

Heterogeneidad y pasajes culturales latinoamericanos

Heterogeneity and cultural landscapes in Latin America

Coutinho, Eduardo F.

Eduardo F. Coutinho *

eduardocoutinho17@gmail.com

Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil

El hilo de la fábula

Universidad Nacional del Litoral, Argentina

ISSN: 1667-7900

ISSN-e: 2362-5651

Periodicidad: Semestral

vol. 21, núm. 26, e0036, 2023

revistaelhilodelafabula@fhuc.unl.edu.ar

Recepción: 07 Septiembre 2023

Aprobación: 28 Octubre 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/247/2474692001/>

DOI: <https://doi.org/10.14409/hf.2023.26.e0036>

Resumen: Reflexiones sobre los conceptos de “transculturación”, “heterogeneidad cultural”, “hibridez”, post-occidentalismo” y “geocultura latinoamericana” a la luz de las nuevas tendencias del comparatismo y de los paisajes transculturales que han redibujado la cartografía de América Latina.

Palabras clave: heterogeneidad, paisajes culturales, comparatismo.

Abstract: *Thoughts on concepts such as “transculturation”, “cultural heterogeneity”, “hybridity”, “post-occidentalism” and “Latin American geoculture” in the light of contributions brought about by new trends in Comparative Literature and by the transcultural landscapes that have been remapping Latin America’s cartography.*

Keywords: *heterogeneity, cultural landscapes, comparativism.*

La Literatura Comparada surgió por oposición a los estudios específicos de literaturas nacionales; así, desde el comienzo se ha erigido como el estudio de las relaciones entre producciones literarias distintas, es decir, entre literaturas de naciones diferentes o producidas en idiomas distintos. Al contrario de las literaturas nacionales, que se restringían al ámbito de una nación, y de las literaturas producidas en un mismo idioma, que servían frecuentemente como referencial alternativo al de literaturas nacionales, la Literatura Comparada siempre tuvo como objeto productos literarios o culturales distintos, y se ha caracterizado como el estudio de contactos, intercambios y choques entre tales productos, o, en términos más académicos, como el estudio de los diálogos entre culturas.

Esos contactos, intercambios y choques que ocurren entre productos literarios y culturales originados de contextos diferentes han sido de diversos tipos, y se extienden desde la simple influencia de uno sobre el otro hasta la transformación total de uno de ellos por su contacto con el otro, y lo que interesa a la Literatura Comparada es el efecto de esos contactos, que cambia en cada contexto histórico de acuerdo con la actitud del grupo receptor respecto al elemento proveniente de la otra cultura. Los contactos entre culturas siempre se han caracterizado por la predominancia de los elementos de la cultura más poderosa sobre la menos poderosa, pero los efectos de esos contactos han oscilado desde la aceptación pasiva o el mimetismo exacerbado hasta

NOTAS DE AUTOR

- * Profesor Titular Emérito de Literatura Comparada: Univ. Federal de Rio de Janeiro. Fue miembro fundador y Presidente de ABRALIC y Vice-Presidente de la AILC/ICLA. Sus libros incluyen: *The Synthesis Novel in Latin America*, *Em busca da terceira margem*, *Literatura Comparada en América Latina*, *Literatura Comparada: reflexiones*, *Rompendo barreiras: ensayos y Brazilian Literature as World Literature* (org.)

la refutación total como tentativa de hacer “tabula rasa” de la contribución ajena. En el primer caso, se observa una actitud de sumisión, de pasividad o subordinación a la cultura del otro, y en el segundo caso, de autoaislamiento o autismo cultural, que sólo conduciría al encierro en una especie de torre de marfil.

El estudio de las imágenes del otro en un determinado texto, en una literatura o en una cultura – la imagología – que es uno de los métodos más antiguos y tradicionales de la Literatura Comparada, ha sido un poco dejado de lado en la época de predominio de la llamada “Escuela Americana”, como consecuencia del énfasis excesivo que los adeptos de esa escuela dedicaron a los aspectos intrínsecos del texto. Sin embargo, con el advenimiento de los Estudios Culturales y la importancia que se volvió a dar, aunque de modo distinto, al contexto histórico-cultural, la imagología volvió a tener una posición de relieve, llamando la atención hacia los intercambios culturales, con todos sus conflictos y soluciones temporarios, y contribuyendo a ubicar la reflexión literaria en un ámbito más general que dice respecto a la cultura de una o de varias sociedades. Si la imagen es representación de una realidad cultural otra a través de la cual el individuo o el grupo que la elabora, revela y traduce el espacio ideológico en el que se ubica, el estudio de esas imágenes, presentes en lo imaginario literario y cultural de un pueblo, puede contribuir mucho para el desvelamiento de las relaciones entre los dos términos del proceso (el criador de la imagen y el otro) y puede generar cambios de actitud en el ámbito de esa relación (Machado y Pageaux, 2001).

Es ese desvelamiento del aparato ideológico presente en la construcción de imágenes del otro que los seguidores de la Desconstrucción buscan realizar en las diversas esferas del conocimiento, y sus contribuciones han aportado transformaciones fundamentales. En un libro hoy clásico sobre el asunto, *Cultura e imperialismo*, Edward Said ha mostrado, por ejemplo, cómo los administradores ingleses, temerosos de que la actuación militar directa en las colonias despertara reacciones, buscaron enmascarar o disfrazar sus inversiones materiales desarrollando una amplia política cultural, que tuvo como una de sus principales armas la enseñanza de la literatura inglesa. Al presentar la producción literaria inglesa como ejemplo de humanismo descomprometido, vuelto solamente hacia el perfeccionamiento de la formación de los individuos, los colonizadores contraponían a la imagen negativa de la dominación un ideal estético envolvente que los erigía como modelos a ser admirados. La consecuencia inmediata y más funesta de esa estrategia fue la internalización de la mirada del colonizador y de toda la ‘Weltanschauung’ por éste representada. Las reacciones a esa actitud caracterizan el comienzo de la Literatura Poscolonial, cuyo rasgo principal es exactamente su carácter de resistencia a la colonización y de denuncia de la ideología colonizadora, con sus formas de objetivación del sujeto (Coutinho, 2003). La internalización de la mirada del otro, o más específicamente del colonizador, ha generado aberraciones como la que se verificó, por ejemplo, en el medio escolar indiano, donde se enseñaba lo épico a partir de la *Iliada* y de la *Odisea*, ignorándose toda una tradición local anterior que tuvo exponentes en el género, como el *Ramayana* o el *Mahabharata*. Sólo recién, con el advenimiento de los Estudios Poscoloniales en las últimas décadas del siglo XX, esa situación ha cambiado, pasando a considerarse entonces la tradición anterior. Es la necesidad de ese cambio en la mirada que ha sido defendida por los adeptos de la Imagología y por los teóricos del Poscolonialismo, como Homi Bhabha, que constantemente ha llamado atención hacia la importancia del ‘locus’ de enunciación, o mejor, de la contextualización del lugar del habla (Bhabha, 1994). Las sociedades colonizadoras siempre han respaldado su posición de dominación a través de la diseminación de un discurso que las revelaba como modelares, y las sociedades colonizadas nunca han logrado constituirse como sujetos exactamente porque se limitaban a reproducir la cultura del otro, aceptando su supuesta superioridad. La relación que se establecía entre colonizador y colonizado tenía un carácter dual de admiración y repulsa, que fue frecuentemente representado por la famosa dialéctica entre el señor y el esclavo, y esta situación ha funcionado en la mayoría de las veces como bloqueo a cualquier tipo de transformación.

Habiendo pasado por un proceso de colonización de más de tres siglos y seguido de una dependencia desde el punto de vista económico y cultural, aunque no más de las mismas matrices, América Latina siempre ha desarrollado una actitud dual y bastante desigual respecto a sus dominadores. Lo más frecuente era la

admiración ciega, que condujo a sus elites a la importación indiscriminada de modelos, que eran impuestos y adaptados a lo local sin que se tuvieran en cuenta siquiera las diferencias entre su contexto de origen y el de recepción. Pero existía también, aunque en menor grado, una actitud opuesta, en general de reacción a la primera y más restringida al medio intelectual, de búsqueda de constitución de un discurso propio, que ha dado origen a una rica tradición ensayística aún hoy considerada una de las líneas maestras de la producción intelectual del continente. Es verdad que esta segunda actitud, de contestación del elemento foráneo, ha llegado en algunos momentos a extremos, como la supervaloración romántica de un autoctonismo altamente contradictorio o a la defensa de una ideología del mestizaje que neutralizaba diferencias fundamentales, pero, si dejamos de lado los excesos, comunes en todo proceso de autoafirmación, ella tuvo el mérito de constituir un contrapunto a la ideología de la colonización y de llamar atención hacia la necesidad de encarar la realidad del continente a partir del propio suelo.

La idea de abordar los problemas del continente a partir de una mirada localizada, está en la base de lo que se ha designado “geocultura latinoamericana”, o, en palabras de Zulma Palermo, “la intersección entre pensamiento, cultura y suelo” (Palermo, 2005:44). No se trata, evidentemente, de desconocer el sistema teórico eurocéntrico, despreciando sus categorías o sus aportes valiosos, sino de arremeter contra lo que Said ha designado “jergas preciosistas” y las ideologías subyacentes, cuyas formulaciones complejas obscurecen las circunstancias bajo las cuales un pensamiento localizado puede integrar otros contextos, alcanzando nuevas relevancias. Se trata, en verdad, de construir una reflexión, o mejor, un pensar culturalmente arraigado en otro espacio distinto del eurocéntrico, que siempre ha servido de base a la ‘intelligentsia’ latinoamericana. La modernidad, iniciada con la conquista de América, es un sistema que toma a Europa como centro del sistema planetario, porque da origen a la oposición centro vs. periferia al incorporar el Nuevo Mundo a la cartografía mundial. Aunque toda cultura sea básicamente etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno tiene la particularidad de pretender identificarse con la noción de universalidad; de ahí la necesidad del intelectual latinoamericano de posicionarse críticamente a partir de las especificidades de su propio proceso de formación y de recibir la contribución foránea ubicándose en esa perspectiva.

La conciencia de esa cuestión ha generado respuestas diversas de parte de intelectuales latinoamericanos, a veces radicales, como las ya mencionadas, pero ha dado origen también a un tipo de procedimiento que se ha vuelto bastante frecuente a lo largo del siglo XX: la apropiación tanto de formas estéticas como de formulaciones teóricas europeas que, al ser trasplantadas para el nuevo contexto, se mezclaban con formas o reflexiones locales, generando nuevas expresiones que contenían elementos de las anteriores. Este tipo de procedimiento, frecuente entre los escritores y teóricos del Poscolonialismo, y al cual Homi Bhabha designó “mimicry”, ya venía trazando, antes de su divulgación por la academia norteamericana, un curso significativo en América Latina, a través de expresiones como la Antropofagia, de Oswald de Andrade, el realismo maravilloso, de Carpentier, o la transculturación, de Fernando Ortiz y Ángel Rama, y ya había recibido críticas y transformaciones de parte de otros intelectuales, que habían propuesto fórmulas alternativas, como la noción de “heterogeneidad cultural”, de Cornejo Polar, o la de “culturas híbridas”, de García Canclini. Como esas expresiones y sus relecturas o reformulaciones constituyen tentativas de diálogo con la cultura europea, y actualmente también con la norteamericana, en el proceso de neocolonialismo aún experimentado por el continente latinoamericano, haremos un breve comentario sobre algunas de ellas y tejeremos consideraciones sobre sus reformulaciones y sobre el rol que han tenido en ese repensar crítico.

El concepto de “transculturación” surgió en contraposición a la noción de “aculturación”, de acuerdo con la cual, en el choque de culturas, una suplanta a la otra, generando la asimilación de la menos poderosa por la más fuerte, y fue creado por la Antropología latinoamericana para designar un proceso más complejo que implica, como señala Fernando Ortiz, “también necesariamente la pérdida o desligamiento de una cultura precedente – una parcial ‘desculturación’ – y [...] la consecuente creación de nuevos fenómenos culturales que podrían ser denominados de ‘neoculturación’ (Rama, 1982: 33). Es un proceso en el que ambas partes de la ecuación son modificadas, y del cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja, que no es ni la

mera aglomeración mecánica de caracteres, ni simplemente un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. El concepto fue elaborado, según la visión de Ángel Rama, sobre una doble comprobación: de un lado, implica que la cultura presente en la comunidad latinoamericana está compuesta de valores idiosincrásicos, que actúan desde épocas remotas, y, de otro lado, reitera la energía creadora que la mueve, volviéndose muy distinta de un simple conjunto de normas, comportamientos, creencias y objetos culturales, pues se trata de una fuerza que actúa con desenvoltura tanto sobre su herencia particular, como sobre los aportes provenientes del exterior.

Ángel Rama toma en préstamo el concepto de la Antropología y lo aplica a la producción literaria del continente para referirse a las obras que buscaron romper con la vieja dicotomía entre la importación indiscriminada de modelos europeos, o norteamericanos, y un autoctonismo vuelto de modo exacerbado hacia las condiciones locales – como se puede observar en movimientos como el criollismo, el regionalismo, el indigenismo y la ‘négritude’, este último en el Caribe francés. Y afirma que es necesario establecer algunas peculiaridades, entre las cuales está una especie de “selección” o de “filtro crítico” respecto no sólo a la cultura extranjera, sino también a la propia, donde ocurren las alteraciones más significativas. El proceso de transculturación literaria se verifica generalmente en tres niveles – el del idioma, donde se registra, por ejemplo, un fenómeno de unificación estilística que neutraliza la dicotomía entre el habla de los personajes y la del narrador; el de la estructuración literaria, donde se observa una recuperación de estructuras de la narración oral y popular; y finalmente el de la cosmovisión, donde se señala un retorno regionalista a las fuentes locales, extrayéndose de la herencia cultural contribuciones preciosas, como la camada mítica de la cultura latinoamericana. Pero en cualquiera de los casos, el producto resultante del contacto entre la cultura de la modernización y las fuentes tradicionales propias constituye un discurso literario nuevo, que no se rinde a la modernización ni se atiene al autoctonismo, sino, al contrario, se vale de ambos para su propio beneficio.

Esa tentativa, presente en la noción de “transculturación”, de resolución de conflictos a través de la configuración de algo nuevo, original, que resulta de la mezcla, o incluso fusión, de elementos antagónicos, fue uno de los aspectos que más contribuyeron para las críticas que el proceso ha recibido posteriormente. Para Cornejo Polar, por ejemplo, la “transculturación” de Ortiz fue apropiada por Rama como el dispositivo teórico que ofrecía una base epistemológica más sofisticada para las variadas ideologías del mestizaje. Pero esta noción, muy cercana de las de sincretismo y mestizaje, no impide la resolución esencialista de la espiral generada por los binarismos en juego. Formulada en el campo ideológico de la teoría de la dependencia y heredera de la centenaria tradición autonomista hispanoamericana, el concepto de Rama proponía al mismo tiempo una teoría de la modernidad y una estrategia de modernización cultural para la periferia, que evoca en el fondo un sentido impreciso, más generalizado, de autoctonía y autenticidad. Incluso si admitimos que se trata de un concepto bastante más sofisticado que el de “mestizaje” y que tiene, según el propio Rama, una aptitud hermenéutica notable, la “transculturación” no constituye para Cornejo Polar una propuesta epistemológica que supere, sino, al contrario, ahonda y refina las teorías del mestizaje.

Al buscar formular otro dispositivo teórico que pudiera dar cuenta de situaciones socioculturales y de discursos en los que las dinámicas de los múltiples cruces no operarían en función sincrética, sino, al contrario, enfatizarían conflictos y alteridades, Cornejo Polar propone el concepto de “heterogeneidad cultural”. Su objetivo era formular un concepto que, en vez de representar una totalización hegemónica, expresara una pluralidad antagónica, la tensa coexistencia de culturas diversas, cuya heterogeneidad se realizaría a través de la participación segmentada en sistemas desemejantes de producción. El crítico parte de la premisa de que existen entidades culturales discretas, portadoras de un conjunto de discursos alternativos, porque en una sociedad dividida en clases y grupos étnicos no todas las culturas tendrán el mismo valor respecto al concepto de “nación”, y en ese sentido él se aproxima de la concepción de Rama. Sin embargo, mientras el último busca aprehender en la literatura la “heterogeneidad cultural” de espacios, tiempos, movimientos, que reproduce las discontinuidades de los procesos de modernización cultural, Cornejo se vuelve hacia un plano más amplio, y describe los efectos histórico-sociales de la modernización en la periferia. Así, llama la atención

hacia la necesidad de inclusión de las literaturas nativas coloniales y modernas en la historia de la literatura latinoamericana y clama la importancia de reformulación del canon tradicional, instituido por los artífices de la nacionalidad de los países del continente, que, preocupados solamente con su diferencia respecto al colonizador europeo y a los nuevos poderes neocoloniales, han construido un discurso de identidad de carácter homogeneizador. No se trata, según el propio crítico, de fundar un modelo lingüístico que, al superar las contradicciones entre diferentes pueblos y culturas, busque la constitución de una sociedad nueva y homogénea, sino de reconocer la inviabilidad de cualquier modelo que confiera unidad a lo que es diverso (Cornejo Polar, 1994).

Otro concepto que también funcionó, dentro del aparato crítico cultural latinoamericano, como alternativa para el de “transculturación” fue el de “culturas híbridas”, propuesto por García Canclini (García Canclini, 1992). Según el crítico, la “hibridez” consistiría en una especie de complejización – propiciada por la manutención de los conflictos y de las diferencias bajo el impacto de lo transnacional – de la heterogeneidad anterior, compleja articulación de tradiciones y modernidades diversas, desiguales, donde coexisten múltiples lógicas de desarrollo. No hay duda de que el concepto registra tal vez mejor que los anteriores la ruptura epistemológica bajo el impacto de lo transnacional, pero, para críticos como Abel Trigo, “la densidad fenomenológica de la “hibridad” reduce claramente su precisión analítica, hasta el punto de que, al abarcar todo, no califica a nada” (Trigo, 1977:157). De acuerdo con el crítico, García Canclini confiere estatuto de cultura a lo que describe como una “heteróclita asociación de elementos estratificados que rigen prácticamente la conducta y las creencias de las clases subalternas” (Trigo, 1977:160). Finalmente, termina por legitimar el paradigma clásico liberal, con su redefinición de la “nación” como una “comunidad interpretativa de consumidores” (Trigo, 1977: 160).

Aunque todas esas propuestas presenten problemas, sea por su tentativa de síntesis dialéctica, sea por su cuño de autoctonía o nacionalismo, ellas representan un avance importante en el proceso de reflexión que se está desarrollando a partir del contexto estético y cultural latinoamericano y constituyen momentos fundamentales en la continuidad de una tradición ensayística cada vez más sólida. De ahí que Walter Mignolo, al sentir necesidad de dialogar con la llamada teoría poscolonial, pero al mismo tiempo reaccionando al uso del término que, según cree, no distingue las sociedades neocoloniales como la latinoamericana de las que han recién obtenido su independencia política, como India o África poscolonial, ha preferido emplear para las primeras la expresión “postoccidentalismo”. Para el crítico, el cruce y la superposición de poderes imperiales en América Latina, primero por parte de los ibéricos y en seguida de los ingleses, franceses y norteamericanos, fue visto menos en términos de colonización que de occidentalización. La noción de “postoccidentalismo” puede designar, así, la reflexión crítica sobre la situación histórica del continente que emerge durante el siglo XIX, cuando se redefinen las relaciones con Europa y se produce el discurso de la identidad latinoamericana, pasando por el ingreso de Estados Unidos en este proceso, hasta la situación actual (Mignolo, 1996). Se trata, según el crítico, de una alternativa entre las transformaciones del discurso colonial, que da cuenta de otros estilos de vida y de pensamiento, y la emergencia de lo que podríamos designar de discurso poscolonial. En otras palabras, es la resistencia a la occidentalización y a la globalización, y la creación productiva de formas de pensamiento que señalen constantemente la diferencia con el proceso de occidentalización, o mejor aún, la constante producción de sitios distintos de enunciación (Mignolo, 1995).

Del mismo modo que las anteriores, la propuesta de Mignolo también presenta problemas, como un cierto autonomismo y nacionalismo latinoamericanos, pero también tiene aciertos importantes, como su énfasis sobre la necesidad de desarrollo de un pensamiento ubicado en la realidad del continente, que se presenta como alternativa al conocimiento hegemónico que descalifica las formas de saber ajenas a su razón. Este pensamiento tiene la ventaja de poner en duda la validez de los modelos eurocéntricos para explicar y comprender el funcionamiento de las culturas latinoamericanas y de proponer alternativas generadas por el análisis de las prácticas sociales y culturales en las que se localizan los conocimientos que habían sido puestos al margen por la episteme hegemónica. Para Mignolo, posicionarse críticamente en el contexto latinoamericano

significa analizar el proyecto occidentalista para revertirlo, pues, para pensar desde otro “lugar”, distinto del eurocéntrico, y para evitar incidir en versiones de la teoría postmoderna o poscolonial, que se pueden convertir en homogeneizaciones de la imitación, es necesario, como afirma Sara Castro Klarén que nos ubiquemos en genealogías específicas, propias de nuestros archivos locales (Castro Klarén, 1997).

El postoccidentalismo, en ese sentido, sería la posibilidad de construir epistemologías fronterizas o a través de fronteras culturales, y sería un espacio de cruces y contactos, o, como dice Zulma Palermo, de “fluencia”, de “liminalidad”, “de la condición paradójica y potencialmente productiva de estar ubicado entre dos o más terrenos a la vez” (Palermo, 2005:98). Esta noción de una epistemología fronteriza ya se encuentra presente hace tiempo en la crítica latinoamericana, donde se ha buscado inclusive diferenciar el concepto del que ha sido empleado por los teóricos del poscolonialismo, y ha dado frutos interesantes. Sin embargo, en todas esas versiones, el concepto ha sido asociado a un espacio de tensiones que no se resuelven, manteniéndose el conflicto generado por la confluencia de sistemas culturales diversos. La frontera, en las palabras de Abril Trigo, no fomenta una identidad mestiza, síntesis acabada de entidades discretas, sino una “id/ entidad agonística” y agónica, excéntrica más que descentrada, siempre sobre el hilo; es una identidad circunstancial, portátil, articuladora, más productividad que *ethos* (Trigo, 1977:165).

Este espacio móvil y plural, sin un hilo fijo, definido, requiere, evidentemente, métodos de lectura nuevos y estrategias de interpretación, de producción de sentido, distintas de las que proponen los cánones académicos habituales. Y es en este sentido que el rol de la Literatura Comparada se vuelve una vez más fundamental; no la Literatura Comparada tradicional, que encaraba esas relaciones por la perspectiva de la cultura europea tomada como modelo, sino un comparatismo que permita el contraste entre distintas prácticas sociales y discursivas procedentes de culturas diferentes que conviven en un mismo espacio-tiempo. Es el tipo de comparatismo que Ana Pizarro designó de “contrastivo” (Pizarro, 1985: 72), es decir, un comparatismo que, al alejarse de imposibles hibridaciones y de chauvinismos esencialistas, permite que se piense lo local en la articulación triple de la heterogeneidad de las culturas a las que se refiere: dentro de las circunscripciones locales, entre éstas y la interioridad de la nación y en ésta en el contexto global. No se trata, como podemos ver, de negar las prácticas académicas vigentes, sino de buscar un equilibrio entre la macroteoría y las que emergen de otras localizaciones. Se trata, como afirma una vez más Zulma Palermo, de “reconocer, de prestar atención a las experiencias locales que se gestan en los intersticios de los sistemas culturales” (Palermo, 2005:162), o mejor, de prestar atención a las alteridades no eurocéntricas.

Esa penetración en las propias genealogías implica cambios expresivos en los criterios de valoración vigentes, pues lo que hasta recién aceptamos fue un tipo de práctica discursiva “universalizada” que, al imponerse, negaba la existencia de otras, propias de los contextos colonizados. América Latina ha sido siempre vista por una óptica ajena y la internalización de esa perspectiva ha llevado constantemente a una especie de ratificación de lo “exótico”, representado por referenciales como lo mágico o lo misceláneo (un tipo de “vale-todo” cultural); de ahí la necesidad de revertir la imagen demarcada por la condición colonial. La incorporación de la diferencia implica que el conocimiento producido por el otro es tan valioso como el propio, que deja de ser percibido solamente como distinto, erigiéndose, al contrario, como una alternativa que puede llegar a generar nuevas formas de producción. Es sólo con un tipo de comparatismo como el que aludimos, un comparatismo libertado de los ‘a priori’ de la tradición en la que ha surgido, que podemos desarrollar procedimientos pertinentes para abordar la producción latinoamericana. Se trata, en última instancia, de un comparatismo ubicado en el contexto desde donde miramos, que, al contrastar las producciones locales con las provenientes de otros lugares, instaure una reciprocidad cultural, una interacción plural, que induce conocimiento a partir del contacto con otras culturas.

REFERENCIAS

Bhabha, Homi (1994). *The Location of Culture*. Londres: Routledge.

- Castro-Klarén, Sara (1997). "Del remedio: Latinoamérica, la teoría post-colonial y el conocimiento local". En: *Memorias JALLA Tucumán*. Tucumán: Univ. Nacional de Tucumán. Vol. II, p. 207-34.
- Cornejo Polar, Antonio (1994). *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad cultural de las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- Coutinho, Eduardo F. (2003). *Literatura Comparada na América Latina: ensaios*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Dussel, Enrique (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- García Canclini, Néstor (1992). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- Machado, Álvaro Manuel y Pageaux, Daniel-Henri (2001). *Da Literatura Comparada à Teoria da Literatura*. 2ª ed. Lisboa: Editorial Presença.
- Mignolo, Walter (1995). "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales". *Revista Iberoamericana*, nos. 170-171, jan.- jun. p. 27-40.
- Mignolo, Walter (1996). Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área. *Revista Iberoamericana*, nos. 176-177, jul.- dez, p. 679-96.
- Palermo, Zulma (2005). *Desde la otra orilla: pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina*. Córdoba, Argentina: Alción Editora.
- Pizarro, Ana, (coord.) (1985) *La literatura latinoamericana como proceso*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, p. 13-67.
- Rama, Ángel (1982). *Transculturación narrativa en América Latina* México: Siglo XXI.
- Said, Edward (1993). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- Trigo, Abril (1977). De la transculturación (a/ en) lo transnacional. En: Moraña, Mabel, (ed.). *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburg, PA: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, p. 147-72.