

9

**LA TEORÍA COMO PROYECTO POLÍTICO**

**OTRAS MEMORIAS,  
“NARRATIVAS OTRAS”**

*Zulma Palermo*

**zulmapalermo@gmail.com** Profesora Emérita de la Universidad Nacional de Salta (Argentina), orientó sus investigaciones desde la crítica cultural latinoamericana a partir de procesos locales. Actualmente participa del colectivo modernidad/colonialidad/descolonialidad y es desde esa perspectiva que dicta cursos y conferencias de su especialidad en distintas universidades del país y extranjeras. Fue distinguida con disitntos premios y menciones por su labor académica. Últimos libros publicados: *Desde la otra orilla. Pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina. Cuerpo(s) de Mujer. Representación simbólica y crítica cultural. Las culturas cuentan, los objetos dicen... Colonialidad del poder: discursos y representaciones.*

**RESUMEN**

Propongo acá mostrar el funcionamiento de una forma de acceso a los textos de cultura desde la perspectiva que ofrece la “opción descolonial”, línea de reflexión y sistematización de políticas alternativas a la monotopía de la ratio occidental. Para ello incursiono en algunos textos emergentes de culturas invisibilizadas y, por lo tanto, no incorporados al canon occidental, cuya frontera entre oralidad y escritura intentamos poner en evidencia leyéndolos dentro del campo del patrimonio simbólico que construyen las “narrativas otras” de la alteridad que los genera. Ese recorrido no puede dejar de lado una crítica explícita a las retóricas académicas preeminentes en el contexto argentino, insertas dentro del proyecto “universal” –hoy “global” como único patrimonio.

**ABSTRACT**

*Theory as politic project. Others memories, “narratives others”.* I propose to show how the “decolonial option” works in order to understand cultural texts, following a trend of reflection and sistematization of those politics which are an alternative to the monothopy of the occidental ratio. With this aim, I take some texts belonging to invisible cultures, which are, though, outside the occidental cannon. These texts, when read within the field of the symbolic patrimony built up by the “narratives other”, show the frontier between orality and writing. This path carries an explicit criticism to the major academic rhetoric in the argentinean context which are part of the “universal project” –today “global”– as the unique patrimony.

**PALABRAS CLAVES**

- > opción descolonial
- > oralidad
- > escritura
- > patrimonio simbólico
- > retórica

**KEY WORDS**

- > decolonial option
- > orality
- > writing
- > symbolic patrimony
- > rhetoric

Los argumentos que sostienen el discurso descolonial<sup>1</sup> se sustentan en un principio fundamental: su autodeterminación política. El particular énfasis que caracteriza a estos discursos no queda encerrado en los espacios académicos sino que se trata de una construcción que se encuentra en permanente articulación con los espacios sociales donde se produce. Por lo tanto, el movimiento que caracteriza esta práctica teórica va de los problemas y especificidades de las formaciones socio-culturales, políticas y económicas propias, hacia la construcción de un cierto nivel de generalización, con miras a la producción de un campo reflexivo que, a su vez, retroalimiente las transformaciones sociales que se consideran imposterables.

De este modo puede decirse que los ejes privilegiados por este enfoque se localizan en los agentes y movimientos “subalternos” por lo que actúa en relación con ellos (los sectores sociales compuestos por afrodescendientes, grupos indígenas, mujeres en situación de exclusión, barrios urbanos periféricos). Este posicionamiento hace que ingresen al campo de análisis algunos aspectos de la realidad material y simbólica hasta ahora ausentes: las situaciones de exclusión en general y las de la naturaleza y el medio ambiente.

Esta interacción va posibilitando modificaciones en ambos lados de la práctica: comparte las problemáticas ínsitas a los diferentes grupos sociales, y permite a la universidad ir paulatinamente modificando sus cánones y sus prácticas autocentradas. También puede ir penetrando –a través de los agentes escolarizados a nivel académico, que organizan en sus comunidades centros de estudios y “diseminando” esta episteme– con efectos políticos que ya pueden visualizarse en algunos espacios específicos de América Latina, como Bolivia, con las prácticas políticas del primer presidente indio y las prácticas discursivas en las que circula una definida retórica descolonial. O el proyecto multisectorial, multidisciplinario y mundial declarado en esa misma retórica por el Foro Social de Porto Alegre: “Otro mundo es posible”.

<sup>1</sup> La *opción descolonial* propone una línea de reflexión y sistematización que, apartándose de la circulación de las perspectivas posmodernas/postestructuralistas, encuentra su genealogía en las sociedades y culturas colonizadas del planeta, rompiendo con la ratio moderna y sus temporalidades, es decir, con sus narrativas gestadas en la “interioridad” de occidente. La bibliografía es muy extensa, remito acá solamente a la Serie Cuadernos de Ediciones del Signo (Bs. Aires) *El desprendimiento: pensamiento crítico y opción descolonial*.

No obstante ello, es necesario advertir que esta política y su retórica implica no pocos riesgos; así, su apropiación y desviación por el proyecto neoliberal y su discurso (vgr. el uso que de él hace la UNESCO). En un orden similar, la utilización de hermenéuticas canónicas que desestabilizan el sentido de los textos de la insurgencia, tal el caso de la lectura extrapolada que los medios hicieron de los *graffitis* pintados en la ciudad de La Paz luego del triunfo de Evo Morales: “Evo soy yo”, es decir, el conjunto de la sociedad indígena excluida, por analogía con “El Imperio soy yo” (Luis XIV). Javier Sanjinés, que analiza detenidamente este funcionamiento, entiende que en el caso boliviano no se produce un proceso metonímico de base metafórica, sino que se trata de una catacrexis en el sentido de Quintiliano; es decir, de una forma propia de las culturas que todavía no han llegado a constituirse pues corresponde a un yo social todavía inestable y en construcción:

“Métaphore ou catachrèse: telle est la question. C’est le dilemme de l’Assemblée Constituante. Un dilemme rhétorique fondé sur un événement réel: la ‘non contemporanéité du contemporain’ (Hartounian 2005); l’impossibilité que la réalité soit comprise uniquement depuis le progrès linéaire de la modernité. C’est la réalité du peuple opprimé, de son archaïsme qui, laissant les ‘ruines’ du passé, et retrouvant le néolibéralisme sur sa route, commence à se manifester en tant que véritable sujet historique. L’exemple de la Bolivie démontre que cet événement, l’inactualité du colonial, ce qui n’a pas encore été résolu, surgit comme l’*Angelus novus*: à l’improviste” (2007).

Se trata –desde un humanismo utópico “otro”– de abrir la mirada a una esperanza que se busca instalar desesperadamente; es “una internacional de la esperanza. No la burocracia de la esperanza, que es exactamente lo opuesto y es lo que nos destruye. No más poder bajo los nuevos emblemas o nuevas costumbres, sino un aliento como éste, aliento de la dignidad. Una flor, sí, la flor de la esperanza. Una canción, sí, la canción de la vida”<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Palabras del subcomandante Marcos citadas por John Berger (1998: 266).

## 1. OTROS “LUGARES”, OTRAS LÓGICAS, LENGUAJES OTROS

En la búsqueda de esos nuevos mundos se orientan los recorridos que nuestras investigaciones han concretado a partir de un cuerpo de textos producidos desde espacios alternativos al canon para aproximar algunas reflexiones que reviertan hacia una política descolonial, al entender que “El conocimiento local es un modo de conciencia basada-en-lugar, una manera específica del lugar (aunque [...] no esté limitado ni determinado) que dota de significado al mundo” (Escobar, 2005:173). Es por eso que lo que propongo se centra en la persecución de retóricas “otras” emergentes de las formaciones sociodiscursivas y de prácticas culturales “lugarizadas”. Nos encontramos, de este modo, en el eje alrededor del cual giran nuestras especulaciones: la *heterogeneidad*, la *plurivocidad*, la *diversalidad* de las formaciones sociales productoras de textos culturales en tanto mediaciones de diversas prácticas sociales cuestión que, a su vez, nos conduce a operar poniendo en juego *hermenéuticas pluritópicas*.

El amplio y diverso horizonte de textos y discursos culturales que circulan por fuera del canon genera, desde ellos mismos, modos de lectura que ya venían siendo construidos por racionalidades otras o que intentan aproximarse a su comprensión desde fuera de ellas. Tal la insistencia en el carácter heterogéneo de estas culturas<sup>3</sup> cuyo abordaje se realiza buscando la configuración de los sujetos a través de los discursos (de distinto tipo) que mediatizan el mundo (su “representación”); la raigambre alcanzada por la noción de “transcultura-ración”<sup>4</sup> según la cual el contacto entre las particularidades de la diferencia con las ofertas tecnológicas de las vanguardias produce transformaciones de radicales consecuencias en las formaciones culturales y, por ende, sociales; la de “antropofagia” que intenta una mirada desde la absorción y superposición de culturas como interpreta Oswald de Andrade la producción plástica de Tarsilio do Amaral; la de “fagocitación” diseñada por R. Kush y que permite partir de la

<sup>3</sup> Como es sobradamente conocido, es uno de los ejes que guían las interpretaciones de Antonio Cornejo Polar en toda su producción. Cf. especialmente 1994.

<sup>4</sup> En el campo de la crítica literaria la noción que circula es la propuesta por Ángel Rama (1982), adaptación de la teoría antropológica del cubano Fernando Ortiz; entiendo que dicha adaptación es reductiva por lo que adoptamos la del antropólogo.

negatividad para positivizarla desde su penetración en las culturas de la Puna argentina (cfr. Palermo, Z., 2005).

Se trata, en casi todos estos casos, de la construcción de estéticas alternativas desde lo que William Rowe<sup>5</sup> concibe como una “poética radical”, una poética de por sí heterogénea en su constitución, compleja y a aún contradictoria, como se manifiesta en los textos que acá propongo considerar.

El primero de ellos, con firma de autor, se corresponde con las expresiones transculturadoras en tanto *fronterizas*, en las que una forma particular de vida, de territorialidad, se dice a través de una retórica de apropiación de la cultura dominante, pero articulando en ella al menos dos memorias culturales y, por ende, lingüísticas: español y mapuche; de este modo, en la dimensión expresiva y en los horizontes de experiencias y de expectativas, se produce un principio de cruce de fronteras que positiviza la diferencia por el procedimiento de la yuxtaposición puesta en juego en la exterioridad de la forma lingüística. Acá el valor semántico del prefijo *trans-* se orienta en similar dirección al que funciona en la noción de *transmodernidad* propuesta por Enrique Dussel (2006)<sup>6</sup> en oposición a la de posmodernidad y que impregna también la de *transculturalidad* (denominación superadora de la de interculturalidad hoy tan extendida) en la que se sostiene nuestro neologismo *transliteraturidad* (Palermo, Z. 2005).

Quiero decir con ello que el mundo que emerge en los versos nacidos de la mano de Elicura Chihualaf:

<sup>5</sup> Rowe encuentra las siguientes finalidades, que compartimos, para esta poética radical: “nombrar un retorno a las bases con el objetivo de enriquecer las interpretaciones; proponer el rechazo a la razón burocrática y sus manifestaciones en el mundo de las universidades; encontrar técnicas para hacer evidente lo invisible/espectral de las sociedades [...]; permitir comunicación [...] y situar el lenguaje dentro de los contextos comunicativos articulados con el poder” (1996: 21-22).

<sup>6</sup> “‘Trans-modernidad’ indica todos los aspectos que se sitúan ‘más allá’ (y también ‘anterior’) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas” (2006: 49) que se incluya la poesía en la investigación cultural y combatir el privilegio epistemológico de cualquier forma de comunicación [...] y situar el lenguaje dentro de los contextos comunicativos articulados con el poder” (1996: 21-22).

*Tus palabras son como el sonido del kultrún  
 me están diciendo mis antepasados  
 pues se sujetan en el misterio de la sabiduría.  
 Por eso con tu lenguaje florido conversarás  
 con los amigos  
 e irás parlamentando con los winca.  
 Montado sobre un arco iris viajo por el mundo  
 Los cuatro dueños del viento me acompañan.  
 Tal vez en las nubes deba combatir  
 Contra nuestros enemigos –voy pensando  
 Tal vez algún día con sangre pintaré  
 Los caminos de mi pueblo.*

van mucho más allá de lo que la retórica monotópica propone pues pone ante la experiencia lectora una sabiduría “otra”: ésta se apropia del “lenguaje florido” que caracteriza a aquella de la que recibe el contacto fuerte con finalidad meramente comunicativa –“e irás parlamentando con el winca”–, como estrategia que oculta un estado de rebeldía, una práctica poética de resistencia, ese que “algún día”, se espera, hará explosión pues está sostenida en los valores de la vieja memoria de la cultura: “montado sobre un arco iris viajo por el mundo/los cuatro dueños del viento me acompañan” –dice el hablante poético mapuche– y que se resguarda desde el reconocimiento de su situación colonizada.

La estrategia descolonial del texto se me presenta poderosamente instalada como un proyecto político que da un contenido revulsivo a la estrategia transculturadora, a la experiencia antropofágica, a la potencia de una formación transliteraria, en tanto esta inscripción va más allá de su adaptación de la retórica instaurada pues instala también el principio moderno de la relación entre lengua y nacionalidad poniéndolo en conflicto: es por la lengua que se establece un tránsito fronterizo entre dos “naciones” de distinto valor institucional: la chilena y la mapuche que busca su validación integrada a la del estado *winca* para dar forma a una nueva nacionalidad sin exclusiones en un “... cruce de pueblos, territorios, nacionalidades, memorias, religiones” (Mignolo, 2003: 317).

## 2. RETÓRICAS NUEVAS PARA MUNDOS“OTROS”

No obstante, estas políticas de producción e interpretación no son suficientes para comprender y dimensionar lo que otros tipos de textos ofrecen, perspectiva que creemos sólo puede alcanzarse desde la interioridad de la cultura de la que emerge; es dentro del abanico de pluritopías que se abre el diálogo al interior de un territorio cuya genealogía es propia de las culturas en las que arraigan para otorgarles validez y que operan por fuera de la escritura o en sus inmediateces. Propongo acá –y sólo a manera de señalamiento– dos dimensiones: una la que emerge de la lectura del texto de Fausto Choque, que se encuentra entre los ya validados por los estudios referidos a las estrategias del “paso de la oralidad a la escritura”<sup>7</sup>; otra, ya muy alejada de las enunciaciones anteriores, la del texto oral por antonomasia regido por retóricas absolutamente otras.

Actualicemos los cuartetos de Choque: *De greda y adobe nacida / desde ukhu Pacha heredada, la pulpera de la Quiaca / de manos kollas recibida.// Pachamama, Pachamama, kusilla, kusilla mama / dame suerte por los kintus / para que nazcan más llamas*. La estructura del romancero (marca hispánica) y del coplero (marca de “criollidad”) sostiene esta dimensión expresiva que, si bien lleva firma de autor, ésta contiene una dimensión comunitaria que aleja la escritura de los valores de “originalidad”, “universalidad” y “autorialidad” canónicos-montópicos y de las formas de esteticidad propias de las vanguardias poéticas que sí están presentes en el poema de Chihualaf, caso en el que existe una búsqueda consciente de incorporación al canon dominante a pesar de su ínsita “actitud” de resistencia en el nivel semántico-político. En el texto que ahora nos ocupa sólo se percibe la adhesión formal a una retórica de lo que –desde las taxonomías académicas– se conoce como “poesía popular andina”.

Desde el punto de vista de las lenguas, la situación fronteriza se hace más evidente: hay simetría entre los usos léxicos propios de dos lenguas-culturas-nacionalidades que sobrepasan los límites físicos de la delimitación política: se figurativizan valores culturales característicos de la “nación andina” con índices marcados de territorilización o “lugarización” como propone Escobar (2005).

<sup>7</sup> Entre otros títulos traigo los de Lienhard (1992, 1996, 2000a), Kaliman (2003), Ostria González (1997), entre muchos otros desde lugares de enunciación análogos a los que sostengo.



Quechua y español, ritos de fertilidad, presencia de la tierra dadora, todo ello sostenido por una memoria sin tiempo, van dando forma a una poética que alcanza su definición sólo desde la comprensión de la interioridad de una cultura que vuelve metafóricas las imágenes semánticas del poema: la dulce invocación “kusilla, kusilla, mama”; la convicción de la pulpera (criolla) asentada en la memoria larga, más larga que la adquirida: “desde ukhu Pacha heredada, la pulpera de la Quiaca / de manos kollas recibida”; la connivencia con la naturaleza y su ritualización, “dame suerte con los kintus / para que nazcan más llamas”. Ritmo coplero y lengua fronteriza hacen posible otra forma de poiesis que se mueve entre la circulación oral y su transcripción por sujetos emergentes de la misma cultura, a diferencia de las apropiaciones que caracterizan a lo que se da en llamar “producción folklórica”<sup>8</sup>.

Es, entonces, en los textos orales que circulan en nuestros días donde buscamos la huella más definida de la diferencia, ya que la producción letrada sólo permite un trazado inferencial con aparatos explicativos inherentes a esa misma producción. Se trata de leer esta otra forma de expresión simbólica desde una lógica representacional distinta de la de la escritura, que requiere acudir no sólo a las formas verbales y a la situación comunicativa, sino a otras prácticas comunitarias: la fiesta, los tejidos, la danza, la pintura, la alfarería. La voz –junto a esos otros tipos de prácticas– es de por sí un aparato cognoscitivo que propone sus propios mecanismos de indagación, a partir de algunos formantes específicos: se trata de una forma de simbolización y comunicación comunitaria que supone la copresencia de emisor y receptor en un mismo espacio. La dependencia del contexto de enunciación y la importancia de la voz hace que los textos de este tipo sean dinámicos y se reformulen en cada una de sus emisiones<sup>9</sup>. Dice sabiamente Raúl Dorra:

“Al observar el lenguaje de la poesía de tradición oral, es posible advertir –o al menos postular– cómo el sentido cobra forma en la reunión, innumerable, incesante,

<sup>8</sup> Esta problemática merece tratamiento aparte y detenido pues vincula estas especulaciones con aquellas relativas a las diferencias entre arte y artesanía, culto y popular, etc. Cfr. por ejemplo Kaliman (2004).

<sup>9</sup> Los estudios sobre esta cuestión en A. Latina cobran en la actualidad especial relevancia. Cfr. especialmente la sección “Oralidad” en *Memorias Jalla II*, Tucuman, 1996, v I.

de elementos sensibles cuyo desencadenamiento y cuya movilidad reconoce un origen: el cuerpo y más precisamente la voz en tanto materia –materia sonora– que toma forma en la medida en que es un desprendimiento del cuerpo, cuerpo que se autoexpulsa y se convierte en una vibración que señala la presencia de *uno*: esto es, la presencia del sujeto” (2002:10).

Acá intentaré aproximarme a ese sujeto-uno-social (y no puedo sino recurrir al paso imprescindible por la letra, es decir, de una de las formas más primarias de la tecnología) apropiándome de un *wayno* doblemente mediado: por la traducción y por la escritura, sin que podamos incorporar a nuestra dimensión interpretativa los otros significantes que integran la constitución del sentido. Esta interpretación tiene, por lo tanto, más de una carencia ya que pierde la dimensión dinámica y performativa de cada manifestación del mismo texto por distintos intérpretes y en distintos contextos de interlocución. Por lo tanto, sólo podremos efectuar una lectura restringida a los campos semánticos que emergen del enunciado lingüístico en su lugarización:

*En medio de aquel roquedal / mi padre me engendró. / En medio de aquel monte / mi madre me parió / “león y tigre lolla traguen” diciendo / “tigre y león / lolla devoren” diciendo.*

*Tigre y león / comerme no quisieron / Tigre y león / tragarme no quisieron / “Tu destino todavía / cumple” diciendo. / “Tu pecado todavía / paga” diciendo*

*¿Cómo solito/a y pobre / podría yo cumplir mi destino? / ¿Cómo solito/a y pobre / podría yo pagar mi pecado? / ¿Mi madre todavía habré yo hecho llorar? / ¿Mi padre todavía habré yo hecho llorar?*

Sin dejar de lado la interpretación de base arqueológica efectuada por Lienhard –considerada por él mismo hipotética–, quiero realizar acá un ejercicio interpretativo complementario de aquella, de carácter dialógico y contrastivo, con el testimonio de un anciano chirigüano (en el Chaco salteño) ya explorado por mí en estudios previos (Palermo, 2005).

*Los cuentos de los abuelos te los vuelvo a contar. Fuimos nosotros mismos los que no se vestían en nuestro pueblo, no teníamos ropa: vestíamos sólo ponchito, y nos fajábamos con hierbas así todos en nuestros pueblo. No teníamos nada. Pero como tú quieres ahora verlo yo te lo voy a mostrar. Entonces estas flechas destinadas a que las lleves a tu pueblo, la flecha roma, la flecha puntiaguda, la flecha-puñal, las mirará también la gente. Con ellas ciertamente ganarás allí dinero. ¡Llévalas, llévalas y muéstralas! Yo vivía absolutamente desnudo en mi pueblo. Entonces eso era, ahora las llevarás. Haz de llevar mi foto, llévala y muéstrala a lo lejos! ¡Que se asombren de mi pobreza en medio de lo muchos que son!* (Roque Justiniano)<sup>10</sup>.

Iniciamos esta lectura contrastiva a partir de una convergencia: se trata de la mirada sobre el mundo de miembros de comunidades “originarias” que hablan en nuestro presente, en el tiempo de la economía de mercado y de la emergencia de las culturas no centrales desde la variable de su explotación por la industria del turismo. Y desde algunas importantes diferencias: son discursos contruidos por culturas distintas, una andina, la otra de base guaraníca y, por ende, de horizontes de experiencia y de expectativas no necesariamente convergentes; de dos modalidades expresivas también diferenciadas en su retórica y en su intencionalidad: canción y testimonio; de emisores de distinto género: mujer en el primer caso, varón en el segundo.

El valor semántico de mayor fuerza en ambos es el de la /orfandad/ enunciada con diferente intensidad abstractiva: en el *wayno* se dice con la voz de un niño abandonado por sus padres, mientras que en el testimonio –por su mismo carácter– por la voz de un ser adulto y a través de la apropiación del tono irónico que destaca la diferencia negativizada desde la que habla. No obstante, la orfandad remite en ambas situaciones al sentimiento de pérdida de lo que antes fue, del sentido de no-pertenencia, de no-inclusión, de peligro y riesgo.

En el *wayno*, la amenaza toma forma animalística: el tigre y el león que –sabemos por su presencia en la memoria larga y por su reproducción permanente en máscaras y festividades– simbolizan al “otro”, el que clausura la posibilidad de acceso al propio destino, de quien es distinto por haber sido engendrado y haber nacido en medio la no-cultura: “el roquedal”, “el monte”, lo que ob-

<sup>10</sup> Testimonio recogido por Wolf Dietrich en *El idioma chiriguano*, 1986.

nubila toda posibilidad de ser. En el testimonio, se construye un interlocutor, el otro cultural, el blanco que dominó en los comienzos y clausuró una forma particular de vida. La condición de objeto para ser explotado y exhibido se hace explícita y de ella surge la protesta y el señalamiento desde este presente de la enunciación, después de cuatro largas centurias: "Que se asombren de mi pobreza en medio de los muchos que son".

Al mismo tiempo, y a pesar de las diferencias genéricas de las voces enunciadoras, las remisiones no establecen tal diferencia, las que se encuentran ambiguas en la lengua, es decir, en la cultura: quien queda sin protección y pertenencia es ese sujeto social, el que en el presente de la enunciación, es decir en este tiempo que compartimos, remite a la pérdida de lo que fue y se percibe como objeto excéntrico para el que lo mira.

En la trama de estos textos se ha invertido el valor de la "otredad": el yo que habla es el indio y el distinto es el blanco. Si en las prácticas discursivas de la cultura letrada desde la colonia el indio se manifiesta como lo no humano a partir de la desemejanza, y por ello debe ser "reducido", negándole voz y entidad, desde ese "otro" indio, el blanco adquiere un valor similar: es lo distinto, lo que oprime, lo que devora y aquello a lo que no podrá asimilarse y, por lo tanto, se siente condenado a la extinción.

Es por ello que la aserción de otro estudioso de estas latitudes resulta pertinente: "No miramos sino lo que nuestras categorías nos dejan ver, y rotulamos procesos sociales concretos inducidos por esa mirada, sin que dejemos que los hechos concretos se conviertan en cuestionamiento empírico de ellas lo que, a la postre, nos podrían ayudar a ver mejor" (Kaliman, 1998: 296). "Ver mejor" lo que acontece en nuestro aquí y ahora implica encontrar algunas respuestas y, particularmente en la cuestión que acá nos convoca, abrir la mirada hacia la pluriversidad de las culturas con las que nos comprometemos en tanto sujetos del hacer cognoscitivo.

He intentado acá ejercitar una forma del hacer comparatístico en el terreno de los estudios de los textos estéticos que, sin dejar de tener presentes para ello los innegables e imprescindibles contactos con la producción "universal" —es decir la predeterminada por el "canon occidental"—, coloque en el centro formas de expresión distintas de aquél en diverso grado. La mirada contrastiva que anula la oposición superioridad/inferioridad según las valoraciones

dominantes y la puesta en funcionamiento de una hermenéusis pluritópica que atiende a los distintos lugares culturales del hacer y del pensar, pueden abrir posibilidades alternativas para aprender a concebir lo estético desde lo diferente. Esa diferencia se inscribe en expresiones que alcanzan poeticidad en sus rasgos específicos porque, como dice en algún lugar ese poeta-observador-político que es Dante Galeano, apropiándose de una forma expresiva de la costa colombiana, el lenguaje de la poesía es “sentipensamiento”.

Después de tanto andar, de tanto mirar y de tanto sentir, puedo postular a mi vez que cada quien es donde siente y piensa con la voz del cuerpo de su cultura, que no hay una poética sino tantas como culturas viven en el mundo y que todas ellas reclaman ser validadas en simetría.

### 3. BIBLIOGRAFÍA REFERIDA

**Berger, Jhon (1998)** “De la resistencia de las cosas pintadas”, en Haro Teeglen (Recop.), *Pensamiento crítico vs. pensamiento único*, Madrid: Ed. Debate: 263-266.

**Cornejo Polar, Antonio (1994)** *Escribir en el aire. Ensayos sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima, Horizonte.

**Dorra, Raúl (2002)** *La Retórica como Arte de la Mirada*, México: Univ. de Puebla y Plaza y Valdés Editores.

**Dussel, Enrique (2006)** “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación”, en *Filosofía de la cultura y de la liberación*, México: Universidad Autónoma: 21-69.

**Escobar, Arturo (2005)** “La cultura habita en lugares: reflexiones sobre el globalismo y las estrategias subalternas de localización” en *Más allá del tercer Mundo. Globalización y Diferencia*, Bogotá: Univ. del Cauca, Instituto Colombiano de Antropología e Historia: 157-193.

**Kaliman, Ricardo (1998)** “Ser indios donde ‘no hay indios’: discursos identitarios en el noroeste argentino”, en M. Moraña (ed.) *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a A. Cornejo Polar*, Univ. de Pittsburg: IILI : 285-298.

**Kaliman, Ricardo (2003)** "La incorporación de la oralidad en los estudios literarios" en James Higgins (Ed.), *Heterogeneidad y literatura en el Perú*, Lima: Centro de Estudios Cornejo Polar: 290-310.

**Kaliman, Ricardo (2004)** *Alhajita es tu canto. El capital simbólico de Atahualpa Yupanqui*, Tucumán: Fac. de Filosofía y Letras. 2da. Edición corregida, 2004, Córdoba: Ed. Comunicarte.

**Lienhard, Martín (1992)** *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social. A. Latina (1492-1988)*, Lima: Horizonte, 3a Edic.

**Lienhard, Martín (1996)** "De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras", en Mazzotti y Cevallos Aguilar, *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a A. Cornejo Polar*, Philadelphia: Asoc. Internacional de Peruanistas, 57-80.

**Lienhard, Martín (2000a)** "Voces marginadas y poder discursivo en América Latina", en *Revista Iberoamericana*, LXVI, 193 (oct.-dic.): 785-798.

**linehard, Martín (2000b)** ""Es como si otro, antiguo, cantase a través de nuestras voces", en *Lengua y literatura mapuche*, Revista de la Fc. De Educación y Humanidades de la Univ. de la Frontera, Chile, N° 9: 9-26.

**Mignolo, W. (2003)** *Local Theories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowlodges and Bother Thinking*, Princeton Univ. Press. Versión es español, Ed. Akal, 2003.

**Osria González (1997)** "Ficcionalización de las lenguas amerindias en el discurso literario hispanoamericano", en *Memorias de Jalla Tucumán*, Univ. Nac. de Tucumán: Fac. de Filosofía y Letras, vol.I: 198-209.

**Palermo, Zulma (2005)** *Desde la otra orilla. Pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina*. Córdoba: Alción Ed.

**Rama, Angel (1982)** *Transculturación narrativa en América Latina*, México: Siglo XXI.

**Rowe, William (1996)** *Hacia una poética radical. Ensayos de hermenéutica cultural*, Rosario: Beatriz Viterbo.

**Sanjinés, Javier (2007)** "Métaphore ou catachrèse : une lecture rhétorique de la décolonisation en Bolivia", inédito.

**4. ANEXO. TEXTOS SELECCIONADOS**

*Tus palabras son como el sonido del kultrún  
 me están diciendo mis antepasados  
 pues se sujetan en el misterio de la sabiduría.  
 Por eso con tu lenguaje florido conversarás  
 con los amigos  
 e irás parlamentando con los winca.  
 Montado sobre un arco iris viajo por el mundo  
 Los cuatro dueños del viento me acompañan.  
 Tal vez en las nubes deba combatir  
 Contra nuestros enemigos –voy pensando  
 Tal vez algún día con sangre pintaré  
 Los caminos de mi pueblo.  
 (Elicura Chihualaf, "Así transcurren mis sueños, mis visiones")*

*De greda y adobe nacida  
 desde ukhu Pacha heredada,  
 la pulpera de la Quiaca  
 de manos kollas recibida.  
 Pachamama, Pachamama,  
 kusilla, kusilla mama  
 dame suerte por los kintus  
 para que nazcan más llamas  
 (Fausto Choque, "La Pulpera")*

*En medio de aquel roquedal  
 mi padre me engendró  
 En medio de aquel monte  
 mi madre me parió*

*"león y tigre lo/la traguen" diciendo*  
*"tigre y león*  
*lo/la devoren" diciendo*  
*Tigre y león*  
*comerme no quisieron*  
*Tigre y león*  
*tragarme no quisieron*  
*"Tu destino todavía*  
*cumple" diciendo*  
*"Tu pecado todavía*  
*paga" diciendo*  
*¿Cómo solito/a y pobre*  
*podría yo cumplir mi destino?*  
*¿Cómo solito/ y pobre*  
*podría yo pagar mi pecado?*  
*¿Mi madre todavía habré yo hecho llorar?*  
*¿Mi padre todavía habré yo*  
*hecho llorar?*  
(Cantado por Isabel Asto de Damián)<sup>11</sup>

#### **PALERMO, ZULMA**

"La teoría como proyecto político. Otras memorias, 'narrativas otras'", en: **DE SIGNOS Y SENTIDOS / 11**. Santa Fe, Argentina: ediciones UNL. Año 2010, pp. 177-192.

<sup>11</sup> Texto escuchado en 1993, grabado y traducido del quechua por Martín Lienhard. La cantora es oriunda del Dpto. de Ayacucho (Perú) (2000b).