma,* interpela, relativiza y revitaliza una hermenéutica. Recrea, enriquecerse y reformula elementos que son utilizados en el análisis literario. Tal y como lo hace también con textos filosóficos. Se trata siempre de una cotidianidad exterior al texto.

Con la literatura, al igual que con la FL, debería existir el afán de partir y retornar a la cotidianidad. Ello con el fin de afirmar la integridad del ser humano. De esta forma se construye una estética desde el ser humano en situación concreta de vida. Muchas veces los críticos literarios proponen que con la literatura, con el lenguaje, se recrea más bien el

referente. Se crean nuevas realidades cambiando incluso el referente de tal o cual realidad representada. En este sentido, pareciera que ciertos literatos se encuentra mas augustos cuando están perdidos en la referencia[33].

La referencia pareciera ser una recreación con la que no se considera necesariamente como fin último la presencia de la realidad que se representa, ni la centralidad corpórea y espiritual del ser humano. El fin pareciera ser más bien, la opción por la imagen y por los símbolos en sí mismos. Me parece que los símbolos y las metáforas son ciertamente importantes, permiten también circular por el mundo, sin embargo, lo que no me convence es que se quiera crear una separación tan profunda entre: corporeidad, espiritualidad, metáforas y símbolos.

Por otro lado, cuando se produce un texto el autor quien lo produce deja su vida en el texto[34]. Su vida se objetiviza en los signos materiales que se disponen en la hoja en blanco. Es de esta forma que el texto, como cualquier mercancía, adquiere *valor.* Así sucede, por ejemplo, con el trabajo humano invertido en la producción de un bien material. Transforma la materia en *valor.* Al respecto, para hacer mejor la analogía entre producción de textos y producción de mercancías, cito a Marx, quien se refiere a la producción de mercancías y cómo se constituye el valor del oro:

---

[33] Rorty intenta ver una ciencia de la referencia a propósito de "hablar de", dice Rorty: "Hablar de" es una idea de sentido común; "referencia" es un término de la creencia filosófica, *"Hablar de" abarca funciones y realidades,* y es inútil a efectos realistas. La suposición de que las creencias de las personas determinan qué es aquello de lo que están hablando funciona tan bien o tan mal en el caso de las cosas que existen como en el de las que no existen, con tal de que no se planteen preguntas sobre qué es lo que existe." R. Rorty, *op., cit,* p. 265 (la cursiva es mía).

Rorty va más allá: "(...) es que "referencia" no tiene nada que ver en concreto ni con "hablar de" ni con "hablar realmente de". La "referencia" sólo se da cuando alguien ha tomado una decisión sobre diversas estrategias utilizadas para *expresar el error que encuentra en el mundo (...)* y luego desea dar el resultado de su decisión en forma "canónica", es decir, formularlo en un lenguaje que utilice como matriz la lógica cuantificacional estándar." *Ibid.,* p. 265 (la cursiva es mía).

[34] Recuerdo a Arturo Borda, quien estaba consciente de que moría escribiendo: "Tal, pues, queriendo, con tufo de sangre en agonía salvar no sé qué, estoy *volcando mi alma en cada cuartilla."* Arturo Borda, *El Loco,* tomo 2, H. Alcaldía, La Paz, 1966, p. 583, (mía la cursiva).

A propósito de la obra literaria Borda dice: "Los hombres imponen la forma *y la vida el fondo." Cf. El loco,* tomo 3, p. 1317. Y esta otra frase: "¡Oh! Nuestra obra pulida amorosamente con la *existencia filtrada en agonías infinitas." op., cit.,* p. 1392 (las cursiva es mía). Por último: "Aun la muerte se levanta transformada y asciende en nuevas formas de existencia." *op. cit,* pp. 1619.

> En la medida en que una cantidad determinada de oro posee, en cuanto *tiempo de trabajo materializado,* una magnitud de valor determinado, el signo de oro representa valor[a]'.

El trabajo materializado, es decir, la *capacidad de trabajo* se *coagula* en el bien material (la vida humana no material se materializa) [36]. Esa capacidad de trabajo es la vida íntegra (psíquica, espiritual, corporal) del ser humano trabajador. El ser humano, durante el proceso de producción, *trasciende* su vida íntegra en la mercancía. El trabajo humano invertido transforma la materia en *valor* (tanto como *valor de uso* así como *valor de cambio).* Es por esto que el oro vale no tanto por que es oro, sino porque hay trabajo humano trascendido y materializado en él. El trabajo transformador consiste en *objetivar* la vida del ser humano en lo que produce. Esto es lo que da valor a simples mercancías.

En el caso del escritor y escritora ¿no pasa acaso lo mismo? El y ella objetiva su vida íntegra en el texto. El texto le "chupa" vida. El texto subsume su energía, su vitalidad. Esto sucede en un plustiempo y en un plustrabajo. Se trata de un desgaste de vida, una inversión de ella. Siguiendo esta línea de reflexión, Dussel dice:

> Desde la "exterioridad" del "trabajo vivo" (que no es la "capacidad de trabajo", ni tampoco la "fuerza de trabajo, denominación que Marx no usa hasta 1866 con seguridad), desde la pobreza (del "pauper", como usa escribir Marx) de la persona, subjetividad, corporalidad del trabajador como "no-capital" (nich-capital), trascendental entonces a la "totalidad" del capital, el "trabajo vivo" es "subsumido" la subsumción es el acto transontológico por excelencia que niega la exterioridad e incorpora al "trabajo vivo" en el capital) en el "proceso de trabajo". Desde este horizonte, Marx rápidamente, se plantea el problema del cómo aparece "más valor (Mehr-wert)", y por ello descubre, por vez primera en su vida, la cuestión del "plusvalor".[37]

---

[35] Karl Marx, *Contribución a la Crítica de la Economía Política,* Siglo XXI editores, Trad. Jorge Tula y otros, México D.F., 1980, p. 103, (la cursiva es mía).

[36] "Marx usa siempre "capacidad de trabajo (Arbeitsvermoege)"; Engels corregirá en la edición de 1894 por "fuerza de trabajo (Arbeitskraft)". Se trata del *Manuscrito Principal* (o "Manuscrito I") del libro III, completo, bajo la numeración en el instituto de Amsterdan de A80, con 575 folios manuscritos (y todavía inédito en alemán)." E. Dussel, *Las Metáforas Teológicas de Marx,* editorial Verbo Divino, Navarra, 1993, p. 78. Cabe recordar aquí la importancia de Marx para la *Filosofía de la Liberación.* En este sentido Dussel ha trabajado con obras inéditas de Marx, de ahí sus libros: *Hacia un Marx Desconocido un comentario de los escritos del 61-63,* iztapalapa-siglo XXI editores, México D.F., 1988; *La producción teórica de Marx: un comentario a Los Grundrisse,* siglo XXI editores, México D.F., 1991 y las obra ya citada de *Las metáforas.*

Capacidad de trabajo en Marx según Dussel, significa más que sólo "fuerza de trabajo". Implica la capacidad subjetiva (creadora) del obrero y no sólo su fuerza física. Cuando se habla de capacidad trabajo, entendemos la vida del ser humano en su totalidad.

[37] E. Dussel. *La Metáforas Teológicas de Marx, op., cit.,* p. 63, 64 (el subrayado es mío).

La acumulación de *valor* es un acto *transontológico:* el no-ser *(exterioridad)* mediante el trabajo trasciende el ser *(totalidad)*. En el proceso creativo y también corporal, el autor y lector de una obra literaria *trascienden* su vida en el texto (adelanté algo de esto más atrás). Ello también es *capacidad de trabajo* (fuerza de trabajo). Cuando se trasciende la vida se niega, a la vez, la vida concreta. Trascender, en este caso, es un acto de negación de la vida humana.

Producir una obra literaria demanda la vida de escritores/as y lectores/as. Es también un tiempo de trabajo. El "plusvalor" en la obra literaria (que implica también temporalidad de trabajo), se entenderá en el tiempo sin tiempo que la creatividad del escritor o escritora invierte para producir una obra literaria. Es también negación de vida concreta las lecturas que, por su parte, el lector o lectora hace de las obras, es un trabajo sin tiempo *medible,* un plustiempo.

El texto literario *subsume* el trabajo vivo del ser humano escritor y lector. **El ser del texto literario se alimenta desde su no-ser** que es la vida íntegra del ser humano escritor y lector. En esa alimentación ¿niega la vida del ser humano? ¿Es posible hablar de una lógica sacrificial, ineludible en actos creativos? Al parecer un texto (considerado como *lo mismo* o como una *totalidad)* se alimenta de la vida de los seres humanos con quienes se relaciona y están *sujetos* a él. Pero son seres humanos vivos *exteriores* al texto. Esta situación se hace aun más explícita, cuando se sacraliza una obra literaria o un texto. Mencionar esto es útil para mostrar que existe la *exterioridad* del texto literario. Un texto es también una *mercancía.* Es también una obra en la que el ser humano *trasciende.* Ello permitiría pensar en un más allá del texto y ampliar lo que entendemos por *contexto.* También permitiría enriquecer las inclinaciones sólo estéticas.

Resumiendo, un texto en su infraestructura puede ser entendido como *totalidad.* Su contenido, como motivación para el ejercicio de lecturas con las que se retorne siempre a *lo mismo*. El retorno a *lo mismo* es recreación en los límites que permite la infraestructura del texto.

La *exterioridad* puede aparecer en el proceso de lectura de un texto. Aquí hay que pensar en al contingencia de lectores. Un lector representa la *alteridad* de un texto. Pienso que las lecturas se las realiza con elementos muchas veces insólitos e inéditos, a partir del saber no oficial. ¿El saber popular? Hay que pensar también en la corporeidad, en la espiritualidad y en los elementos que proporcionan las experiencias cotidianas de vida.

La literatura para afirmar la centralidad e integridad del ser humano, ¿no debería partir y retornar a la cotidianidad? Un juicio literario no debería perderse sólo en la referencia valorando más los símbolos en sí mismos que la vida humana en concreta. Cabe advertir que muchas veces esto sucede como intención académica pero no siempre como praxis de lectura de los seres humanos. Las lecturas muchas veces son lecturas con grados de compromiso e intereses de vida. Muestro mi desacuerdo en separar tan radicalmente corporeidad/espiritualidad humana y símbolos.

Producir un texto es parecido al hecho de producir mercancía y darle *valor.* Dar *valor* a la materia se debe a que se invierte trabajo humano. La producción de un texto literario (o cualquier texto) es también un proceso de transontologización, tal y como cuando se produce una mercancía. La vida humana de quienes producen una mercancía trasciende la misma. Del mismo modo, quienes escriben y quienes leen trascienden sus vidas en el texto. El texto adquiere valor cuando se materializa en ella el trabajo humano. El texto *subsume* vida de seres humanos quienes se interrelacion con él. Parece que aquí existe una lógica sacrificial.

Una vez formulado estas ideas, queda por considerar para un análisis literario desde la FL, el método *analéctico.* A continuación formulo, a penas pistas, cómo podría ser tomado en cuenta el método *analéctico* para la hermeneútica de obras literarias.

3.3. ¿Se puede considerar el método *Analéctico* en un juicio literario?

La crítica literaria, como ya lo señalé, o bien se posa en la dimensión *intratextual* o bien intenta hacer una hermeneútica apelando a la *contextualización.* Como aporte a estas maneras de hacer análisis literarios, con el método *analéctico* se puede proponer un análisis

relacionado con la *eisegésis.* Es decir, no sólo extraer el sentido del texto (esto sería una exégesis), sino que también meter en el texto los sentidos de vida práctica o preguntar al texto desde la vida[38]. Meter sentido y preguntar al texto desde la vida, significa dar sentido al texto a partir del sentido de la vida del intérprete.

¿Cabe ver al texto literario como un sistema a partir del cual visualizar un "más allá" de los límites que impone su infraestructura? Repito lo dicho antes: el texto literario se construye a partir de lo que no es texto y desde situaciones extra textuales. Esto es importante recordar para relativizar un poco la idea sobre el texto como suficiente en sí mismo.

¿No se intenta con el texto literario disecar, ordenar, formar y deformar la urgencia e intereses de vida que se manifiestan desde un *más allá* del texto literal? El texto para tener "vida", repito, necesita de la vida de los seres humanos. Los seres humanos cuando intervienen en la interpretación de un texto intervienen desde fuera. Lo interpelan desde un exterior. Este *exterior* puede producir múltiples revoluciones simbólicas y resignificaciones del texto. La vida misma de intérpretes determinan el sentido de los textos literarios. Justamente aquí es donde se puede hablar de *eiségesis. Y* a partir de la *eiségesis* se puede hablar de la pertinencia del método *analéctico.* La obra literaria es una creación finita, perfectible, siempre se la puede estar escribiendo. El *otro* del texto literario son los creadores del mismo: escritor/a, lector/a y vida cotidiana.

Existe la tendencia de cierto juicio literario que privilegia la aproximación "biobibliográfica". El análisis que propongo a diferencia de lo bibliográfico intenta mostrar una apertura amplia para que elementos inéditos disciernan el texto literario. Aproximación desde el *otro* interpelante quien surge más allá de la infraestructura del texto y a quien con el texto -concebido este como sistema estructurado, acabado y suficiente en sí mismo-

[38] En términos sencillos una *eiségesis* se trata de entrar a interpretar el texto desde la vida, y ver cómo el texto lee esa vida que lo interpela: "se 'entra' en el texto *(eis-égesis)* con preguntas que no son siempre las de su autor, desde un horizonte vivencial nuevo que repercute significativamente en la *producción* del sentido que es la lectura". J. Severino Croatto, *Hermenéutica Bíblica...* op., cit., p. 73; también *Cf* J. Severino Croatto. *Liberación y Libertad. Pautas hermenéuticas,* C.E.P., Lima, 1980.

muchas veces se quiere ignorar. Se trata de reestablecer en la crítica literaria la importancia del ser humano concreto y sus modos inéditos de narrar e interpretar el mundo.

Una crítica literaria que parta del momento *analéctico* consistirá en reflexionar en aquellas cosas que no han sido tomados en cuenta en la crítica literaria tradicional, académica. Por ejemplo: símbolos del saber popular, construcciones de géneros, conocimiento de cultura originarias, imágenes de personas "comunes", cultura no oficiales, subculturas, costumbres, manías, caprichos.

Por otro lado, enfrentadas la crítica interna y la crítica externa como relación dialéctica, propongo la reconsideración de las mismas con el método *analéctico.* Es decir, una crítica literaria que me ayude pensar más allá de los esquemas tradicionales de la crítica (pero no sin ellas) y que señale temas no codificados por el esteticismo occidental. Una dimensión estética latinoamericana. Que no sea sólo imitativa de lo que ya se ha hecho en el "primer mundo", sino que considere la sabiduría de los latinoamericanos y latinoamericanas no partícipes de la histdria oficial. Un juicio que se recree más allá de los ámbitos académicos.

El método *analéctico* que propone la FL también involucra cierto grado de compromiso con la realidad. Aquí también se considera el compromiso con la revelación y con el proceso de liberación del *otro* negado y excluido y el compromiso del mismo filósofo. La FL afirma que el filósofo (de la liberación) esta encarnado ciertamente en la realidad:

> El filósofo, en América latina, debe comenzar por ser discípulo del pueblo oprimido latinoamericano. En la medida en que se compromete, aprenderá a pensar verdaderamente. Si el filósofo comprometido es perseguido, sólo entonces sabe lo que es la persecución; toma conciencia del sentido de la persecución en la lógica de la alteridad. Si no es perseguido no puede pensar este tema nunca.[39]

Aquí es importante el compromiso para poder pensar. Este compromiso contiene el riesgo y la experiencia de ser perseguido. Esta situación de persecución abre al filósofo la

[39] E. Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación...* , p. 203

comprensión respecto a la lógica de la *alteridad.* El filósofo, desde el hecho de sentirse y verse ajeno (y *otro)* en relación a una *totalidad* que excluye y reprime, experimenta la exclusión y la persecución como parte de una experiencia de vida. Con ello hace filosofía.

El compromiso y la experiencia de verse excluido alimenta y constituye el método *analéctico.* Este método es apertura a la revelación y es impulsado por el compromiso con la liberación. El mismo proceso de afirmar al *otro y* su liberación es una condición para recibir la revelación y hacer interpretaciones. Los compromisos parciales no expresan claramente las interrelaciones entre corporeidad, espiritualidad, símbolos y liberación.

Tenemos que la FL es también producto de cierto lenguaje, aunque en ella se lucha por permanecer fiel a los problemas reales y buscar el compromiso más práctico. Para escapar de un sistema simbólico estructurado con tendencia a universalizarse, la FL hecha mano a la *exterioridad* que está presente en la praxis de la vida cotidiana. Aquí es donde la FL se relativiza a sí misma para no caer en la autosuficiencia conceptual. El compromiso con la vida práctica y la liberación es fundamental para corregir las metáforas con las que se construye el método filosófico.

En una postura inversa y parecida, una obra literaria aparece, en muchos juicios literarios, como una valoración excesivamente simbólica y metafórica. Sin embargo, ella responde a un proceso de compromiso más que sólo simbólico o metafórico. Quien escribe y quien lee una obra literaria está ciertamente encarnado en la praxis de vida. Está comprometido también con situaciones prácticas. Ello incide en la hermeneútica de una obra literaria". Esto no siempre es explícito.

La FL cree que se puede estar comprometido ciertamente y de manera sólo práctica. Se trata del compromiso con la realidad de los y las más vulnerables. En un afán semejante e inverso, la crítica literaria tradicional (que señale en el primer acápite de este capítulo) cree estar más comprometida con los símbolos y las metáforas. Cuando sucede muchas

[40] También hice esta relación en el capítulo anterior, para articular literatura y *Teología de la Liberación.*

veces que esos análisis afectan la vida y más de lo que se cree. Otra vez, esto se debe a una radical separación que se está haciendo entre crítica literaria y vida.

Discernir los espíritus,[41] saber con qué espíritu se escribe y se lee literatura, no es necesariamente un actitud sólo metafórica. Me parece que esto es también importante a la hora de interpretar textos literarios (este tema ya lo mencioné en el capítulo anterior). En este sentido, hay que ponerle espíritu y carne a la letra muerta y fría, hay que soplarle hálito de vida[42]. Un texto *en sí* mismo (como *totalidad,* donde la dimensión humana —que es cuerpo/espíritu- no es tomada en cuenta) es pura letra muerta, gráficos vacíos, tinta... muerte.

El/la lector/a vivo/a interpreta, da sentido, abstrae, siente, pone en actividad su ser, su existencia, su inteligencia; sus sentimientos, su simpatía y empatía. Ello va más allá de compromisos parciales con hermenéuticas fragmentarias. Se trata, entonces, de la vida del ser humano lector. Esto responde a un planteamiento que tiene que ver con la ética, en tanto se trata de una interpretación vivencial del ser humano lector y creador.

Las personas no sólo quieren *saber* del texto literario, quieren también sentir el texto y experimentar el texto. Vivenciar el texto. Disponen todo su ser y su vida. Ello es lo

---

[41] Análogo a esto, uno de los dones dados a la iglesia consiste precisamente en el discernimiento de espíritus. Pablo de Tarso lo menciona en su primera carta a la Iglesia de Corinto *(Cf* 1 Cor. 12.10). En este mismo sentido el apóstol Juan también recomienda : "probar los espíritus" (*Cf.* 1 Jn. 4.1). Es importante la participación del Espíritu Santo de vida. Parte de la trinidad divina. ¿Presencia importante para emitir juicios éticos de acuerdo con la voluntad del Dios de la vida?

Pablo continúa con este tema cundo habla de los regalos (*xaris*), de dones, dados a los miembros de la Iglesia: "A otro, el hacer milagros; a otro, profecía; a otro *discernimiento de espíritus;* a otro, *diversos géneros de lenguas;* y otro interpretación de leguas." (*Cf.* I Cor. 12.10). (la cursiva es mía)

Aun las lenguas tienen que ser interpretadas (discernidas). Ahora hay muchos lenguajes, vivimos en una dimensión mucho más amplia a la acontecida en la narración de la Torre de Babel (*Cf.* Génesis 11.1-9). Hay muchos discursos y juegos y maneras de jugar con el lenguaje. Por eso necesitamos discernir.

[42] Sólo Dios puede soplar vida. La pregunta por la vida implica la pregunta por Dios. Hay que soplar el hálito de la vida desde el "más allá del texto". Desde nuestras vidas. Con el aliento que tenemos de Dios. Tal y como lo menciona el mito hebraico de la creación del hombre: "Entonces Jehová (Elohim) Dios formó el polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida y fue el hombre un ser viviente." (Génesis 2.7).

Así como el hombre del Génesis estaba sin vida, pues, sólo era barro, materia sin vida, el texto está muerto y es el creador del mismo (el/la autor/a y el/a lector/a) quien tiene que soplar aliento de vida. La vida que le ha sido dado por ese mismo Dios que dio vida a ese hombre del Génesis. De modo que el texto literario es como una segunda creación. Esta vez el creador es el ser humano. Pero la vida proviene de una misma fuente: Dios.

que me permite hablar de una trascendencia humana en el texto. Es más que sólo metáforas y más que sólo recursos ideológicos y *materialistas.*

Resumiendo, para hablar de un pertinencia del método *analéctico* es importante mencionar no sólo la exégesis de un texto, sino que también su *eiségesis.* Es decir, no sólo sacar el sentido de un texto sino que también meter en el texto el sentido de la vida práctica, preguntar al texto desde la preocupaciones de la vida. Con ello es posible visualizar más allá del contenido de un texto que se ofrece mediante su infraestructura. Hablar de la pertinencia del método *analéctico* es hablar de lo exterior al texto concebido este como infraestructura. Aquí tiene pertinencia la recreación o la resignificación. Se hace tales ejercicios hermeneúticos apelando a lo que es *externo* al texto formalmente constituido. Más allá de un texto, de una manera muy general, podemos advertir situaciones de vida, intereses de vida.

Mediante la *analéctica* se puede considerar elementos hermeneúticos que todavía no han sido tomados en cuenta en la crítica tradicional. Esto ¿podría llevarnos más allá de la separación entre crítica interna y crítica externa? El método *analéctico* podría señalar, en el caso de nuestra situación en América Latina, un compromiso con la liberación y su revelación, con la irrupción del *otro.* El método *analéctico* es siempre la afirmación del *otro y* su libertad. Concretizando esta idea en nuestra situación, ¿podemos hablar del marginado y de los sectores vulnerables? Es un método que demanda un compromiso.

En este sentido, cuando la FL afirma su compromiso con la dimensión más concreta olvida que también depende de los símbolos y las metáforas. En una semejanza a la inversa, algunos juicios literarios cuando valoran la literatura en tanto símbolos y metáforas, olvidan que para la producción y recepción literaria incide intereses y necesidades concretas de vida. El método *analéctico* puede proponer volver a juntar y enriquecer esa visión dualista (dialéctica) de la realidad. Evitar que se totalice sólo lo práctico y valorizar más la *exterioridad* de los fenómenos no materiales ni visibles. Evitar, a la vez, que se totalice sólo lo simbólico y valorar la exterioridad de los sujetos corpóreos/espirituales y sus necesidad materiales.

La vida del texto involucra corporeidad/espiritualidad humana. Demanda vida a quienes se relacionan con él. Cuando involucramos en la hermeneúticas la afirmación concreta de la vida y muerte del sujeto, podemos hablar, sin problemas, de una pertinencia ética en la hermeneútica de los textos literarios. Literatura y ética es un tema importante que no tengo previsto tocar aquí.

Conclusión

El análisis interno valora al autosuficiencia del texto. El análisis externo la importancia del contexto. En este sentido, para E. Dussel un análisis del contexto involucra siempre un análisis ideológico. Este último es lo que da el sentido al texto. Dussel piensa que interpretar un texto debe implicar siempre una dimensión más práctica, que incida en la vida de quien se relaciona con el texto.

La crítica literaria tradicional tiene muy ricos aportes, pero hay que advertir que con ella muchas veces se obvia la centralidad del ser humano. Esto no es totalmente negativo, pero puede llevar a fetichizar sistemas hermenéuticos y modelos teóricos. Volver a la centralidad del ser humano, a su cotidianidad, permite relativizar los modelos. Y eso es un ejercicio que una hermenéutica literaria no debería desmerecer.

Se puede construir marcos hermenéuticos a partir de muchas fuentes. Esto depende de la creatividad de un hermenéuta. Como un ejemplo importante están los aportes que puede proporcionar la FL. Me parece interesante tomar a la FL porque es el avance filosófico que más vuelo a tenido en América Latina. Una de las filosofías que más importancia ha tenido en estos últimos años. La FL tiene categorías básicas y claves para entenderla. Estas son: la *cotidianidad, exterioridad, alteridad* y el método *analéctico.* A tiempo de señalar la *exterioridad* es importante advertir la categoría de *totalidad* y la lógica de *lo mismo.* Estas categorías no son meras categorías surgen de la misma praxis y son replanteadas por ella.

La FL parte de la *cotidianidad* hacia la reflexión filosófica. Las categorías abstractas son sometidas a la contingencias de la vivencia. Desde la *cotidianidad* se cuestionan fetichismos teóricos de otras filosofías demasiadas abstractas o universalizadas. En nuestra América la *cotidianidad* tiene que ver con la irrupción de muchos seres humanos excluidos, pobres, oprimidos, marginados. La FL toma a estos sectores humanos como parte de su reflexión.

La praxis dicta la interpretación conveniente. La cotidianidad está presente en una hermenéutica literaria y ella puede proveer inéditos instrumentos de lectura e interpretación. A partir de la cotidianidad se desfetichiza concepciones hermenéuticas oficializadas. Se enriquece a las mismas y se las cuestiona.

La vida cotidiana de quienes están interrelacionados con la literatura puede bien enriquecer una hermenéutica literaria. La literatura es leída por muchos sectores humanos que no tienen sistemas de interpretación fina y sistemáticamente construidas. ¿Qué pasa con la literatura frente a lectores o lectoras que acortan las distancias hermenéuticas con sus propios recursos hermenéuticos? Una interpretación involucra también intereses de vida, necesidad de reivindicación, apuesta existencial, representaciones de mundo, deseos, temores, placer, interrelaciones entre personas; entre personas y cosas, entre personas y el medio ambiente.

La *exterioridad* devela los límites de un orden (socioeconómico, ideológico, erótico, cultural, nacional, geográfico, textual) establecido como *totalidad* o como absoluto implacable e irreformulable. *Totalidad* aparentemente homogénea. La *exterioridad* es posición y pasión crítica desde fuera del sistema constituido como total.

En un texto la *exterioridad* tendría que ver con al espiritualidad, la corporeidad, la cotidianidad de seres humanos concretos, vivientes. ¿Se trata de proponer una estética corpórea de los textos? ¿Está presente aquí preocupaciones éticas? Es importante no separar tan radicalmente corporeidad, espiritualidad y metáforas. Además, considerar las potencialidades de lecturas e interpretaciones que vienen desde fuera del texto. Estas son

inéditas. Aquí me refiero a un *eiségesis* y no solamente a un *exégesis*. No sólo sacar sentido del texto *(exégesis)* sino que también meter sentidos de la vida en un texto (*eiségesis*), interrogar al texto desde preocupaciones que surgen del hecho de existir.

Como parte de la *exterioridad* está el proceso de transontologización de la vida humana en el texto. La vida humana concreta es lo que está fuera del texto, es su *exterioridad.* Pero cuando se produce o se lee un texto, se produce la *trascendencia* de la vida humana en el texto. Igual como cuando en el proceso de trabajo se trasciende la vida humana en las mercancía producida. Trascender en las mercancías implica la negación de la vida concreta y darle *valor* a las mercancías. Implica restarle valor a la vida. Aquí parece existir una lógica sacrificial. De este mismo modo, producir y leer, tejer, dar sentido, a un texto, implica también un proceso de *reificación.*

Totalidad es el orden constituido, universalizado e impuesto. Los procesos de vida y de las instituciones, se desenvuelven en marcos aparentemente demarcados y controlados. Esto hace ver que en la *totalidad* se repite siempre *lo mismo.* Así, se genera el *status quo;* se controla posibles recreaciones del orden; la revelación, la revolución y la interpelación desde la *alteridad.* La afirmación del *otro,* la afirmación de su libertad, siempre trasciende la *totalidad.* Considerando la infraestructura del texto como *totalidad* es posible decir que las lecturas que se hagan de sus temas serán siempre hechas en un marco que no permite salidas revolucionarias. Se retorna siempre a *lo mismo.* Con el texto muchas veces se aísla la realidad y se intenta encubrirla.

La *alteridad* tiene que ver con el *otro.* El *otro* tienen contenido antropológico: niños/as, mujer, indígena, negros/as, bloque social de los oprimidos. Pero también se refiere al cosmos y a Dios. Dios para Dussel es *el otro absoluto.* La *alteridad* trasciende en los seres y en las cosas concretas. Fundamentalmente es la afirmación del *otro y* su libertad. Una afirmación constante frente a todo tipo de sistemas totalizados. ¿Estará esta afirmación trascendido en la literatura? ¿Cómo percibirlo? ¿Cómo dar cuenta de ello? ¿De qué manera el ser humano afirma su vida en la literatura? ¿Cómo ello se desglosa en la literatura?

Respecto al método *analéctico,* es un método que intenta ir más allá del método dialéctico. Es un método que se inspira en lo inédito y en el más allá de los sistemas. Aquí se puede hablar de un método *anadialéctico.* El método *dialéctico* es la relación de binomios. El método *analéctico,* en cambio, va más allá de esa relación. Si, por ejemplo, el método dialéctico habla de la negación de la negación y su síntesis, el *analéctico,* a la vez, la negación e interpelación de esa síntesis.

El método *analéctico* consiste también en crear las condiciones para consolidar, para recibir y discernir la revelación del *otro.* Consiste en una disposición de apertura permanente para la interpelación de lo novedoso y de otras maneras de existir y ser. Este método implica además compromiso. Es un método qué se enriquece a partir de la experiencia concreta de liberación. Con el método *analéctico* la idea es justamente ir más allá de la infraestructura del texto. Con el método *analéctico* podemos valorar la cotidianidad y la corporeidad/espiritualidad de creadores y lectores de textos.

El método *analéctico* permite interpelar con recursos que no siempre son considerados como válidos por ciertas lecturas académicas de textos literarios. Pero no porque la academia no las valores significa que su incidencia en una hermenéutica literaria es menor. El saber popular y el conocimiento que obtenemos de la vivencia cotidiana, pueden proporcionar elementos hermenéuticos interesantes. Hacia ello es la apertura del método *analéctico.*

El método *analéctico* no consiste en compromisos parciales, sino implica un compromiso integral. Es un más allá de compromisos sólo prácticos o sólo metafóricos. En este sentido, la mediación poética también está presente en el trabajo filosófico. A la vez, el juicio literario tradicional no debería conformarse con encerrarse en la infraestructura de textos o sólo en los recursos metafóricos. Tampoco debería quedarse en los modelos de análisis hermenéuticos: modelos ideológicos, de otras ciencias (marxismo, existencialismo y otros *ismos).* Debería integrar a ello la vida práctica, las vivencias, la centralidad del ser humano.

CONCLUSIÓN

Entre las muchas dimensiones que tiene la modernidad, hay una que llama la atención, especialmente para la preocupación literaria. La misma tiene relación con los afanes hermenéuticos que se dieron en la conquista y la colonización. Pero también durante casi todo el proceso en el que se fijó la identidad latinoamericana. Se trata de una hermenéutica con la que se encubre una praxis sacrificial. Tomando en cuenta una hermenéutica encubridora, Enrique Dussel se refiere al "descubrimiento" de América como un *encubrimiento*. El encubrimiento de América es parte del proceso moderno, Dussel dice que la *modernidad* nace, precisamente, cuando el mundo europeo se confronta y ejerce violencia sobre el mundo del *otro* (del "indio"): cuando logra oprimirlo y casi exterminarlo, negando así su vida y cultura. Estas acciones de violencia permiten vislumbrar un trasfondo sacrificial de la modernidad.

Hablar del sacrificio es hablar de una praxis religiosa. Una praxis religiosa sacrificial es una idolatría. El ídolo de la modernidad se manifiesta como oro, plata o capital. El sacrificio humano está presente en las diversas formas que adquirió el trabajo forzado de indígenas y afros. Se trata de la totalización y, consecuentemente, divinización de un sistema de explotación y de dominación que se legitimó en cierta ética cristiana, la misma que fue promulgada mediante un intenso trabajo de evangelización.

El mundo europeo, desde el *encubrimiento* de América, privilegió una hermenéutica que cerró las vías de diálogo con la diversidad de culturas. No todas las dimensiones de la modernidad hay que situarlas en este plano, lo que quiero señalar en última instancia es que las acciones colonizadoras fueron para imponer un "orden", es

decir, domesticar la naturaleza caótica de la geografía de nuestro continente y resignificar el *sinsentido* de culturas, pueblos y naciones oriundas. Esa imposición es la que impide un encuentro entre el mundo occidental y el amerindio. Dar "orden" demanda siempre un ejercicio hermenéutico, no sólo un ejercicio, sino un criterio hermenéutico y, además, una ética y una práctica.

Como parte de tal afán hermenéutico es que se puede hablar del proceso urbanístico. Construir ciudades era importante para dominar la geografía, imponer el orden, dar sentido y producir cultura. Sobre todo, para administrar la maquinaria de explotación (control del trabajo forzado). Construir ciudades era importante para vivir, organizar la geografía, impulsar un mapa mental. Las ciudades eran productos de abstracciones y permitían la subjetivización de los seres humanos. Ampliaban el mundo europeo a las colonias. Ampliaban el mundo europeo encubriendo el mundo del *otro*.

La construcciones de ciudades respondían a muchos propósitos. No se trataba sólo de hacer casas, plazas, calles, sino de dar *sentido* a la misma vida, y esto involucraba cierta subjetividad, cierta cosmovisión e intencionalidad. Todo ello me permite hablar de un afán hermenéutico. Por eso es que, dentro de muchos otros factores, fue importante el factor material (económico) y el factor simbólico (cultura letrada). El factor económico era la razón predominante para la construcción de ciudades y el factor simbólico un instrumento de legitimación del anterior factor. Pero no directamente, consistió en un complejo proceso de legitimación, de interrelaciones e incidencias mutuas.

El factor simbólico es vehículo cultural, tejido discursivo ético; permite construir un hábitat, racionalizar un modo de vida, hacer una síntesis de la temporalidad y de la espacialidad; hacer un mapa del orden establecido, fundar una identidad y una organización sociopolítica. El factor simbólico es medio por el que se proyectan utopías, es una descripción metafórica del mundo; instrumento imprescindible para realizar el trabajo hermenéutico y la subjetivización. El colonizador no reparó en el factor simbólico de las culturas oriundas, impuso sus símbolos, y los impuso apelando siempre a la violencia corporal.

La urbanización era tanto un proceso concreto (construcción de ciudades y aparatos administrativos) como simbólico (tejido subjetivo de significaciones). Es difícil hacer una separación entre ambas tendencias urbanísticas. Se inciden e interfieren mutuamente, y es dificil hablar aquí de determinismos. Si bien es cierto que el colonizador priorizó, antes que otra cosa, la apropiación de recursos materiales (el oro y la plata), sin embargo el factor simbólico estaba muy ligado a ello.

El factor simbólico se especifica. Tiene muchas maneras de urbanizar. Aquí es importante destacar, por ejemplo, las leyes gramaticales. Ellas ciertamente incidieron en el proceso urbanístico. El objetivo de la leyes gramaticales fue la formación de la identidad latinoamericana. Con ellas se buscaba hacer de las personas *ciudadanos modernos.* La cultura gráfica (el factor simbólico) se especifica, se vuelve una práctica de socialización más concreta, mediante las leyes de la gramática.

La lógica de encubrir como práctica hermenéutica ocurría al interior del mismo proceso urbanístico. Ella misma se resignificada, se develaba y se encubría. Una y otra vez volvía a reordenarse, a reurbanizarse; se trataba de reencubrir lo construido, redescribir lo escrito. Todo esto se debió a muchos cuestionamientos que surgía desde distintos sectores sociales que buscaban significar. La urbanización latinoamericana tenía muchas dimensiones, junto al afán de homogeneizar existían constantes fragmentaciones y destrucciones. Como ejemplo de ello esta el proceso de la urbanización sobre todo en el siglo XIX.

Cuando se habla de una construcción urbanística y, a la vez, de su fragmentación, ¿no subyace la lógica de la modernidad criticándose a sí misma? La lógica de la modernidad, en la que ella se critica a sí misma, representa también la etapa actual del proceso moderno. Se trata más bien de una postura *ultramoderna.* La modernidad fue una crítica a las tradiciones situadas antes de ella, la ultramodernidad es la crítica a la misma modernidad. Es una crítica con la que también se facilita el camino hacia la

autodestrucción. A veces la autocrítica es creativa (O. Paz), otras veces, sin embargo, se constituye como proyectos que conducen al suicidio.

El impulso para urbanizar, para colonizar, para fundar las repúblicas o para la resistencia contra el liberalismo mundializado, era el factor utópico. El tema de la utopía no sólo es importante en el proceso urbanístico de América Latina, al parecer, es una preocupación presente en toda cultura. Por eso también es importante reconocerla como impulso para nuestro propio proceso cultural. Sabemos también que las utopías se generan en base a construcciones simbólicas. ¿Es la literatura un espacio importante para proyectar utopías? ¿Fue la literatura en América Latina, sobre todo en el siglo XIX, importante depósito de utopías? ¿De qué literatura estamos hablando? ¿Es actualmente nuestra literatura un impulso utópico? ¿Cómo podemos advertir esto? ¿Qué postura nos llevaría asumir frente a los textos literarios el tema de la utopía? ¿Qué impulso puede tener una utopía literaria para reconstruir la esperanza desde nuestro presente?

La misma *ciudad letrada* de la que habla Ángel Rama, reviste ideales de un proyecto utópico. El mismo proceso de urbanización, la misma modernidad y la modernización a la que aspiraron los latinoamericanos sobre todo en el siglo XIX y, aun, el mismo proyecto neoliberal que hoy experimentamos, parecieran ser impulsos utópicos. ¿Qué significa esto para nuestra actual interpretación del proceso cultural de América Latina?

Muchos de los proyectos para organizar el mundo, como por ejemplo el neoliberalismo, comienzan con una etapa de sana utopía -entendida ésta como el impulso para la transformación necesaria del mundo en el presente- pero terminan en contradicción, y muchas veces en antiutopías: por querer producir el paraiso se produce el infierno.

El dar orden, el dibujar mapas, construir y consolidar instituciones; el abrirse espacios para el proyecto moderno, para establecer una identidad, las misma leyes gramaticales, la misma literatura, ¿hizo perder la centralidad del ser humano? El ser humano como centro, como instancia última de todas esas construcciones y proyecciones,

fue desplazado, obviado, en muchos casos, sacrificarlo en pro de conseguir el cumplimiento de leyes y la consolidación de instituciones modernas.

La centralidad del ser humano es el lugar donde se relativiza la validez de las instituciones y las leyes (cualquier ley). Permite advertir si las instituciones y las leyes producen muerte, o si son beneficiosas para bienestar de todos y todas. ¿Es también la centralidad del ser humano **un** criterio para advertir si determinado proyecto literario reivindica al ser humano o si reivindica sólo los símbolos y una forma abstracta del placer estético?

Frente a una hermenéutica que perdió la centralidad del ser humano, como la que se llevó adelante en el proceso de urbanización simbólica en América Latina, ¿será pertinente plantear una hermenéutica en la que se tome en cuenta la centralidad del ser humano? No existe aquí el propósito de adoptar una postura reduccionista o esencialista frente al tema de la hermenéutica, más bien el de hacer frente a muchos criterios, instituciones y lógicas de representación que relegan al ser humano encubriendo su importancia, su integralidad, o sacrificándolo para consolidar criterios y conceptos abstractos. Con ellos muchas veces se administra el poder y, a través del poder, la muerte. Se trata de la afirmación concreta de la vida del ser humano, frente a proyectos, instituciones, símbolos, leyes, discursos, conceptos, modelos teóricos, interpretaciones, religiones; frente a abstracciones de orden, de organización geográfica, sociopolítica, simbólica y económica.

¿Puede la centralidad del ser humano ser útil para evaluar construcciones e intenciones hermenéuticas? Evaluar y valorar la eficacia y pertinencia de ellas, advirtiendo el modo cómo inciden en la racionalidad vida-muerte. La experiencia de la colonización, o el proceso de la cultura gráfica en América Latina, permiten advertir la negación del ser humano, puesto que tal experiencia se basó en una hermenéutica, sobre todo, *encubridora* de la realidad y legitimadora de la injusticia.

Es importante observar y criticar este hecho, pero también es importante mencionar algunos criterios para realizar una hermenéutica que considere al ser humano como centro

y trascendencia. Una hermenéutica que también sea extensiva a la interpretación de textos literarios. Las dimensiones de la vida están fusionadas, por tanto, también la literatura y la vida.

No se trata, desde luego y como dije al comenzar este trabajo, de proponer un modelo hermenéutico para ser aplicado a la lectura o interpretación de textos literarios, sino más bien de **reflexionar sobre criterios que deberían considerar una hermenéutica literaria que pretenda ser más integral buscando con ello reivindicar al ser humano en un contexto donde pareciera que las leyes e instituciones están por encima del derecho a la vida.** No se trata de generalizar una cosa que parece obvia como que el ser humano participa íntegra y siempre en cualquier trabajo hermenéutico y que por tanto es demás decirlo. Se trata, más bien, de mostrar cómo es que está presente la centralidad concreta del ser humano en el trabajo interpretativo, cómo esa centralidad trasciende. ¿Cómo podemos desglosar este criterio en una hermenéutica? Este es un desafio que apenas aquí puedo sugerir. Hay que seguir investigando y advirtiendo las maneras que el ser humano tiene de revelarse o mostrarse en los afanes interpretativos. Mostrarse de manera más corporal que solamente simbólico. Además, me parece pertinente recordar que la centralidad . del ser humano como un criterio planteado explícitamente, es extraño a muchos modelos hermenéuticos de nuestro medio literario.

Para proponer este criterio es interesante considerar hermenéuticas de otros campos del saber. Mejor si ellos han surgido como preocupación desde nuestro propio contexto latinoamericano. Aunque, por supuesto, también es importante dialogar con teorías de otras latitudes, en este caso europeas; esto para enriquecemos y evitar autosuficiencia.

En este sentido, las hermenéutica de la *Teología de la Liberación* y de Paul Ricoeur pueden ser interesantes aportes para una hermenéutica más integral. En ambas propuestas se busca ir más allá de un texto formal, más allá de las interpretaciones oficiales. Ir más allá es posible cuando se somete una hemenéutica a la contingencia de la vida práctica del ser humano. Cuando se enfoca su vida cotidiana y, a partir de ahí, sus recursos para hacer

metáforas; sus intereses de existencia, su búsqueda del sentido, sus proyecciones, todo tipo de interrelaciones en las que participa.

Una hermenéutica no se puede universalizar, ella debe estar siempre en situación. Sólo así responde a la historia, a un tiempo, a un espacio, al ser humano concreto y sus interrelaciones cotidianas. Cuando una hermenéutica pretende ser universal cae en una actitud arrogante, soberbia y es un obstáculo para la apertura del sentido o el diálogo con la diversidad de culturas y maneras de ver, sentir y habitar el mundo.

¿Es la centralidad del ser humano una preocupación última? Una teología también reflexiona a partir de una preocupación última. Según Paul Tillich una *preocupación última* es aquello que determina nuestro ser o no-ser'. ¿Qué vendría a ser en América Latina una preocupación última? En nuestro medio es más pertinente hablar, no tanto de ser o no ser, sino de vida o muerte. Nuestra preocupación última debe confrontar la racionalidad vida-muerte. Hablar de una preocupación última va más allá de hablar de esencialismos. Es hablar de la afirmación de la vida concreta debido a las constantes amenazas de muerte. Es en este sentido que la TL busca considerar la afirmación del ser humano como parte crucial o transversal de su hermenéutica.

Para afirmar la vida es importante tomar en cuenta la condición en la que vive el ser humano. Se trata de condiciones subjetivas, simbólicas, espirituales y condiciones muy materiales. Afirmar al ser humano para TL es impulsar, en todas las dimensiones, la constante liberación y reivindicación.

¿Cuál será la *preocupación última* para la literatura? ¿Será la reivindicación del ser humano también su preocupación última? ¿Cómo se da esto y cómo podemos explicarlo, desglosarlo? ¿Qué literatura expresa esto claramente? ¿O la literatura no siempre tiene una preocupación última? ¿Por qué?

---

[1] Paul Tillich, *Teología Sistemática I: la razón y la revelación el ser y Dios,* Sígueme, Salamanca, 1982, trad. Damián Sánchez y Bustamente Paez, *vid.* p. 22 - 29.

Es importante mencionar que la teología se enriquece con los recursos literarios porque hacer teología es siempre acudir a las metáforas. Esto por el hecho de que la inefabilidad de Dios sólo es comprensible en un lenguaje o imagen humana. Esa imagen es posible en los recursos metafóricos. Cuando el teólogo habla de Dios, habla como poeta, o sea, utilizando recursos metafóricos.

La literatura se enriquece tomando en cuenta la teología en tanto en la teología se explicita más una preocupación última: la centralidad del ser humano (me refiero en especial a la *Teología de la Liberación).* Para hacer un trabajo de representación metafórica es importante advertir cómo el ser humano plantea en tal representación su apuesta, su modo de existencia, su indiferencia, sus mentiras, sus urgencias, sus miedos, sueños, pasiones, amores, sensaciones. Las metáforas no existen sólo gracias a las musas, como asunto que responde a intereses sólo subjetivos, como algo autónomo de las relacionalidades cotidianas concretas y corporales, sino están en implicancia con intereses y necesidades. Esos intereses y necesidades pueden ser los más extraños e inauditos de los que podemos imaginar, hasta presentarse como si no fueran ni intereses ni necesidades. El impulso para hacer metáforas, ¿viene de una preocupación por afirmar la humanidad? ¿Es una manera de humanizarse frente a los seres y cosas que nos rodean o frente a la necesidad de organizar el caos? ¿Cómo puede aportar esto a una hermenéutica? ¿No es mejor autonomizar el texto literario para hallar en él más riqueza, en vez de reducirlo a intereses o necesidades humanas? ¿Qué es la riqueza en un texto literario? ¿Dónde queda el placer del texto, el lado sólo estético? ¿O más bien se trata de una mirada integral? ¿No es mejor dividir los campos de estudios y sensaciones para no reducir el texto a una *preocupación última?*

Es conveniente aclarar que no hablo del ser humano como una preocupación antropológica, ni me estoy refiriendo a cierto humanismo, sino señalo al ser humano como última instancia de la realidad. A la afirmación concreta de la vida del ser humano. La vida del ser humano es condición para que exista la literatura o la teología; para que exista el sentido o cualquier cosa. Si bien puede parecer esto una generalidad y hasta una obviedad, sin embargo, el aporte que hay que hacer es el de desglosar este criterio. Desglosarlo en los

distintos ámbitos del saber humano. En las distintas prácticas y creaciones humanas, donde la literatura y la teología son unas de entre tantas. Esto implica un desafio inmenso que dejo como una preocupación y desafío que impulsará futuros trabajos de investigación.

La centralidad del ser humano en la literatura no es importante sólo porque sea condición para la literatura, sino porque trasciende el quehacer literario. El trabajo que permanece como desafío es desglosar en una hermenéutica la manera cómo acontece ese trascender, como se *objetiviza* la trascendencia corporal/espiritual del ser humano en una obra literaria, cómo se afirma la vida (o fa muerte) mediante una obra literaria.

Hay temas en el campo de la teología que bien puede servir para usarlos y proponer criterios para una hermenéutica literaria. Los que se pueden destacar son los siguientes: la humanidad de Dios, la espiritualidad, las fuentes de la vida, la idolatría, la muerte y la resurrección. Estos temas pueden servir para iniciar y motivar búsquedas de posibles articulaciones entre literatura y *Teología de la Liberación.*

Algunas de las consideraciones más literarias responden también a esta preocupación última que es la centralidad del ser humano. Entre ellas están las consideraciones, por ejemplo, de la poesía (según como la concibe O. Paz), la épica moderna (la novela) y el relato corto (el cuento).

Con la poesía se busca la reivindicación humana en el pasado originario. Sus recursos (la *analogía* y la *alegoría),* permiten crear para el ser humano un mundo habitable. Reconcilia la contingencia, las dispersión y el desgarramiento existencial. Mediante la *ironía,* la *angustia,* la poesía es crítica de aquellos proyectos con los que se intenta reducir al ser humano.

Con la novela, el ser humano se presenta como un héroe problemático, distanciado de sus valores. Este héroe lucha por recuperar valores perdidos, son valores que poseía en el pasado. Está dispuesto a dar su vida en, ese intento. Ciertamente esto aparece como matiz trágico. La novela es una mirada nostálgica al pasado épico. Con la novela se reclama la

reivindicación del ser humano puesto que el ser humano se deshumaniza en la sociedad burguesa.

El cuento está construido con la finalidad de causar un *efecto* en su lector u oyente. El cuento parece construido en función a una última instancia: la *catarsis* del ser humano, la liberación por el placer.

Con las mismas preocupaciones literarias podemos hablar de la centralidad del ser humano. El desafio que aún permanece es el de buscar otras consideraciones literarias para mostrar lo mencionado. Serán maneras particulares, estrategias distintas, modos discursivos diversos y estructuras inéditas, las que se pueden construir en función a la centralidad del ser humano. También habrá que mencionar obras específicas donde estén presentes imágenes de seres humanos en pro de su reivindicación.

Pero el desafio también está cuando queremos considerar un modelo hermenéutico. ¿Cómo planteo pistas para una hermenéutica que reivindique al ser humano o que sea más integradora? Sólo como primeras pistas para un trabajo posterior más completo, más acabado, considero de manera todavía muy inicial, algunas categorías filosóficas. ¿Serán estas pistas los primeros balbuceos para construir una hermenéutica integradora de las dimensiones humanas?

Es interesante considerar recursos básicos de la *Filosofía de la Liberación.* Estos pueden ser las categorías de *alteridad, exterioridad* y el método *analéctico*. Considerando estas categorías se pueden contrastar algunos elementos. Estos pueden ser: texto/cotidianeidad; obra literaria/seres humanos concretos; críticas interna-externa/vivencia y proyecciones humanas; texto/diversidad de intérpretes. La vivencia, la cotidianidad y el cuerpo del ser humano, pueden ser instancias de *exterioridad y alteridad* de un texto literario.

No se pude aplicar modelos teóricos de manera universal a un texto, hay que respetar la particularidad del mismo. Pero junto a ello, también considerar la particularidad

representativa de su autor y los modos de representación de quienes lo leen. Aquí es donde es importante señalar que una hermenéutica también se construye desde experiencias cotidianas y a partir de experiencias vivenciales. Tampoco se puede, con el mismo afán de universalismo, aplicar modelos ideológicos o de las ciencias humanas a cualquier texto literario.

El método *analéctico* es un método original de la FL. Con este método se busca superar la relación de binomios que ha caracterizado, desde un punto de vista harto tradicional, al método dialéctico. Una relación de binomios excluye a otros elementos (a un tercer elemento). Así, el método *analéctico* es un impulso para ir más allá de actitudes binarias. Pero no sin ellas.

Con el método *analéctico,* se puede proponer pistas para ir más allá de las críticas interna y externa. Estas parecen significar una relación binaria. Si entendemos estas críticas como un oposición dialéctica, el método *analéctico* puede, al mismo tiempo, sintetizarlas y sacar algunos resultados que enriquezcan a ambas a la vez. El desafio que queda para futuro es desglosar y explicar más estas ideas.

Para terminar, partí señalando una hermenéutica encubridora, advertí las razones para unos criterios en que exista una hermenéutica donde el ser humano sea el centro o transversal. Ahora termino advirtiendo que en una hermenéutica el ser humano parece ocupar un lugar importante. No sólo como sujeto solitario, sino como un sujeto en interrelación permanente con espacios sociales y con quienes ocupan esos espacios. El sujeto es tal, cuando incorpora (percibe, juzga y actua) lo que le rodea[n]. Todo esto se relaciona con su cuerpo, su afecto y su cognición. En este sentido, me parece importante señalar la cotidianeidad del ser humano, sus vivencias, sus temores, sus limitaciones, sus engaños, sus ilusiones, creencias, fantasías, compromisos... Todo ello como parte íntegra de su voluntad para interpretar y habitar, así, el mundo.

---

[2] *Cf.* Heinrich Schäfer, " '¿Existe mi mamá porque yo existo?' El ser humano como red de relaciones: una propuesta sociológica más allá del 'sujeto' ". En: Cuadernos de Ciencias Sociales, Nro. 111, FLACSO, San José, 1999.

Aquí cabe recordar que la cotidianidad de muchos seres humanos en América Latina es de exclusión, de diversas formas de opresión, de conflicto existencial, muerte prematura, analfabetismo, discriminación de todo tipo (racial, sexual, social). Es un ser humano que sufre múltiples opresiones y, a la vez, reproduce símbolos que legitiman la injusticia haciéndose a sí mismo violencia y oprimiendo a otro que al igual que él sufre la opresión y las injusticias.

La centralidad del ser humano, insisto, es un criterio que hay que recuperar para evitar deshumanizar la crítica literaria y otras críticas. En un mundo donde cada vez se afirma valores absolutos (libertad, democracia) a nombre de los cuales también se mata, es necesario acudir a la centralidad del ser humano. Cuando se afirma la totalización del mercado como único medio de vida, siendo que el mercado total tiene sumido a la tercera parte del mundo en la miseria, es importante afirmar la vida humana como instancia última. ¿Es el quehacer literario ajeno a esta necesidad?

BIBLIOGRAFÍA

ALVES, Rubem
1982 *La teología como juego*
Buenos Aires: La Aurora

ASSMANN, Hugo
1976 *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde América dependiente*
Salamanca: Sígueme, 2da. Ed.

AINSA, Fernando
1997 *La construcción de la utopía*
Buenos Aires: Ediciones del Sol

ALTHUSSER, Louis
1968 *La revolución teórica de Marx*
México: Siglo veintiuno editores, s.a.

ALVAREZ, Carmelo
1981 *Protestantismo latinoamericano*
México: CUPSA

AFANASIEV, Victor
1973 *Manual de filosofía*
Buenos Aires: Ediciones estudio

BOFF, Leonardo y BOFF, Clodovis
1986 *Cómo hacer Teología de la Liberación*
Bogotá: Ediciones Paulinas

BOFF, Lonardo
1986 *Teología desde el lugar del pobre*
Santander: Edición Sal Térrea

BAPTISTA G., Mariano
1971 *Salvemos a Bolivia de la escuela*
La Paz: Amigos del libro

BARTHES, Roland
1984 *Crítica y verdad*
México: Siglo XXI editores, s.a.

1981 *Mitologías*
México D.F.: Siglo XXI editores

1983 *Ensayos críticos*
Barcelona: Seix Barral, s.a.

s/año "Introducción al análisis estructural de los relatos"
En: s/más datos (fotocopias)

BASTIAN, Hans-Dieter
1994 *Teología de la pregunta*
Estella: Verbo Divino

BACHTINE, Michel
1978 "Epopeya y novela II"
En: *Revista ECO,* enero, nro. 195, Homenaje a Hesse

1973 "Introducción, planteamiento del problema"
En: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*
Barcelona: Breve Biblioteca de Reformas-Barral editores

BERISTAIN, Helena
1982 *Análisis estructural del relato literario. Teoría y práctica*
México: UNAM

BORGES, Jorge Luis
1999 *El informe de Brodie*
Madrid: Alianza editorial, s.a.

1978 *El Aleph*
Madrid: Alianza editorial - Emecé

1979 *Borgel oral*
Buenos Aires: Emecé - editorial Belgrado

BARNAKAHM, G
1975 *El Nuevo Testamento y la historia del cristianismo primitivo*
Salmanaca: Sígueme

BORDA, Arturo
1966 *El Loco, tomo* I
La Paz: H. Alcaldía de La Paz

1966 *El Loco,* tomo III
La Paz: H. Alcandía de La Paz

CROATTO, J. Severino
1980 *Liberación y libertad. Patitas hermeneáticas*
Lima: CEP

1984 *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*
Buenos Aires: Ediciones La Aurora

CORNEJO POLAR, Antonio
1994 *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*
Lima: Editorial horizonte

HENRIQUE C., Fernando y FALETTO, Enzo
1973 *Dependencia y desarrollo en América Latina*
Buenos Aires: Siglo XXI editores, s.a.

DUSSEL, Enrique
1994 *1492 el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*
La Paz: Plural editores - Fac. de Humanidades y Cs. de la Educación, UMSA

1994 *Praxis Latinoamericana y filosofía de la liberación*
Bogotá: Nueva América

1991 *La producción teórica de Marx. Un comentario de las Grundrisse*
México D.F.: Siglo XXI editores, s.a.

1991 *Introducción a la filosofía de la liberación*
Bogotá: Nueva América

1988 *Las metáforas teológicas de Marx*
Navarra: Verbo Divino

1988 *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscrito del 61 -63*
México D.F.: IZTAPALAPA - Siglo XXI editores, s.a.

1981 "Hipótesis para una historia de la teología en América Latina (1492 - 1980)
En: *Materiales para una historia de la teología en América Latina*
San José: DEI

1986 *Etica comunitaria*
Buenos Aires: Ediciones Paulinas

1981 *Filosofía ética latinoamericana V*
Bogotá: Univ. Santo Tomás - Centro de enseñanza desescolarizada

DE LA RIVA- AGÜERO, José
1905 *Carácter de la literatura del Perú independiente*
Lima: Librería Francesa científica CALLAD, editor E. Rosay

DE SANTA, Julio
1991 *La práctica económica como religión*
San José: DEI

DUQUE, José (editor)
1995 *Por una sociedad donde quepan todos*
San José : DEI

DERRIDA, Jacques
1989 *La escritura y la diferencia*
Barcelona: Antrophos editorial del hombre

DE LAS CASAS, Bartolomé
1985 *Bartolomé de Las Casas Obra indigenista. Edición de José Alcina Franch*
Madrid: Alianza editorial

ENGELS, Federico
1979 *Origen de la familia, la propiedad y el Estado*
Moscú: Editorial Progreso

ELLACURÍA, Ignacio
1984 "El pueblo crucificado"
En: *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*
Santander: Sal Térrea

ECHEVERRÍA, Esteban
S/año *Dogma socialista*
Buenos Aires: Colecciones Claridad, Estudio de Juan Ma. Gutiérrez

ESTRADA, Juan Antonio
1997 *La imposible Teodicea. La crisis de la fe en Dios*
Madrid: Trotta

FUKUYAMA, Francis
1994 *Elfin de la historia y el último hombre*
Barcelona: Planeta - De Agostini, s.a.

FOUCAULT, Michel
1994 ***Hermeneútica** del sujeto*
Madrid: Ediciones de la Piqueta

FUENTES, Carlos
1990 *Valiente mundo nuevo. Epica y mito en la novela hispanoamericana*
México: Tierra Firme

GUTIÉRREZ, Gustavo
1996 *Teología de la Liberación. Perspectiva y Mirar lejos*
Lima: CEP, 9va. Ed.

1986 *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*
Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas - CEP

GOLDMAN, Lucien
1963 *Para una sociología de la literatura*
Madrid: Ciencia nueva

GINÉS DE SEPULVEDA, Juan
1986 *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*
México D.F.: Fondo de cultura Económica (edición bilingüe)

HINKELAMMERT, Franz J.
1998 *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*
San José: DEI

1998 *El grito del sujeto*
San José: DEI

1996 *El mapa del emperador*
San José: DEI

1995 *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*
San José: DEI

1992 *Teología del mercado total, ensayos económicos teológicos*
La Paz: Hisbol

1991 *La fe de Abraham y el Edipo occidental*
San José: DEI

1990 *Crítica a la razón utópica*
San José: DEI

1990 *Democracia y totalitarismo*
San José: DEI

1988 *La deuda externa en América Latina. El automatismo de la deuda*
San José: DEI

1981 *Las armas ideológicas de la muerte*
San José: DEI

HARNECKER, Marta
1979 *Los conceptos elementales del materialismo histórico*
México: Siglo XXI editores, s.a.

HEIDEGGER, Matín
1993 *El ser y el tiempo*
Madrid: Editorial Planeta - de Agostini, s.a.

S/año "el origen de la obra de arte"
En: s/datos (fotocopias)

LIENHARD, Matín
1985-89 *La voz y la huella. Escritura y conflicto étnico social en América Latina (1492-1988)*
Caracas: Casa de las Américas

LYOTARD, Jean- François
1993 *La condición postmoderna, información sobre el saber*
Barcelona: Editorial Planeta - de Agostini, s.a.

LUCKACS, George
1985 *El alma y las formas/ Teoría de la novela*
México D.F.: Editorial Grijalbo

1973 *Sociología de la literatura*
Barcelona: Ediciones 62, s.a.

1971 *La novela histórica*
México D.F.: ediciones ERA

LEENHARDT, Jacques
1968 "Fundamentos preliminares para una sociología de la novela"
En: *Revista Aportes 8*

LEVI-STRAUS, Claude
1988 *El pensamiento salvaje*
México D.F.: Fondo de cultura económica, s.a.

LAPLANTINE, François
1977 *El filósofo y la violencia*
Madrid: EDAF editores, s.a.

MARX-ENGEL S
1966 *Obras escogidas,* tomo I
Moscú: Editorial Progreso

MARX, Karl
1980 *Contribución a la crítica de la economía política*
México: Siglo XXI editores, s.a.

MAO ZDEONG
S/año *5 tesis filosóficas*
Beijin: Edicones en lenguas extrajeras

MARINI, Mauro Roy y MILLAN, Márgara
1994 *Teoría social de Latinoamérica. Teoría de la dependencia.*
tomo II
México D.F.: UNAM- CELA

MÜLLER, Henry
S/año *El ojo cosmológico*
Buenos Aires: Ediciones siglo veinte

MOYA, Carlos
1987 *Sociólogos y sociología*
Madrid: Siglo XXI editores,s.a.

MARIÁTEGUI, José Carlos
1928 (?) *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*
Lima: Empresa editora Amauta, s.a.

NIETZSCHE, Freidirich
1996 *La genealogía de la moral*
Madrid: Alianza editorial, trad. Andrés Sánchez Pascual

1995 *El nacimiento de la tragedia*
Madrid: Alianza editorial, Trad. Ibid.

1993 *El Anticristo, maldición sobre el cristianismo*
Madrid: Alianza editorial, trad. Ibid

PAZ, Octavio
1998 *Los hijos del Limo*
Barcelona: Seix Banal, s.a.

1997 *Arenas Movedizas*
Madrid: Alianza editorial, s.a.

1993 *Itinerario*
Barcelona: Seix Barral, s.a.

1991 *Cuadrivio*
Barcelona: Seix Barral, s.a.

1990 *La otra voz. Poesía y fin de siglo*
Barcelona: Seix Banal, s.a.

POE, Edgar Allan
"La filosofía de la composición"
En: *Cuentos escogidos*
Lima: Editorial universo, s.a.

PANTELIS, Jorge
1995 "Apocalíptica"
En: *Antología de apocalíptica bíblica*
La Paz: ISEAT

PERESSON, Mario
1996 "Desafíos y tendencias del quehacer teológico latinoamericano"
En: *Un telar para la educación*
La Paz: CELADEC

PREISWERK, Matthías
1994 *Educación popular y Teología de la Liberación*
San José: DEI

POTENTE, Antonieta
1998 *Un tejido de mil colores, diferencia de género, de cultura, de religión*
Montevideo: Doble clic

S/año *Globalización y diversidad cultural, una mirada desde la teología*
La Paz: ISEAT (pronto a publicarse)

RAMA, Angel
1994 *La ciudad letrada*
Hanover: Ediciones del Norte

1987 *Transculturación narrativa en América Latina*
México D.F.: Siglo XXI editores, s.a.

1985 *Darío y el Modernismo*
Caracas: Alfodil editores, c.a.

RAMOS, Julio
1996 *Paradojas de la letra*
Caracas: Ediciones eXculturas- Univ. Simón Bolívar

1989 *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*
México D.F.: Fondo de cultura económica, s.a.

RICHARD, Pablo
1990 "Teología en la Teología de la Liberación"
En: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la T.L.,* tomo I
Madrid: Trotta

1994 *Apocalipsis, reconstrucción de la esperanza*
San José: DEI

REINA Y VALERA (traduc.)
1960 (R) *La Sagrada Biblia*
Corea: Sociedades Bíblicas Unidas

RICOEUR, Paul
1994 *Ideología y utopía*
Barcelona: Gedisa

1987 *Tiempo y narración, tomo I. Configuración del tiempo en el relato histórico*
Madrid: Ediciones cristiandad

1976 *Introducción a la simbólica del mal*
Buenos Aires: La Aurora

1994 *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*
Buenos Aires: editoriales Almagesto - Docencia

ROWE, Williams
1996 *Hacia una poética radical: ensayo de hermenéutica literaria*
Lima: Mosca azul

RORTY, Richard
1983 *La filosofía y el espejo de la naturaleza*
Madrid: Ediciones Cátedra, s.a.

SCHAFF, Adams
1966 *Introducción a la semántica*
México D.F.: Fondo de cultura económica, s.a.

SEGUNDO, Juan Luis
1990 "Revelación, fe, signos de los tiempos"
En: *Mysterium Liberationis, tomo I. Conceptos fundamentales de la T.L.*
Madrid: Trotta

1990 "Libertad y liberación"
En: *Mysterium liberationis, tomo I. Conceptos fundamentales de la T.L.*
Madrid: Trotta

1975 *Liberación de la teología*
Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1 er, cuaderno Latinoamericano, Nro. 17

SOBRINO, Jon
S/año "El conocimiento teológico en la teología europea y Latinoamericana"
En: *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres lugar teológico de la Eclesiología*
Santander: Editorial Sal Térrea

1990 "Espiritualidad y seguimiento de Jesús"
En: *Mysterium liberationis, tomo II. Conceptos fundamentales de la* ***T.L.***
Madrid: Trotta

1977 *Cristología desde América Latina (esbozo)*
México D.F.: Edicones crt

SICRE, José Luis
1992 *Profetismo en Israel. El profeta. Los profetas. El mensaje*
Navarra: Verbo Divino

SANJINES, Javier
"Epopeya y carnaval"
En: s/datos (fotocopias)

SAUSSURE, Ferdinand
1945 *Curso de lingüística general*
Buenos Aires: Edición Losada, s.a. (trad. Amado Alonso)

SCHÄFER, Heinrich
1999 *"¿Existe mi mamá porque yo existo?", ensayos sobre el sujeto, la ética y la rebelión*
San José: FLACSO, cuaderno de Cs. sociales, 111

TODOROV, Tzvetan
1987 *La conquista de América. La cuestión del Otro*
México D.F.: Siglo XXI editores, s.a.

S/año (compilador) *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*
México D.F.: Siglo XXI editores, s.a.

TROTSKY, León
1980 *La revolución permanente*
Lima: Edición Bibloteca socialista

1993 *Literatura y revolución*
La Paz: POR

TAMEZ, Elsa
1991 "La justificación por la fe en América Latina. Justificación por la fe y vida amenazada de los pobres"
En: *Justicia para todos*
San José: SEBILA

1986 *La Biblia de los oprimidos. La opresión en la teología bíblica*
San José: DEI

1998 *Cuando los horizontes se cierran*
San José: DEI

TORRES-RIOSECO, Arturo
1945 *Nueva historia de la gran literatura iberoamericana*
Buenos Aires: Emecé editores, s.a.

TILLICH, Paul
1982 *Teología sistemática I. La razón y la revelación el ser y Dios*
Salamanca: Sígueme

VARIOS AUTORES
1999 *Biblia I, cuaderno de estudio* ***PBP***
La Paz: ISEAT

VARIOS AUTORES
1982 *Iniciación a la práctica de la teología,* Tomo I
Madrid: Ediciones Cristiandad