



Tradução

**Diferença epistêmica e diferença colonial: o papel do comparatismo
contrastivo e das hermenêuticas pluritópicas¹**

**Epistemic difference and colonial difference: the role of contrastive
comparatism and pluritopic hermeneutics**

DOI: 10.12957/ek.2021.62331

Zulma Palermo²

Universidad Nacional de Salta

zulmapalermo@gmail.com

Tradução:

Rebeca Furtado de Melo³

Colégio Pedro II

rebeca.melo.1@cp2.edu.br

Deborah Moreira Guimarães⁴

Universidade Federal de São Paulo

deborahmoreiraguimaraes@gmail.com

¹ Artigo publicado originalmente como *Diferencia epistémica y diferencia colonial. El rol del comparatismo contrastivo y de las hermenéuticas pluritópicas*, em *Cuadernos del Hipogrifo: Revista de Literatura Hispanoamericana y Comparada*, v. 8, pp. 7-25, 2017. Agradecemos a Profa. Zulma Palermo por ter gentilmente aceitado o convite para participar deste dossiê, assim como a Revista *Cuadernos del Hipogrifo*, na pessoa da Dra. Marisa Martínez Pérsico, pela pronta e positiva autorização para publicarmos essa tradução.

² Professora emérita da Universidad Nacional de Salta, Argentina. Pesquisadora integrante e co-fundadora do grupo de Investigación Modernidad/Colonialidad/Decolonialidade.

³ Doutora em Filosofia (UERJ, 2016). Atualmente, dedica-se à pesquisa sobre hermenêuticas situadas, filosofia decolonial e ecofeminismos. Professora de filosofia no Colégio Pedro II.

⁴ Doutora em Filosofia (UNIFESP, 2019). Atua como pesquisadora nas áreas de fenomenologia, hermenêutica e metafísica, e como professora substituta no IFSP.

RESUMO

Proponho nestas páginas uma articulação – possível e necessária – entre uma concepção decolonial da literatura e da cultura e os estudos comparados que se formaram desde as últimas décadas do século XX. Tal articulação se desenvolve em três momentos: o primeiro apresenta um panorama dos estudos sobre as culturas latino-americanas a partir do paradigma da diferença colonial e epistêmica; o segundo delinea a posição do comparatismo contrastivo com uma escassa genealogia no contexto geral da América Latina. Finalmente, são delineadas as formas de articulação entre eles.

Palavras-chave: Colonialidade do saber. Comparatismo contrastivo. Hermenêuticas pluritópicas.

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.

Keywords: Coloniality of knowledge. Contrastive comparatism. Pluritopic hermeneutics.

As reflexões que proponho aqui se orientam a compartilhar com xs leitorxs uma busca que pretende compreender o lugar de enunciação de onde fala o “latinoamericanismo”⁵ em nossos dias. Dias de emergência em mais de um sentido: do reconhecimento das chamadas culturas da diferença na circulação dos discursos acadêmicos centrais, mas também das situações limite em que essas mesmas culturas se

⁵ Não mais como uma “identidade cultural”, tal como foi pensado nos anos 1970, mas, ao contrário, como uma trama de discursos cujo funcionamento informa sobre as condições genealógicas da formação de sua memória.

encontram neste tempo de globalização da economia e do predomínio de novas formas hegemônicas⁶.

1. A questão das “diferenças”

A história do conhecimento está marcada geohistoricamente por um lugar de origem e um valor reconhecido como único para todas as culturas do planeta. Por outro lado, hoje, é possível afirmar que a epistemologia - e as formas de conhecer cada um dos objetos da cultura - se encontra “geohistórica e politicamente situada” (MIGNOLO, 2001, p. 21). O conhecimento em geral, e daquilo que validamos como literatura em particular, não é abstrato, nem se encontra des-localizado; quero dizer com isso que os valores da cultura e, portanto, da literatura considerada “universal” possui uma origem local, a Europa, e a sua generalização se deu pela expansão de seu poder colonial. Esses princípios, aceitos hoje em dia na própria academia europeia por seus membros “dissidentes” – em particular, daqueles que provêm das colônias que se tornaram independentes mais recentemente – tomam como seu foco central efetuar transformações profundas e radicais nas narrativas construídas pela modernidade centroeuropeia. Tais transformações abarcam todas as práticas sociais e discursivas institucionalizadas e devem muito, sem dúvida, ao pensamento “pós-estruturalista”, que emerge do próprio “coração” da cultura que “desconstrói”⁷.

A partir desta perspectiva, que pretendemos ética para os novos desafios do trabalho intelectual, orientarei minha reflexão para aprofundar a análise das relações entre o local e o global (transnacional) pondo em dúvida muitos dos princípios do pensamento pós-colonial que, como novos dogmas, invadem os discursos acadêmicos da atualidade, colocando em circulação o que entendo ser uma nova forma - uma estratégia particular - que mantém a histórica “condição colonial” com a qual nos definimos. Localizo, assim, meu lugar de enunciação em um lugar *transmoderno*, entendido como a irrupção de

⁶ Atualmente, já está suficientemente explicitado que a globalização foi possível, fundamentalmente, como consequência de duas revoluções: a tecnológica e a informática, e que foi e é dirigida pela ordem financeira.

⁷ A forte presença destes discursos na escrita de Derrida, Foucault e Deleuze é óbvia, ainda quando o princípio antropofágico produza os efeitos conhecidos.

pensamentos outros, exteriores à modernidade – e à pós-modernidade – a partir do lugar das próprias experiências, que aspira à pluriversalidade (DUSSEL, 2006).

1.1 Espaço-tempo da condição colonial

Tal condição aponta para a “diferença” a partir da qual nos pensamos, em geral, sem nos dar conta, na medida em que ela é consequência da “colonialidade do poder” (QUIJANO, 2000) própria da modernidade que modelou o imaginário latinoamericano, tipificando-o com estereótipos que, na verdade, lhes eram alheios. Desta maneira, a construção da subjetividade se transformou em uma negação de “si mesmo”; por isso buscamos voltar a pensar o espaço latinoamericano para não mais concebê-lo “como uma zona fixa de referências conhecidas e identificadas com uma experiência física de lugar” (QUIJANO, 2000, p. 21), e, ao mesmo tempo, reconsiderar a perspectiva temporal para não mais compreendê-la como um desenvolvimento único e linear, mas, ao contrário, como um complexo de relações de caráter cronotópico, como denominou Bakhtin. Deste modo, reverter a autoimagem que foi demarcada por tal condição colonial e que consiste, nas palavras de Cornejo Polar, “em negar ao colonizado sua identidade enquanto sujeito, em destroçar todos os vínculos que conferiam essa identidade e impor outros que o disturbam e desarticulam com especial crueldade no momento da conquista...” (1994, pp. 19-20).

Essa construção alienada não se reduz, assim, ao chamado “período colonial”, mas, ao contrário, o ultrapassa e continua ativa na “colonialidade global”, nesta nova “universalidade” de todo tipo que nos coloca em uma espécie de “terra de ninguém”, sem direitos na era de direitos, com democracias fictícias na era da expansão armada da “democracia”, sem decisões sobre o próprio presente, sem projetos de futuro. De maneira complementar, o conhecimento cativo repete os mecanismos arraigados da mimesis: reprodução no lugar da produção, imitação ao invés de geração de respostas intelectuais

a fenômenos diferenciais da heterogeneidade da América Latina⁸. Por isso, insisto nas motivações que orientam estas páginas: centrar a atenção nos riscos que implica o discurso “desconstrutivo” da pós-modernidade e sua consequência, o pós-colonialismo, para não cair nas armadilhas da nova globalização epistêmica, o que pressupõe a exigência de gerar um lugar ético para a produção de conhecimento no espaço acadêmico⁹.

Um ponto de ancoragem para reverter essa situação se encontra no que – a partir da episteme europeia moderna – se chamou com certo desdém “reflexologia latinoamericana” como território próprio de um tipo de discurso gerado fora da lógica eurocêntrica e que, não arbitrariamente, localizou seu interesse em objetos e discursos marginais e/ou “subalternos” – localizados também pelo pensamento ocidental como não acadêmicos: o religioso, o “popular”, o iletrado – e, em geral, todos os produtos culturais que se tipificam como “folk”.

Sem dúvida, este é o território e o campo objetual que se abre para quem estuda a produção cultural e discursiva – não mais compreendida como “literatura” à maneira letrada renascentista – com a inclusão de códigos de diversos tipos (desde a iconografia pré-colombiana até os *mass-media* e o ciber-espaço, passando pelas distintas formas de canção, de dança, de festas, de ritual). Nada me parece mais explicativo que o campo da literatura, em sua concepção de escritura e classificação, para visualizar distintamente o que entendemos por *diferença colonial* (MIGNOLO, 2003). De fato, os estudos sobre o período colonial abriram espaços inimagináveis para compreender o processo “expandido” de colonialidade pois foi aí onde se pode efetivamente constatar o que Cornejo Polar considerou – para um campo paralelo nos percursos mais atuais dessa “expansão” – “os riscos das metáforas.” (1998, p. 7): os gestos de adoção acrítica originam processos de tradução com a exigência de assimilações impossíveis e perversas

⁸ Penso aqui no substancial artigo de Sara Castro-Klaren (1997) em que ela retoma a categoria “arremedo” cunhado por Lacan e assumida pelo pós-colonialista Hommi Bhabha, a partir da perspectiva crítica latinoamericana.

⁹ Obviamente não se trata de negar a importância da perspectiva aberta por Derrida e a posição que destaca o discurso que atravessa o pós-estruturalismo das academias centrais, mas, ao contrário, de aceitar que isso consiste em exercícios de reposicionamento e que não podem ser canonizados como novos “livros sagrados” que contêm “verdades reveladas”.

(transtornadas¹⁰) que tentam reunir disparidades (diferenças) incomensuráveis da ordem da cultura. Foi isso que ocorreu com a noção de “livro” – intraduzível a línguas ameríndias – e sua transposição como instrumento de controle e de poder sobre as sociedades deste lado dos mares. Essa disparidade instala a diferença colonial e é a partir dela que se torna eticamente imprescindível uma construção distintiva – e positivada – do conhecimento de si do sujeito heterogêneo que integramos.

Vejamos mais detidamente essa noção que marca claramente a assimetria regente das relações entre os dois mundos. Ela parte da experiência direta de habitar uma língua, um espaço de sentido, práticas da vida cotidiana distintas das aceitas como valiosas e desejáveis pelo Ocidente. Estas, paradigmáticas, constituem o modelo a ser imitado a fim de encontrar o reconhecimento como “pessoa”, questão posta em evidência pela história e literatura canonizadas no sul global. Seu momento inicial é definido na América Latina pela pergunta inaugural sobre se os nativos possuíam alma¹¹ e que se consolida, sem interrupção em sua continuidade, no transcurso da história do pensamento cristão ocidental, que cristaliza sua hegemonia na medida em que a diferença entre Europa, Ásia, África e América se constitui a partir da Europa com a linearidade que caracteriza sua concepção de história. Essa matriz marca e atravessa os discursos que, primeiro, são impostos para os outros três continentes e, em seguida, transformam-se paulatina, mas firmemente, em sua aceitação, para culminar em sua naturalização.

A dicotomia moderna civilização/barbárie expandida para toda extensão do sul global como patrimônio comum, é sua proposta intelectual mais sólida e perdurável, a mesma que - proposta por alguns dos filósofos ocidentais mais estudados¹² - não hesita em continuar afirmando a inferioridade humana dos não-europeus. Esta condição que é naturalizada até mesmo pelos sujeitos subalternizados, emerge cotidianamente nas práticas sociais, na desvalorização de todos aqueles que não pertencem a etnia branca,

¹⁰ Do latim *per-vertire* s. XV. (Dicionário etimológico de Corominas). [N.T.]: O termo em espanhol é “trastornadas”.

¹¹ Conferir o artigo imprescindível de Rolena Adorno (1997) sobre a condição não-humana adjudicada aos indígenas nos documentos da época e fundamentada no princípio aristotélico do domínio do mais perfeito sobre o mais simples.

¹² Kant e Hegel marcam pegadas certas nesse caminho (CHUKWIDI EZE, 2001; SEREQUEBERHAN, 2001; CASALLA, 1992).

sejam indígenas, negros ou, em menor medida, orientais.¹³ Essa diferença que no terreno acadêmico se consolida no plano epistemológico, é a que define o tipo de conhecimento difundido e arraigado; é por isso que o pensamento emergente (tal como defendem Kush, Roig ou Fanon) ou os discursos alternativos não propriamente “estéticos”, não podem ser legitimados nesses espaços.

Em síntese, como define o sociólogo venezuelano Fernando Coronil:

Desde a conquista das Américas, os projetos de cristianização, colonização, civilização, modernização e desenvolvimento configuraram as relações entre Europa e suas colônias em termos de uma oposição nítida entre um Ocidente superior e seus outros inferiores. (2000, p. 104).

Para reverter essa diferença epistêmica de signos negativos é necessário operar não mais a partir de uma história do pensamento ocidental, a partir de uma historiografia ou a partir de uma concepção de literatura que corresponde ao legado do Ocidente com exclusividade, mas, ao contrário a partir da afirmação de que todo conhecimento se encontra localizado, que fundamenta sua legitimidade nas próprias condições de produção e, a partir daí, interage dialogicamente com outras formas de conhecer. Não existe, ao que parece, outro caminho para quebrar a hegemonia que rege este lado do mundo, há mais de cinco séculos.

1.2 Colonização e espaço-tempo global

Se aceitamos como premissa a cronologia proposta por Mignolo (2001b)¹⁴ segundo a qual a noção de América Latina se constrói em três grandes etapas: o imaginário do período colonial, o do período nacional e o correspondente ao nosso tempo, o pós-nacional, apesar dos princípios supostamente “superadores” da colonização que este último comporta - é imprescindível analisar criticamente seus alcances.

¹³ Para todos, sem distinção, mesmo para aqueles que possuem qualificações, trata-se de indivíduos ou grupos humanos “ociosos”, “sujos”, “incapazes de conhecimento”. Na atualidade, expande-se até chegar à criminalização da pobreza.

¹⁴ Tomo aqui essa entrevista como referência por seu caráter de síntese, mas o autor formula essa cronologia de modo analítico em muitos de seus artigos fundamentais.

De fato, a globalização enquanto projeto do neoliberalismo que generaliza um sistema econômico sustentado pelos alcances da tecnologia cibernética, produz o efeito de um processo que apaga a assimetria, que não exhibe agentes geopolíticos definidos, nem espaços do planeta que se mostrem subordinados por sua localização geográfica ou seus traços culturais. Atualmente não é possível reconhecer as fontes reais de um poder que sem dúvida se mostra altamente concentrado com forte impacto nos espaços em que atua. Como afirmava mais acima, a perversão se radica, justamente, em sua capacidade de ocultar a inegável presença da assimetria, da diferença de índole, inclusive quando sai em defesa dos “outros” quando esses “outros” pretendem escapar de seus desígnios.

Se o submetimento emergente das condições propostas pela modernidade se sustentava na generalização da automarginalidade por naturalização dos aspectos negativos da diferença – como veremos – as que sustentam o projeto global aparecem como um efeito do mercado e não de um projeto político pré-estabelecido.

Dado que o mercado se apresenta como uma estrutura de possibilidades em vez de como um regime de dominação, isso cria a ilusão de que a ação humana é livre e não limitada. Resultados como a marginalização, o desemprego e a pobreza aparecem como falhas individuais ou coletivas, em vez de como efeitos inevitáveis de uma violência estrutural. (CORONIL, 2000, p. 105).

No campo de estudos que nos interessa aqui, os efeitos da globalização conduzem a atenuar os conflitos culturais com mecanismos que produzem a aparência de integração entre culturas distantes e distintas e que encontram na circulação acadêmica seus correlatos conceituais; como é o caso – entre outros – da noção de “multiculturalismo”. Quando se apaga a presença do “outro” conflitivo, insurgente, aparece o “subalterno”, categoria imbuída de uma nova forma de paternalismo, de distintas, ainda que idênticas, formas de dependência e marginalidade. Por outro lado, a diferença cultural – nessa etapa “pós-nacional” – já não se funda em fronteiras territoriais, da ordem de culturas nacionais que atravessam o imaginário de grande parte do séc. XX, mas, ao contrário, no aprofundamento das mesmas – agora expandidas para fora do tempo e do espaço – pela sua diferença em relação à ordem ocidental e transformadas em objeto de consumo para um mercado altamente expansivo do turismo internacional.

Voltemos, então, a refletir sobre a noção de multiculturalismo. Uma das preocupações centrais do trabalho acadêmico de nosso tempo é a busca por uma redefinição dos atuais modos de representação social modalizados pela imagem estruturada e veiculada através dos meios de comunicação, em particular o televisivo e o cibernético. Trata-se de formas de incorporação das representações do mundo e de si mesmo mediatizadas fundamentalmente por dois dispositivos: a fragmentação e o fluxo (MARTÍN-BARBERO; HERLINGHAUS, 2000, pp. 69-75). O primeiro se refere a privatização da experiência e a reorganização da esfera pública, ao mesmo tempo em que propõem uma significativa modificação da relação entre o privado e o íntimo¹⁵. O segundo se articula com o primeiro a partir das instâncias de ruptura narrativa por uma mudança radical das organizações perceptuais: não as imagens em sucessão, senão o fluxo desarticulado de espaços justapostos; não o tempo do relato, senão a superposição de “figuras”; não as relações sintagmáticas, senão as séries pragmáticas, “*in praesentia*”.

A análise dessas formas de representação e de autorrepresentação social dão lugar, em muitos casos e na esfera especulativa, a manifestações de celebração da *hibridéz* e do *nomadismo*, categorias que, em si mesmas, possuem um inegável valor explicativo, mas que necessitam ser reconsideradas *a partir* dos distintos espaços da América Latina. Tais categoriais e procedimentos são resultado dessas novas formas de representação que respondem à condição paradoxal e potencialmente produtiva de estar situado *entre* dois ou mais terrenos, o que apagaría as separações hierárquicas, como um sintoma da *tendência histórica* à hibridação de culturas e como consequência indireta do multiculturalismo.

A existência de formas de vida, de pensamento e linguagem de índole “fronteiriça” e intercultural é algo distinto. A noção de fronteira ressalta uma forma de solidariedade do conhecimento que surge como consequência do reconhecimento do outro (da diferença) e, portanto, de que esse outro deve ser reconhecido também como

¹⁵ Os “reality shows”, que os meios televisivos nos introduzem cotidianamente, são uma mostra sensível destas fortes transformações, cenários que as cotidianas “representações” públicas da vida privada de figuras políticas em nossas sociedades também repetem. Desta maneira, todo gesto público dos representantes do Estado se banaliza e se torna uma forma de entretenimento que todo espetáculo oferece. Talvez seja esse “olhar” midiático sobre a figura do Estado moderno a expressão de sua desvalorização social.

um produtor de saberes. Assim se abriria a possibilidade de diálogo e de equilíbrio entre distintas – e opostas – epistemes.

A incorporação da diferença implicaria que o conhecimento que o outro produz é tão valioso quanto o próprio; não é percebido apenas como “distinto”, e, assim, como algo “interessante” (KALIMAN, 1998) a partir de uma espécie de “turismo” intelectual que se atrai pelo estranho, mas, ao contrário, como uma alternativa que pode potencialmente produzir “formas híbridas” de saber. Contudo, é fácil constatar que nos espaços acadêmicos tais processos se tornam utópicos na medida em que a cultura forte – por mais de uma óbvia razão – tende a se impor sobre as fracas nesse intercâmbio articulado sobre a base de fortes desequilíbrios históricos¹⁶.

Para finalizar essa seção, trago novamente a voz de Fernando Coronil, como seu corolário:

A globalização deve ser vista como um processo contraditório que inclui novos campos de luta teórica e prática. Diferentemente de outras estratégias de representação ocidental que ressaltam a diferença entre Ocidente e os outros, a globalização neoliberal evoca a igualdade potencial e a uniformidade de todas as pessoas e culturas. Na medida em que a globalização funciona reinscrevendo as hierarquias sociais e uniformizando as culturas e os hábitos, essa funciona como uma modalidade particularmente perniciosa da dominação imperial (2000, p. 106).

1.3 Localização das diferenças

Esta discussão sobre as políticas da globalização na ordem epistêmica não implica, entretanto, uma negação no que diz respeito a levar em consideração as práticas intelectuais que circulam e residem na academia internacional; ao contrário, o que se pretende é alcançar um equilíbrio, uma simetria entre a macro-teoria e as que emergem dessas outras localizações. Reconhecer – como manifesto reiteradamente nestas páginas – que o que se busca a partir de um posicionamento ético do pensamento crítico, é prestar atenção às experiências locais que se formam nos interstícios dos sistemas culturais. Uma

¹⁶ Os casos que evidenciam isso se multiplicam: a experiência embrionária da Universidade intercultural indígena em Quito, por um lado, e desde sua concepção mesma, põe em jogo o modelo gestado pela academia ocidental; por outro, trata-se de uma tentativa bicultural (não multicultural) de “cruzamento” entre formas de conhecimento indígenas e ocidentais. Ainda assim, é uma experiência atual que pode se tornar significativa para um amanhã distinto e que, portanto, possui um valor inegável.

vez que o conhecimento, insisto, se produz em lugares concretos, já que se trata de uma forma específica de dar sentido a um mundo que se rege por sua própria história e que se projeta a partir da especificidade de sua diferença.

Dito de outro modo, se aceitamos que toda forma de conhecimento é “local”, as práticas culturais próprias das diversas situações geohistóricas latino-americanas requerem ser analisadas atendendo a suas particularidades; ao localizá-las em cada situação específica se tornará possível construir um “sistema de sistemas” que, para além das declarações latino-americanistas, estabeleça paradigmas pertinentes para explicar e compreender as formações sociais que as atravessam. O lugar – o local – pode, assim, ser compreendido como o outro da globalização na medida em que não se subordina a ela, mas, ao contrário, redefine suas articulações.

Essa perspectiva, que relativiza generalizações de todo tipo, permite articular um posicionamento não globocêntrico da globalização, orientado a responder às requisições das particularidades. O resultado não é a solução cômoda do multiculturalismo e de seus complementos (hibridação, subalternidade etc.) mas, bem mais, a de explicitar as tensões e contradições que movem as sociedades e que atravessam os produtos culturais que estudamos.

Nossos estudos da literatura têm sido marcados pela prática da mimesis, da repetição de histórias e de paradigmas incorporados por meio de uma única episteme. A partir do lugar de enunciação no qual me situo, entendo que

... para evitar cair em versões da teoria pós-moderna ou pós-colonial que em si, e muito paradoxalmente, convertem-se em homogeneizações da imitação, da hibridez, da subversão, dos entrecruzamentos culturais, precisamos mergulhar em genealogias específicas, em nossos arquivos locais. (CASTRO-KLAREN, 1997, p. 232)

Essa entrada nas próprias genealogias ocasiona fortes mudanças nos critérios de validação que operam sobre o campo literário, pois o que aceitamos - e disseminamos nas práticas acadêmicas - é um tipo de prática discursiva “universalizada” que, ao se impor, nega ou ignora a existência de outras, as que são próprias dos âmbitos colonizados (e penso aqui não apenas nas diferenças étnicas, sociais e de “nível cultural”, mas também em setores como o das mulheres e das crianças).

Torna-se evidente também a necessidade de produzir - fora da “imitação” e dentro da tradição que oferece “o lado oculto” da história do pensamento americano - uma teoria explicativa que assuma a sua própria genealogia para pensar as diversas, múltiplas e heteróclitas formas de expressão de suas culturas, reunidas em um só, novo e complexo, relato que fale a partir de si mesmo para o mundo.

2 Comparatismo contrastivo e hermenêuticas pluritópicas

Os progressos realizados neste campo abrem um espaço de reflexão contínuo e intenso que fornece como resultado um conjunto de especulações; elas fundamentam um comparatismo que se apropriou da transformação epistêmica operada durante a segunda metade do século XX (CARVALHAL, 1996; PIZARRO, 1994; entre outros) e estavam à espera de uma mudança de rumo decisiva nos posicionamentos da academia internacional.¹⁷ Os resultados de tais progressos se manifestaram na ampliação do objeto literário (para além da letra em direção a outros códigos que possibilitam a inclusão de formas comunicativas distintas das canônicas), na noção de autoridade (com a perda de poder do autor individual frente à proeminência das relações textuais); na força discursiva do social nos textos com a consequente modificação da perspectiva sobre a referência entre as mais decisivas e, fundamentalmente, na troca da forma e tipo de contato entre culturas centrais / culturas periféricas.

Assim modificado o campo epistêmico, o olhar especulativo se orientou em direção às questões metodológicas e ao espaço interpretativo, territórios que alcançaram um grau interessante de reflexão pelas linhas latinoamericanistas, mas não suficientemente discutidas nos estudos comparados.¹⁸ São em particular os estudos acerca

¹⁷ Ver as numerosas publicações que informam sobre esse processo: as dos volumes sobre o *Discurso Crítico* (1994 e 1996), o volume organizado por Eduardo Coutinho (2001), as participações nos Congressos de ABRALIC e AALIC, a publicação de revistas como *Continente Sul Sur* e, mais especificamente no âmbito internacional, a edição em quatro línguas (espanhol e português, além das centrais) coordenada por Franco Carvalhal (1996) e expoente da modificação alcançada para uma distribuição mais simétrica da produção de conhecimento.

¹⁸ Entendemos a comparatística como *atitude* do sujeito epistêmico e interpretativo que opera com discursos e situações comunicativas nas distintas circunscrições do sul global com diferentes “tradições” e diversas línguas.

da semiose colonial (MIGNOLO, 1995) que realizaram as contribuições mais interessantes orientando-se no campo metodológico rumo às análises contrastivas entre as distintas circunscrições histórico-culturais dos espaços estudados e para o interior delas mesmas; ao mesmo tempo em que, para o nível interpretativo, optam por uma hermenêutica pluritópica “situada”.

2.1 Uma definição autônoma: comparar de maneira contrastiva

Desde a construção teórica da “heterogeneidade” realizada por Antonio Cornejo Polar, a concepção acerca do corpo das literaturas e das culturas latinoamericanas tem variado significativamente: não se trata de uma entidade homogênea sobre a qual podemos predicar também de maneira unívoca, mas de uma “totalidade contraditória” (PALERMO, 2002) dentro da qual funcionam múltiplos sistemas; uma complexa heterogeneidade onde convivem sujeitos coletivos cujas práticas se distanciam substancialmente: vários tempos em um tempo, vários horizontes de experiência dentro de uma formação geopolítica, diversas formações étnico-culturais.¹⁹ Tal sistema se define por sua diferença em relação àquele outro hegemônico e homogeneizador de uma América “global”, regida pelo pensamento único do colonialismo europeu; trata-se justamente dessa unidade construída a partir da projeção de uma América heterogênea, plural e diversa que busca sua identidade precisamente na heteronomia.²⁰

¹⁹ Cornejo Polar mostra que essas formas se manifestam ainda dentro de um mesmo texto: assim ao ler, por exemplo, um testemunho e, pela força de sua interdiscursividade, “não teria o menor sentido se perguntar pela identidade do sujeito que o anuncia [...] em troca se impõe a necessidade de auscultar as ondulantes oscilações de um espaço linguístico no qual *várias e turvas consciências*, instaladas em culturas diversas e em tempos descompassados, *competem pela hegemonia semântica do discurso* sem chegar a alcançá-las nunca, convertendo o texto íntegro em um campo de batalha, mas também de alianças e negociações. *Onde fracassa todo recurso à subjetividade individualizada*, com seu correlato de identidades sólidas e coerentes, e suas implicações na crítica e hermenêutica literárias” (1994, pp. 229-333) [Grifos nossos].

²⁰ Ana Pizarro o enunciava assim em um dos projetos comparatísticos de periodização mais sólidos concretizados no século XX no que diz respeito à necessidade de um método contrastivo, e “a partir de várias condições próprias da literatura latinoamericana. Em primeiro lugar [...] da pluralidade de unidades culturais de onde surge esta literatura e que possibilitam existir não um sistema literário na América, mas, pelo menos, dois ou três. [...] Em segundo lugar, porque as diferenças culturais e linguísticas no interior do continente [...] manifestam um espectro cultural e linguístico que apresenta as condições necessárias para um estudo desse tipo. Em terceiro lugar, porque se tratando de um continente de estrutura social e econômica dependente gera relações específicas de apropriação cultural das literaturas metropolitanas” (1985, p. 49).

Essa constituição basicamente complexa e, ao mesmo tempo, colonial das culturas que aqui nos interessam, exige, para sua compreensão, que se coloque em prática os *métodos de leitura comparada e de procedimentos* de sistematização da informação distintos daqueles que os cânones acadêmicos habituais propõem. A partir desta perspectiva, o método comparado permite a contrastação²¹ entre práticas sociais e discursivas muito distintas, procedentes de culturas radicalmente distintas convivendo em um mesmo espaço-tempo, o que permite compreender as relações culturais (e econômicas) de dominação, resistência, adaptação ou diglossia. Trata-se, portanto, de uma visão comparatística que contrasta, em primeira e incontornável instância, o funcionamento discursivo no seio de uma mesma circunscrição cultural (local, nacional ou supranacional). Isso assinala a primeira diferença forte em relação ao comparatismo herdado cujo cânone hegemônico sempre entendeu essas relações a partir da institucionalização da cultura forte, edificada como modelo e forma. Essa perspectiva canônica envolve a existência de culturas “altas” e “baixas” marcadas por evidentes e definidas relações de poder e uma forma de controle extrínseca à comunidade mesma. É a partir daí que as estratégias descritivas dessas operações se tornam para nós tão importantes como as operações que são descritas, pois possibilitam colocar em prática o olhar que compara com vistas a um âmbito interno de um mesmo sistema complexo comparando entre si as distintas formações sociodiscursivas que se encontram em jogo: dito de outro modo, as diferentes “tradições” das quais provém cada uma delas.²² A propósito disso, Ana Pizarro sustenta em um dos ensaios inauguradores desse posicionamento:

Nesse sentido, uma perspectiva comparatística que consiga articular as literaturas nacionais nas dimensões de um sistema continental, cujo lugar e explicação será encontrado nos parâmetros históricos locais e em sua inserção

²¹ Nos termos da própria A. Pizarro, o comparatismo contrastivo “distingue, ao mesmo tempo que as convergências, os elementos diferenciais entre as literaturas do continente, assim como suas formas específicas de apropriação de outras literaturas” (1985, p. 72).

²² É pertinente recordar o posicionamento de Claudio Guillén; se substituímos “universal” por “global” lhe resulta também - e até certo ponto - um lugar de enunciação “descentrado”: “O ânimo do comparatista, o que lhe permite acometer semelhante empreendimento, é a consciência de umas tensões entre o local e o *universal*; ou, se preferirmos, entre o particular e o geral. Digo local - e não nação - nacionalidade, país, região, cidade, porque convém destacar aqueles conceitos extremos que encerram uma série de oposições gerais, aplicáveis a situações diferentes: entre a circunstância e o mundo (os mundos); entre o presente e o ausente; a experiência e seu sentido; o eu e o quanto lhe é alheio; o percebido e o almejado; o que há e o que deveria haver; o que está e o que é” (1985, p. 16).

orgânica na globalidade da região, pode nos fornecer uma dinâmica histórico-literária de conjunto, que colocará em evidência não apenas a riqueza do *corpus*, mas também as referências que podem ajudar a construir o arcabouço teórico de nossa literatura continental. (1994, 25)

Assim, essa forma de leitura permite reconstruir nos textos, pelos discursos, as assimetrias das relações internas existentes no sistema de uma cultura, estabelecendo as relações necessárias entre duas ou mais formações que a constituem. Por outro lado, habilita a gerar distintos níveis de comparação que, partindo das menores circunscrições (descrições “locais”), ampliem seu campo rumo a contextos regionais, sejam eles nacionais ou supranacionais e internacionais. Esses diferentes circuitos ou níveis permitem visualizar a “totalidade” a partir da “diferença” de tal modo que a unidade pretendida da cultura latinoamericana passa, dessa maneira, a se mostrar sob a forma de um cenário altamente complexo e tensionado por múltiplas contradições. Obviamente, isso não exige a investigação de relacionar esses sistemas também com aqueles com os quais manteve tipos distintos de contato (EVEN-ZOHAR, 1978) em seus mais de cinco séculos de existência, contudo, já não a partir de uma localização de subordinação colonizada, mas a partir da afirmação de sua autonomia.

A ascensão acadêmica dessa metodologia - conforme foi mostrado- é o resultado de uma ação transformadora que se desdobrou na América Latina desde meados do século XX; não obstante, tal esforço não alcançou os efeitos que deveriam ter produzido, o que evidencia a força da colonialidade vigente. Não se trata apenas de um problema que aflige este continente-sul, mas a todos os espaços submetidos às mesmas forças históricas, aquelas nas quais as diversas manifestações de um pensamento pós-colonial (pós-ocidental) se formaram (MIGNOLO, 2001).

Portanto, trata-se de uma perspectiva assumida também por estudiosos centro-europeus, que advertem sobre a condição colonizadora da existência para as culturas do “terceiro mundo”²³ e sobre as possibilidades de um método comparado que possua as características que aqui estamos traçando:

²³ O comparatista italiano Armando Gnisci o explicita: “Nós, europeus e ocidentais, nunca pensamos em ter que lidar com outras culturas em pé de igualdade, mas sempre nos antecipamos ao outro. O continente que será a América é batizado de Índias Ocidentais, e seus habitantes de índios, antes mesmo de serem ‘descobertos’. Esta presunção previsível levou-nos, de qualquer forma, a interpretar o outro diretamente, não o nosso encontro com ele e o que ele tem a dizer, não a sua escuta mútua e a nossa conversa mútua.

A literatura comparada é propriamente a disciplina que põe no centro de seu interesse “o reencontro com o outro” (Chevrel) e, ao mesmo tempo, “a parte do estrangeiro ou a dimensão estrangeira em uma literatura e em uma cultura” (Pageaux). Ela estuda a analogia e a diferença, as relações e a distância entre os textos e a cultura. (GNISCI, 1994, p. 24).

É a partir dessa convergência que se propõe esta radical transformação metodológica para responder a alguns dos muitos requisitos solicitados pela construção de processos de leitura, processos adequados à diferença cultural, tornando-a positiva. Entendemos que o comparatismo contrastivo, afastando-se de impossíveis e nefastas “hibridações” e, ao mesmo tempo, de chauvinismos essencialistas e fechados, possibilita pensar o local na tripla articulação da heterogeneidade a qual fazia referência: dentro das circunscrições locais, entre elas no interior da nação e sobre esta, no contexto global. Essa articulação tornará, de alguma forma, possível o habitar mais equitativo de um mundo plural, complexo e diverso em todos os níveis, particularmente no campo de nosso interesse: as produções simbólicas que precisam ser interpretadas.

2.2 Para uma “hermenêutica pluritópica”

É por isso que a análise contrastiva não tem um fim em si mesma, senão que se encontra na base de sistemas interpretativos que tornam possível a explicação e a compreensão das sociedades e de suas culturas. Dadas as características daquelas que são objeto de nosso interesse, tais sistemas interpretativos não podem ser tampouco unívocos, mas, ao contrário, são perpassados pelas diferenças inerentes a essas sociedades.

Na medida em que o sujeito cultural latinoamericano se encontra fundamentalmente “descentrado” (CORNEJO POLAR, 1996), linguística e

Em vez disso, prevaleceu nosso poder de resolver, domar, assimilar, eliminar o outro, sempre manipulando-o como objeto”. [N.T.]: Citação original: “*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, pp. 21-2).

culturalmente localizado *entre*, em pelo menos, duas culturas, nesse *nepantla*, que o vocábulo náhuatl nomeia, sua definição se textualiza também em um *entre dois*, questão mais que evidente na preocupação da escritura literária das últimas décadas - e dos estudos sobre ela - sobretudo, na transcrição da oralidade. O descentramento do discurso - como exteriorização da mesma situação nas subjetividades - “constrói-se ao redor de eixos variados e assimétricos, de alguma maneira incompatíveis e contraditórios de *um modo não dialético*” (CORNEJO POLAR, 1996, p. 841).²⁴

Como interpretar essas circulações discursivas e textuais é outro dos desafios para o comparatismo atual. Assim como o estudo contrastivo oferece uma forma de aproximação pertinente ao objeto de estudo (sujeito heterogêneo) pela coexistência nele de vários sistemas e de vários processos com diferentes graus e níveis de contato, a interpretação dos sistemas assim descritos já não requer uma hermenêutica monotópica - segundo a qual a compreensão é uma, e a mesma, sem distinguir as diferenças entre os sujeitos culturais - mas uma hermenêutica pluritópica (MIGNOLO, 1995) que parta da pluralidade de tais sujeitos buscando compreendê-los precisamente em suas diferenças.

Tal disposição interpretativa assume também um posicionamento não dialético - afinal de contas, trata-se de um método que responde de forma conclusiva à *ratio* cartesiana, alheia àquela das culturas nativas e às diversas migrações, externas e internas, que compõem o complexo sistema latinoamericano - mas que, partindo de uma pluralidade de tradições (cosmovisões), abre o leque de múltiplas interações sociais. Enrique Dussel²⁵, em 1973, propôs um *método ana-lético* - ao lado do método ontológico heideggeriano que busca o Ser; ao mesmo tempo o contrasta com o dialogismo com o qual Levinas busca incorporar o “outro” (o judeu) no diálogo europeu depois do holocausto - método que, junto aos anteriores, permite superar a colonialidade do ser localizando em simetria com os emergentes do pensamento europeu.

Trata-se de uma *hermeneusis* - como sugere Mignolo (2001)²⁶ - que não busca nem se apoiar na “universalidade”, mas na *diversalidade*, na heterogeneidade emergente

²⁴ O itálico é meu.

²⁵ Cf. MIGNOLO, 2001.

²⁶ Em um artigo anterior, a define: “... enquanto a hermenêutica monotópica pressupõe a construção de “nossa própria tradição” (isto é, a tradição hegemônica onde se situa o sujeito da compreensão), uma

das muito distintas histórias coloniais em toda a extensão da América Latina. As totalidades que se constroem a partir dessas formas de interpretação já não são abstratas; são relações entre projetos concretos, comparações contrastivas que permitem tanto a geração de identificações como de distanciamentos. Trata-se, simultaneamente, de superar a mimesis pela qual se quer explicar o funcionamento das sociedades de maneira unívoca sem levar em conta as suas profundas diferenças históricas; de deixar de interpretar, nesse momento, por exemplo, a cultura do noroeste argentino com os mesmos critérios utilizados para as sociedades metropolitanas, seja a parisiense ou a portenha. Essa forma de hermeneusis admite, em grande medida, como ponto de partida os “saberes práticos” (KALIMAN, 2001)²⁷ oriundos da experiência e edificados pela memória social que não é estática, mas dinâmica, e se encontra em permanente transformação.

Por outro lado, é central à hermenêutica pluritópica o “pensar em línguas”, isto é, em colocar também em simetria as distintas línguas em uso, sem estabelecer hierarquias de poder entre elas.²⁸ Isso abre a possibilidade de pensar e de interpretar a partir da exterioridade do sistema central, buscando os contatos entre as culturas por fora da dominação colonial. Assim, mostra-se a relação contrastiva que pode ser realizada no interior da mesma nação e entre aquelas com horizontes de experiência colonial, ainda que esses sejam diferentes; pensar - entre outras - nas possibilidades que abre o estudo contrastivo entre a cultura hispânica, a caribenha e a lusitana em nosso subcontinente e, ao mesmo tempo, com as culturas africanas, indígenas e árabe.

Uma hermenêutica pluritópica, então, possibilita a articulação entre distintas formas de conhecimento e de compreensão a partir da aceitação da existência da diversidade da experiência, dos distintos processos de formação sociocultural - e, conseqüentemente, linguística - de colocar ante os olhos as maneiras muito distintas de

hermenêutica pluritópica pressupõe não apenas o esvaziado e a mobilidade do centro da representação, mas também a mobilidade do centro do ato de representação” (MIGNOLO, 1992, p. 23).

²⁷ “Por ‘saber prático’ entendemos o conjunto de fatores psíquicos que subjazem a qualquer ação humana e que explicam o curso e a natureza dessa ação. Dado que são as ações (e particularmente as interações que envolvem reciprocamente dois ou mais agentes) as que, ao se articularem entre si, constituem as práticas sociais, o conceito de saber prático define de modo operativo o objeto de estudo: é o componente das subjetividades humanas cuja dinâmica dará conta da reprodução e da transformação das práticas culturais” (KALIMAN, 2001, p. 7).

²⁸ A partir daí, o passo que significou a publicação de *Métodos nos Estudos Comparados* no próprio seio da AILIC, à qual fiz referência mais acima.

atuar e de construir a história quando se trata de interpretar a diferença dentro da totalidade, mais do que a totalidade mesma.

Portanto, a hermenêutica comparatística instaura uma reciprocidade cultural, uma interação plural, que produz conhecimento a partir do contato com outra(s) cultura(s). O comparatista, então, é um intérprete que, utilizando métodos e procedimentos pertinentes aos textos culturais e aos discursos sociais que lê, localiza-se no *entre* das culturas (os textos) que contrasta para colaborar em sua compreensão. Trata-se, portanto, de uma função tanto acadêmica como ética e política, porquanto o sujeito de conhecimento atua de um lugar assumido com responsabilidade e a partir da decisão de intervir na transformação epistêmica requerida pela comunidade a partir de onde atua.

A atitude ética exige do comparatista um duplo posicionamento: por um lado, localizar-se epistemologicamente em um campo disciplinar que se define pela objetividade e pelo rigor; por outro lado, sua inscrição hermenêutica no contexto social, no interior do horizonte de experiência de sua comunidade interpretativa. É aqui onde reside um de seus maiores problemas: sua contradição com a prática disciplinar. Tal questão resolve-se na medida em que essa forma de hermeneusis relaciona os distintos processos que se quer compreender com uma série de lugares a partir de onde se realiza a compreensão e, ao mesmo tempo, coloca em evidência as tensões entre a estrutura acadêmica e disciplinar (sujeito epistêmico) e a posição acadêmica, social e étnica do sujeito que a realiza (sujeito vivencial) (MIGNOLO, 1992).

Esse posicionamento ético provém, como é óbvio, de uma decisão política: a de intervir no funcionamento e na transformação do conhecimento de si da comunidade interpretativa daquela que faz parte do convencimento de que as práticas institucionalizadas de conhecimento, exercidas a partir de um espaço de dominação e de controle, têm regras e protocolos que lhes permitem construir seus objetos, e que esses não são formações “naturais”, senão naturalizadas pelas subjetividades que as articulam.²⁹ Isso, por sua vez, situa o centro do debate atual em localizações periféricas. Essa reflexão parece imprescindível no momento em que se aprofundou sua situação de precariedade e

²⁹ Retomo aqui fragmentos de um artigo publicado recentemente (PALERMO, 2002).

risco, situação que aparece atenuada, precisamente, pelo discurso do pensamento hegemônico que admite teoricamente - e dissemina - as categorias de “diferença” e “alteridade”. A ética da alteridade nasce do funcionamento dialógico próprio da heterogeneidade, da aceitação do discurso alheio e, mais ainda, de sua plena incorporação na polifonia do funcionamento social.

Então, torna-se crucial a interrogação aos comparatistas deste lado do mundo sobre a relação de seu saber com as sociedades nas quais exercem sua ação. As respostas podem possibilitar a articulação local desse saber, podem abrir espaços intelectuais que permitam vincular a prática comparatística com a ação social e que proponham a teoria como uma permanente interrogação mais do que como uma legislação; mais ainda, que tornem possível a reformulação do conhecimento através de outras relações e de categorizações alternativas. Tudo isso requer distanciar-se das formas canônicas que vêm regulando as práticas acadêmicas, mesmo sabendo que isso abre um estado de incerteza quase insuportável.

Trata-se, em última instância, dessa razão política que solicita que se restitua ao conhecimento a sua dimensão histórica e se dê visibilidade ao papel central da linguagem em sua constituição, de seus objetos e de suas representações; que requer que se ponha em evidência a trama de relações entre o conhecimento formal e outras formas alternativas, inclusive as marginais eliminadas - quando não apropriados seus direitos e transgredidos seus valores - ao longo da história da *ratio* moderna.

Referências bibliográficas

ADORNO, R. La discusión sobre la naturaleza del indio. PIZARRO, Ana. *América Latina. Palavra, literatura e cultura*. Vol. 1, 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. KALIMAN, Ricardo. (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. MIGNOLO, Walter. (org.) *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. LANDER, Edgardo (org.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 87-111.

COUTINHO, E. F. (coord.) *Fronteiras Imaginadas. Cultura nacional / Teoría internacional*. Rio de Janeiro: UFRJ, 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. (coord.) *O Discurso Crítico na A. Latina*. Porto Alegre: UNISINOS, 1994.

GNISCI, A. Bisogna descolonizzare noialtri europei (La Letteratura Comparata come disciplina de la reciprocità). DORNHEIM, Nicolás. et al. (coord.) *Actas II Jornadas Nacionales de Literatura Comparada*. Vol. 1. 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. (org.) Introducción. *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. (coord.) *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*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 3 vol., 1993.

PIZARRO, A. *De Ostras y Canibales. Ensayos sobre la cultura latinoamericana*. Santiago de Chile: Edic. Universidad de Santiago, 1994.

PIZARRO, A. (coord.) *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. LANDER, Edgardo. (org.) *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. MIGNOLO, Walter. (org.) *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.

Recebido em: 12/09/2021 | Aprovado em: 12/09/2021

