

# Édouard Glissant y la *modernidad vivida* (o de cómo la Relación se compone de dos o más mundos)

Édouard Glissant and *lived modernity* (or how the Relation is composed of two or more worlds)

Carlos Aguirre Aguirre<sup>1</sup>

 <https://orcid.org/0000-0002-7924-9399>

## Resumen:

El artículo analiza el alcance teórico-crítico y epistemológico del concepto de *modernidad vivida* del escritor y filósofo martiniqués Édouard Glissant. En un primer momento, el texto argumenta que una marca significativa de la *modernidad vivida* es un pliegue fenomenológico-poético que Glissant recupera las escrituras de Aimé Césaire y Frantz Fanon. La reconfiguración ética de Fanon y la poesía diaspórica de Césaire aparecen como huellas dentro de una noción central en la obra de Glissant: la Relación. En un segundo instante, el artículo indaga el alcance filosófico de la Relación en una lectura de la modernidad anclada en lo *real vivido* del escritor caribeño. El texto concluye que la *modernidad vivida*, concepto que Glissant le adjudica a la “novela de las Américas”, es un punto de inflexión dentro de la filosofía caribeña, cuya particularidad es afirmar las figuraciones heterogéneas, compuestas, multilingües y rizomáticas de las identidades antillanas.

**Palabras clave:** modernidad, Relación, identidad, cultura caribeña, Édouard Glissant.

---

<sup>1</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Instituto de Filosofía Argentina y Americana; Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo (IFAA, FFyL, UNCuyo). Contacto: [aguirreaguirrecarlos@gmail.com](mailto:aguirreaguirrecarlos@gmail.com)

**Abstract:**

The article analyses the theoretical-critical and epistemological scope of the concept of *lived modernity* by the Martinican writer and philosopher Édouard Glissant. At first, the text argues that a significant mark of *lived modernity* is a phenomenological-poetic fold that Glissant recovers in the writings of Aimé Césaire and Frantz Fanon. Fanon's ethical reconfiguration and Césaire's diasporic poetry appear as traces within a central notion in Glissant's work: the Relation. In a second instant, the article investigates the philosophical scope of the Relation in a reading of modernity anchored in the *lived reality* of the Caribbean writer. The text concludes that *lived modernity*, a concept that Glissant attributes to the "novel of the Americas", is a turning point within Caribbean philosophy, whose particularity is to affirm the heterogeneous, composite, multilingual and rhizomatic figurations of Antillean identities.

**Keywords:** modernity, Relation, identity, Caribbean culture, Édouard Glissant.

## 1. Introducción

No es casual que en la teoría cultural y la filosofía caribeña siempre la pregunta por la modernidad es una interrogación con un referente plural: ¿Cuáles son las modernidades dentro del Caribe?, ¿se puede hablar de varias modernidades simultáneas en la cultura caribeña? o ¿cuál es el *ethos* de muchas modernidades que se oponen a la teleología de una sola modernidad? En *La modernidad de lo barroco* (2000) Bolívar Echeverría analiza múltiples variantes a partir de las cuales se puede explicar el proyecto socio-cultural y económico de la modernidad: una forma de totalización civilizatoria que tiene por centro el Hombre (con H mayúscula); la puesta en marcha de un "mito fundacional" donde el Hombre se autoafirma como "amo y señor" de la Tierra (el dominio instrumental de la Naturaleza); el capitalismo como modo de producción moderno que coincide con el racionalismo, el utilitarismo, la urbanización y el nacionalismo; la construcción de una *hybris* hiper-humanista mecanizada a partir de la racionalidad moderna; y la existencia y permanencia del modelo occidental europeo de Hombre con la Conquista y colonización de

América. Todos estos focos de análisis coinciden en el hecho de que la modernidad planifica sus propias contradicciones internas en las figuras de un Otro que asume la forma de una alteridad ajena que pone en cuestión la autoafirmación del Sujeto racional-moderno. En efecto, si por sociometabolismo moderno se comprende a un determinado Sujeto sostenedor una fisonomía cultural provincial, su resguardo necesita, aún pese a sus contradicciones, de la expulsión progresiva de un Otro. Tal expulsión se vuelve, en suma, la base de una autoafirmación ontológica y cultural específica que, ligada con los desarrollos de su civilidad, antroporfismo y modo de producción —es decir, lo “nuevo moderno”—, es ambivalente: pervierte su particularidad y provincialismo en el esquema de una falsa autonomía, porque cuando se nombra como proyecto civilizatorio es a contraluz, o por oposición, de lo que no es y forcluye: del Otro (lacaniano, sartreano y/o dusseliano).

Con acierto, la especificidad de la filosofía y la teoría cultural caribeña del siglo XX es expresar problemáticas que revelan, en sus interrogaciones acerca de si existen varias modernidades y no una sola, la contradicción de seguir operando analítica y axiológicamente bajo una racionalidad totalizante. Sumado a las diferentes variantes indicadas por Echeverría acerca de las fisonomías de la modernidad, se puede constatar cómo Saurabh Dube (2004) comprende que las discusiones críticas sobre las culturas y los pasados ponen en entredicho “las antinomias analíticas de las disciplinas modernas, desafiando las representaciones esencializadas de la otredad y cuestionando las representaciones aún vigentes del progreso” (p. 14). Dube no deja de destacar que tales debates parten, no en pocas ocasiones, de un plural —*modernidades*— para oxigenar la figura híbrida que lo acompaña, y así preguntarse: “¿Qué imagen intermedia articula nuestra manera de aprehender la modernidad, ya sea plural o singular?” (p. 20). Esta pregunta resulta pertinente para no solo vehicular el torniquete dialéctico entre lo “particular” y lo “concreto”, sino, sobre todo, indagar el espectro de una ausencia que

se vuelve plural en cuanto asedia la arquitectura totalizante del Hombre.

El Caribe antillano, en su polisemia, configuración diaspórica e historia colonial, se convierte en un observatorio de modernidades y *contra-modernidades* (cf. Grüner, 2016) a partir de las cuales las historicidades diferenciales que las habitan vulneran la afirmación de una identidad homogénea no-occidental. En muchos casos, las antinomias “colonizador-colonizado”, “occidental-extraoccidental” y “Mismo-Otro” se recuperan en función de indicar las condiciones de sujeción necesarias para la autovaloración del discurso moderno-occidental. Es decir, las dicotomías labradas por la modernidad europea instituyen la especificidad de un *logos* armonioso, cuya función es homogeneizar, diferenciar y alterar, pero que diversas respuestas del Caribe antillano son desautorizadas, sin por ello sustraerse del todo de las categorías universales; ya que lo que se busca es, al decir de Homi Bhabha (2002), hibridizar el discurso colonial como estrategia de subversión estética y apertura de un espacio liminar de renovación crítica. De esta forma, las tramas globales de los enfoques epistemológicos metropolitanos expresan cómo el sujeto de enunciación latinoamericano y caribeño se ve afectado por una reconversión periférica de los signos que lleva la marca de la colonización. Con esto, las preguntas acerca del lugar de enunciación latinoamericano y caribeño no pueden esquivar los problemas de la colonización, la colonialidad y los sincretismos culturales.

Considerando estos problemas, busco interrogar la noción de *modernidad vivida* del escritor y filósofo martiniqués Édouard Glissant que brevemente analiza en su trabajo *El discurso antillano* (1981). Mi intención de revisar la *modernidad vivida* de Glissant se encuentra movilizada por dos supuestos: lo *realmente vivido* es analizado por Glissant desde las escisiones internas y subjetivas del escritor caribeño. De esta forma, el móvil de la escritura de la *modernidad vivida* son los de un multilingüismo antillano cuya

trayectoria interrumpe las normalizaciones identitarias de la *modernidad madura* de Occidente. Si bien la inteligencia crítica de la *modernidad vivida* Glissant la detecta en la “novela de las Américas” compuesta por escritores como Jacques Roumain, Miguel Ángel Asturias, Gabriel García Márquez –autores cercanos y algunos integrantes del llamado “boom” con el que dialoga el martiniqués– y William Faulkner. Por otra parte, el concepto de Relación, desde el cual Glissant afirma la movilidad imprevisible de las identidades compuestas del Caribe, revela el piso cultural y temporal de la *modernidad vivida*. En vínculo con esto, todos los problemas detectados por el autor acerca del espacio literario caribeño, la alienación y las sublimaciones del pensamiento continental y el devenir de la *identité rhizome* son giros significativos para una noción de *modernidad vivida* que se enlaza orgánicamente con la de Relación.

A partir de lo anterior, resulta inequívoco ver cómo una marca significativa de la *modernidad vivida* es un pliegue fenomenológico-poético que Glissant parece recuperar de autores martiniqueses como Aimé Césaire y Frantz Fanon. De esta manera, retomando los supuestos previos, argumento que la *modernidad vivida* explica el devenir radical de una escritura, tanto en su función creativa y práctica, como estética y hermenéutica, que se pregunta no solo por la interrupción heurística del decurso lineal y colonial de la modernidad occidental, sino también por la posibilidad de desmenuzar los esencialismos culturales a partir de los movimientos multilingües y poscoloniales de la diferencia caribeña.

## 2. Modernidades antillanas: la invención (de lo vivido) y la Relación

El concepto de experiencia vivida, cuyas reminiscencias se encuentran en los trabajos de Edmund Husserl y Simone de Beauvoir,

tiene un punto de inflexión particular en *Piel negra, máscaras blancas* (1952) de Fanon. De un discurso modulado desde la experiencia vivida se espera que responda a la promesa inédita de identificar el vínculo entre un sujeto actuante en estado yecto y los *existenciaristas* que componen el mundo. El sujeto que habla y se arroja, interroga y demanda entrever cómo la organización espacial de los objetos se intercepta por el actuar crítico del cuerpo. Pero, ¿qué pasa cuando el cuerpo no es legitimado ontológicamente como ser crítico? ¿Por qué algunos cuerpos pueden trazar su propia experiencia vivida y otros no? Fanon entiende que no hay una raíz biologicista de las aberraciones psicoafectivas sufridas por el colonizado antillano, sino una legalidad cultural, social y lingüística que las funda y permite. Esto supone un contrato en el que el sujeto subasta no su libertad – para Fanon no es algo ontológicamente inherente –, sino, más bien, su ejercicio corporal, con el fin de movilizar su deseo: *ser lo otro de sí mismo*; es decir, *ser* el colono “blanco”. Para analizar la particularidad del proceso de alienación en las Antillas, con ciertos recaudos epistemológicos, Fanon retoma la reformulación de Jean-Paul Sartre de la dialéctica “amo/esclavo” en su discusión acerca del “ser-para-otro” en *El ser y la Nada*. Sin embargo, mientras que para Sartre la disputa es entre conciencias y trascendencias antagónicas, en Fanon es entre cuerpos marcados racialmente. Esto vuelve aún más complejo el proceso de la experiencia vivida: la mirada del “blanco” marca el cuerpo del “negro” antes de su vínculo fenomenológico con el orden extracorporal.

El cuerpo camina en silencio dentro de una historicidad del odio anudada en la piel. Como ocurre con la experiencia vivida de Fanon, esta deviene una experiencia-límite donde los pliegues históricos, culturales y existenciales del mundo colonial son injertados en la epidermis. Narra Fanon (2015): “Encerrado en esta objetividad aplastante, imploraba a los otros. Su mirada liberadora, deslizándose por mi cuerpo súbitamente libre de asperezas, me devolvía una ligereza que creía perdida y, ausentándome del mundo,

me devolvía al mundo” (p. 111). En tal escenario, la articulación sensible de las identidades culturales asume la existencia de un binarismo racial que oficia como entidad normalizadora de toda experiencia; sin por ello dejar de operar dentro una arquitectura compleja en la cual los narcisismos de lo “blanco” y lo “negro” no pueden existir sin articular una relación ambivalente entre sí. Por eso es una *inclusión excluyente* (Fornari, 2017) lo que desmenuza Fanon en su experiencia vivida: un Yo despersonalizado, convertido en objeto y existencialmente condenado al poder de la mirada blanca que lo *excluye* del mundo al convertirlo en objeto, y lo *incluye* en su deseo de ser “blanco”. Entonces, ¿cómo salir de ese atolladero? Fanon en el cierre de *Piel negra, máscaras blancas* se posiciona en el reverso del deseo colonial, pues su interrogación, habiendo transitado lo *real vivido* de la experiencia “negra”, decanta en una demanda por la acción dentro de una nueva revelación ética: “¿Por qué no simplemente intentar tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro? Mi libertad, ¿no se me ha dado para edificar el mundo del Tú?” (Fanon, 2015, p. 190). El mundo del Tú, ese espacio desde el que se desprende la invención accional de un cuerpo vivo ya no “otro”, sino revelado como cuerpo accional, como *no-ser* que destruye el núcleo ontológico del binarismo racial, acompasa una *relación* que pervierte los sentidos de verdad de la Historia y la cultura colonial. Si esto último configura el deseo *accional* existencialista anclado en un cuerpo declarado de antemano inmóvil, la experiencia vivida se convierte en un tránsito provisional –un descenso a los verdaderos infiernos, dice Fanon en la introducción de su trabajo–. Tal experiencia-límite tiene como resultado imaginar un tiempo prospectivo y oxigenar una crítica de la cultura colonial.

Ahora bien, el tiempo de la experiencia, aunque precario en los términos de una afirmación liberadora, pero fecundo en el orden de una negatividad poética-cultural frente al racismo moderno, logra interrumpir el decurso del tiempo lineal y progresivo gracias a una escatología apocalíptica que en la teoría cultural del Caribe tiene

lugar antes de Fanon en la escritura de Césaire. La retórica de la civilización, presente en Fanon y Césaire, se remonta no solo al pasado antillano, sino también a un presente fracturado y temporalmente híbrido en el que se resignifica el trauma colonial. Mientras lo *realmente vivido* para Fanon es la lengua y la psicopatología colonial que hace de la experiencia “negra” el ejemplo más profundo de la parálisis ética del mundo moderno, Césaire convierte a lo vivido en una experiencia introspectiva que supera las metafísicas culturales y se encamina a la invención poética por medio del “retorno”. *Cuaderno de un retorno al país natal*, poemario publicado inicialmente en 1936, le permite a Césaire revelar cómo el *Middle Passage* (Pasaje Medio) es muerte, vida, huida, retorno y desvío.

Así, los órdenes estéticos y culturales de la Relación propuesta años después por Glissant guardan un vínculo secreto con estos momentos de las poéticas de Fanon y Césaire. Recordemos que el “fin del mundo” que Césaire afirma en su *Cuaderno...* restituye la fuerza de un fracaso productivo —el del deseo de ser lo Otro de sí mismo—, algo que Fanon retoma cuando analiza el complejo de dependencia postulado por Octave Mannoni<sup>2</sup>. Fanon, con el fin de insembrar una fractura existencial de la medianía colonial, juega con ese diálogo del *Cuaderno...* que resulta profético:

- ¿Qué se puede hacer?
- ¡Comenzar!

---

<sup>2</sup> Cabe señalar que la crítica de Fanon a la teoría de Mannoni indaga el supuesto proceso de dependencia inconsciente del malgache para con el colonizador. Fanon señala que hablar de un complejo de dependencia no solo ontologiza el vínculo racista, sino también convierte al racismo y al colonialismo en problemas cuya solución se daría en la superación del trastorno —*el complejo de Caliban*— ocultando los elementos históricos, existenciales y prácticos que los configuran y reproducen. Por su parte, Césaire apunta que Mannoni es cómplice de un humanismo reaccionario cuyo sentido es producir explicaciones abstractas del colonialismo anti-negro. Una revisión hecha por el propio Mannoni sobre su trabajo se puede encontrar en *La otra escena: claves de lo imaginario* (1979).



- ¿Comenzar qué?
  - La única cosa del mundo que merece la pena comenzar: ¡el fin del mundo, caramba!
- (Césaire, citado en Fanon, 2015, p. 101).

De manera directa, Fanon expone su experiencia con un aditivo mito-poético que se ajusta a su estrategia fenomenológica. Asimismo, los impases instituidos por las distintas capas de significaciones necróticas de la modernidad colonial, como las paralizaciones existenciales de un pasado que penetra en el presente mediante esquemas corpóreos, convierten a la historicidad en una válvula de odio y rechazos psicoafectivos que inspirados en el modelo europeo de progreso temporal cargan imágenes fóbicas. En tal contexto, la enunciación del “fin del mundo” planifica un éxtasis lírico con una fortaleza epistémica clave: sin el fin solo existe un pasado que pervierte el núcleo accional del cuerpo y lo arrastra a un presente que impide su apertura como *cuerpo-vivo*. Para Fanon, Césaire convoca un principio de acción y deseo en un orden histórico-cultural en el que la modernidad siempre es evasiva con la existencia caribeña, porque la aniquila a un pasado inmóvil, estático y regresivo. Precisamente, este momento del *Cuaderno...* de Césaire retomado por Fanon no decanta una mera enunciación, sino, más bien, consiste en la afirmación de un cruce entre la palabra poética y la experiencia vivida desde el que cual se imagina un futuro absolutamente nuevo.

La tensión establecida entre el tiempo y el espacio, y entre la retórica moderna de la civilización occidental y la *implosión*<sup>3</sup> del

---

<sup>3</sup> Lewis Gordon (2009) con detalle define la *implosividad* como un movimiento introspectivo que nace en un contexto donde las opciones se agotan, aunque “las elecciones pueden continuar sobre el agotamiento de opciones” (p. 153). El cuerpo hace elecciones dirigidas a su interior al punto tal de que las opciones se vuelven completamente acerca de la constitución del Yo (*self*). La *implosividad* es un cuestionamiento constante del Yo cuando los cuerpos tienen opciones limitadas y “es una función de la opresión” (p. 154). Dicho proceso exhibe cómo los cuerpos no pueden tener efecto o incidencia más allá de lo que pueden contactar, pues el campo de sus acciones se ha vuelto limitado. Esto es así en el caso de los cuerpos colonizados

cuerpo colonial, exhibe una demanda oscura, apocalíptica y radical que parte de una pregunta: ¿cuál es el “fin del mundo” al que se refiere Césaire? Más que el fin *sin más* es el comienzo de una fuerza hermenéutica abierta hacia lo que se desconoce. La adscripción del *Cuaderno...*, pero también de *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon, a las coordenadas de una ambivalencia cultural permite, justamente, detectar no solo la violencia colonial y racista que subyace en los cruces subjetivos y existenciales, sino también el rechazo de toda dimensión ontológica de la identidad con el fin de atestiguar los dominios que instituyen los repartos maniqueos de la modernidad occidental. Que tal ambivalencia, algo que Homi Bhabha (2002) lee en Fanon a partir de la noción de “entre-lugar”, se cristalice en la afirmación de un futuro impredecible, pero que se siente y necesita, da cuenta de un tránsito que va desde lo inimaginable y perceptible hacia una plenitud de posibilidades infinitas, las que en Césaire, al decir de A. James Arnold (2013, p. XV), se dan en la forma de una renovación espiritual, como si fuera una nueva fuerza dadora de vida. El núcleo crítico que se desprende de tal estrategia no es otro que el ejercicio poético de un hablante que convierte a la intertextualidad inventiva y filosófica en un refugio que sortea los efectos de una conciencia racializada y colonizada en el Caribe.

Mientras el universo moderno se revela como una maquinaria de diferencias internalizadas gracias a una modulación específica de la alienación –despersonalización de sí mismo, de los otros y del mundo–, Césaire escribe en el último movimiento del *Cuaderno...*:

[...] abrázame hasta el nosotros furioso / abraza, abraza NOS / pero  
habiéndonos igualmente mordido / hasta la sangre de nuestra

---

negros porque el mundo social constituye un conjunto de normas y efectos que afirman un destino y una razón que supuestamente no pueden transgredir. De ahí la importancia de la lucha contra ese destino por medio de una experiencia y un trayecto subjetivo e interrogativo.

sangre mordido, / abraza, mi pureza sólo se enlaza con tu pureza /  
pero entonces abraza / como un campo de apretados filaos / en la  
noche / nuestras multicolores purezas (Césaire, 1969, p. 127).

En el trazado de estos versos, el impulso sísmico del hablante no se detecta por medio de la voz y la palabra, es decir, no desde un *logos* incontaminado, sino desde una relación entre la enunciación, el cuerpo, el mundo y el texto. Los gestos de abrazar y abrazar-NOS, diagramados en ese grito furioso que se enlaza con una pluralidad de identidades, refleja las ansias por parodiar la pureza, de mostrarla como ficción, pues rápidamente se intercepta con la presencia del significante *multicolor*, en tanto disconformidad rizomática que marca el rumbo de ese *nosotros* furioso que se postula en la primera oración. Lo no tematizado y ocluido por el sistema colonial, muestra Césaire, persigue un ideal estético que brilla con la huella histórica de lo que sirve como punto de partida crítico en el marco de una modernidad caribeña: el acercamiento a un *contra-sentido* de la diferencia que permite revelar y testificar algo próximo, por momentos invisible, y que se planifica en la forma de una negatividad cultural capaz de empujar al hablante –al sujeto caribeño marcado como Otro– hacia una región menos afirmativa y para nada solida de la identidad. Lo que sobresale es un *nosotros-multicolor* que permite el NOS de un abrazo que autoriza a que el mundo caribeño proyecte una geografía mineral y vegetal desde la que se funda una nueva geo-subjetividad que se opone a los signos de la teleología racista y moderna.

Pocos años después de la publicación de *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon, Glissant en su ensayo *Sol de la Conciencia* (1956) comienza a elaborar el concepto de Relación. Los problemas abordados por Fanon y Césaire encuentran en Glissant otra moldura estética y poética, lo cual marca un límite de las influencias y diálogos que tendrá durante toda su obra. En ese sentido, la poesía de Césaire y la etno-psiquiatría de Fanon oxigenan solo algunas zonas de la

escritura glissantiana. A partir de esto, *Sol de la Conciencia* construye una crítica del *évolué* antillano desde un escenario transnacional en el que el problema colonial no es inmediato ni cristalino, como si acontece en Fanon y Césaire. Asimismo, Glissant consigue establecer un diálogo tácito con la experiencia vivida de Fanon y la poesía apocalíptica de Césaire desde el cual se comienzan a medir distancias teóricas y estéticas al momento de analizar la realidad cultural de las Antillas. Sin embargo, la proyección del mar caribeño y el desarraigo experimentado por los procesos de aculturación reflexionados por Glissant convierten por igual a Fanon y Césaire, y fundamentalmente a sus experimentaciones epistemológicas, en armas teóricas desde las que se deprenen dos cuestiones claves: un análisis de la realidad con sentido catártico, en la medida de ser capaces de construir la tarea colosal de “hacer el inventario de lo real” (Fanon, 2015, p. 151). Asimismo la posibilidad de convertir al lenguaje en un espacio geo-subjetivo donde el territorio marítimo, anota Glissant (1969) sobre el *Cuaderno...* de Césaire, “se convierte [en] la prenda eterna, detrás de tantas ricas nieblas, que el sabor nunca se cierra” (p. 90). Con esto, *Sol de la Conciencia* dota de una nueva fisonomía a lo *realmente-vivido* caribeño para subrepticamente romper el molde de una mirada acostumbrada a los procesos de alienación y darles lugar a las curvaturas críticas del lenguaje poético.

Glissant (2004) escribe en los inicios de su ensayo en el apartado *De la mirada al lenguaje*: “El invierno tiene sus temibles seducciones, de las que a veces hay que precaverse [...]. Vengo de la Martinica (que es una isla del cinturón caribeño) y resido en París”; y después agrega: “[...] intuía que no podrá haber ya cultura sin todas las culturas ni civilización que pueda ser metrópolis de todas las demás, ni poeta que haga caso omiso de la evolución de la Historia” (pp. 15-16).

Siguiendo el estudio de Paget Henry (2000) acerca de la filosofía caribeña, Glissant desarrolla una visión de mundo que contrarresta la visión lineal y progresiva de Occidente desde una serie

de movimientos laterales y sincretizantes que denomina como transversales (p. 15). Entonces, si *Sol de la Conciencia* sortea los impases del escritor caribeño en su imposibilidad de prescindir de la cultura francesa en la que vive hace años, el resorte crítico de la facticidad histórico-existencial depende del saber qué vehiculiza, de aquí en más, la Relación. Si es así, la Relación seduce la posibilidad de crear e inventar experiencias que trasmitan no solo los sincretismos del presente, sino también una imaginación cultural caribeña que sea germen de un futuro alternativo. Por eso que la Relación, lejos de estetizar las hibridaciones culturales, más bien, pone en marcha diferentes estrategias poéticas que fracturan los binarismos moderno-coloniales.

En medio de este primer acercamiento a la Relación, la experiencia vivida del escritor caribeño en muchos momentos de *Sol de la Conciencia* depende del examen crítico que se abre desde el espacio poético de lo sensible. A modo de una responsabilidad con el entorno, Glissant se descubre dentro de una minuciosa pesquisa del mundo de la metrópolis; de aquello que se muestra de otra forma y se manifiesta con otros significados cuando se vive lejos de la tradición Occidental del tiempo. El hecho que Glissant insista en el resorte crítico del poema, o en el metabolismo transcultural de la palabra poética, vuelve a *lo vivido* una manifestación de la convivencia entre filosofía, literatura y poética a partir de la cual se traza una proximidad epistemológica que conduce al mundo sensible —el del propio Glissant— hacia una experiencia de lo vivido que permite describir la subjetividad diaspórica del hablante caribeño. Se trata fundamentalmente de un recurso que permite dotar de dramatismo al movimiento del hablante; en tanto que avanza en todo momento hacia una expansión de su lugar de origen: la isla se vuelve global del mismo modo que la acción se convierte en una apertura incesante e imprevista de entramados lingüístico-culturales. La búsqueda de la Relación, en efecto, testimonia, al decir de Glissant (2004), una eternidad que es maleable, donde la isla es pasajera

mientras “su provisión permanece” (p. 55). De esta forma, el concierto de sensaciones que Glissant exhibe redefine el imperativo accional de la experiencia vivida del sujeto caribeño.

Bajo esto último es que el contrapunto entre el clima, el mundo y la cultura de la metrópolis con la experiencia de la colonia desarrolla un engranaje de sensaciones que potencian movimientos imprevisibles y dispersados en el flujo inaprehensible de la Relación. Con ello que teniendo por idea reguladora la existencia de movimientos imprevisibles que jamás neutralizan la diferencia, el fragmento cultural, o la experiencia minúscula, cobra una fuerza crítica a partir de la cual se pueden entender las operaciones y dispersiones de una unidad mayor donde la experiencia vivida asume otras fisonomías. A diferencia del trayecto fenomenológico de Fanon, lo que Glissant llama *La experiencia revelada* tiene los rasgos de un trayecto en el que lo real vivido discurre con el impulso transcultural de la escritura y el poema, es decir, de la mano de un yo que conversa y se reformula en su contacto con la superficie intersticial que nace *entre* las Antillas y París. Esto implica la reflexión de uno mismo en vínculo naciente con la multiplicidad infinita de fragmentos que se reúnen caóticamente. Escribe Glissant (2004) en *Sol de la Conciencia*: “He dicho el caos de la escritura en el impulso del poema [...] la experiencia completa podría en marcha la ordenanza (la recolección); que finalmente intentaría yo agrupar el comienzo y el fin”; y después agrega:

Sin saber siquiera que la experiencia pertenecía al espejo de ese antiguo continente, a su azogue de hielos y soledad donde se me aparece mi imagen: tal y como la siento, pero también tal y como la experimentan esos que por fin yo miro mi vez (pp. 64-65).

Una vez más, no se trata de la excepcionalidad del fragmento en tanto espacio aislado, único, sino, por el contrario, del fragmento como parte de una unidad compuesta de distintos legados que se

suspenden entre sí. La *experiencia revelada*, en consecuencia, alimenta vivencias variadas que en sus mismos andares se contaminan y confluyen rechazando cualquier medida de universalización eurocéntrica. En este punto, resulta decisivo entender cómo en *Sol de la Conciencia* la fragmentación es un comienzo de la dispersión, sin por ello convertirla en una composición inorgánica de distintas partes no conectadas. Es a partir del movimiento relacional que Glissant imagina entonces la interconexión de un sujeto que tiene una doble inscripción: global y local en sus memorias, historias y experiencias.

A la par de lo anterior, la cultura francófona es reflexionada críticamente como repositorio de un discurso civilizatorio y como un constructo cuya génesis tiene una atadura inescapable con la cultura Antillana. Las demandas narcisistas y miméticas del discurso colonial metropolitano resultan desplazadas y/o vulneradas a partir de una desautorización que parte de una Relación en la que las identidades no son transparentes ni excluyentes entre sí. Ahora bien, tal lectura de las identidades compuestas se encuentra lejos de disminuir la intensidad del geocultural del colonialismo, sino, más bien, de notar cómo en las negociaciones culturales siguen operando prácticas de poder y saber, o de lo que Glissant llama las sublimaciones del pensamiento de lo Uno. De esta forma, la maquinaria de diferencias a partir de la cual la modernidad occidental establece la escala jerárquica de las identidades coloniales elabora un esquema dicotómico que, con el signo particular de las Antillas, Glissant logra poner en entredicho a partir de la ambivalencia, la imprevisibilidad y el caos de la Relación.

### 3. Del fragmento en el Todo a la *modernidad vivida*

Apunta Glissant (1969) en *L'intention poétique* que “nacer en el mundo es concebir (vivir) finalmente el mundo como una relación:

como una necesidad compuesta, una reacción consentida, poética (y no moral) de la alteridad. Como un drama incumplido de esta necesidad” (p. 20)<sup>4</sup>. Considerando que el umbral entre las Antillas y París planifica una transformación del significado general del devenir cultural de las Américas, la Relación, entonces, se detiene en los contactos no-alterizantes organizados dentro de una realidad “inter-media” que desnuda la artificialidad ideológica de los maniqueísmos identitarios. Consecuencia de esto es una escisión temporal, lingüística y poética en la que acaece una articulación compuesta de la identidad en la *diferencia*; es decir, en su tamiz vincular, relacional y sincrético. Es por medio de estos umbrales abiertos por esta escisión donde lo “vivido” realmente acontece en el Caribe, como si la imaginación del futuro, en su devenir semiótico radical y caótico, solo pudiera acontecer en la forma, siguiendo a Bhabha (2002), de “un futuro intersticial, que emerge *entre-medio* [*in-between*] de las reivindicaciones del pasado y las necesidades del presente” (p. 264). Con ello, el concepto de *modernidad vivida* posibilita comprender por qué el problema de la identidad en Glissant no consiste en una explicación anclada en moldes ontológicos desde los cuales las identidades se articulan en esquemas totalizantes, sino, al contrario, se trata de una reunión de fragmentos cuya composición orgánica es la de un devenir perpetuo de reensamblajes temporales que se mueven bajo el horizonte de un futuro obstinado con los desvíos y los retornos.

Con la pista de esto, *El discurso antillano* habla de una pulsión bifurcada en desvíos y retornos que constituyen la corteza móvil de las poblaciones transplantadas del Caribe. No es difícil imaginar que para Glissant (2010) ambos caminos expresan maneras diferenciadas de abordar la Relación: “Retornar es consagrar la permanencia, la no-relación” (p. 37) mientras que el “Desvío *lleva pues a alguna parte*

---

<sup>4</sup> La traducción de las citas textuales de Glissant (1969) en francés al castellano son propias. Lo mismo vale para las citas en inglés de Brathwaite (1975), Said (1975) y Henry (2000).



cuando lo imposible a lo que rodea tiende resolverse en ‘positividades’ concretas” (p. 31. Cursivas y comillas en el original). La antinomia compuesta por el Retorno y el Desvío no es más que el metabolismo de la proximidad entre el Uno y el Otro, entre lo Mismo y lo Diverso, entre París y las Antillas, donde el extremo ocluido de tales polaridades –Otro, Diverso, las Antillas–, si retomamos a Emmanuel Levinas (1987), expone la significación misma del “uno-para-el-otro” en el marco de una *relación* de responsabilidad y apertura (p. 109). Algo que en Glissant se muestra como la materia de una estrategia multilingüe que, como intersubjetividad transcultural y oceánica, vulnera las particiones coloniales de la modernidad occidental. Así, designar a un Yo soberano como principio *a priori* para medir la intensidad de los vínculos culturales impide la aproximación de la Relación hacia lo Otro, de lo multilingüe hacia la Diversidad, del Todo-múltiple hacia el fragmento del *Todo*, y del Desvío hacia el Retorno. De ahí que no consiste en oponer el Desvío con el Retorno, ya que, en el espacio compartido, heterogéneo y fragmentado del Caribe el Desvío, siguiendo a Glissant, acontece con el Retorno, y no separados, bajo la cara de una nomadología del Otro que busca desmontar todo centro rector de la dominación política, cultural y lingüística.

El eco crítico de esta lectura es la posibilidad de no medir el tiempo y la novedad moderna en base a los tránsitos y cambios socios-históricos de manera progresiva, sino de mostrar cómo los desplazamientos culturales y lingüísticos cosechan fracturas, intercalaciones, cesuras y cortes en el decurso lineal del tiempo moderno y la teleología de su razón. Lo *vivido* de lo *moderno* es, justamente, la *novedad* de nacimientos e injertos inciertos, como si fuera algo totalmente distinto que emerge desde una intercalación caótica a partir de la cual los fragmentos no se amarran a los sentidos de verdad de la Historia imperial. Por eso que la insistencia de Glissant en acogerse en las antinomias que movilizan la Relación contrasta notablemente con el sentido heterogéneo y rizomático a

partir del cual los fragmentos caribeños dismantelan el poder coercitivo de las mimesis coloniales. Estos fragmentos, retomando a Edward Kamau Brathwaite y Derek Walcott, se cruzan conflictivamente porque el Caribe es el espacio inaugural de la colonialidad; es decir, es desde el archipiélago y la costa caribeña que hay una inclinación por subrayar la conexión de distintos espacios que se comunican con sublimaciones, coerciones, aculturaciones y jerarquías; conexión que, aun así, expresa que todas las lenguas se contaminan. Lejos de estetizar la comunicación articulada por los discursos civilizatorios de Occidente, Glissant se inclina por subrayar la curvatura no-rígida del tiempo histórico cuando se mira desde el Caribe. Es desde ahí que las narrativas, la literatura y la filosofía incluso siendo divergentes entre sí se tocan, sin por ello perder de vista que “la comunidad que reúne el mestizaje no puede negar al Otro, ni la historia, ni la nación, ni la poética del Uno. Solo puede superarlos” (Glissant, 1969, p. 219). A partir de acá, y reuniendo los conceptos con los que se trabajan durante todo *El discurso antillano*, que Glissant propone la antinomia *modernidad madura* y *modernidad vivida*.

La interacción moderna en Glissant, a diferencia de cómo pasa en Fanon o Césaire, asume un decurso en el que la literatura adquiere un estatuto epistemológico y filosófico cuya función es recordar las huellas, las historias y el pasado, y detectar en ellos el núcleo de un futuro radical que se imagina a contrapelo de los discursos identitarios. En vista de esto, el tiempo de la *modernidad vivida* se compone de diversas experiencias en que cada una de ellas remite a un todo; cuestión que Glissant resignifica de Brathwaite, específicamente su idea de unidad submarina, y de la lectura sobre el arte antillano de Walcott. Brathwaite (1975), en su poema *Caribbean Man in Space and Time*, escribe: “[...] archipiélago: fragmentos: una placa geológica aplastada por la curva del pacífico [...] multilingüe multiétnico muchos ancestros / fragmentos / la unidad es submarina/respirando aire, nuestro problema es cómo

estudiar los fragmentos / el conjunto” (p. 1). Por otro lado, Walcott (2003), en su discurso de 1992 al momento de recibir el Premio Nobel de Literatura, dice lo siguiente:

Cuando un jarrón se rompe, el amor que vuelve a juntar los fragmentos es más fuerte que aquel otro que no valoraba conscientemente su simetría intacta. La cola que restaura las piezas es la autenticación de su forma original. Un amor semejante es el que vuelve a reunir nuestros fragmentos asiáticos y africanos, la rota reliquia que, una vez restaurada, devela blancas cicatrices. Esta reunión de trozos es la pena y la nostalgia de las Antillas, y si las piezas son desparejas, si no se ajustan bien, ellas contienen más pesadumbre que su figura original; esos iconos y vasijas sagradas se revisten de una realidad que renueva sus ancestrales lugares. El arte antillano es esta restauración de nuestras historias hechas añicos, de nuestros cascos de vocabulario, lo cual convierte a nuestro archipiélago en un sinónimo de los pedazos separados del continente originario (pp. 67-68).

El valor epistemológico y cultural de la literatura, asumiendo lo indicado por Brathwaite y Walcott, tiene una particularidad en las Antillas que excede a las simples metáforas. La “placa geológica” aplastada por el mar pacífico y el jarrón que se rompe en trozos asimétricos funge como proyecciones literarias a partir de las cuales explicar los encadenamientos transitorios, conflictivos y a la vez acogedores entre diferentes mundos, más que como simples signos de una realidad interconectada. Es así que desde el punto de vista del propio Glissant, la unicidad de lo poético permite que lo Uno y lo Diverso, la filosofía y la poesía, la literatura y la experiencia, se integren y retroalimenten. Esto pone de manifiesto una estrategia que no intenta fracturar las segregaciones clásicas y reflexionar el camino de una transretórica anclada en la facticidad geográfica y cultural del Caribe: zona local y global en el trayecto que va de lo Uno a lo Diverso, en ese decurso donde el Caribe es particular en sus

memorias y universal como la costa marítima que inaugura la colonialidad. Es allí, se lee en *El discurso antillano*, que en “concordancia con el impulso que hoy lleva de lo Uno a lo Diverso, ciertamente hay que meditar lo dicho (el edicto) de los que dieron el grito del mundo: los poetas”, para después indicar cómo “la lucha entre lo Mismo y lo Diverso, la presencia y el acto de los pueblos viene hoy a recalcar el papel irremediable del Otro” (Glissant, 2010, p. 11). A la vista de esto, el Otro, en su diferencia frente las transparencias de Occidente, se revela en el pensamiento costero del Caribe sin perderse en un sentido telúrico del territorio porque se abre a una creación sin garantías, a un devenir que permite reconectar diferentes mundos en conflicto y enlazados en la continuidad y la discontinuidad.

De esta forma, el relato de una subjetividad móvil de la Relación muestra porqué el colonialismo es parte integral del proyecto moderno y, asimismo, cómo la modernidad se puede *vivir* de otra forma que se distante a la normada por Occidente. De una forma en que la escritura se muestre como un el trabajo exhaustivo de una radiografía profunda de lo real, de lo vivido y de lo reconectado, a partir del cual el tiempo asume una moldura heterogénea, donde la inclusión y la exclusión dejan de ser armas identitarias, y se conviertan, en cambio, en los rescoldos de un futuro-otro, de un evento, como dice Edward Said (1975) acerca del lenguaje, que no se puede confinar a un comienzo u origen, sino a la invención: “Esto es tanto como decir que un escritor no puede dar nada por sentado. Cada invención es un acto de superación del flujo, una manera de imponer temporalmente un sujeto-objeto creado sobre el mundo” (p. 152). Invención y transretórica anclada, ahora sí, en la creolización.

Más allá de las retóricas continentales de un telurismo romántico o de la búsqueda ontológica de un origen común, la creolización es una especie de abandono de la extranjería de la lengua, la literatura y la cultura. Si no toda lengua es única, como

tampoco toda cultura es pura y cristalina, la literatura se convierte en un campo a partir del cual la disociación entre lo local y global se disuelve bajo el decurso de la totalidad “virtual” de la Relación, o del intercambio. Es Gayatri Spivak (2017), quien leyendo a Glissant otorga una definición acertada, aunque provisoria, de la creolización: “La criollidad presupone la imperfección, mientras que garantiza la supervivencia de un duro futuro. En la criollización<sup>5</sup> del pasado mundial, los comparatistas de todos los colores pueden juntarse. Únase a nosotros” (p. 500). Mientras el modelo nacional asegura compartimentaciones desde *ghettos* culturales mutuamente excluyentes, la creolización, al contrario, intenta desarticular la pulsión mimética de la Antillas a partir de un camino en el que se enredan los binarios sin diluir las relaciones de poder que subyacen en las representaciones clásicas de identidad.

En el marco de esto, las intercalaciones submarinas retomadas desde las elaboraciones de Brathwaite y Walcott reflejan la hidra caótica de la Relación, tal y como acontece para Glissant en la obra de Alejo Carpentier, Jacques Roumain, Miguel Ángel Asturias y Gabriel García Márquez, y en otras expresiones de la *modernidad vivida*. Notemos que en su *Introducción a una poética de lo Diverso* el mismo Glissant (2002) insiste en que la literatura

[...] no se produce en un espacio en suspensión, no es una suspensión en el aire. Procede de un lugar, hay un lugar ineludible

---

<sup>5</sup> Conservamos la traducción original al español de *Una educación estética en la era de la globalización* (2017) de Spivak realizada por Christopher Michael Fraga en la que aparece la palabra criollización en vez de *creolización* (*créolisation*). Esto, que también se repite en algunas de las traducciones de los trabajos de Glissant al español, da lugar a confusiones entre uno y otro término: mientras criollización es un término que tiene una extensa genealogía en el ensayo latinoamericano para señalar un proceso de mestizaje identitario de la elite colonial latinoamericana, *créolisation*, como nuestro, da cuenta de una experiencia lingüística y existencial centrada en la ambivalencia y la imprevisibilidad de los cruces culturales. En este contexto, tanto criollización como *créolisation* indagan fenómenos similares, solo que sus marcas históricas y simbólicas en relación al problema de la identidad resultan antagónicas.

en el que se enuncia la obra literaria, pero en la actualidad la obra literaria armoniza mejor con el lugar, que ha establecido una relación entre el lugar y la totalidad-mundo (p. 36).

Con esto, el despliegue de la *modernidad vivida* supone entender a la literatura como un campo que esconde conexiones y cuya articulación más significativa es una crítica del vínculo subordinado del objeto al sujeto en tanto lente de la *modernidad madura*. De modo tal que la literatura *de por sí* no muestra nada – como objeto autónomo–; cuestión, en cambio, que se transforma cuando surge de una comunidad alimentada por el conflicto, la exclusión, el deseo de la mimesis y, también, en “medio del sueño de un totalidad-mundo (como en el tiempo en que esta totalidad-mundo era todavía un dominio del sueño)” (p. 40). Pero al mismo tiempo, la literatura es el dispositivo en el cual paradójicamente se ordena “la facticidad de un caos-mundo, refractario a cualquier universalización generalizadora” (p. 40). Por eso que los fragmentos submarinos son, de aquí en más, formas, como agrega Spivak (2017), espacios de traducción donde importa “no el contenido sino los mismos movimientos del lenguaje” (p. 517) o, al decir de Arturo Roig (1984), partes integrales de un “universo discursivo”, entendiendo por ello la totalidad actual o posible de los discursos correspondientes “a un determinado grupo humano en una época dada (sincrónicamente) o a lo largo de un cierto período (diacrónicamente) y sobre cuya base se establece, para esa misma comunidad, el complejo mundo de la intercomunicación” (p. 5). Estamos, bien se ve, ante el problema del estatuto relacional de la literatura y del poema en medio de los ensamblajes caribeños propios de culturas compuestas que inventivamente se pliegan sobre sí mismas y con apertura bajo la lógica de una transretórica caótica. Por eso que Glissant se inclina, en su epistemología de cruces y recruces, no separar la noción de *modernidad vivida* de la de *modernidad madura*, sino de vincularlas: “Quiero hablar de la noción de modernidad vivida, que no adjuntaré a la noción de modernidad

madura, sino que relacionaré directamente con esta” (Glissant, 2010, p. 244).

Tomando como ejemplo a Carpentier, recordemos que en *Los pasos perdidos* el protagonista y narrador –un individuo que explora una selva latinoamericana en la búsqueda de instrumentos musicales cuyos sonidos son únicos–, recorre la distinción de un “aquí” y un “allá” que entra rápidamente en crisis por la amplificación infinita de diversas referencias culturales que se entrecruzan. Asimismo, la sensación de arribo y angustia del narrador hacia un terreno desconocido se fundamenta en distintos episodios y escenas de la novela: la nube interminable de mariposas que alarga “la noche más allá de su tiempo medido” (Padura Fuentes, 2002, p. 302), la polisemia de experiencias amorosas que se dan con el personaje de Rosario o la elección del protagonista –posteriormente frustrada– de vivir en la selva junto a esta última, consiguen contextualizar dos mundos que se contaminan mutuamente. Tal contacto entre dos tiempos sirve para llamar la atención –y también alertar la extensión– no solo de cómo se puede y debe ejercer una superposición sincrónica de actos fundacionales y anti-fundacionales, –la sorpresa del protagonista frente al mundo desconocido de lo americano (lo que funda el “drama” de la diégesis) y el devenir imprevisto de un entre (un intersticio anti-fundacional que jamás se cierra)–, sino también de porqué ubicarse en las proliferaciones temporales de la Relación es enfrentarse a la lógica racional-trascendente de las certezas de la *modernidad madurada* occidental (Glissant, 2010, p. 244). Es así que Glissant (1969) apunta en *Du divers au commun* cómo la lección de Carpentier es la siguiente:

Vive, hazte dueño de tu verdad. Expresar, saber finalmente que pertenecemos a nuestro tiempo. No el uno sin el otro: esa es la lección de *Los pasos perdidos*. ¿Corresponderían estos dos imperativos a los dos grupos culturales que se oponen (se unen) en la obra de Carpentier? (p. 139).

Ni como máscara ni ventrílocuo del Otro, la espesura temporal del “Siendo-como-Relación” (Glissant, 2006, p. 109) reúne fragmentos sin síntesis –“lógica” más anti-fundacional que fundacional; es decir, más barroca y anacrónica que lógico-racional–, y cuya expresión acabada en la obra de Carpentier es dotar de expresión a un tiempo “intemporal”, sincrético y transcultural que solo se experimenta en la zona de intersección conflictiva e irresoluble *entre* dos mundos que se *viven* sin jamás “madurar” uno sobre otro. Sobre esto, no es menor que Glissant (2002) comente que, “Alejo Carpentier me decía algún tiempo antes de su muerte: ‘Nosotros los caribeños escribimos en cuatro o cinco lenguas, pero nuestro lenguaje es el mismo’” (p. 44. Comillas en el original).

El *entre*, volviendo a Bhabha, es un espacio intersticial, un lugar de identidades ambivalentes, siempre “opacas” y nunca “claras”, desde el que se interrumpe la lógica progresiva de un tiempo continuo y lineal, similar a como Spivak entiende los “espacios en blanco” *entre* palabras en los que se insemína la “presencia” de una agencia aparentemente ausente en la superficie del texto. A partir de lo que Jacques Derrida entiende como la *différance*, Spivak (2013) argumenta que tal agencia es siempre aplazada, diferenciada y colocada bajo tachadura por el control usual del texto (p. 111). La imposibilidad de una identificación plena con los “dos mundos” por parte del narrador de *Los pasos perdidos* cristaliza ese *entre*, el cual, tomando la lectura de Glissant acerca de Carpentier, habilita una convivencia temporal nueva por la que hay que tomar partido, tratando “finalmente de conciliar con la mayor precisión posible las virtudes de esta América (que se encuentra en el descenso en busca de tiempos pasados) y las potencias del mundo moderno” (Glissant, 1969, p. 138). La homogeneidad de ambos tiempos –el de Occidente y el de América– se disuelve en la Relación porque, como se sabe, el título es *Los pasos perdidos*, es decir, los pasos del pasado se pierden como gasto productivo, ya que la convivencia de ambos tiempos, nacida del entrecruce, se puede



nombrar de un vez con otras palabras, lejos de las transparencias y las filiaciones: tiempo múltiple y vivido –tiempo *otro*– que se vivifica en la reunión de ruinas que parecen archipiélagos de sentido que unifican los fragmentos sin disolverlos.

Desde esto último resulta que el tiempo *vivido* de la Relación es el tiempo que se impone en la modernidad de forma ardua intentando avanzar por sobre las objetivaciones. Con esto, Glissant (2010) admite que la antinomia *modernidad vivida-modernidad madura* no significa oponer “una suerte de ‘primitivismo’ a una suerte de ‘intelectualismo’, sino dos maneras de frecuentar los cambios del mundo contemporáneo” (p. 244. Comillas en el original). Si bien, siguiendo *El discurso antillano*, la orgánica del texto de *modernidad madura* occidental es la de un gesto que busca desmitificar al autor con el fin de definir su sistema generativo, mientras que en la *modernidad vivida* de la “Otra América” –las Antillas– tales cuestionamientos no tienen alcance (p. 244), lo relevante para Glissant es convertir a lo *real vivido* caribeño en una experiencia que no repita las normalizaciones y segmentaciones del colonialismo. Por eso que la *modernidad vivida* no significa otra modernidad ni una modernidad alternativa frente al proyecto moderno ilustrado, sino, más bien, la construcción de una experiencia lingüística y poética que, anclada en lo multilingüe, supone rehacer el mundo en base a contactos no programados: cruces nutridos, al decir de John E. Drabinski (2019), por la *poiesis* de los manglares (p. 114). Por eso que el *Nosotros*, dice Glissant (2010), se convierte así dentro lo *vivido* y la facticidad del caos en el lugar del sistema generativo; “y el verdadero tema” (p. 244). “Contrariamente a la limitación absoluta del ser, el arte de la traducción contribuye a agregar la respectiva extensión de todos los seres y de todas las existencias del mundo. Rastrear en las lenguas es rastrear en lo imprevisible de nuestra, de aquí en adelante, común condición”, agrega Glissant (2002, p. 48).

#### 4. Conclusión

En *Introducción a una poética de lo Diverso* Glissant (2002) habla de un pensamiento del rastro que oxigena las fracturas instituidas por la poesía dentro de las humanidades: “El pensamiento del rastro anuncia una alianza ajena a los sistemas, rehúsa la posesión, se dirige a estos tiempos fracturados que las humanidades del presente multiplican entre sí, mediante colisiones y maravillas. Tal es la errancia violenta del poema” (p. 71). La costa caribeña se muestra como imagen de un intersticio: un lugar en el que lo *vivido* insemína una subjetividad crítica que implica preguntarse por cuál es la encrucijada marítima de la modernidad y sí desde ella se pueden intercalar lenguas y culturas sin repetir el ordenamiento identitario de la colonización. El *Todo-Mundo*, en tanto imagen de una facticidad caótica y costera, oxigena una *identité rhizome* que Glissant vincula “con la existencia de culturas compuestas, es decir, de culturas en las que se practica una criollización” (p. 60). Dicho de otra manera, a pesar de la aparente estabilidad de la inmersión moderna en las raíces y los romanticismos nacionales, el rizoma se opone a todo punto fijo de la historización cultural. Contra las formas sedentarias de la territorialización, la fusión de literaturas, oralidades y experiencias da cuenta cómo el tiempo de la Relación es, de por sí, rizomático, pues transforma en su propio decurso los conceptos clásicos de contacto y cruce, donde, a su vez, la lengua no se puede activar si no es de forma multilingüe o, en otras palabras, no desde un plano histórico-civilizacional, sino a partir de una equivalencia imprevisible *entre-lenguas* que no desdibuja las particularidades.

Ahora bien, la atención breve que Glissant tiene sobre la *modernidad vivida* permite avanzar en una definición no cerrada de los movimientos imprevisibles que fracturan la unilateralidad de un único tiempo maestro *de lo moderno*. En este plano, la *identité rhizome*, de manera detallada, práctica y teórica, manifiesta, por un lado, lo dificultoso que resulta continuar estudiando las

transformaciones culturales desde las identidades sedentarias de la modernidad occidental, y, por otro, la pertinencia epistemológica que en las modulaciones lingüísticas acaecidas entre el Caribe con otros espacios geográficos conserva la intranquilidad temporal de la Relación. De esta forma, el ejercicio de la *identité rhizome* obtura la construcción de una conciencia autoevidente que garantiza formas de verdad anclada en una totalidad homogénea. La lengua en su entramado rizomático no es ya una objetiva reunión de signos, significados y afirmaciones, sino, al contrario, una experiencia donde lo vivido, la historia y las formas de estar en el mundo pasan a desgajarse productivamente en el devenir de historicidades diferenciales que se transforman de forma incesante. La marca del Caribe dentro de este decurso imprevisible es oscilar entre dos o más lugares, deslizarse en “dos mundos” como lee Glissant en Carpentier, sin por ello anclarse en un orden de significado único, pues, justamente, el tiempo de la costa marca el inicio de una palabra poética en la cual la *identité rhizome* se ve obligada a imaginar e inventar re-centralizando y descentralizando el vínculo entre lo conocido y lo por conocer lejos de las arquitecturas modernas de identidad.

En función de lo anterior, parece sugerente lo que indica Said (1975) acerca de la invención literaria y el papel del escritor: “Lo que ya ha escrito siempre tendrá un poder sobre él. Pero también eso, mientras escribe, en presencia de su acto de escribir, es algo desconocido” (p. 74). ¿Qué es lo desconocido? ¿Se puede palpar en el acto de escribir lo que está *por-venir*? ¿Es posible interceptar la metafísica de un tiempo único, lineal y progresivo que enuncia (y anuncia) jerarquías estáticas? Posiblemente las respuestas a tales interrogantes estén prefiguradas en la orgánica solidaria de la Relación y en la transmisión comunicativa anidada en las formas que asume la *identité rhizome*, en tanto vértices críticos de la filosofía caribeña. En ambos, hay un doble movimiento de relevo del sujeto caribeño, de aquel que experimenta las marcas de tiempos diversos,

contiguos y no programados, con el mundo vegetal, mineral y marítimo, como testigo de experiencias compuestas, y viceversa. La *glocalización* de la lengua potenciada en lo *singuniversal* (De Duve, 2007, p. 687), entonces, es colindante a vínculos transculturales que testifican “un campo de inadvertencias del que somos el fondo revuelto” (Glissant, 2010, p. 239). Desde luego, agrega Glissant, con esto es posible que “los críticos occidentales aceptarían que nos limitáramos a una ‘vivencia’ instintiva (seríamos unos creadores en estado bruto), y se congratularían de ello se reservarían así a lo pensado (sería la mirada que ordena en series y aprecia)” (Glissant, 2010, p. 245. Comillas en el original). Frente a esto, y respondiendo las preguntas previas, hay que considerar, así, que en las Antillas “nuestra riqueza y nuestro tormento es la toma de conciencia de la conciencia [de la modernidad]” (Glissant, 2010, p. 245). Romper con la organicidad del modelo no-rizomático de Occidente implica articular un vínculo no marcado por el binarismo de lo Mismo-Otro a través de un entramado que, por más melancólico y doloroso que sea, nos empuja hacia un devenir donde lo *vivido* colonial es la antesala de cualquier evaluación crítica de la modernidad en nuestra región.

## Referencias bibliográficas

Arnold, A. James (2013). Introduction. En Aimé Césaire, *The Original 1939 Notebook of a Return to the Native Land* (pp. XI-XII). Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.

Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Brathwaite, Edward Kamau (1975). *Caribbean Man in Space and Time: A Bibliographical and Conceptual Approach*. Kingston: Savacou Publications.

Césaire, Aimé (1969). *Cuaderno de un retorno al país natal*. México: Ediciones Era.

De Duve, Thierry (2007). The Glocal and the Singuniversal. *Third Text*, 21(6), 681-688.

Drabinski, John E. (2019). *Glissant and the Middle Passage: Philosophy, Beginning, Abyss*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Dube, Saurabh (2004). Introducción. Cuestiones acerca de las modernidades coloniales. En Saurabh Dube; Ishita Banerjee Dube y Walter Mignolo (Coords.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes* (pp. 13-48). México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.

Echeverría, Bolívar (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.

Fanon, Frantz (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal.

Fornari, Emanuela (2017). *Líneas de frontera. Filosofía y postcolonialismo*. Barcelona: Gedisa.

Glissant, Édouard (1969). *L'Intention poétique*. Paris: Éditions du Seuil.

Glissant, Édouard (2002). *Introducción a una poética de lo Diverso*. Barcelona: Ediciones del Bronce.

Glissant, Édouard (2004). *Sol de la Conciencia*. Barcelona: El Cobre Ediciones.

Glissant, Édouard (2006). *Tratado del Todo-Mundo*. Barcelona: El Cobre Ediciones.

Glissant, Édouard (2010). *El discurso antillano*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

Gordon, Lewis (2009). Fanon y el desarrollo: una mirada filosófica. En Walter Mignolo (Comp.), *La teoría política en la encrucijada descolonial* (pp. 125-162). Buenos Aires: Del Signo.

Grüner, Eduardo (2016). Teoría crítica y contra-modernidad. El color negro: de cómo una singularidad histórica deviene en dialéctica crítica para “nuestra América” y algunas modestas proposiciones finales. En José Gandarilla Salgado (Coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (pp. 19-60). México: Akal.

Henry, Paget (2000). *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York / London: Routledge.

Levinas, Emmanuel (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Mannoni, Octave (1979). *La otra escena: claves de lo imaginario*. Buenos Aires Amorrortu.

Padura Fuentes, Leonardo (2022). *Un camino de medio siglo: Alejo Carpentier y la narrativa de lo real maravilloso*. México: Fondo de Cultura Económica.

Roig, Arturo A. (1984). *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. Quito: Belén.

Said, Edward (1975). *Beginnings: Intention and Method*. New York: Columbia University Press.

Spivak, Gayatri (2013). *Sobre la deconstrucción: introducción a De la Gramatología de Derrida*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Hilo Rojo Editores.

Spivak, Gayatri (2017). *Una educación estética en la era de la globalización*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Walcott, Derek (2003). Las Antillas: fragmentos de una memoria épica. En *Discursos premios Nobel 1* (pp. 65-78). Bogotá: Común Presencia.

### **Carlos Aguirre Aguirre**

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Licenciado en Comunicación Social por la Universidad de Playa Ancha, Chile. Becario posdoctoral de CONICET en el Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Universidad Nacional de Cuyo. Miembro del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial, y de la Red Transcaribe: Red de Estudios Transareales y Transculturales de Centroamérica y el Caribe. Integra proyectos de investigación sobre filosofías críticas de la modernidad y teoría poscolonial con distintas dependencias. Ha impartido cursos en carreras de grado y posgrado.

Sus áreas de investigación son la crítica poscolonial, la filosofía latinoamericana, el pensamiento caribeño y antillano del siglo XX, y los estudios culturales. Ha publicado capítulos de libros y artículos en revistas académicas argentinas y extranjeras. Entre sus últimas publicaciones se destacan: "De transculturaciones e invenciones: Édouard Glissant y el Caribe en Relación" (*Revista Heterotopías*, vol. 7, nº 13, 2024) y "Anagramas filosófico-culturales: Kusch y Glissant" (*Agora. Papeles de Filosofía*, vol. 43, nº 1, 2024). Es autor del libro: *La noche de la invención: Cuerpo y filosofía en Frantz Fanon y Aimé Césaire* (Qellqasqa, 2024).