

# Trama, tejido: pensar la construcción cultural

*Knitting, weaving: to think the cultural construction*

*Trama, tecido: pensar a construção cultural*

Ana Pizarro

---

**Dossier:** Cosmología-Canastos-Poéticas: Entrelazamientos entre literatura y antropología

**Artículo de investigación. Editores asociados:** Barbara Göbel, Susanne Klengel

**Recibido:** 2017-06-01. **Devuelto para revisiones:** 2017-09-04. **Aceptado:** 2018-02-06

**Cómo citar este artículo:** Pizarro, A. (2018). Trama, tejido: pensar la construcción cultural.

*Mundo Amazónico*, 9(1): 13-24. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v8n1.65425>

---

## Resumen

La multiplicidad de flujos culturales, así como su movimiento interno entre los diferentes sistemas literarios, nos conducen a pensar un sistema de relaciones en donde interfieren varios aportes culturales al mismo tiempo o en secuencia, en una escala de tiempo específica para cada situación, en donde los cruces pueden o no consolidarse y en donde cada flujo posee en el momento una energía diferenciada a partir del contexto histórico —y por esto los hay hegemónicos y subalternos—. Se puede observar un tejido, una trama, en movimiento constante.

*Palabras clave:* tejido; trama; cultura; literatura.

## Abstract

The scholarship cultural interactions in Latin America and its recent history: a critical perspective and a proposal. The multiplicity of cultural flows as well as the internal movement in them between the different literary systems conduct us to think a system of relations where many cultural contributions interfere at the same time or in sequence, in a specific time scale for each situation, where the crossroads can consolidate or not, where each flow has at the time a different energy from the historic context and that is why there are hegemonic and subaltern ones. It can be seen as knitting, a weave, in constant movement.

*Keywords:* knitting; weave; culture; literature.

---

Ana Pizarro. Profesora del Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile. Autora de numerosas publicaciones, entre las cuales *Amazonía: el río tiene voces* (Pizarro 2009). [ana.pizarro@usach.cl](mailto:ana.pizarro@usach.cl)

### Resumo

A multiplicidade de fluxos culturais, assim como seu movimento interno entre os diferentes sistemas literários, nos conduzem a pensar em um sistema de relações no qual interferem vários aportes culturais ao mesmo tempo ou em sequência, uma escala de tempo específica para cada situação, onde os cruzamentos podem ou não consolidar-se e onde cada fluxo possui no momento uma energia diferenciada a partir do contexto histórico —e por isso os há hegemônicos e subalternos—. Pode-se observar um tecido, uma trama, em movimento constante.

*Palavras chave:* tecido; trama; cultura; literatura.

Hace casi cinco décadas se planteó la necesidad de construir referentes propios para nuestra cultura. Quien acuñó en términos teóricos este punto de partida del vuelco descolonizador en el pensamiento de la cultura en América Latina fue Roberto Fernández Retamar (1975), en un ensayo titulado “Pour une théorie de la littérature latinoaméricaine”, que leyó primero como ponencia en el Coloquio de Royaumont, a fines de 1972, organizado por Jacques Leenhardt y sobre el que poco conocemos en América Latina. Después lo integró en su libro del mismo nombre. Ese coloquio fue un evento memorable, a pesar de ser pequeño; en él Julio Cortázar lanzó la idea del exilio como una “beca funesta” de la que era necesario revertir el signo, transformando su sentido y usándola con una orientación positiva. Roberto Schwarz, por su parte, planteaba sus “ideas fuera de lugar”, adentrándose en un mecanismo propio de la construcción cultural del Brasil, donde Roger Bastide analizaba la penetración cultural. También Walnice Galvão introdujo el tema de la literatura de cordel y yo misma hablaba del discurso poético de la avanzada mapuche en Chile, con lo que cuestionábamos implícitamente el concepto canónico de literatura, incorporando en él el sistema popular vivo y propio de nuestro continente. Esa reunión es un referente en el camino de las discusiones sobre la descolonización intelectual. Como en el caso de De Las Casas, el pensamiento descolonizador emergía desde el centro mismo de la historia colonial.

El año anterior se había publicado en México el *Calibán* de Fernández Retamar (1971), que en una consideración teórica en la línea de Lamming y Aimé Césaire hacía una relectura de *La Tempestad* de Shakespeare, recuperando la imagen del personaje denostado, el bárbaro Calibán, en tanto símbolo positivo de América Latina que se enfrenta a Próspero, el colonizador. Eran años en que la Revolución cubana representaba una vanguardia no solo política y social, sino también intelectual. Todo esto iba a la par de otros acontecimientos que habían visto la luz hacía poco y obligaban a reflexionar sobre la situación del continente: la lucha por los derechos civiles, en los Estados Unidos, de quienes habían tenido un sueño y por allí iban encaminados; las luchas anticoloniales en África, cuando tras la Revolución argelina las naciones iban logrando desprenderse de las metrópolis —aún ignoraban las estrategias de estas para mantenerlas subordinadas de todos modos— y también los movimientos crecientes de masas que, desde el comienzo del siglo XX, mostraban en

América Latina la expansión de una conciencia propia. Ejemplo de esto también son los trabajos de la ciencia social latinoamericana, que daba los primeros pasos en el seno de la Cepal con los conceptos de *centro* y *periferia*, así como las posteriores discusiones sobre *dependencia* y otros términos para comenzar a designar, con nombre propio, los fenómenos y mecanismos de nuestras sociedades subdesarrolladas y subalternizadas.

Iban a ser décadas de revisión de cánones y de subversión del pensamiento. A partir de Fanon, con *Piel negra, máscaras blancas* (Fanon 1952) y luego con *Los condenados de la tierra* (Fanon 1961), la periferia empezaba a construir un pensamiento desde su perspectiva. Más tarde aparecería *Orientalismo*, de Edward Said (1978), revisando la imagen del mundo árabe desde Europa, y *Las Cruzadas vistas por los árabes*, de Amin Maalouf (1983), que miraba la historia desde otro lugar. Luego vendrían los trabajos de Spivak y Bhabha, relativos a la experiencia del colonialismo en la India.

Los ochenta y noventa fueron décadas en que comenzaba entonces a forjarse un lenguaje nuevo para acercarse a la cultura latinoamericana. En este espacio se dio lugar a conceptos que pudiesen asumir el carácter —considerado dual— de la cultura latinoamericana: Ángel Rama (1998) elaboró, a partir de Fernando Ortiz, el concepto de *transculturación* para el análisis literario, Cornejo Polar (1994) habló de *heterogeneidad* social y cultural, mientras que García Canclini (1990) optó por *hibridez*. Se intentaba superar la noción tan arraigada —que en su momento había sido un acierto y un avance— de *mestizaje*. Señala Cornejo Polar:

Varias veces he comentado que el concepto de mestizaje, pese a su tradición y prestigio, es el que falsifica de una manera más drástica la condición de nuestra cultura y literatura. En efecto lo que hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que obviamente es desgajado y beligerante, proponiendo figuraciones que en el fondo solo son pertinentes a quienes conviene imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia. (2002: 867)

Así, hemos estado trabajando con nociones como *subalternidad* y ha resurgido la noción de *colonialismo*, que remite a la obra señera de Fanon y que subyace en nuestras sociedades actuales como *colonialidad*, en la mirada del peruano Aníbal Quijano (2000).

Como vemos, las relaciones entre diferentes comunidades culturales han sido objeto de discusión durante todo el siglo xx. Nociones como *aculturación*, representada por el mexicano G. Aguirre Beltrán, dieron lugar a políticas públicas asimilacionistas en América Latina hasta los años setenta por lo menos, en una reflexión evidentemente lineal que desemboca en la noción de mestizaje. El pensamiento del mexicano Bonfill Batalla desarrolló la crítica a esta opción de corte colonialista, llevando la delantera de una postura respetuosa de la diversidad de los pueblos indígenas.

En realidad, más allá de las discusiones a que dieron y dan lugar estos conceptos, se ha estado en busca de las operaciones que van constituyendo a la cultura latinoamericana y que le imprimen asimismo un sello como producto de procesos coloniales. Esto es lo valioso de este trayecto que, en un similar intento descolonizador, se propone encontrar las formas que pueden explicar a estas culturas con las que trabajamos y en las que vivimos.

En el área de la literatura, en los años ochenta el uruguayo Ángel Rama siguió el camino abierto por el cubano Fernando Ortiz, planteando el concepto de *transculturación* como el paso de una cultura a otra, con relación a la cultura africana. Se trata de las operaciones en donde dos culturas operan con instancias de *deculturación* e *inculturación*. Rama retoma la idea de *fases*, que operan sobre las estructuras literarias, la lengua y la cosmovisión en la obra literaria y que comportan el carácter de pérdida, selección, redescubrimiento e incorporación. Esta propuesta fue discutida por Antonio Cornejo Polar —con relación al Perú—, con su concepción de *heterogeneidad* de culturas que conviven conflictivamente y que no pueden ser menos heterogéneas que la sociedad de donde provienen.

Nuestro planteamiento tiene que ver más con esta última propuesta, apuntando sobre todo a la multiplicidad que no encuentra necesariamente una resolución, más a la variedad de culturas que a la pugna entre dos, y siempre considerando factores como la región en que se sitúa, los diferentes momentos de interacción y los diversos resultados.

Con este objetivo, he trabajado en dos direcciones —todo esto en una perspectiva comparativa—: por una parte, en una línea de pensar la pluralidad, por otra, los flujos. Este cañamazo está contituido por flujos externos, apropiaciones y movimientos entre un sistema literario y otro.

Al estudiar primeramente el Caribe pude advertir la existencia de un archipiélago también cultural y las formas de su convivencia. La conformación de sus culturas daba cuenta de su interacción, y lenguas como el papiamento hablaban de la imbricación de diferentes lenguas africanas con el portugués, el arahuaco, el español, el ladino. En la literatura se expresaba en obras como la de D. Walcott, con sus elementos occidentales clásicos, su inglés, las intromisiones del francés, la presencia del mundo hindú, entre otras; en suma, la afirmación de la fragmentariedad en la imagen de la vasija rota, que hace en el discurso de aceptación del Premio Nobel. Lo reproducimos por su belleza:

Cuando se rompe un jarrón, el amor que vuelve a juntar los fragmentos es más fuerte que aquel otro que no valoraba conscientemente su simetría cuando estaba intacto. La cola que pega los pedazos es la autenticación de su forma originaria. Un amor análogo es el que vuelve a reunir nuestros fragmentos asiáticos y africanos, la rota reliquia de familia que, una vez restaurada, enseña blancas cicatrices. Esta reunión de partes rotas es la pena y el dolor de las Antillas, y si los pedazos

son desaparejos, si no encajan bien, guardan más dolor que su figura originaria: esos iconos y vasijas sagradas que nadie aprecia conscientemente en sus atávicos lugares. El arte antillano es esta restauración de nuestras historias hechas añicos, nuestros cascos de vocabulario, lo cual convierte a nuestro archipiélago en un sinónimo de los pedazos separados del continente originario. (Walcott 2011)

Estudiar el área amazónica me entregó otras variadas evidencias de esa pluralidad de culturas. Desde antes del desembarco de los europeos, el esplendor de la cultura marajoara era el resultado de una población multiétnica y multilingüística llegada en diferentes épocas, según señalan estudios arqueológicos actuales.

Samuel Benchimol señala, por ejemplo, la diversidad que constituía a las culturas amazónicas antes de la llegada de los portugueses: “durante esses longos 250 anos, as matrizes culturais do povo amazônico foram sendo formadas por justaposição, sucessão, diferenciação, miscigenação, competição, conflito, adaptação, por diferentes levas e contingentes de diversos povos, línguas, religiões e etnias” (Benchimol 2009: 13). Y comprende el proceso posterior en los términos siguientes:

O conhecer, o saber, o viver e o fazer na Amazônia equatorial e tropical inicialmente foi um processo predominantemente indígena. A esses valores e culturas foram sendo incorporados, por via de adaptação, assimilação, competição e difusão, novas instituições, instrumentos, técnicas, incentivos e motivações transplantados pelos seus colonizadores e povoadores. Entre eles: portugueses, espanhóis, em particular, europeus, com algumas contribuições africanas, semíticas e asiáticas, além de novos valores aqui aportados por migrantes nordestinos e de outras regiões brasileiras. (Benchimol 2009: 17)

El autor apunta entonces que el carácter principal de la ocupación humana de la Amazonia fue la “multidiversidade de povos e nações” (Benchimol 2009: 17).

Además de esto, se trataba de culturas en contacto. Hoy puede examinarse este hecho en restos arqueológicos encontrados en Colombia y en el Caribe. El río que cruza el continente del sur siempre fue el vehículo central de los habitantes de la región, el que llevaba a cabo las vinculaciones culturales. No siempre fueron buenas relaciones, pues nos referimos a sociedades fragmentadas y con diversas tensiones. La Conquista añadió, desde luego, componentes centrales a la pluralidad de grupos étnicos. No se trata aquí del encuentro de españoles e indígenas, que es una simplificación del intento por caracterizar el área andina, por ejemplo. Los orígenes culturales y las mezclas son aquí mucho más plurales. Por una parte, porque no solo fueron españoles o portugueses —que a su vez provenían de una fuerte mezcla árabe y judía— quienes dominaron sectorialmente la región, sino que desde el periodo colonial distintas culturas europeas (holandesas, francesas e inglesas), tomaron posesión de parte importante del territorio durante un periodo.

A lo largo de la historia, las migraciones fueron diversas en diferentes regiones: españoles y portugueses desde luego, africanos de diferentes etnias como esclavos y, sobre todo a partir del siglo XIX, alemanes, italianos, norteamericanos, escoceses, árabes, franceses, judíos, chinos, marroquíes entre muchos otros. La mayoría de las veces los encuentros se han traducido en relaciones de conflicto con las sociedades locales.

A menudo se ejemplifica la europeización de la Amazonia con el caso de Manaus a comienzos del siglo pasado, pero poco se habla del caso peruano. La ciudad de Iquitos, una de las tres más desarrolladas por la extracción y comercialización del caucho y adonde llegaba la flota naviera, tenía en la época un aire cosmopolita y rasgos *belle époque* que se adivinan hoy en día detrás de los vestigios de la época. De espaldas a la capital, con la que no tenía comunicación directa porque no había caminos (tampoco los hay en nuestros días), Iquitos se relacionaba más fácilmente con Europa a través de la compañía de navegación inglesa que hacía todo el recorrido del Amazonas partiendo de Iquitos y atravesando la parte brasileña, y que llevaba el caucho para traer a cambio mercaderías de Londres y París para la *belle époque* local. Esto generaba impactos culturales que hacían merecer una descripción crítica en la época, en donde se caracterizaba a Iquitos como poblada por “una raza bastante mezclada y por ello mismo *desnacionalizado*, con una agrupación de individualidades preocupada únicamente del trabajo que trae dinero, pero indiferente a toda labor moral y a toda idea religiosa” (Lausent Herrera 1986: 56, cursivas mías).

La mirada hacia el Caribe y la Amazonia nos lleva a preguntarnos entonces por el resto de las sociedades latinoamericanas. Percibimos así que, con diferencias importantes —con razón Darcy Ribeiro y Marta Traba hacen la distinción, en sus respectivos ámbitos, entre sociedades más abiertas al cambio y otras cerradas a este—, la pluralidad de culturas es un fenómeno generalizado en el continente. Empezando porque hablamos de cultura europea, cuando en realidad hay diferencias sustanciales entre la francesa, la alemana, la portuguesa, la húngara, la española o la checa. Es decir, cuando decimos Europa estamos hablando de culturas en plural. Al mismo tiempo, cuando hablamos de culturas indígenas estamos refiriéndonos a etnias muy diferenciadas, las cuales en general no tienen contacto lingüístico —de hecho el neeghatu, la lengua franca, surge como una necesidad de comunicación en el área amazónica desde la perspectiva del colonizador— y cuyas cosmogonías tienen los mismos puntos de encuentro que podrían tener con etnias australianas o africanas. Es decir, al hablar de mundo indígena nos estamos refiriendo a una pluralidad. Es el mismo caso de las culturas africanas venidas con la esclavitud.

Si pensamos en el tránsito de las culturas durante el siglo XX, la dinámica adquiere una agilidad cada vez mayor. Por una parte están los fenómenos de inmigración que se desarrollan en función de las crisis europea: italianos, alemanes, centroeuropeos de distintos linajes culturales, judíos de diferente

raigambre en la Amazonia, árabes de lugares e historias disímiles, chinos, asiáticos en general, entre otros. Por otra, la dinámica interna del continente no es menos compleja, sobre todo a partir de mediados de siglo cuando las fuertes migraciones de México, Centroamérica y el Caribe dan lugar a un área cultural diferente y extraterritorial, como es la de los latinos en los Estados Unidos, de carácter también intercultural pero en una dirección diferente.

Cada uno de estos fenómenos constituye, en sus variantes, un flujo —una red de significados y prácticas de referentes comunes en tránsito entre fronteras simbólicas— que se incorpora a las operaciones de construcción cultural con distintos grados de presencia, en distintos momentos y bajo formas diferentes de interacción. Es el caso de las culturas africanas a partir de la esclavitud atlántica, las diferentes europeas a partir de la Conquista y la inmigración, entre otras (Pizarro 2012; 2017). Pensemos que los sistemas literario-culturales —ilustrado, popular rural, popular de masas e indígena— establecen distintos nexos con relación a estos flujos, pero también entre ellos mismos. Es decir, la cultura latinoamericana es un proceso de articulación de flujos; por una parte, de imposición europea, con diversidades internas a nivel espacial y a nivel temporal, a partir del desarrollo histórico diferenciado de las áreas culturales, de elementos más sólidos en la memoria cultural y otros más débiles, que entran por lo tanto en juego con distinto valor. Por otra parte, y como señalábamos más arriba, los flujos africanos son también múltiples, porque se trata de una diversidad de etnias que llegaron a América con la esclavitud, que es un primer momento de incorporación; pero hay otros, como el momento en que la negritud se vigoriza y se amplía como red, o la presencia actual, parcial pero real —sobre todo en algunos ámbitos del continente como Brasil o el Caribe—, de la poesía y la narrativa africanas posteriores a la descolonización. Pero hay mucho más que eso si pensamos en la presencia árabe, judía (más fuerte en algunos lugares como la Argentina, y en especial Buenos Aires), inglesa, norteamericana, italiana, española, a partir de los procesos migratorios.

Por esto me interesa observar los elementos, direccionalidad, velocidad, cruces, choques, superposiciones o rechazos, carácter hegemónico o subalterno, y otros ámbitos de la historia social en la que estas fuerzas del imaginario actúan. Es lo que se conjuga en una trama, un tejido en espesor que asimilo al concepto de *canasto* de los indígenas muinane citado por Juan Alvaro Echeverri (2013), un espacio que tiene exterior y al mismo tiempo volumen. *Canasto de tinieblas* y *canasto de vida* dan lugar a dos formas de una cosmovisión, es decir de una propuesta filosófica.

Todo este enjambre cultural, en donde hay elementos que aparecen como más evidentes en nuestro momento actual, dependiendo desde dónde se les observe, forman parte de la conformación de nuestra cultura, es decir, son elementos que en movimiento forman el entramado, las dinámicas internas

de esta, que es lo que estudiamos cuando observamos con mirada comparatista (Pizarro 2014). Así pues, la historiografía del continente no puede ser reducida a la suma de las culturas o literaturas nacionales. Una columna vertebral articula estos procesos y les da sentido. Esta columna es la historia de la colonización, y más allá de ella su efecto posterior, la colonialidad de las estructuras de relación, la colonialidad del poder construyendo el espacio cultural.

En este sentido, me parece que debemos volver a pensar la noción de *transculturación* que nuestro maestro Ángel Rama toma de Fernando Ortiz. El concepto ha sido enormemente productivo en los estudios de la cultura latinoamericana. Pero la apertura a la pluralidad que ha significado, en el desarrollo del pensamiento, el paso a la modernidad tardía (Pizarro 2004; 2015), nos lleva a percibir una cierta linealidad, como señalábamos, y una cierta unicidad en las lógicas de este pensamiento, pese a tratarse indudablemente de uno de los mayores logros teóricos de los estudios de la cultura latinoamericana. El término *transculturación* pertenece al pensamiento de la modernidad, y en su etapa tardía, que vivimos hoy, tenemos perspectiva más plural en la percepción de la realidad. He comenzado esta reflexión en textos anteriores, que cito en este escrito.

La operación *transculturadora* nos parece ser uno de los mecanismos de un proceso mucho mayor, cuya complejidad, que se hace evidente en la actualidad, exige una nueva mirada. Una mirada más rizomática y múltiple hacia un entramado cultural cuyos elementos confluyen, se dislocan, rechazan, contradicen, cruzan, reconvierten, superponen, seleccionan, reelaboran en cadena y en movimientos paralelos, en un mismo momento o a lo largo del tiempo. Ellos no desembocan necesariamente en una cultura específica, una instancia final, sino que van constituyendo relacionamente un entramado de formas discursivas que es posible tipificar en un momento dado pero que forma parte de un movimiento de construcción, cercano al modo como lo han pensado los caribeños Édouard Glissant (2005) y Stuart Hall (2003), que se proyecta en diferentes direcciones, en puntos de fuga, a partir de la historia como detonante de procesos de hegemonía, reappropriación y resistencia.

En esa medida, vemos el *cañamazo* de la cultura latinoamericana como un proceso, es decir la entendemos en permanente movimiento, como una formulación más cercana a un *sistema complejo*, a lo que concibe el epistemólogo argentino Rolando García como “una representación de un recorte de la realidad” (García 2006: 20), en concomitancia con Piaget. Como sistema abierto, como totalidad relativa y organizada suficientemente autónoma, que lleva a cabo intercambios con el medio externo, en donde los límites son lábiles, están también en movimiento y son identificados por el sujeto cognoscente en el diseño de su funcionamiento. Todo elemento externo, todo flujo, produce perturbaciones y genera reacciones. En los cruces, los flujos tienen diferente espesor, actúan con su propia velocidad y a



distintos niveles (popular, indígena, masivo o ilustrado), y funcionan varios a la vez, desencadenando distintos procesos de aceptación parcial, rechazo, transformación, yuxtaposición u otros, y no necesariamente conducen a un equilibrio permanente porque cuando llegan a una estabilización hay una nueva situación perturbadora, compuesta por otros o los mismos flujos con nueva intensidad que los altera. La complejidad tiene que ver con que, como representación de la realidad, sus elementos, su proceso, sus estructuraciones no pueden ser estudiados aisladamente sino en conjunción disciplinaria. En este sentido, nuestra reflexión sobre estas formaciones nos conduce más cerca de Cornejo Polar, quien habló de sistemas en 1982 en una reunión de Caracas (Cornejo Polar 2014) y antes, en 1977, de *heterogeneidad* al estudiar la literatura peruana como totalidad contradictoria, atisbando ya la diferencia de sistemas.

Utilizamos la noción de sistema en los términos de Antonio Cândido para la literatura, quien en su *Formação da literatura brasileira* (Cândido 1975) habla de un conjunto de obras ligadas por denominadores comunes que, además de su externalidad en lengua, temas o imágenes sociales y psíquicos, están literariamente organizadas, se manifiestan históricamente y hacen de la literatura un elemento orgánico de la civilización. En este hay productores, un mecanismo transmisor y un público. En este punto también resulta pertinente el concepto de R. García que ya trabajamos.

Otras dimensiones de los flujos se dan internamente, con movimientos internos de relación entre los diferentes sistemas (Pizarro 2015): el sistema popular que se incorpora al ilustrado, el indígena como el más resistente, el ilustrado que es absorbido por el popular, por el sistema de masas; los caminos y las relaciones son múltiples, pues los movimientos evidencian el paso de un sistema a otro, la reapropiación de ese mismo sistema, las conexiones internas de ese recorte de la realidad que llamamos cultura y literatura, y un recorte aún más restringido, latinoamericanas. Es un espacio delineado por la reflexión, que tiene fronteras lábiles y abiertas en movimiento; que se apropia de flujos de diferente potencia (hegemónicos o subalternos); que los procesa en tiempos múltiples, cada uno con su velocidad y dependiendo de su inscripción histórica, algunos de ellos con el tiempo lento de las constantes. Estos flujos no se cruzan necesariamente en combinación binaria sino múltiple, dada la pluralidad de sus componentes, unos de mayor potencia que otros; producen desarrollos imprevistos y no necesariamente llegan a una fusión; suponen procesos paralelos sin fusión posible, como en el caso andino o amazónico de los grupos indígenas; se proyectan entonces no necesariamente en una dirección determinada sino en puntos de fuga; encuentran equilibrio, se desestabilizan y luego se reequilibran, en procesos de diferentes tiempos; su multiplicidad y movimiento, así como su potencia, se enmarcan en el efecto de la colonización y luego en la colonialidad del poder. Cada uno de ellos, cada corriente de lecturas, de arte, transcurre en

el espacio visual y auditivo que se multiplica a medida que pasa el siglo con el avance de la cultura popular de masas, y adquiere la velocidad del vértigo con la entrada de la televisión y luego internet.

Dada la multiplicidad de flujos a que nos hemos referido, así como la actualidad de los desplazamientos internos dentro del continente, no nos es suficiente trabajar para su comprensión con una percepción binaria: dos culturas que dan lugar a una tercera. La multiplicidad de flujos culturales, así como el movimiento interno de ellos entre los diferentes sistemas literarios, nos conducen más bien a pensar unas relaciones en las que interfieren varios aportes culturales al mismo tiempo en secuencia, en una escala de tiempo específica para cada situación, en las que los cruces pueden o no consolidarse y en la que cada flujo posee en el momento una energía diferenciada a partir del contexto histórico —y por esto los hay hegemónicos y subalternos—. Desde esta perspectiva, la velocidad de cambio nos permite considerarlos constantes si son lentos, periódicos si se dispersan en el tiempo, efímeros si su existencia es breve.

Todo esto en la medida en que ellos se desenvuelven en una sociedad mayor o menormente abigarrada, como son las latinoamericanas, en las que se observa claramente, por ejemplo, una variación entre la sociedad mexicana y las del Cono Sur. Se trata de sociedades *ch'ixi*, como lo apunta la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, situada en la línea de pensamiento sobre la *sociedad abigarrada* de René Zabaleta: “la noción de *ch'ixi*, por el contrario, plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras en forma contenciosa” (Rivera Cusicanqui 2010: 70).

Es por esto que me pregunto si este tejido, esta trama, en su movimiento, su entrecruzamiento de flujos, energías culturales diferentes y diferenciadas en la sociedad en que se agitan, podría responder al entramado del *canasto* del que hablan los muinane, que da estructura y expresión a los múltiples grados y sentimientos del horror vivido por su etnia en el Putumayo en tiempos de la Casa Arana; por eso hablan de un *canasto de tinieblas*, cuyo sentido dislocan para depurar la existencia de las generaciones que vienen y transformarlo en *canasto de vida*. Pienso que es necesario explorar, como lo hacen mis colegas antropólogos Echeverri y Vivas, la conformación del concepto de *canasto* que ellos han estudiado, abriendo un diálogo posible. Esto para observar entonces si a partir de un lugar epistemológico diferente es posible vislumbrar ese entramado compacto y abierto al mismo tiempo —por estar en permanente movimiento y cambio—, si a partir de ese otro lugar podríamos pensar la complejidad de nuestra construcción cultural.

## Referencias

---

- BENCHIMOL, S. (2009). *Amazônia: Formação social e cultural*. Manaus: Valer.
- CÁNDIDO, A. (1975). *Formação da literatura tatiaia*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- CORNEJO POLAR, A. (1994). *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural de las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- CORNEJO POLAR, A. (2002). Mestizaje e hibridez: Los riesgos de las metáforas. Apuntes. *Revista Iberoamericana*, 68(200): 867-870.
- CORNEJO POLAR, A. (2014). La literatura latinoamericana y sus literaturas regionales y nacionales como totalidades contradictorias. En: Pizarro, A. (coord.). *Latinoamérica: el proceso literario* (pp. 157-173). Santiago de Chile: RIL.
- ECHEVERRI, J.A. (2013). Canasto de vida y canasto de las tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho. En Correa Rubio, F., Chaumeil, J.-P. & Pineda Camacho, R. (eds.). *El aliento de la memoria: antropología e historia en la Amazonia* (pp. 471-484). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA); Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).
- FANON, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. París: Seuil.
- FANON, F. (1961). *Les damnés de la terre*. París: François Maspero.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, R. (1971). Calibán. *Casa de las Américas*, 68: 124-151.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, R. (1975). Pour une théorie de la littérature latinoaméricaine. En: AA.VV. *Idéologies, littérature et société en Amérique latine*. (Colloque organisé conjointement par l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles et l'École Pratique des Hautes Études, 1972). Bruselas: Éditions de l'Université de Bruxelles.
- GARCÍA, R. (2006). *Sistemas complejos: Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1990). *Culturas híbridas (estrategias para entrar y salir de la modernidad)*. México D.F.: Grijalbo.
- GLISSANT, É. (2005). *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora da Universidade Juiz de Fora.
- HALL, S. (2003). Creolité and the process of creolization. En: Enwezor O. (ed.). *Creolité and creolization*. Documenta 11, Platform 3. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz.
- LAUSENT HERRERA, I. (1986). Los inmigrantes chinos en la Amazonía peruana. *Bulletin de l'Institut Francais d'Ethnologie Andine*, 15(3-4): 9-60.

- MAALOUF, A. (1983). *Les Croisades vues par les Arabes*. París: Jean-Claude Lattès.
- PIZARRO, A. (2004). La situación cultural de la modernidad tardía en América Latina. En: *El sur y los trópicos. Ensayos de cultura latinoamericana*. Alicante: Universidad de Alicante.
- PIZARRO, A. (2009). *Amazonía: el río tiene voces*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- PIZARRO, A. (2012) Flujos en la construcción del discurso. En: Ette, O. et al. (eds.). *El Caribe como paradigma*. Berlín: Tranvía Verl Frey.
- PIZARRO, A. (2014). Tituba y Kehinde: la lengua, la escucha, la mirada. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, 16(25): 13-26.
- PIZARRO, A. (2015). *Tránsito de la oralidad a escrituras amazónicas*. Simposio Linguagem e Identidade. Linguas e literaturas indígenas. Universidade de Rio Branco.
- PIZARRO, A. (2017) *Configuración cultural: el flujo afroamazónico*. Coloquio Los Océanos de Fronteras Invisibles. Universidad de Valparaíso, 8 de noviembre [en prensa].
- QUIJANO, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- RAMA, Á. (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- SAID, E. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon.
- WALCOTT, D. (2011). *Las Antillas, fragmentos de una memoria épica*. <https://goo.gl/6ow3VF>