



DIFERENCIA EPISTÉMICA Y DIFERENCIA COLONIAL. EL ROL DEL COMPARATISMO CONTRASTIVO Y DE LAS HERMENÉUTICAS PLURITÓPICAS

Zulma Palermo
(Universidad Nacional de Salta)

Resumen. Propongo en estas páginas una articulación –posible y necesaria– entre una concepción decolonial de la literatura y la cultura y los estudios comparados que se vinieran gestando desde las últimas décadas del siglo XX. Dicha articulación se desarrolla en tres momentos: el primero presenta el estado de situación de los estudios acerca de las culturas latinoamericanas desde el paradigma de la diferencia colonial y epistémica; el segundo, perfila la posición del comparatismo contrastivo con una escasa genealogía en el contexto general de América Latina. Finalmente, se perfilan las formas de articulación entre aquellos.

Abstract. I propose in these pages an articulation –possible and necessary– between a decolonial conception of literature and culture and the comparative studies that have been brewing since the last decades of the 20th century. This articulation is developed in three moments: the first one presents the state of the situation of the studies about the Latin American cultures from the paradigm of the colonial and epistemic difference; the second, outlines the position of contrastive comparatism with a sparse genealogy in the general context of Latin America. Finally, the forms of articulation between them are outlined.

Palabras clave. Colonialidad del saber, Comparatismo contrastivo, Hermenéuticas pluritópicas

Keywords. Coloniality of knowledge, Contrastive comparatism, Pluritopic hermeneutics

Las reflexiones que acá propongo se orientan a compartir con lxs lectores una búsqueda tendiente a comprender el lugar de enunciación desde el que habla el «latinoamericanismo» en nuestros días¹, días de emergencia en más de un sentido: del reconocimiento de las llamadas culturas de la diferencia en la circulación de los discursos académicos centrales, pero también de las situaciones límite en que esas mismas culturas se encuentran en estos tiempos de globalización de la economía y de predominio de nuevas formas hegemónicas².

1. La cuestión de las «diferencias»

La historia del conocimiento está marcada geohistóricamente por un lugar de origen y un valor reconocido como único para todas las culturas del planeta. Hoy, en cambio, es dable afirmar que la epistemología –y las formas de conocer cada uno de los objetos de cultura– se encuentra «geohistórica y políticamente situada» (Mignolo W. 2001: 21). El conocimiento en general y el de lo que validamos como literatura en particular no es abstracto ni se encuentra des-localizado; quiero decir con esto que los valores de la cultura y, por ende, de la literatura considerada «universal» han tenido un origen local, Europa, y su generalización obedeció a la expansión de su poder colonial. Estos principios, aceptados hoy en la misma academia europea por sus miembros «disidentes» –los que provienen en particular de las colonias más recientemente independizadas–, centralizan su focalización en la necesidad de efectuar profundas y radicales transformaciones en las narrativas construidas por la modernidad centroeuropea. Tales transformaciones abarcan todas las prácticas sociales y discursivas institucionalizadas y mucho deben, sin duda, al pensamiento «posestructuralista», emergente en el mismo «corazón» de la cultura que deconstruye³.

Desde esta perspectiva, que pretendemos ética para los nuevos desafíos del trabajo intelectual, orientaré mi reflexión a profundizar en el análisis de las relaciones entre lo local y lo global (transnacional) poniendo en duda muchos de los principios del pensamiento poscolonial que –como nuevos dogmas– invaden los discursos académicos del presente, ya que ponen en circulación lo que

¹ Ya no como una «identidad cultural» –tal era pensada en los '70– sino como una trama de discursos cuyo funcionamiento informa sobre las condiciones genealógicas de la formación de su memoria.

² Hoy está ya suficientemente explicitado que la globalización ha sido posible, fundamentalmente, como consecuencia de dos revoluciones: la tecnológica y la informática y que ha sido y es dirigida por el orden financiero.

³ Es obvia la fuerte presencia en estos discursos de la escritura de Derrida, Foucault, Deleuze aún cuando el principio «antropofágico» produzca los efectos conocidos.

entiendo es una nueva forma –una particular estrategia– que mantiene la histórica «condición colonial» con la que nos definimos. Localizo, así, mi lugar de enunciación en un lugar *transmoderno*, entendido como la irrupción de pensamientos otros, exteriores a la modernidad –y a la posmodernidad– desde el lugar de las propias experiencias, que aspira a la pluriversalidad (Dussel E. 2006).

1.1. *Espacio- tiempo de la condición colonial*

Tal condición señala la «diferencia» desde la que nos pensamos, en general sin advertirlo, ya que es la consecuencia de la «colonialidad del poder» (Quijano A. 2000) propia de la modernidad que modeló el imaginario latinoamericano tipificándolo con estereotipos que, en realidad, les eran ajenos. La construcción de la subjetividad, entonces, se transformó en una negación del «sí mismo»; por ello buscamos volver a pensar el espacio latinoamericano para no concebirlo más «como una zona fija de referencias reconocidas e identificadas con una experiencia física de lugar» (Quijano A., 2000: 21), a la vez que reconsiderar la perspectiva temporal para no entenderlo más como un desarrollo único y lineal, sino como un complejo de relaciones de carácter cronotópico, como querría Bajtin. Revertir, de este modo, la autoimagen que fuera demarcada por esa condición colonial y que consiste, en palabras de Cornejo Polar, «... en negarle al colonizado su identidad como sujeto, en trozar todos los vínculos que le conferían esa identidad y en imponerle otros que lo disturban y desarticulan, con especial crudeza en el momento de la conquista ...» (1994: 19-20).

Esta construcción enajenada no se reduce, entonces, al llamado «período colonial» sino que lo sobrepasa y continúa activa en la «colonialidad global», en esta nueva «universalidad» de todo tipo que nos coloca en una especie de «tierra de nadie» sin derechos en la era de los derechos, con democracias ficticias en la era de la expansión armada de la «democracia», sin decisiones sobre el propio presente, sin proyectos para el porvenir. En relación complementaria, el conocimiento cautivo repite los mecanismos inveterados de la mimesis: reproducción en lugar de producción, imitación en vez de generación de respuestas intelectuales a fenómenos diferenciales propios de la heterogeneidad de América Latina⁴. Por ello insisto en las motivaciones que orientan estas páginas: centrar la atención en los riesgos que implica el discurso «deconstructivo» de la posmodernidad y su consecuencia, el

⁴ Pienso acá en el sustancioso artículo de Sara Castro-Klaren (1997) en el que retoma la categoría «remedo» – acuñada por Lacan y asumida por el poscolonialista Hommi-Bhabha– desde la perspectiva crítica latinoamericana.

poscolonialismo, para no caer en las trampas de la nueva globalización epistémica, lo que lleva implícita la exigencia de generar un lugar ético para la producción de conocimiento en el espacio académico⁵.

Un punto de anclaje para revertir este estado de situación se encuentra en lo que –desde la episteme europea moderna– se llamó un tanto despectivamente «reflexología latinoamericana» como territorio propio de un tipo de discurso generado fuera de la lógica eurocéntrica y que, no arbitrariamente, localizó su interés en objetos y discursos marginales y/o «subalternos» –localizados también por el pensamiento occidental como no académicos: el religioso, el «popular», el iletrado– y en general todos los productos culturales que se tipifican como «folk».

Es este, sin duda, el territorio y el campo objetual que se expande para quienes estudiamos la producción cultural y discursiva –ya no entendida como «literatura» a la manera letrada renacentista– con la inclusión de códigos de diverso tipo (desde la iconografía precolombina hasta los *mass-media* y el ciberespacio, pasando por las distintas formas de la canción, la danza, las fiestas, el ritual). Nada me parece más explicativo que el campo de la literatura, su concepción de la escritura y su clasificación, para visualizar con clara perspectiva lo que entendemos por *diferencia colonial* (Mignolo, W. 2003). En efecto, los estudios sobre el período colonial abrieron espacios insospechados para comprender el proceso «extendido» de colonialidad pues es allí donde se pudo efectivamente constatar lo que Cornejo Polar consideró –para un campo paralelo en los tramos más actuales de esa «extensión»– «los riesgos de las metáforas» (1998: 7): los gestos de adopción acrítica conllevan procesos de traducción con la exigencia de asimilaciones imposibles y perversas (trastornadas⁶), que intentan reunir disparidades (diferencias) inconmensurables del orden de la cultura. Es esto lo que ocurrió con la noción de «libro» –intraducible a las lenguas amerindias– y su traslación como instrumento de control y de poder sobre las sociedades de este lado de los mares. Esta disparidad instala la diferencia colonial y es desde ésta que se hace éticamente imprescindible una construcción distintiva –y positivizada– del conocimiento de sí del sujeto heterogéneo que integramos.

Veamos más detenidamente esta noción que señala claramente la asimetría rectora de las relaciones entre los dos mundos. Parte ésta de la experiencia directa de habitar una lengua, un espacio de sentido, unas prácticas de la vida cotidiana distintas de las aceptadas como valiosas y deseables por

⁵ Obviamente no se trata de negar la importancia de la perspectiva abierta por Derrida y la impronta que señala el discurso que atraviesa al posestructuralismo de las academias centrales, sino de aceptar que se trata de ejercicios de reposicionamiento y que no pueden ser canonizados como nuevos «libros sagrados» que portan «verdades reveladas».

⁶ Del latín *per-vertire* s. XV (*Diccionario Etimológico* de Corominas).

Occidente. Estas, paradigmáticas, se constituyen en modelo a imitar a fin de encontrar reconocimiento como «persona», cuestión que está puesta en evidencia por la historia y por la literatura canonizada del sudcontinente. Su momento inicial queda definido para América Latina por la inaugural pregunta acerca de si los nativos poseerían alma⁷ y se consolida, sin sucesión de continuidad, en el transcurso de la historia del pensamiento cristiano occidental cuya hegemonía cristaliza en la medida en que la diferencia entre Europa, Asia, África y América se construye desde Europa con la linealidad que caracteriza a su concepción de la historia. Esa matriz signa y atraviesa los discursos que, primero, se imponen para los otros tres continentes y que luego se transforman paulatina pero firmemente en su aceptación, para culminar en su naturalización.

La moderna dicotomía civilización/barbarie, expandida en toda la extensión sudcontinental como común patrimonio, es su propuesta intelectual más sólida y perdurable, la misma que –planteada por algunos de los filósofos occidentales más recurridos– no duda en seguir afirmando la inferioridad humana de los no-europeos⁸. Esta condición, naturalizada por los mismos sujetos subalternizados, emerge cotidianamente en las prácticas sociales, en la valoración de todos aquellos que no pertenecen a la etnia blanca ya sean indios, negros o, en menor medida, orientales⁹. Esta diferencia que en el terreno académico se consolida en el plano epistemológico, es la que define el tipo de conocimiento difundido inveteradamente; es por eso que el pensamiento emergente (a la manera del que postulan Kush o Roig o Fanon) o los discursos alternativos no propiamente «estéticos», no pueden ser legitimados en esos espacios. En síntesis, y como sostiene el sociólogo venezolano Fernando Coronil:

Desde la conquista de las Américas, los proyectos de cristianización, colonización, civilización, modernización y desarrollo han configurado las relaciones entre Europa y sus colonias en términos de una oposición nítida entre un Occidente superior y sus otros inferiores. (2000: 104)

A los efectos de revertir esta diferencia epistémica de signo negativo es

⁷ Cfr. el insoslayable artículo de Rolena Adorno (1997) sobre la condición no-humana adjudicada al indio en los documentos de la época y sostenida en el principio aristotélico del dominio de lo más perfecto sobre lo más simple.

⁸ Kant y Hegel marcan derroteros ciertos en este terreno (Chukwidi Eze E. 2001; Serequeberhan T. 2001; Casalla M. 1992).

⁹ Para todos sin distinción, aún para aquellos en los que recae la calificación, se trata de individuos o grupos humanos «ociosos», «sucios», «incapaces de conocimiento». En la actualidad se extrema hasta llegar a la criminalización de la pobreza.

necesario operar ya no desde una historia del pensamiento occidental, desde una historiografía o desde una concepción de la literatura que responde al legado de occidente con exclusividad, sino desde la afirmación de que todo conocimiento se encuentra localizado, que sostiene su legitimidad en las propias condiciones de producción y, desde allí, interactúa dialógicamente con otras formas de conocer. No existe, al parecer, otro camino para quebrar la hegemonía que rige, para este lado del mundo, desde hace más de cinco siglos.

1.2 Colonización y espacio-tiempo global

Si aceptamos como premisa la cronología propuesta por Mignolo (2001b)¹⁰ –según la que la noción de América Latina se construye en tres grandes etapas: el imaginario del período colonial, el del período nacional y el correspondiente a nuestro tiempo, el posnacional, a pesar de los supuestos principios «superadores» del coloniaje que este último comporta– es imprescindible analizar críticamente sus alcances.

En efecto, la globalización en tanto proyecto del neoliberalismo que generaliza un sistema económico sostenido en los alcances de la tecnología cibernética, produce el efecto de un proceso que borra la asimetría, que no exhibe agentes geopolíticos definidos ni espacios del planeta que se vean subordinados por su localización geográfica o sus rasgos culturales. En este presente no es posible reconocer las fuentes reales de un poder que sí se percibe en alto grado de concentración con fuerte impacto en los espacios en los que actúa. Como aseveraba más arriba, la perversión radica, precisamente, en su capacidad para ocultar la innegable presencia de la asimetría, de las diferencias de toda índole, acudiendo incluso en defensa de los «otros» cuando esos «otros» pretenden escapar a sus designios.

Si el sometimiento emergente de las condiciones propuestas por la modernidad se sostenía en la generalización de la automarginalidad por naturalización de los aspectos negativos de la diferencia –según veíamos– las que sostiene el proyecto global aparecen como un efecto del mercado y no de un proyecto político preestablecido.

Dado que el mercado se presenta como una estructura de posibilidades en vez de como un régimen de dominación, éste crea la ilusión de que la acción humana es libre y no limitada. Resultados como la marginalización, el desempleo y la pobreza aparecen como fallas individuales o colectivas, en vez de cómo efectos inevitables de una violencia estructural (Coronil F. 2000: 105).

¹⁰ Tomo acá como referencia esta entrevista por su carácter de síntesis, pero el crítico formula analíticamente esta cronología en muchos de sus artículos fundamentales.

En el campo de estudio que acá interesa, los efectos de la globalización llevan a atenuar los conflictos culturales con mecanismos que producen la apariencia de integración entre culturas distantes y distintas y que encuentran en la circulación académica sus correlatos conceptuales; es acá el caso –entre otros– de la noción de «multiculturalismo». Al borrarse la presencia del «otro» conflictivo, insurgente, aparece como «subalterno», categoría imbuida de una nueva forma de paternalismo, de distintas a la vez que idénticas formas de dependencia y marginalidad. Por otra parte, la diferencia cultural –en esta etapa «posnacional»– ya no se asienta en fronteras territoriales, en el orden de las «culturas nacionales» que atraviesan gran parte del imaginario del s. XX, sino en la profundización de aquellas –ahora expandidas fuera del tiempo y del espacio– por su diferencia con el orden occidental y transformadas en objeto de consumo para un mercado altamente expansivo, el del turismo internacional.

Volvamos, entonces, a reflexionar sobre la noción de multiculturalidad. Una de las preocupaciones centrales del trabajo académico en nuestros días es la búsqueda de redefinición de los actuales modos de representación social modalizados por la imagen estructurada y canalizada a través de los medios, en particular el televisivo y el cibernético. Se trata de formas de incorporación de las representaciones del mundo y del sí mismo mediatizadas fundamentalmente por dos dispositivos: la fragmentación y el flujo (Martín-Barbero, J. – Herlinghaus, H. 2000: 69-75). El primero refiere a la privatización de la experiencia y a la reorganización de la esfera pública, a la vez que propone una significativa modificación de la relación entre de lo privado y lo íntimo¹¹. El segundo articula con aquél desde la instancia de las rupturas narrativas por un radical cambio de las organizaciones perceptuales: no las imágenes en sucesión sino el flujo inarticulado de espacios yuxtapuestos; no el tiempo del relato sino la superposición de «figuras»; no las relaciones sintagmáticas, sino las series paradigmáticas, «*in praesentia*».

El análisis de estas formas de representación y de autorepresentación social dan lugar, en muchos casos y en el orden especulativo, a manifestaciones celebratorias de la *hibridez* y el *nomadismo*, categorías en sí mismas de un innegable valor explicativo, pero que necesitan ser reconsideradas desde los distintos espacios de América Latina. Tales categorías y procedimientos son el resultado de esas nuevas formas de representación que responden a la condición paradójica y potencialmente productiva de estar situado *entre* dos o más terrenos, lo que borraría separaciones jerárquicas, como un síntoma de la

¹¹ Los «*reality shows*» a los que nos introduce cotidianamente el medio televisivo es una sensible muestra de estas fuertes transformaciones, escenarios que repiten las también cotidianas «representaciones» públicas de la vida privada de las figuras políticas en nuestras sociedades. Así, todo gesto público de los representantes del estado se banaliza y queda homologado al entretenimiento que ofrece todo espectáculo. Es, tal vez, esta «mirada» mediática sobre la figura del Estado moderno la expresión de su devaluación social.

tendencia histórica hacia la hibridación de las culturas y como consecuencia indirecta del multiculturalismo.

Otra cosa es la existencia de unas formas de vida, de pensamiento y de lenguaje de índole «fronteriza» e intercultural. Esta noción, la de frontera, quiere señalar una forma de solidaridad del conocimiento que surge como consecuencia del reconocimiento del otro (de la diferencia) y donde ese otro sólo puede ser reconocido también como productor de saberes. Se abriría así la posibilidad de diálogo y de equilibrio entre distintas –y opuestas– epistemes. .

La incorporación de la diferencia implicaría que el conocimiento que el otro produce es valorado tanto como el propio; no es percibido sólo como «distinto» y, por ende, como «interesante» (Kaliman R. 1998) desde una especie de «turismo» intelectual que se ve atraído por lo extraño, sino como una alternativa que puede llegar a producir «formas híbridas» de saber. Sin embargo es fácil constatar en los espacios académicos que tales procesos resultan utópicos ya que la cultura fuerte –por más de una obvia razón– tiende a imponerse sobre las débiles en este intercambio articulado sobre la base de fuertes desequilibrios históricos¹².

Al finalizar este excursus traigo otra vez la voz de Fernando Coronil, como su corolario:

La globalización debe verse como un proceso contradictorio que incluye nuevos campos de lucha teórica y práctica. A diferencia de otras estrategias de representación occidentalistas que resaltan la diferencia entre Occidente y sus otros, la globalización neoliberal evoca la igualdad potencial y la uniformidad de todas las gentes y culturas. En la medida en que la globalización funciona reinscribiendo las jerarquías sociales y estandarizando las culturas y los hábitos, ésta funciona como una modalidad particularmente perniciosa de dominación imperial. (2000: 106)

1.3 *Localización de las diferencias*

Esta discusión con las políticas de la globalización en el orden epistémico no implica, sin embargo, una negativa a tomar en consideración las prácticas intelectuales que circulan y se radican en la academia internacional; al

¹² Los casos que lo ponen en evidencia se multiplican: la experiencia en germen de la Universidad Intercultural Indígena en Quito, por un lado y desde su concepción misma, pone en el escenario el modelo gestado por la academia occidental; por otro, se trata de un intento bicultural (no multicultural) de «cruce» entre formas de conocimiento indias y occidentales. No obstante, es una experiencia de hoy que puede resultar significativa para un mañana distinto y, por lo tanto, de innegable valor.

contrario, lo que se pretende es alcanzar un equilibrio, una simetría entre la macroteoría y las que emergen de estas otras localizaciones. Reconocer –como manifiesto reiteradamente en estas páginas– que lo que se busca desde un posicionamiento ético del pensamiento crítico, es prestar atención a las experiencias locales que se gestan en los intersticios de los sistemas culturales. Pues el conocimiento, insisto, se produce en lugares concretos ya que se trata de una forma específica de dar sentido a un mundo que se rige por su propia historia y que se proyecta desde la especificidad de su diferencia.

Dicho de otro modo, si se acepta que toda forma de conocimiento es «local», las prácticas culturales propias de las distintas situaciones geohistóricas latinoamericanas requieren ser analizadas atendiendo a sus particularidades; al localizarlas en cada situación específica se hará posible construir un «sistema de sistemas» que, yendo más allá de las declaraciones latinoamericanistas, geste paradigmas pertinentes para explicar y comprender las formaciones sociales que las atraviesan. El lugar –lo local– puede así entenderse como lo otro de la globalización en tanto no se subordina a ella sino que redefine sus articulaciones.

Esta perspectiva, que relativiza las generalizaciones de todo tipo, permite articular un posicionamiento no globocéntrico de la globalización orientado a responder los requerimientos de las particularidades. El resultado no es la solución cómoda del multiculturalismo y sus complementarios (hibridación, subalternismo, etc.) sino, más bien, la puesta en limpio de las tensiones y contradicciones que mueven a las sociedades y que atraviesan los productos culturales que estudiamos.

Nuestros estudios de la literatura han estado signados por la práctica de la mimesis, de la repetición de historias y paradigmas incorporados a través de una única episteme. Desde el lugar de enunciación en el que me sitúo entiendo que

...para evitar caer en versiones de la teoría post-moderna o post-colonial que en sí, y muy paradójicamente, se convierten en homogeneizaciones del remedo, la hibridez, la subversión, los entrecruzamientos culturales, necesitamos meternos en genealogías específicas, a nuestros archivos locales. (Castro-Klaren S. 1997: 232)

Esa entrada en las propias genealogías conlleva fuertes cambios en los criterios de validación que operan sobre el campo literario pues lo que aceptamos –y diseminamos en las prácticas académicas– es un tipo de práctica discursiva «universalizada» que, al imponerse, niega o ignora la existencia de otras, las que son propias de los ámbitos colonizados (y pienso acá no sólo en

las diferencias étnicas, sociales y de «nivel cultural», sino también en sectores como el de las mujeres y de los niños).

Se hace entonces también clara la necesidad de producir –fuera del «remedo» y dentro de la tradición que ofrece «el lado oculto» de la historia del pensamiento americano– una teoría explicativa que asuma su propia genealogía para pensar las diversas, múltiples y heteróclitas formas de expresión de sus culturas, reunidas en un solo nuevo y complejo relato que hable desde sí para el mundo.

2. Comparatismo contrastivo y hermenéuticas pluritópicas

Los desarrollos realizados en este campo informan sobre un espacio de reflexión continuado e intenso que da como resultado un conjunto de especulaciones; ellas fundamentan un comparatismo que ha hecho suya la transformación epistémica operada durante la segunda mitad del s. XX (Franco Carvalhal T. 1996, Pizarro A. 1994, entre otros) y hacían esperar un cambio de rumbo decisivo en los posicionamientos de la academia internacional¹³. Los resultados de tales desarrollos se pusieron de manifiesto en la ampliación del objeto literario (más allá de la letra hacia otros códigos que posibilitan la inclusión de formas comunicativas distintas de las canónicas), en la noción de autoridad (con la pérdida de poder del autor individual frente a la preeminencia de las relaciones textuales); en la fuerza discursiva de lo social en los textos con la consecuente modificación de la perspectiva sobre el referente entre las más decisivas y, fundamentalmente, en el cambio de la forma y tipo de contacto entre culturas centrales / culturas periféricas.

Modificado así el campo epistémico, se orientó la mirada especulativa hacia las cuestiones metodológicas y el espacio interpretativo, territorios que han alcanzado un grado interesante de reflexión por las líneas latinoamericanistas pero no suficientemente discutidas en los estudios comparados¹⁴. Son en particular los estudios de la semiosis colonial (Mignolo A. 1995) los que han realizado los aportes más interesantes orientándose en lo metodológico hacia los análisis *contrastivos* entre las distintas circunscripciones

¹³ Ver las numerosas publicaciones que informan sobre este proceso: los dos volúmenes sobre el *Discurso Crítico* (1994 y 1996), el tomo reunido por Eduardo Coutinho (2001), las participaciones en los Congresos de ABRALIC y AALIC, la publicación de revistas como *Continente Sul Sur* y, muy específicamente en el ámbito internacional la edición en cuatro lenguas (español y portugués, además de las centrales) coordinada por Franco Carvalhal (1996) y exponente de la modificación alcanzada para una distribución más simétrica de la producción de conocimiento.

¹⁴ Entendemos a la comparatística como *actitud* del sujeto epistémico e interpretativo que opera con discursos y situaciones comunicativas en las distintas circunscripciones del sudcontinente con diferentes «tradiciones» y diversos lenguajes.

histórico-culturales de los espacios estudiados y al interior de ellas mismas; en tanto que para el nivel interpretativo optan por una *hermenéutica pluritópica «situada»*.

2.1. Una definición autonómica: comparar contrastivamente

Desde la construcción nocional de la «heterogeneidad» realizada por Antonio Cornejo Polar, la concepción acerca del cuerpo de las literaturas y las culturas latinoamericanas ha variado sensiblemente: no se trata de una entidad homogénea acerca de la cual predicar también de manera unívoca, sino de una «totalidad contradictoria» (Palermo Z. 2002) dentro de la que funcionan múltiples sistemas; una compleja heterogeneidad en la que conviven sujetos colectivos cuyas prácticas se distancian sustancialmente: varios tiempos en un tiempo, varios horizontes de experiencia dentro de una formación geopolítica, diversas formaciones étnico-culturales¹⁵. Dicho sistema se define por su diferencia con aquel otro hegemónico y homogeneizador de una América «global», regida por el pensamiento único del colonialismo europeo; se trata de esa misma unidad construida desde la proyección de una América heterogénea, plural y diversa que busca su identidad precisamente en la heteronomía¹⁶.

Esta constitución básicamente compleja y al mismo tiempo colonial de las culturas que acá nos interesan, exige para su comprensión la puesta en práctica de *métodos de lectura comparada y de procedimientos* de sistematización de la información distintos a las que proponen los cánones académicos habituales. Desde esta perspectiva el método comparado permite la contrastación¹⁷ entre muy distintas prácticas sociales y discursivas procedentes de culturas

¹⁵ Cornejo Polar encuentra que estas formas se manifiestan aún dentro de un mismo texto: así al leer por ejemplo un testimonio y por la fuerza de su interdiscursividad «no tendría el menor sentido preguntarse por la identidad del sujeto que lo enuncia [...] en cambio se impone la necesidad de auscultar las ondulantes oscilaciones de un espacio lingüístico en el que *varias y borrosas conciencias*, instaladas en culturas diversas y en tiempos desacompañados, *compiten por la hegemonía semántica del discurso* sin llegar a alcanzarlas nunca, convirtiendo el texto íntegro en un campo de batalla, pero también de alianzas y negociaciones. *Donde fracasa todo recurso a la subjetividad individualizada*, con su correlato de identidades sólidas y coherentes, y sus implicancias en la crítica y hermenéutica literarias» (1994: 229-333) [El destacado es mío].

¹⁶ Ana Pizarro lo enunciaba así en uno de los proyectos comparatísticos de periodización más sólidos concretados en el s. XX a propósito de la necesidad de un método contrastivo, y «a partir de varias condiciones propias de la literatura latinoamericana. En primer lugar [...] de la pluralidad de unidades culturales de donde esta literatura surge y que hacen que exista no un sistema literario en América sino por lo menos dos o tres [...] En segundo lugar, porque las diferencias culturales y lingüísticas en el interior del continente [...] despliegan un espectro cultural y lingüístico que presenta las condiciones necesarias para un estudio de ese tipo. En tercer lugar, porque tratándose de un continente de estructura social y económica dependiente genera relaciones específicas de apropiación cultural de las literaturas metropolitanas» (1985:49).

¹⁷ En términos de la misma A. Pizarro, el comparatismo contrastivo «distingue, al mismo tiempo que las convergencias los elementos diferenciales entre las literaturas del continente, así como sus específicas formas de apropiación de otras literaturas» (1985: 72).

radicalmente distintas conviviendo en un mismo espacio-tiempo, lo que permite comprender las relaciones culturales (y económicas) de dominación, resistencia, adaptación o diglosia. Se trata, por lo tanto, de una mirada comparatística que contrasta, en primera e ineludible instancia, el funcionamiento discursivo en el seno de una misma circunscripción cultural (local, nacional o supranacional). Esto señala la primera diferencia fuerte con el comparatismo heredado cuyo canon hegemónico ha entendido siempre estas relaciones desde la institucionalización de la cultura fuerte erigida como modelo y norma. Esta perspectiva canónica implica la existencia de culturas «altas» y «bajas» marcadas por claras y definidas relaciones de poder y una forma de control extrínseca a la comunidad misma. De allí que las estrategias descriptivas de esos funcionamientos sean para nosotros tan importantes como los funcionamientos que se describen, pues posibilitan la puesta en práctica de una mirada que compara hacia dentro de un mismo sistema complejo contrastando entre sí las distintas formaciones sociodiscursivas que se encuentran en juego; dicho de otro modo, las diferentes «tradiciones» de las que cada una de ellas proviene¹⁸. A propósito de ello, Ana Pizarro sostiene en uno de los ensayos iniciadores de este posicionamiento:

En este sentido, una perspectiva comparatística que logre articular las literaturas nacionales en las dimensiones de un sistema continental, cuyo asiento y explicación se irá a encontrar en los parámetros históricos locales y su inserción orgánica en la globalidad de la región, puede darnos cuenta de una dinámica histórico literaria de conjunto que pondrá en evidencia no sólo la riqueza del corpus sino también los referentes que puedan ayudar a construir el diseño teórico de nuestra literatura continental. (1994: 25)

Así esta forma de lectura permite reconstruir en los textos, por los discursos, las asimetrías de las relaciones internas existentes en el sistema de una cultura, estableciendo las relaciones necesarias entre dos o más de las formaciones que la constituyen. Por otro lado, habilita para generar distintos niveles de contrastación que, partiendo de las circunscripciones más pequeñas (descripciones «locales») amplíen su campo hacia contextos regionales, ya sean

¹⁸ Es pertinente recordar el posicionamiento de Claudio Guillén; si se conmuta «universal» por «global» resulta suyo también –y hasta cierto punto– un lugar de enunciación «descentrado»: «El talante del comparatista, lo que le permite acometer semejante empresa, es la conciencia de unas tensiones entre lo local y lo *universal*; o, si se prefiere, entre lo particular y lo general. Digo local –y no nación–nacionalidad, país, región, ciudad, porque conviene destacar aquellos conceptos extremos que encierran una serie de oposiciones generales, aplicables a situaciones diferentes: entre la circunstanca y el mundo (los mundos); entre lo presente y lo ausente; la experiencia y su sentido; el yo y cuanto le es ajeno; lo percibido y lo anhelado; lo que hay y lo que debería haber; lo que está y lo que es» (1985: 16).

estos nacionales o supranacionales e internacionales. Estos diferentes circuitos o niveles permiten mirar la «totalidad» desde la «diferencia» de modo tal, que la pretendida unidad de la cultura latinoamericana viene de esta manera a mostrarse bajo la forma de un escenario altamente complejo y tensionado por múltiples contradicciones. Obviamente esto no exime a la investigación de poner también en relación estos sistemas con los que ha mantenido distintos tipos de contacto (Even-Zohar I. 1978) en sus más de cinco siglos de existencia, pero ya no desde una localización de subordinación colonizada, sino desde la afirmación de su autonomía.

La puesta en escena académica de esta metodología –según expresara– es el resultado de una acción transformadora que se desplegó en América Latina desde mediados del siglo XX; no obstante, tal esfuerzo no alcanzó los efectos que debieron haberse producido lo que pone en evidencia la fuerza de la colonialidad vigente. No se trata sólo de un problema que aflige a este sudcontinente sino a todos los espacios sometidos a las mismas fuerzas históricas, aquellas en las que se han venido gestando las diversas manifestaciones de un pensamiento poscolonial (posoccidental) (Mignolo, W. 2001).

Por ello es una perspectiva también asumida por estudiosos centroeuropeos, quienes advierten sobre la condición colonizadora de existencia para las culturas del «tercer mundo»¹⁹ y sobre las posibilidades del método comparado con las características que acá estamos perfilando:

La letteratura comparata è proprio la disciplina che pone al centro del suo interesse «la rencontre avec l'outre» (Chevrel) e nello stesso tempo «la part d'étranger ou la dimension étrangère dans une littérature et une culture» (Pageaux). Essa studia le analogie e le differenze, i rapporti e distanze tra y testi e le culture. (Gnisci A. 1994: 24)

Es desde esta convergencia que se propone esta radical transformación metodológica para responder a algunos de los muchos requerimientos que reclama la construcción de procesos lectores, procesos adecuados a la diferencia cultural, volviéndola positiva. Entendemos que el comparatismo contrastivo, alejándose de imposibles y nefastas «hibridaciones» a la vez que de

¹⁹ El comparatista italiano Armando Gnisci lo explicita: «Noialtri europei ed occidentali non abbiamo mai pensato di avere a che fare alla pari con le altre culture, ma abbiamo sempre pre-visto l'altro. Il continente che sarà l'America è battezzato Indie occidentali e indiani i suoi abitanti ancor prima che vengano 'scoperti'. Questa presunzione prevedente ci ha portato in ogni caso a interpretare direttamente l'altro, non il nostro incontro con lui e con quello che ha da dirci, non il suo e il nostro reciproco ascolto e la vicendebole conversazione. Ha prevalso, invece, il nostro potere de risolvere, addomesticare, assimilare, eliminare l'altro, manipolandolo sempre e comunque come un oggetto» (1997:21-22).

chauvinismos esencialistas y clausuradores, habilita para pensar lo local en la triple articulación de la heterogeneidad a la que hacía referencia: dentro de las circunscripciones locales, entre ellas en la interioridad de la nación y a ésta en el contexto global. Esta articulación hará alguna vez posible la habitación más equitativa de un mundo plural, complejo y diverso en todos los órdenes, particularmente en el campo de nuestro interés: las producciones simbólicas que requieren ser interpretadas.

2.2 Hacia una «hermenéutica pluritópica»

Por eso el análisis contrastivo no puede concluir en sí mismo sino que se encuentra a la base de sistemas interpretativos que hacen posible la explicación y comprensión de las sociedades y sus culturas. Dadas las características de las que son objeto de nuestro interés, tales sistemas interpretativos no pueden ser tampoco unívocos sino que se ven atravesados por las diferencias inherentes a esas sociedades.

En tanto el sujeto cultural latinoamericano se encuentra fundamentalmente «descentrado» (Cornejo Polar A., 1996), lingüística y culturalmente localizado *entre*, al menos, dos culturas, en ese *neplanta* que nombra el vocablo náhuatl, su definición se textualiza también en un *entre dos*, cuestión más que evidente en la preocupación de la escritura literaria de las últimas décadas –y de los estudios sobre ella– sobre todo por la puesta en texto de la oralidad. El descentramiento del discurso –como exteriorización de la misma situación en las subjetividades– «se construye alrededor de ejes varios y asimétricos, de alguna manera incompatibles y contradictorios de *un modo no dialéctico*» (Cornejo Polar, A. 1996: 841)²⁰.

Cómo interpretar estas circulaciones discursivas y textuales es otro de los desafíos para el comparatismo actual. Así como el estudio contrastivo ofrece una forma de aproximación pertinente al objeto de estudio (sujeto heterogéneo) por la coexistencia en él de varios sistemas y de varios procesos con diferentes grados y niveles de contacto, la interpretación de los sistemas así descriptos requiere ya no de una hermenéutica monotópica –según la que la comprensión es una y la misma sin distinguir las diferencias entre los sujetos culturales– sino de una hermenéutica pluritópica (Mignolo W., 1995) que parta de la pluralidad de tales sujetos buscando comprenderlos precisamente en sus diferencias.

Tal disposición interpretativa asume también un posicionamiento no dialéctico –al fin de cuentas éste es un método que responde acabadamente a la

²⁰ El destacado es mío.

ratio cartesiana, ajena a la de las culturas nativas y a las diversas migraciones, externas e internas, que componen el complejo sistema latinoamericano– sino que, partiendo de una pluralidad de tradiciones (cosmovisiones), abre el abanico de múltiples interacciones sociales. Enrique Dussel²¹, en 1973, proponía un *método ana-léctico* –junto al ontológico heideggeriano que persigue el Ser; al mismo tiempo lo contrasta con el dialogismo con el que Levinas busca incorporar al «otro» (al judío) en el diálogo europeo después del holocausto– método que, junto a los anteriores, permita superar la colonialidad del ser localizando en simetría con los emergentes del pensamiento europeo.

Se trata de una hermenéusis –como sugiere Mignolo (2001)²²– que no busca ni se apoya en la «universalidad» sino en la *diversalidad*, en la heterogeneidad emergente de las muy distintas historias coloniales en toda la extensión de América Latina. Las totalidades que se construyen a partir de estas formas de interpretación no son ya abstractas; son relaciones entre proyectos concretos, contrastaciones que permiten tanto la generación de identificaciones como de distanciamientos. Se trata, simultáneamente, de superar la mimesis por la que se quiere explicar el funcionamiento de las sociedades de manera unívoca sin atender a sus profundas diferencias históricas; de dejar ya de interpretar, por ejemplo, la cultura del noroeste argentino con los mismos criterios utilizados para las sociedades metropolitanas ya sea ésta la parisina o la porteña. Esta forma de hermenéusis admite en gran medida como punto de partida los «saberes prácticos» (Kaliman R. 2001)²³ devenidos de la experiencia y edificados por la memoria social la que no es estática sino dinámica y se encuentra en permanente transformación.

Por otra parte, es central a la hermenéutica pluritópica el «pensar en lenguas», es decir, en colocar también en simetría las distintas lenguas en uso sin establecer jerarquías de poder entre ellas²⁴. Ello abre la posibilidad de pensar y de interpretar desde la exterioridad del sistema central buscando los contactos entre las culturas por fuera de la dominancia colonial. Es así clara la relación contrastiva que puede realizarse hacia dentro de la misma nación y entre

²¹ Cit. por Mignolo W. 2001.

²² En un artículo anterior la define: «... mientras la hermenéutica monotópica presupone la construcción de 'nuestra propia tradición' (es decir, la tradición hegemónica donde se sitúa el sujeto de la comprensión), una hermenéutica pluritópica presupone no sólo el vaciado y la movilidad del centro de la representación sino también la movilidad del centro del acto de representar» (Mignolo W. 1992: 23).

²³ «Por 'saber práctico' entendemos el conjunto de factores psíquicos que subyacen a cualquier acción humana y que explican el curso y naturaleza de esa acción. Dado que son las acciones (y particularmente las interacciones que involucran recíprocamente a dos o más agentes) las que, al articularse entre sí, constituyen las prácticas sociales, el concepto de saber práctico define operativamente el objeto de estudio: es el componente de las subjetividades humanas cuya dinámica dará cuenta de la reproducción y la transformación de las prácticas culturales» (Kaliman R. 2001: 7).

²⁴ De allí el paso que significó la publicación de *Métodos en los Estudios Comparados* en el seno mismo de la AILIC a la que hice referencia más arriba.

aquellas con horizontes de experiencia colonial aunque éstos sean disímiles; pensar –entre otras– en las posibilidades que abre el estudio contrastivo entre la cultura hispánica, la caribeña y la lusitana en nuestro sudcontinente y, a la vez, con las culturas africanas, india y árabe.

Una hermenéutica pluritópica, entonces, posibilita la articulación entre distintas formas de conocimiento y de comprensión a partir de la aceptación de la existencia de la diversidad de la experiencia, de los distintos procesos de formación sociocultural –y por ende lingüística–, de poner ante los ojos las muy distintas maneras de actuar y de construir la historia en tanto se trata de interpretar la diferencia dentro de la totalidad, más que la totalidad misma.

Por lo tanto, la hermenéutica comparatística insta una reciprocidad cultural, una interacción plural, que induce conocimiento a partir del contacto con otra(s) cultura(s). El comparatista, entonces, es un intérprete que, utilizando métodos y procedimientos pertinentes a los textos culturales y a los discursos sociales que lee, se localiza en el *entre* de las culturas (los textos) que contrasta para colaborar en su comprensión. Se trata, entonces, de una función tanto académica como ética y política por cuanto el sujeto de conocimiento actúa desde un lugar asumido con responsabilidad y desde la decisión de intervenir en la transformación epistémica requerida por la comunidad desde la que actúa.

La actitud ética reclama del comparatista un doble posicionamiento: por un lado, localizarse epistemológicamente en un campo disciplinar que se define por la objetividad y el rigor; por el otro, su inscripción hermenéutica en el contexto social, dentro del horizonte de experiencia de su comunidad interpretativa. Es aquí donde reside uno de sus mayores problemas: su contradicción con la práctica disciplinaria. Tal cuestión se resuelve en tanto esta forma de hermenéusis relaciona los distintos procesos que se quiere comprender con una serie de lugares desde donde se realiza la comprensión y, al mismo tiempo, pone en evidencia las tensiones entre la estructura académica y disciplinaria (sujeto epistémico) y la posición académica, social y étnica del sujeto que la realiza (sujeto vivencial) (Mignolo W. 1992).

Este posicionamiento ético deviene, como es obvio, de una decisión política: la de intervenir en el funcionamiento y transformación del conocimiento de sí de la comunidad interpretativa de la que forma parte desde el convencimiento de que las prácticas institucionalizadas de conocimiento, ejercidas desde un espacio de dominación y de control, tienen reglas y protocolos que les permiten construir sus objetos, y que éstos no son formaciones «naturales» sino naturalizadas por las subjetividades que los articulan²⁵. Ello, a su vez, sitúa el centro del debate actual en localizaciones periféricas. Esta reflexión parece imprescindible en el momento en que se ha

²⁵ Retomo acá fragmentos de un artículo de reciente publicación (Palermo Z. 2002).

profundizado su situación de precariedad y riesgo, situación que aparece atenuada, precisamente, por el discurso del pensamiento hegemónico que admite teóricamente –y disemina– las categorías de «diferencia» y «otredad». La ética de la otredad nace del funcionamiento dialógico propio de la heterogeneidad, de la aceptación del discurso ajeno y, más aún, de su plena incorporación en la polifonía del funcionamiento social.

Se torna, entonces, crucial la interrogación a los comparatistas de este lado del mundo sobre la relación de su saber con las sociedades en las que ejercen su acción. Las respuestas pueden posibilitar la articulación local de ese saber, pueden abrir espacios intelectuales que permitan vincular la práctica comparatística con la acción social y que propongan la teoría como una permanente interrogación más que como una legislación; más aún, que hagan posible la reformulación del conocimiento a través de otras relaciones y de categorizaciones alternativas. Todo ello requiere alejarse de las formas canónicas que vienen regulando las prácticas académicas, aún sabiendo que ello abre un casi insoportable estado de incertidumbre.

Se trata, en última instancia, de esa razón política que solicita se restituya al conocimiento su dimensión histórica y se confiera visibilidad al papel central del lenguaje en su constitución, en la de sus objetos y representaciones; que requiere se ponga en evidencia la trama de relaciones entre el conocimiento formal y otras formas alternativas, incluidas las marginales eliminadas –cuando no apropiados sus derechos y conculcados sus valores– a lo largo de la historia de la *ratio* moderna.

Bibliografía

- Adorno, R., «La discusión sobre la naturaleza del indio», en Ana Pizarro, *América Latina. Palavra, literatura e cultura*, vol. I, 1997, pp. 173-192
- Casalla, M., *América en el pensamiento de Hegel*, Buenos Aires, Catálogos, 1992.
- Castro-Klaren, S., «Del Remedo: Latinoamérica, la teoría post-colonial y el conocimiento local», en Ricardo Kaliman (editor), *Memorias JALLA Tucumán*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, vol. II, 1997, pp. 207-234.
- Chukwidi Eze, E., «El color de la razón. Las ideas de ‘raza’ en la antropología de Kant», en Walter Mignolo (compilador), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Signos, 2001, pp. 201-252.
- Cornejo Polar, A., *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Horizonte, 1994.

Coronil, F., «Del eurocentrismo al globocentrismo: la naturaleza del poscolonismo», en Edgardo Lander (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 87-111.

Coutinho, E. F. (coordinador), *Fronteiras Imaginadas. Cultura nacional / Teoría internacional*, Rio de Janeiro, UFRGS, 2001.

Even-Zohar, I., «Universals o Literary Contacts», *Papers in Historical Tales*, Tel Aviv, 1978, pp. 47-53.

Dussel, E., *Filosofía de la cultura y la liberación*, México, Universidad Autónoma de México, 2006.

Franco Carvalhal, T., *Métodos en Estudios Comparados*, Porto Alegre, AILC/ICLA, 1997.

Franco Carvalhal, T., *Culturas, Contextos e Discursos. Liminares críticos no Comparatismo*, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1999.

Franco Carvalhal, T. (coordinadora), *O Discurso Critico na A. Latina*, Porto Alegre, UNISINOS, 1994.

Gnisci, A., «Bisogna descolonizzare noialtri europei (La Letteratura Comparata come disciplina de la reciprocità)», en Nicolás Dornheim et al. (coordinador), *Actas II Jornadas Nacionales de Literatura Comparada*, Vol. I, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1997, pp. 21-39.

Guillén, C., *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la Literatura Comparada*, Barcelona, Crítica, 1985.

Kaliman, R., *Sociología y Cultura. Propuestas conceptuales para el estudio del discurso y la reproducción cultural*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, Instituto de Historia y Pensamiento Argentino, 2001.

Martín-Barbero, J. – Herlinghaus, H. (editores), *Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural. Conversaciones al encuentro de W. Benjamin*, Madrid – Frankfurt, Iberoamericana – Verveut, 2000.

Mignolo, W., «Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas», *Foro Hispánico*, n. 4, 1992, pp. 11-27.

Mignolo, W., *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*, Michigan, Ann Arbor, 1995.

Mignolo, W., *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

Mignolo, W. (compilador), «Introducción», en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Signos, 2001, pp. 9-53.

Palermo, Z., «Para una descolonización del conocimiento: Cornejo Polar y la noción de “totalidad contradictoria”», *Silabario*, Año V, n. 5, 2002a, pp. 35-46.

- Palermo, Z., «Geopolíticas Culturales o de la Teoría como “razón política”», *Palabra y Persona*, Año VI, n. 9, 2002b, pp. 15-26.
- Palermo, Z. (coordinadora), *El Discurso Crítico en América Latina II*, Buenos Aires, Corregidor, 1998.
- Pizarro, A., *Hacia una historia de la literatura latinoamericana*, México, El Colegio de México, 1987.
- Pizarro, A., *Palabra, Literatura e Cultura*, Sao Paulo, Fundação Memorial da América Latina, 3 vol., 1993.
- Pizarro, A., *De Ostras y Caníbales. Ensayos sobre la cultura latinoamericana*, Santiago de Chile, Edic. Universidad de Santiago, 1994.
- Pizarro, A. (coordinadora), *La literatura latinoamericana como proceso*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985, pp. 13-67.
- Quijano, A., «Colonialidad del poder, eurocentrismo y A. Latina», en Edgardo Lander (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 201-246.
- Serequeberhan, T., «La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana», en Walter D. Mignolo (compilador), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Signos, 2001, pp. 253-281.