

Reflexiones en torno al mestizaje y sus implicaciones para la relación oralidad/escritura en el marco de la discusión intercultural

► Ernesto Rodríguez Moncada

El presente ensayo plantea la necesaria reflexión sobre el mestizaje, en el marco de las discusiones sobre la educación intercultural, desde una perspectiva hermenéutica. Propone reconocer la relación oralidad-escritura como ejemplo de mestizaje en cuanto al lenguaje se refiere, anotando algunas consideraciones críticas.

Los supuestos teóricos

Partimos de la hipótesis siguiente: los discursos que generan las prácticas sobre la lectura, la escritura y la oralidad, y las valoraciones que subyacen a las mismas en el espacio social de nuestro país tienen implicaciones en el proceso de construcción simbólica de la identidad. Para trabajar con dicha hipótesis tomamos, como referente de análisis, la postura hermenéutica de Gadamer (2000) y Ricoeur (1995, 2001, 2002 y 2003), y la hermenéutica analógica barroca propuesta por Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot (Arriarán, 2001; Arriarán y Beuchot, 1999; Beuchot, 1999 y 2000).

Una pregunta obligada es ¿por qué ese referente? La respuesta inmediata es, en primer lugar, porque al retomar los postulados esenciales de la perspectiva hermenéutica de Gadamer y Ricoeur, reconociendo también sus diferencias, nos acercamos a una mirada diferente en cuanto a la problemática de la lectura, la escritura y la oralidad en sus relaciones e interdependencias; el reconocimiento del texto, de sus posibilidades simbólicas, de su separación de una concepción estructuralista del mismo y de su propuesta de reconocimiento del papel que juega la cultura en la interpretación, nos posibilita replantear aquellas concepciones que continúan la tradición de mirar al lector-escritor-hablante-escucha sólo desde la perspectiva psicológica o psicogenética.

Por lo que refiere a la hermenéutica analógica barroca, nos posibilita construir desde el pensamiento de autores latinoamericanos, una interpretación sobre los discursos y las prácticas de la lectura, la escritura y la oralidad en la construcción simbólica de la identidad en Latinoamérica. Ello se inscribe también en la discusión contemporánea acerca de la interculturalidad.

Es importante recordar que un planteamiento básico de Ricoeur, por lo que se refiere al papel del lector, es el de la dialéctica comprensión-explicación-interpretación, pues no existe prioridad subjetiva del autor ni prioridad objetiva del texto, de tal manera que no se puede suponer la existencia de una sola interpretación; pues ésta implica un juego de preguntas y respuestas entre los interlocutores, sean estos hablantes o autor-lector, pues en ambos casos se establece una situación de diálogo que no se focaliza solamente en la subjetividad del autor, superando con ello la perspectiva psicológica en el proceso dialéctico. La tarea hermenéutica consiste en distinguir la cosa del texto y no la psicología del autor, coincide en ello con Gadamer cuando señala “Comprender e interpretar están imbricados de un modo indisoluble” (Gadamer, 2000).

Este planteamiento nos parece fundamental en nuestro trabajo; la hermenéutica ha sido nuestra herramienta fundamental porque permite establecer una relación entre oralidad y escritura: “El paso del habla a la escritura afecta al discurso de muchas otras maneras; en particular, el funcionamiento de la referencia se altera profundamente cuando ya no es posible mostrar que la cosa de la cual se habla pertenece a la situación común de los interlocutores” (Ricoeur, 2002: 105), lo cual implica, de acuerdo al mismo autor, un problema hermenéutico. Lo escrito rompe los límites cara a cara convirtiéndose en la condición del devenir texto del discurso. En tanto hemos trabajado las relaciones entre lectura, escritura y oralidad, el instrumental teórico metodológico de la hermenéutica posibilita una mirada diferente a las perspectivas existentes actualmente.

En segundo lugar, y aquí nos remitimos a la hermenéutica analógica barroca específicamente, porque se constituye en un intento explicativo de los fenómenos culturales latinoamericanos desde la propia historia latinoamericana, colocando en el centro de atención el mestizaje; no somos un pueblo sometido carente de independencia cultural o que sólo puede lograr ésta recuperando su ser indígena o su ser europeo. Somos mestizos, somos el resultado de la mezcla cultural de dos mundos que se “encontraron” geográfica e históricamente. La recuperación del barroco latinoamericano no es casual en la propuesta de Arriarán y Beuchot, pues la constitución de las sociedades latinoamericanas tienen sus raíces en ese barroco que floreció en nuestro continente durante el siglo XVII: sus particularidades y características las discutiremos líneas adelante. Lo cierto es que, si bien la conquista se llevó a cabo durante el siglo XVI, la “construcción cultural” se desarrolló durante el XVII (Leonard, 1990): la mezcla racial y cultural fue el resultado de la noción de que los conquistadores se habían convertido en colonizadores. El criollo ya no sólo lo era de nacimiento (españoles nacidos en estas tierras), sino de “convicción” (decidir quedarse a vivir en ellas, con todo lo que ello implicaba: trabajar, educarse, formar familia, etc.). A partir de dicha “convicción” es que la mezcla aludida se profundiza, adquiriendo un carácter nada circunstancial ni individual.

Referentes históricos de base

Ciertamente, con ello aparece la conciencia criolla, la cual se va a manifestar en toda plenitud durante la guerra de independencia, pero ya desde el siglo barroco en la Nueva España se va conformando dicha conciencia: el pensamiento de Sor Juana Inés de la Cruz es quizás su más clara expresión. El trabajo de Octavio Paz (1982), sobre Sor Juana nos permite arribar a esta conclusión. Pero también otros textos de éste escritor mexicano, y de Arriarán (2001); Arriarán y Beuchot (1999, 2001) y Arriarán y Sanabria (1995) nos llevan hacia ella, al igual que los planteamientos de Bolívar Echeverría (2000); Kurnitzky y Echeverría, (2003), y Serge Gruzinsky (2003).

La conciencia criolla que emerge durante la Colonia se va a enfrentar durante siglos (por lo menos del XVII al XX) a las necesidades, demandas y expectativas de la población mestiza emergente, en la cual, creemos, no se desarrolla una “conciencia mestiza”; el romanticismo hacia el mundo indígena (por parte de algunos) o la añoranza por lo europeo (en la mente de otros) ha contribuido al no reconocimiento del mestizaje. Nos hemos narrado una historia de negación sobre nuestro propio ser (Paz, 2000).

Históricamente, resultó paradójico que una vez que los criollos decidieron hacer de estas tierras su patria, crearan las condiciones para que se expandiera un grupo poblacional que se volvería mayoritario pero que tendría que asumir que su origen no era sólo español (o europeo, en el entendido de que hubo zonas del país donde se asentaron franceses, italianos, etc. Cabe señalar que en otras zonas se asentó población asiática y africana) no sólo indígena, sino mestiza. Estamos de acuerdo con Arriarán cuando señala que “El mestizaje fue entonces una estrategia de sobrevivencia”. Esta estrategia bien puede caracterizarse como el desarrollo conflictivo de un *ethos barroco*” (Arriarán y Beuchot, 1999: 61). Obviamente la discriminación de que fueron objeto los grupos poblacionales que resultaron de las distintas mezclas durante la Colonia, y aún posterior a ella, generaron los sentimientos de “inferioridad” y de revanchismo que varios estudiosos de “lo mexicano” adjudican a los habitantes de nuestro país. Quizás el estudio que mejor representa las contradicciones del sentir del mexicano siga siendo el de Octavio Paz (2000), *El laberinto de la soledad*, pero también este autor expresa dichas contradicciones en trabajos como *El ogro filantrópico* (Paz, 1990).

Por otro lado, el “abandono” en que al parecer dejaron a los criollos los miembros de la corona española, llevó a la estrategia del mestizaje como sobrevivencia; ante la imposibilidad de seguir manteniendo los rasgos y características de una sociedad y una cultura en las nuevas tierras conquistadas, dadas las diferencias de clima, geográficas y los grupos poblacionales “encontrados”, así como la imposibilidad de reproducir las formas de vida españolas. La nueva sociedad que emergió fue construyendo rasgos culturales propios, mezcla de los diferentes grupos culturales puestos en contacto. El barroco es prueba de ello: arquitectura, arte, religión, cocina y concepciones estéticas estrechamente

imbricadas, dando por fin existencia al *ethos barroco*. Conviene aquí reconocer la obra de autores como Alejo Carpentier (1981a, 1981b) y José Lezama (1993), quienes analizan en sus obras el ser barroco de los latinoamericanos, pero también se manifiesta esto en las novelas de García Márquez (2000) y Carlos Fuentes (1999).

El mestizaje es resultado de mezclas muy diferentes entre sí: no se reduce a la simplificada idea: blanco-indígena. Supone la presencia de europeos de diferentes regiones, indígenas de distintas zonas, además de la presencia oriental y africana en nuestras tierras. Además, si bien se considera como generalidad al español, los conquistadores provenían de diferentes zonas geográficas del reino de España, con características culturales diversas: “El alegre andaluz del sur, el austero castellano del norte central, el laborioso gallego del noreste son, todos, españoles, todos tienen psicología y hablas tan distintas que con ellos podrían formarse distintos pueblos y naciones” (Leonard, 1990: 67). Una idea similar menciona Moreno de Alba (2001) en su estudio sobre “el español de América”, pero enfocada exclusivamente a la lengua española de nuestro continente. De ello derivó la gran cantidad de grupos raciales durante el período colonial de nuestra historia (muestra de ello es el llamado *Cuadro de Castas*).

Hoy día se sigue presentando la dualidad entre quienes consideran que tenemos que volver a nuestras raíces indígenas y quienes pretenden que nuestro desarrollo se encuentra en el modelo seguido por otros países, olvidando que somos resultado de la mezcla. Si aceptamos la noción de identidad planteada por Castells (2001) en el sentido de que la misma se construye a partir de las características que los individuos de un grupo determinado consideran válidas, podemos decir que los habitantes de la entonces Nueva España fueron asumiendo rasgos de los diferentes grupos culturales, con presencia menor o mayor en la sociedad colonial, pero con un peso más o menos importante, según los diferentes rasgos en juego, en las diferentes zonas en que se fue dividiendo el país, de tal manera que hoy el mapa cultural de México presenta una diversidad impresionante entre grupos indígenas y mestizos “de varios tipos”.

Esta situación hace que las discusiones en torno a la pluriculturalidad, multiculturalidad e interculturalidad (García, 2004) que se llevan a cabo en nuestro país sean importantes. Es fundamental reconocer que la cuestión del mestizaje no debe quedar ajena a los planteamientos sobre la educación y las políticas lingüísticas en torno a la población indígena, y dentro del tema lingüístico está, evidentemente el de la oralidad (López y Jung, 1998). Pero tampoco debe quedar fuera de las propuestas educativas para la población mestiza: si la interculturalidad supone diálogo, los mestizos requieren participar en el mismo desde la comprensión de la diversidad, así como desde su propio reconocimiento de ser mestizos, en el sentido del “sí mismo” planteado por Ricoeur (2006).

La herencia cultural del período barroco, siglo en el cual se dieron las mezclas principales (Leonard, 1990), dejaron honda huella en la cultura del México independiente. Las grandes contradicciones y luchas internas de nuestro país tienen que ver, consideramos,

con los odios y discriminaciones que también se heredaron junto con los aspectos más representativos de la cultura colonial que fue asentándose paulatinamente en este territorio. Los postulados de Octavio Paz en *El orgro filantrópico* (*op.cit.*), y en su obra ensayística toda, tiene que ver con la constitución de nuestra propia cultura, y con el hecho de afirmar o negar parte de sus orígenes, lo indígena o lo español, al tratar de conformar “lo mexicano”, cuestión que generalmente se aborda de manera maniquea, polarizada.

Quizás el otro autor latinoamericano que más ha presentado muestras de la permanente contradicción entre nuestro ser latinoamericano (reconociendo nuestra parte indígena y las culturas indígenas aún existentes), y “querer ser como otros” (primero europeos y luego norteamericanos), sea Eduardo Galeano (1988, 1997, 1998 y 1999), quien presenta en sus múltiples y variados escritos ese aspecto de los pueblos y gobiernos latinoamericanos; quizá su planteamiento de que los pueblos de nuestro continente no tenemos memoria histórica sea manifestación de nuestro querer negar nuestro origen mestizo, es decir mezcla de grupos y culturas. La llamada globalización ha acrecentado la disyuntiva no sólo a nivel nacional sino mundial: apertura total o defensa nacionalista de la soberanía, con sus implicaciones en cuanto al reconocimiento de los distintos grupos indígenas existentes en el país. Entra en juego su lengua, sus formas organizativas, tanto económicas como políticas, sus costumbres y tradiciones y, finalmente, el respeto por la forma en que decidan continuar su desarrollo histórico.

Pero más allá del respeto a la diversidad de nuestro país quedan las preguntas: si somos fundamentalmente mestizos ¿cuáles son las características que nos constituyen y sobre las cuales tendríamos que construir nuestra identidad mestiza?, ¿existen realmente rasgos culturales que permitan determinar “una cultura mestiza”?, si existen ¿con base en qué factores podemos establecer cuáles de todos esos rasgos son fundamentales para la construcción de nuestra identidad? Podemos afirmar que, en el marco del tema que nos ocupa, la oralidad tiene un papel central en dicha definición, toda vez que parte de nuestra tradición corresponde a culturas orales. La identidad mestiza tiene que constituirse a partir de un pensamiento analógico en donde la lectura, la escritura y la oralidad permitan arribar a un equilibrio.

Acerca de la interculturalidad

Las preguntas apuntadas surgen a partir de observar cómo las distintas propuestas de educación intercultural en boga, se orientan a trabajar pedagógica, didáctica y políticamente con la población indígena (López y Jung, 1998). De hecho, son los programas de educación para población indígena los que plantean la necesidad de la interculturalidad,¹

1 En un trabajo elaborado en el marco de la Línea en Interculturalidad del CREFAL (Mapa crítico sobre la Interculturalidad en América Latina), se manifiesta esta tendencia: es en los espacios educativos con población indígena que se visualiza la necesidad de la interculturalidad.

considerando también aquí las propuestas multiculturales y pluriculturales, sin discutir sobre el debate actual entre ellas (Arriarán y Beuchot, 1999 y 2001; García, 2004). Incluso aquellas enfocadas a la población migrante, aunque incorporan a la población mestiza en sus señalamientos, tienden a pensar en función de la dificultad de los grupos indígenas, más que en términos de igualdad cultural.

En los programas referidos se plantea la necesidad de que la población indígena aprenda a leer y escribir en español al tiempo que aprender a leer y escribir en su lengua (cuando con ésta se ha realizado el proceso de escrituración alfabético-fonética), pero no se proponen enseñar a los mestizos, de los espacios escolares con presencia indígena, a aprender la lengua que se habla en dichos espacios. Y conviene recordar que en el proceso de enseñanza entran en juego las diferencias entre lenguas con escritura (en este caso el español) y lenguas orales (las lenguas indígenas). Creemos que un verdadero proyecto intercultural tendría que contemplar la posibilidad y exigencia de ampliar el conocimiento de las lenguas indígenas, recuperándolas desde su oralidad, sin que el aprendizaje de la escritura tenga que ser una exigencia para ello. Asimismo, la educación para los mestizos, tendría que trabajar sobre la propia identidad, así como sobre la diversidad cultural del país, construyendo un nuevo relato sobre nuestra propia constitución como pueblo en relación con indígenas y europeos.

Por lo que refiere a la oralidad, como forma expresiva, característica de las poblaciones indígenas, resulta que se plantea que aprendan a escribir, y consecuentemente leer, en español y en su lengua, como estrategia para fortalecer la lengua indígena. Paradoja sorprendente, pues si la lengua se asienta en la oralidad y la escritura ha sido una invención o imposición posterior (ambos casos se dan según Hagège, 2002) resulta que tendría que fortalecerse la oralidad, de lo contrario pasaría como con otras lenguas del mundo de las cuales se tienen escritos pero nadie las habla (*Ibid.*). Una lengua desaparece porque deja de hablarse, no porque no se escriba.

Es claro que al propiciar estos procesos de aprendizaje se altera la identidad cultural de los indígenas. También acontece ello con la población mestiza; si recordamos que la población mestiza tiene una herencia cultural asentada en los moldes mentales de la oralidad, hemos de reconocer que al insertarse en procesos educativos y sociales en donde la escritura es fundamental, negando los saberes construidos oralmente, una parte de su historia se pierde. Por ejemplo, cuando dejan de transmitirse de generación en generación los juegos infantiles “callejeros” (de transmisión oral), deja de transmitirse también toda la simbolización cultural asociada a dicha práctica; la utilización de la calle como espacio de convivencia e intercambio, el reconocimiento de las diferencias de edad para la apropiación de los saberes que encierra el juego en cuestión, el desarrollo de movimientos físicos aparejados al mismo y los procesos memorísticos exigidos para poder pertenecer al grupo de niños y niñas. Todo ello supone la apropiación de la cultura en tanto significación de prácticas concretas.

Lo mismo acontece con las rondas infantiles y las recetas de cocina: en cada caso, con la entrada de la escritura en los espacios orales, se transforman las prácticas culturales generándose otras a cambio, se constituye paulatinamente una identidad acorde a las nuevas prácticas: leer la letra de las rondas o la receta. Lo que se transmitía oralmente se transforma en instructivo. El uso de la escritura sin un equilibrio con la oralidad, conlleva, por tanto, cambios en los referentes en los cuales se asienta la construcción de la identidad. Michel de Certeau (1999), pone como ejemplo de lo que venimos diciendo, la práctica del cocinar; ilustra con ello los cambios en las prácticas de una generación a otra.

Es importante reconocer, con Raúl Fornet-Betancour (2004: 34), que “La oralidad es un instrumento para organizar la vida, para ver, por poner el caso, cómo comprendemos nuestra paternidad/maternidad, cómo usamos nuestro poder, las cuestiones políticas, las públicas. Así, la oralidad tiene que estar unida a un proyecto político de la comunidad”. La escritura y la lectura conllevan otro tipo de proyecto, aquel asociado a las sociedades industriales modernas sustentadas en la ciencia y la tecnología y para las cuales el conocimiento objetivo es fundamental. Nos dice el mismo Fornet-Betancour, a este respecto, que “En muchas culturas el paso a la escritura es una irreverencia porque es sinónimo de objetivización” y con ello se “afecta el equilibrio, la armonía, la experiencia fundante general”.

Finalmente, no es lo mismo las palabras en la lengua que las palabras de la lengua; en el caso del español, lo que se ha logrado es traducir las lenguas indígenas a este idioma a través del alfabeto fonético; cabe recordar que cada lengua implica formas de representación del mundo por lo que es factible decir en español “todas” las expresiones indígenas, con el riesgo de asumirlas como fonéticamente correctas. Por ejemplo, el caso del quichua ecuatoriano, para el cual se creó el Sistema de Escritura Unificado del Quichua Ecuatoriano (SEUQE), en 1980, mismo que ha permitido mostrar en la práctica que para muchas de las variantes de esa lengua no es pertinente, por lo que en 1990 se presentó una propuesta de un alfabeto flexible que incorporó fonemas propios de algunas variantes, pero aceptó que para otras pierden validez. Como pronunciar en español fonemas tales como: *t*, *th*, *t'*, *tr*, *ts*, por anotar algunos. Lo mismo sabemos pasa con las lenguas indígenas de México: “La guerra de las grafías es un triste legado que se ha dejado en el seno de muchas lenguas indígenas” (Melià, citado por López y Jung, 1998: 27).

Es claro que la construcción de un alfabeto para una lengua indígena generará cambios en la forma de nombrar el mundo y, por consecuencia, en su cosmovisión, toda vez que el nombrar forma parte de lo cotidiano y es en la cotidianidad donde se forma la identidad, pero sobre todo porque la lengua base de la traducción (alfabético-fonética), rompe las estructuras de lenguaje de lenguas que no lo son. Es el caso de las escrituras de los mayas, aztecas (náhuatl), mixtecos. Pero también, porque otros lenguajes están comprometidos en los procesos de comunicación de las culturas y no sólo la escritura.

Nos hemos querido detener a plantear la cuestión de la situación por lo que refiere a la cuestión indígena porque nos parece referente necesario de cómo se visualiza la educación

intercultural: son los otros los que la requieren, no los mestizos. Es fundamental pensar la identidad en cuanto a la población mestiza de nuestro país, sin que ello implique desconocer o restar importancia a la problemática indígena. Por el contrario, si la identidad requiere que el individuo o el grupo social determine las características culturales que considera válidas, es menester entonces enfocarnos a discutir y reflexionar aquellas que constituirían las del grupo mestizo, sin embargo, agrupar a los indígenas como generalidad, al igual que a los mestizos como generalidad, conlleva el perder de vista aspectos propios de los grupos específicos que conforman a cada grupo de indígenas en particular y a los diferentes tipos de mestizaje existentes en México: mestizos de la ciudad o del campo, del norte o del sur del país.

Comentarios de cierre

No se trata, evidentemente, de relativizar la cuestión cultural, sino de ubicar que la homología racial del mestizaje de la cual se parte, descuida las diferencias culturales que se manifiestan en las prácticas de los individuos, como es el caso de la lectura, la escritura y la oralidad. Leer, escribir y expresarse oralmente siempre suponen un espacio-tiempo específico donde concretarse, lo que implica intereses, valoraciones, experiencias y saberes previos sobre lo que se hace tanto como de la forma en que se hace; leer una obra literaria para pasar el tiempo o para presentar un examen o elaborar un trabajo, lleva tras de sí lo que hemos señalado, pero además, no se interpretará igual por alguien que, en el caso de la zona metropolitana de la ciudad de México, se encuentra en un plantel escolar de Ciudad Netzahualcóyotl a otro de Santa Fe, o por un hombre o una mujer. Como bien anota Louise M. Rosenblatt (2002: 103), cuando expresa que “no existe una sola interpretación correcta” y que son varios los factores a considerar en la construcción de la misma, lo cual tiene que ver con el proceso de significación y resignificación permanente propio de la conformación de toda cultura (García, 2004).

La contradicción señalada párrafos atrás, la de quienes pretenden un retorno a las raíces indígenas y la de quienes piensan en el futuro aceptando únicamente las influencias externas, considerando que es en ellas donde encontraremos nuestro camino, olvidan la necesidad del equilibrio propio de un pensamiento analógico, que es el pensamiento propio del *ethos barroco*. Nos parece que es precisamente la construcción de la identidad del mestizo la cuestión central para la sociedad mexicana actual. Sobre esta asunto, Jaques Lafaye (2002) anota varias preguntas: “¿Qué es la identidad?, ¿qué es una nación?, ¿es México siquiera una nación?”, para, líneas adelante, mencionar: “¿por qué se ha convertido la mexicanidad en una preocupación mayor de los mejores espíritus de este país, si no es justamente por el carácter borroso de la nacionalidad?” y termina apuntando que ha llegado a convencerse de que esta misma “problematicidad (y perdón por el monstruoso neologismo) es parte de la identidad mexicana”.

Creemos que después de varias décadas de debatir acerca de la “mexicanidad”, la propuesta de la hermenéutica analógica barroca proporciona una base sólida para el análisis y la reflexión sobre el asunto, no en el sentido de ofrecer la respuesta final, sino porque proporciona una mirada diferente acerca de nuestra propia historia. En efecto, si aceptamos la noción de mestizaje tendremos que reconocer que es a partir del barroco que puede recapitularse en el asunto. Pero el barroco no como corriente estética o arquitectónica propia de una época, sino como lo denomina Bolívar Echeverría, y con él Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, un *ethos* barroco, es decir “un principio de ordenamiento del mundo de la vida” (Echeverría, 2000: 48), el reconocimiento de una sociedad que emerge de la mezcla y que a partir de ella funda algo nuevo, algo diferente, con sus ideas, creencias, formas productivas y organizativas. En este sentido es factible utilizar la noción de *ethos* barroco como una estrategia que posibilita reconocer y aceptar las grandes contradicciones emanadas de la conquista y colonización española, en tanto respuesta a otras formas posibles de modernidad que han surgido históricamente, como lo plantea Arriarán: “...recuperar el *ethos* barroco, es decir, la idea de otra modernidad propiamente no capitalista” (Arriarán, 2001: 10).

Lo anterior supone narrarnos nuevamente, con lo que ello implica para nuestra identidad: toda narración realiza un ejercicio de memoria en interjuego con los olvidos, el relato que aparece nos reconoce como víctimas o como participantes de un proceso histórico,

Pero no sólo en un sentido puramente económico es que se propone recuperar el *ethos* barroco, sino también porque “Una de las tareas más interesantes a la luz de la situación posmoderna es la recuperación del barroco en América Latina como una forma de racionalidad simbólica” (Arriarán y Beuchot, 1999: 67), como racionalidad opuesta a la racionalidad moderna técnica y formalista. Y en la constitución de la racionalidad desempeña un papel fundamental la lectura, la escritura y la oralidad, pues cada una supone una manera de relación con el mundo.

Dicha racionalidad simbólica encuentra sus manifestaciones más claras en la literatura latinoamericana: autores como Gabriel García Márquez, Jorge Luis Borges, Octavio Paz, Juan Rulfo, y antes que ellos Alejo Carpentier y Lezama Lima, aprovechan el carácter simbólico del lenguaje para expresar el carácter simbólico de nuestra realidad y nuestras formas expresivas culinarias, de vestido, arquitectónicas y de vida diaria.

Pero además, encontramos en la hermenéutica analógica barroca un referente explicativo adecuado a nuestro análisis, en tanto podemos considerar el barroco latinoamericano como mestizaje, en donde se refleja de manera palpable las posibilidades de un pensamiento analógico, pues como señala Beuchot “El mestizaje es el reino de lo híbrido, de lo proporcionalmente uno. Es, por ello, que en el reino de la analogía; algo se queda y algo se va. Hay pérdida de sentido y ganancia de él. Es el mestizo el más indicado para hacer en sí mismo la mejor interpretación de las dos culturas que en él se funden, aunque haya en él una parte de desconcierto y de perplejidad, de incompreensión y de

extrañamiento” (Arriarán y Beuchot, 1999: 37). Desde esta perspectiva es que debemos asumir los usos y prácticas de la lectura, la escritura y la oralidad en la construcción de la identidad cultural mestiza: construcción de un equilibrio que posibilite desarrollar un pensamiento analógico propio.

En este orden de ideas, “...la hermenéutica analógico-icónica es una forma de pensamiento” (Beuchot, 1999: 11), mediante ella es factible ampliar el margen de interpretación del texto sin perder los límites del propio texto. Consiste en un procedimiento de diálogo. Cabe señalar que el término analógico-icónica que Beuchot (1999) da a su propuesta en el libro *Las caras del símbolo: el ícono y el idolo*, no es contraria a la idea de la hermenéutica analógica barroca, sino un complemento necesario, en el sentido del análisis simbólico que supone el lenguaje y la cultura, es decir, se trata de establecer una propuesta de análisis que conciba el carácter simbólico de la cultura y el lenguaje, como ya hemos señalado. Pero al mismo tiempo de establecer los límites que hacen posible interpretaciones válidas de los textos, cualquiera que sea su forma (oral, escrita, etc.), pues “No sólo hay el límite de la cultura, el límite del lenguaje, el límite del mundo, el límite de lo sacro o lo misterioso, o el de lo ética o socialmente prohibido. El otro es también un límite” (Beuchot, 1999: 75). Esto estaría en concordancia con lo planteado por Eco (1998) en cuanto a los límites de la interpretación, en el sentido de que si bien existen varias interpretaciones posibles, no toda interpretación es válida; existen, pues, límites a la interpretación.

Referencias bibliográficas

- Arriarán, Samuel (2001). *Multiculturalismo y globalización. La cuestión indígena*. México: UPN. (Colección Textos; 23).
- Arriarán, Samuel y M. Beuchot (1999). *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*. México: Itaca.
- (2001). *Virtudes, valores y educación moral. Contra el paradigma neoliberal*. México: UPN.
- Arriarán, Samuel y Saúl Sanabria (comps.) (1995). *Hermenéutica, educación y ética discursiva: en torno a un debate con Karl-Otto Apel*. México: UIA.
- Beuchot, Mauricio (1999). *Las caras del símbolo*. Madrid: Caparrós.
- (2000). *Tratado de hermenéutica analógica*. México: Itaca.
- (2004). *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. México: FCE.
- Blanche-Benveniste, C. (1998). *Estudios lingüísticos sobre la relación entre oralidad y escritura*. Barcelona: Gedisa.
- Bonfil, B. Carlos (1992). *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza.
- (1994). *México profundo*, México: CNCA-Grijalbo.
- Brice, Shirley (1977). *La política del lenguaje en México*. México: INI.

- Carpentier, Alejo (1981a). *Concierto barroco*. México: Siglo XXI.
- (1981b). *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*. México: Siglo XXI.
- Castells, Manuel (2001). *La Galaxia de Internet Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*. Barcelona: Plaza & Janés.
- De Certeau, Michel (1993a). *La escritura de la Historia*. México: UIA.
- (1993b). *La fábula mística siglos XVI-XVII*. México: UIA.
- (1995). *La toma de la palabra*. México: UIA-ITESO.
- (1996). *La invención de lo cotidiano*. Tomo 1. Artes de hacer. México: UIA.
- (1999). *La invención de lo cotidiano*. Tomo 2. Habitar cocinar. México: UIA.
- De la Cruz, Sor Juana Inés (1992). *Obras completas*. México: Porrúa.
- Eco, Humberto (1997). *Interpretación y sobre interpretación*. España: Cambridge University Press.
- (1998). *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen.
- Echeverría, Bolívar (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: ERA.
- (2001). *Definición de la cultura*. México: ITACA-UNAM.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2004). *Sobre el concepto de interculturalidad*. México: Consorcio Intercultural.
- Fuentes, Carlos (1997). *Por un progreso incluyente*. México: IEESA.
- (1999). *Aura*. México: Era.
- Gadamer, Hans-Georg (2000). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Galeano, Eduardo (1988). *Memoria de Fuego I*. La Habana: Casa de las Américas.
- (1997). *El libro de los abrazos*. México: Siglo XXI.
- (1998). *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés*. México: Siglo XXI.
- (1999). *Memorias del fuego II. Las caras y las máscaras*. México: Siglo XXI.
- García Canclini (1990). *Culturas híbridas*. México CNCA-Grijalbo.
- (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados*. Barcelona: Gedisa.
- García, Márquez (2000). *Cien años de soledad*. México: Diana.
- Ginzburg, Carlo (2000). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. México: Océano.
- Gruzinski, Serge (2003). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: FCE.
- Kurnitzky, Horst y Echeverría, Bolívar (2003). *Conversaciones sobre lo barroco*. México: Red Utopía.
- Lafaye, Jacques (2002). *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. México: FCE.
- Leonard, Irving (1990). *La época barroca en el México colonial*. México: FCE.
- León-Portilla, José (1984). *Literaturas de Mesoamérica*. México: SEP.
- (1991). *Huehuehtlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*. México: SEP-FCE.

- (2000). *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. México: FCE.
- (2004). “Estatigrafía toponímica. Lengua y escritura”. En: *Revista Arqueología Mexicana*, Vol. XII, Núm. 70, noviembre-diciembre, 26-48 pp.
- Lezama, José (1993). *La expresión americana*. México: FCE.
- López y Jung, I. (Comp.) (1998). *Sobre las huellas de la voz*. Madrid: Morata-DSE-PROEIB.
- Olson, David (1998). *El mundo sobre el papel. El impacto de la lectura y la escritura en la estructura del conocimiento*. Barcelona: Gedisa.
- Olson y Torrance (comp.) (1998). *Cultura escrita y oralidad*. Barcelona: Gedisa.
- Ong, Walter (1997). *Oralidad y escritura*. México: FCE.
- Paz, Octavio (1982). *Sor Juana Inés de la Cruz o Las Trampas de la Fe*. Barcelona: Seix Barral.
- (1990). *El ogro filantrópico*. México: Joaquín Mortíz.
- (2000). *El laberinto de la soledad*. México: FCE.
- Ricoeur, Paul (1995). *Teoría de la interpretación*. México: Siglo XXI -UIA.
- (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad-Trotta.
- (2002). *Del texto a la acción*. México: FCE.
- (2003). *El conflicto de las interpretaciones*. México: FCE.
- (2006). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- Rulfo, Juan (2000). *Pedro Páramo*. México: Plaza y Janés.