



Édouard Glissant y el Caos como rizoma filosófico*

Carlos Aguirre Aguirre**
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de Cuyo
Argentina

Para citar este artículo: Carlos Aguirre Aguirre. «Édouard Glissant y el Caos como rizoma filosófico». *Franciscanum* 184, Vol. 67 (2025): 1-26.

Resumen

Las preguntas sobre el tiempo, el cruce entre lenguas y culturas aparece con resonancias críticas en la obra del escritor martiniqués Édouard Glissant (1928-2011). Tomando en consideración que el problema de las culturas compuestas tiene puntos de inflexión amplios dentro de la filosofía del Caribe, el artículo busca discutir e identificar los elementos singulares de la filosofía de Glissant: *Relación, Caos-tiempo e identidad-rizoma*. En un primer momento, reflexiona

- * El presente trabajo se encuentra en el marco del desarrollo de una Beca Posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-Argentina) en torno a las actualizaciones, reformulaciones y relevamientos filosóficos del pensamiento de Aimé Césaire y Frantz Fanon en la teoría caribeña contemporánea.
- ** Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina). Magíster en Estudios Latinoamericanos (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina). Licenciado en Comunicación Social (Universidad de Playa Ancha, Chile). Becario Posdoctoral e ingresante CIC del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina) en el Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA, Facultad de Filosofía y Letras - Universidad nacional de Cuyo, Argentina). Miembro del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP, IECH - Universidad Nacional de Rosario, Argentina) y de la Red Transcribe: Red de Estudios Transareales y Transculturales de Centroamérica y el Caribe. Integra y dirige proyectos de investigación sobre filosofías críticas de la modernidad y teoría poscolonial (PICT Agencia I+D+i, CICITCA-UNSJ, FFyL-UNCuyo, UCongreso). Contacto: aguirreaguirrecarlos@gmail.com. iD ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7924-9399>

distintos derroteros caribeños que discuten los efectos coloniales de los binarismos modernos. En un segundo instante, el artículo se detiene en la noción de *Relación* propuesta por Glissant detallando su valor heurístico para reflexionar los cruces transculturales y la temporalidad del *Caos-mundo*. Finalmente, indaga la fisonomía epistemológica del análisis sobre el rizoma realizado por Glissant, para finalmente concluir cómo la *identidad-rizoma* es una de las vértebras crítico-barrocas más significativas dentro de la filosofía del Caribe.

Palabras clave

Édouard Glissant; Caos; Rizoma; Caribe; Relación.

Édouard Glissant and Chaos as a philosophical rhizome

Abstract

Questions about time, the crossing between languages and cultures appears with critical resonances in the work of the martinican writer Édouard Glissant (1928-2011). Taking into consideration that the problem of composite cultures has broad turning points within Caribbean Philosophy, the article seeks to discuss and identify the unique elements of Glissant's philosophy: *Relation*, *Chaos-time* and *identity-rhizome*. At first, he reflects on different Caribbean paths that discuss the colonial effects of modern binarisms. In a second moment, the article stops at the notion of Relationship proposed by Glissant, detailing its heuristic value to reflect on transcultural crossings and the temporality of the Chaos-world. Finally, it investigates the epistemological physiognomy of the analysis of the *rhizome* carried out by Glissant, to finally conclude how the *identity-rhizome* is one of the most significant critical-baroque vertebrae within the Caribbean Philosophy.

Keywords

Édouard Glissant; Chaos; Rhizome; Caribbean; Relation.

1. Filosofía y pasaje en el Caribe

En los receptáculos de la filosofía caribeña de la segunda mitad del siglo XX hay contrastes, injertos y diversas formas de entender la facticidad de la práctica epistemológica. Ahí, el impacto del ensayo, la poesía, el tratado estético y la experiencia fenomenológica no se mide en términos científicos-metodológicos, sino en sus facultades políticos-culturales al momento de re-semantizar las diferentes vértebras de la condición colonial. Con ello, la preocupación por esbozar una crítica de la colonialidad del poder¹ conjura dentro de la filosofía caribeña múltiples dimensiones lingüísticas con el fin de instituir un quiebre de la enunciación canónica de las filosofías occidentales. En tal sentido, hay una ruptura poco gradual de las concepciones clásicas de trascendencia, razón, esencia e identidad² que permite alertar un debilitamiento ontológico de los efectos que en el Caribe tienen los discursos civilizatorios. Por debilitamiento ontológico se entiende el desahucio de las estructuras coloniales que devienen discursos de saber y poder. Así, no es menor que en 1952 Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (*Peau Noire, Masques Blancs*) opta por una práctica discursiva que busca emplazar la tradición fenomenológica y existencial europea en su análisis de la subjetividad del colonizado antillano. “Es de buena educación prologar las obras de psicología con un punto de vista metodológico. Vamos a faltar a la costumbre. Dejamos los métodos a los botánicos y los matemáticos. Hay un punto en el que los métodos se reabsorben”³. Para Fanon, su ejercicio analítico, definido como *sociogenia*, no consiste en una renuncia absoluta del psicoanálisis, el existencialismo sartreano y la dialéctica hegeliana, sino, más bien, en interceptar sus supues-

1 Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, ed. Edgardo Lander (Buenos Aires: CLACSO, 2011).

2 Aclaramos que en el texto cuando hablamos de “trascendencia” e “identidad” lo hacemos como construcciones filosóficas-culturales dentro del pensamiento crítico caribeño, y no como nociones doctrinales cristianas.

3 Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (Buenos Aires: Akal, 2015), 45.

tos originales y así interrumpir los sistemas representacionales del colonialismo moderno desde un lugar de enunciación alternativo. Por ello el colonialismo se revela en la (anti)metodología fanoniana como un fenómeno ambivalente, lleno de insembraciones racistas y necróticas, que vuelve aún más compleja la posibilidad de afirmar la identidad caribeña preconstituida.

A la par de lo anterior, dentro del Caribe francófono, anglófono e hispánico se evidencian disparidades acerca de cómo abordar y analizar los sincretismos culturales: el impacto del neologismo de *transculturación* del antropólogo cubano Fernando Ortiz es diferente de la efectividad del concepto de *assimilation* de Aimé Césaire como de la trama poética de una *unidad-submarina* esbozada por el barbadense Kamau Brathwaite. Pese a sus diferencias, estas tres nociones convergen en fundar una torsión de los signos estables de identidad y las totalizaciones de sentido instituidas por la razón moderna. Ortiz entiende la *transculturación* como un proceso de rearticulaciones inestables entre diferentes culturas —la taína y la africana principalmente— a partir del cual se puede explicar la heterogeneidad de la identidad cubana. El encuentro entre el tabaco y el azúcar ensalza un contrapunto lingüístico y económico que tiene la potencia de testimoniar una bifurcación cultural que se opone a cualquier estructura colonial de la aculturación. Es a partir de esto donde el ajiaco, plato de jugos, alimentos, hervores y fundiciones que se mezclan, decanta en una figura-metáfora que se hace extensiva a toda América y que es capaz de esquivar el sentido maniqueo con que se lee desde Occidente a la geo-cultura caribeña. Por su parte, Césaire, desde la escritura de su poemario *Cuaderno de un retorno al país natal* (*Cahier d'un retour au pays natal*) (1939), diagrama una estrategia estético-poética cuyo eje es no sumarse al ideario de una identidad originaria, sino, más bien, comprender que el conjunto de las existencias caribeñas —insulares, archipelágicas y continentales— se encuentran disociadas de todo régimen de univocidad cultural por medio de la resignificación del concepto metropolitano

francés de *assimilation*. "Asimilar como quien asimila comida, asimilar y no ser asimilado, conquistado, dominado"⁴. La relación entre lengua y supervivencia, o entre lo narrado y lo circundante, opera en medio de una desautorización de las lógicas de poder del discurso colonialista cuando su contrato lingüístico es estratégicamente *asimilado* y devorado en las Antillas trastocando sus estructuras originarias. La negociación cultural que da cuenta Césaire, en efecto, quiebra la forma binaria de comprender las identidades coloniales sin perder de vista cómo en las transiciones asimilativas subyacen aún jerarquías históricas. Brathwaite, años después de Césaire, elabora el concepto de *unidad-submarina* en base a dos problemas: la concavidad subterránea de los territorios insulares y la historia común del Caribe en la que resuenan todavía los efectos de la trata esclavista. Escribe Brathwaite: "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"⁵. Los fragmentos, como sitios que contienen lo diverso y lo trágico del Caribe, burlan la ley ontológica de una colonialidad que disimula las desestabilizaciones producidas por las diferencias culturales y coloniales de las Antillas. De esta forma, la disyunción poética que la escritura de Brathwaite propone al universo archipelágico del Caribe como un espacio de reunión que, lejos de ser un absoluto, organiza la apertura de espacios multifocales capaces de desdibujar los efectos totalizantes del universalismo occidental.

Más allá de las metáforas que cristalizan estas nociones, lo relevante es que Ortiz, Césaire y Brathwaite logran dar cuenta de

4 Aimé Césaire citado en, Carlos A. Jáuregui, *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina* (La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2010), 703.

5 Traducción nuestra. Cita original: "archipelago: fragments: a geological plate being crushed by the pacific's curve (...) multilingual multi-ethnic many ancestored / fragments / the unity is submarine / breathing air, our problem is how study the fragments/whole", Edward Kamau Brathwaite, *Caribbean Man in Space and Time: A Bibliographical and Conceptual Approach* (Kingston: Savacou Publications, 1974), 1.

una autopercepción cultural particular de la modernidad en el Caribe. Con ellas, los engranajes coloniales no son mermados por los intercambios, negociaciones y reestructuraciones entre culturas, sino, al contrario, permiten reflexionar cómo en el intercambio aún se sostienen las condiciones de un régimen de verdad que persiste en representar al Caribe como alteridad exterior del *ethos* moderno occidental. Por tanto, lo inmanente no reconocido de esa razón técnica reflexionada por Theodor Adorno y Max Horkheimer es una colonialidad que insiste en instituir jerarquías dentro de *lo transcultural*, en tanto que el contacto colonial, pese a sus reformulaciones y resistencias durante siglos, inaugura particiones ontológicas cuya efectividad depende de las mimesis culturales y las dependencias epistemológicas sorteadas en el espacio caribeño. De esto depende detectar que los conflictos de la modernidad con sus "otros" no son una pugna entre exterioridades mutuamente excluyentes, sino son efectos de una razón teleológica que necesita de luchas internas para organizar su lógica de verdad representando a esos múltiples "otros" como diferencia negativa. A partir de un análisis que comprende a la *transculturación* como zona de contacto, Mary Louise Pratt indica que: "[l]a modernidad aparece, entonces, no como un agente que otorga libertades, sino como un agente que pone en movimiento ciertos conflictos y que está constituido a la vez por eso conflictos"⁶. Decimos, pues, que los ensayos de una filosofía anclada en las historicidades diferenciales del Caribe tienen su empuje crítico con la reevaluación de las particiones binarias fundadas por la conquista y la colonización, junto con el esbozo de imágenes, textos y categorías en las que el "otro" no se representa como una metafísica ajena de los engranajes de la razón moderna.

Por tanto, resulta imposible entender los procesos de *transculturación*, *assimilation* y *unidad*, y las inseminaciones epidérmicas

6 Mary Louise Pratt, «Modernidades, otredades, entre-lugares», Revista Casa de las Américas núm. 236 (2004): 15.

y psicoafectivas detectadas dentro del mundo colonial por la (anti) metodología de Fanon, como desviaciones del decurso teleológico-liberador de la modernidad. El despliegue del poder a escala global de la colonialidad en todas su formas —del saber, de género, de clase, etc.— instituye un sistema de representación y organización que, si bien muestra que la razón está racializada, al decir de Paul Gilroy, también exhibe el carácter relacional de las formas culturales que han sido configuradas por el etnocentrismo occidental como entidades metafísicas. Fernando Cornil es quien entiende que las tipologías polarizadas de lo "Mismo" y lo "Otro" sirve para construir identificaciones y jerarquías que se ven interrumpidas cuando: "el Otro, que antes se mantenía en continentes distantes o quedaba confinado a ubicaciones compartimentadas, se multiplica y se disuelve simultáneamente"⁷. Similar a esta reflexión, resulta provechoso lo que indica Stuart Hall acerca de la cultura en tanto construcción en devenir; como espacio que se está haciendo y rehaciendo en un intrincado tejido narrativo, y no como sitio preconfigurado dentro del Caribe. En el marco de esto, es el dominio simbólico-estético de la diáspora lo que motiva reflexionar por qué la impureza y los resortes sincretizados de las identidad cultural caribeña requieren, dice Hall: "de la noción de *différance* de Derrida —es decir, de diferencias que no funcionen mediante binarismos, de fronteras lábiles que no aislen sino que se plieguen como *places de passage*, y de significados posicionales y relaciones, siempre en fuga a lo largo de un espectro sin principio ni fin"⁸. *Places de passage*, o lugares de paso, donde las experiencias filosóficas insulares y la narrativa heteróclita de las Antillas ponen en duda la esquematización de una agenda identitaria cuyo fin es fiscalizar el orden epistemológico de la conquista.

7 Fernando Cornil, «Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas», Revista Casa de las Américas núm. 214 (1999): 47.

8 Stuart Hall, «Pensando la diáspora: en casa, desde el extranjero», en *Heterotopías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*, ed. Carlos A. Jáuregui y Juan Pablo Dabove (Pittsburgh: Biblioteca de América), 484.

En consecuencia, la práctica misma del pensar, que se re-cuesta en los pliegues de signos y lenguas heterogéneas, azota el lugar de paso —*places de passage*— convirtiéndolo en un *pasaje* en el cual el enunciado depende de la vitalidad diferencial y archipelágica de lo múltiple. Hay una posibilidad, como indica Gilles Deleuze, de que el enunciado instituya una regla de variación a partir de la cual se convierte en pasaje: “lo cual quiere decir que el enunciado no es una estructura, sino una multiplicidad”⁹. Si el pasaje —el cual en el Caribe tiene una concavidad histórica fundada en el “pasaje” central de la colonialidad: el *Middle Passage*— convierte al enunciado de la lengua enquistada en determinadas maneras de pensar, el archipiélago caribeño, siguiendo el poema antes citado Brathwaite, sirve entonces de bastidor y trasfondo de una combinatoria múltiple de elementos que no remiten a un sujeto estable de la enunciación y mucho menos a una identidad fija. No es una configuración telúrica del enunciado lo permite sobresalir la multiplicidad no-sedentaria del pasaje, sino una estética-poética que entiende las figuraciones existenciales, lingüísticas y políticas del Caribe siempre en relación caótica.

2. La Relación y la ciencia del Caos

Es a partir de lo anterior que la poética filosófica de Édouard Glissant se puede comprender desde la partición realizada por Paget Henry al momento de analizar la filosofía caribeña. En la segunda y tercera década del siglo XX, el pensamiento filosófico del Caribe, dice Henry: “comenzó a moverse en dos direcciones distintas: la historicista y la poética. Entre los primeros estaban Padmore y James, mientras que Césaire y Firmin entraban en la última categoría. Un poco más tarde, Fanon y Arthur Lewis se unirían al ala historicista, mientras que a las filas de los poéticos

9 Gilles Deleuze, *El Saber: Curso sobre Foucault, tomo I* (Buenos Aires: Cactus, 2013), 111.

se sumarían Glissant, Harris y Walcott"¹⁰. La taxonomía propuesta por Henry abre dos líneas que se retroalimentan porque, de algún modo, tanto historicistas como poéticos no pierden de vista la facticidad desde la que escriben; es decir, construyen textos encarnados refiriéndose a su propias condiciones histórico-existenciales y culturales. Ahora bien, la singularidad de Glissant frente a contemporáneos caribeños como Fanon, Césaire y Derek Walcott es la inclinación por pensar una nueva mixtura lingüística y sígnica que emerge desde la experiencia caribeña, conjugando un imaginario futuro que intercepta los idearios monológicos occidentales. Dentro de esto, Glissant problematiza, indica Henry: "un continuo fracaso de los procesos mitopoéticos y discursivos para arraigarse en experiencias locales de tiempo y espacio, flora y fauna, trabajo y juego"¹¹. Aunque Glissant, contrario a lo que agrega posteriormente Henry, no prefiere una imagen integral del Caribe, sino una imagen que se rehace en el caos infinito de lenguas que se entrecrocán, lo cual implica ingresar en áreas inexploradas de la imaginación insular, el hecho de sumergirse en los cruces sistemáticos de fonologías, vocabularios, lenguas e historias abre una cesura temporal a partir de la que se organiza un quiebre de las oposiciones binarias que impactan en la geo-cultura antillana.

Por consiguiente, desde los efectos que tiene la poética filosófica de Glissant en la actualidad, problemas como la esclavitud, el racismo, el análisis de las dualidades (colonizador/colonizado; blanco/negro; centro/periferia; Mismo/Otro), desplazan las preguntas metafísicas sobre el ser o la naturaleza enquistadas en la filosofía occidental, no con el fin de subrayar el *ethos* provincial-eurocéntrico de tales interrogaciones, sino con el horizonte de entretejer una secuencia temporal donde el hablante poético, el escritor caribeño, el sujeto

10 Traducción nuestra. Cita original: "began moving in two distinct directions: the historicist, and the poeticist. Among the former were Padmore and James, while Césaire and Firmin fell into the latter category. A little later, Fanon and Arthur Lewis would join the historicist wing, while the ranks of poeticists would see the addition of Glissant, Harris, and Walcott", Paget Henry, *Caliban's Reason: Introducing Afro-caribbean Philosophy* (Nueva York: Routledge, 2010), 73.

11 Paget Henry, *Caliban's Reason: Introducing Afro-caribbean Philosophy*, 87

antillano, revela la extrañeza de vivir en la intranquilidad de un caos productivo que revierte los universales de Occidente. En efecto, el caos que se adosa en los cruces entre culturas decanta en reformulaciones epistemológicas que se miden a partir sus impactos dentro de la *Relación* (con mayúscula). Sobre esto, bien indica Alexandre Leupin¹², que la *Relación* en Glissant tiene el valor de ser una categoría en la que murmura una especie de "universal" que se incrementa en toda su obra, pues su suerte es la de desarrollar un principio filosófico rector para conjeturar la imprevisibilidad de los agenciamientos culturales dentro del *Todo-mundo*¹³. Es decir, la *Relación* despierta una reorientación de la mirada que se posa sobre la fuerza sensible del pasaje caribeño esquivando la oposición dialéctica entre identidad y diferencia, y desatando la variación dialógica de toda identidad que no se ancla en la *identificación* con las arquitecturas esencialistas. Tal gesto tiene por punto de partida ser etnólogo de sí mismo dentro de un vaivén fenomenológico, poético y existencial que intenta abrazar, aunque sea mínimamente, la multiplicidad de experiencias vividas del escritor antillano que viaja a París y vuelve a la colonia, como se testifica Glissant en su trabajo *Sol de la Conciencia* (*Soleil de la Conscience*) de 1956. Con esto, el fermento crítico de los conceptos ideados brevemente por Glissant —*Diversidad, creolización, Todo-Mundo, Caos-Mundo*— se oxigenan en la medida en que se recurre a un mismo tema filosófico todo el tiempo: la *Relación*.

En el ensayo *La intención poética* (*L'Intention poétique*) de 1969¹⁴ la *Relación* ofrece una clave hermenéutica para leer el papel de las

12 Alenxandre Leupin, *Édouard Glissant, philosophe. Heraclite et Hegel dans le Tout-Monde* (París: Hermann Éditeurs, 1998).

13 La noción de *Todo-mundo*, como enclave de los movimientos transnacionales de la *Relación*, aparece desarrollada principalmente en el trabajo *Tratado del Todo-mundo* (*Traité du Tout-Monde*) de Glissant. A lo largo del artículo desarrollamos algunos nudos de esta categoría en vínculo con los distintos momentos de la obra del mentado escritor.

14 *L'Intention poétique* se publica en 1969 por *Editions du Seuil* junto a otros trabajos previos de Glissant como *Soleil de la Conscience*, cuya publicación original es de 1956. El volumen en su conjunto, que lleva también por nombre *L'Intention poétique*, incluye principalmente ensayos críticos de Glissant elaborados entre 1953 y 1961, y editados de forma individual. Cuando en el trabajo nos referimos a *L'Intention poétique* es solamente al ensayo y no al conjunto de la compilación.

experiencias verbales y psicológicas que se transfieren en un lenguaje que no transporta verdades absolutas ni espacios normados por un presente estático. El lenguaje, en cambio, asume un ritmo que al interior de la *Relación* no consiste en testimoniar una simple intercalación cultural, sino, más bien, abrir aún más la combinatoria de experiencias, sensaciones y escrituras se dan en vínculo con el Otro y no como conocimientos experimentado exclusivamente por ese Otro. La declinación de los anagramas históricos que por siglos se han experimentado bajo el colonialismo imperial desde la presuposición de unicidades identitarias mutuamente excluyentes y estables se articula mediante estrategias enunciativas específicas, que en la *Relación* vuelven móviles a las estrategias semiótico-discursivas del Otro, el cual, en varias aristas, no es una invención de la modernidad ni una rígida representación de la alteridad, sino, por el contrario, una *diferencia* que organizar pulsiones estéticas y semánticas donde los enunciados se crean caóticamente en la emergencia histórica. Dice Glissant: "Y si luego quiero comprender mi situación en el mundo, veo que no es por el placer malicioso de contradecir a Hegel a posteriori, ni para vengarme ingenuamente de él, que tiendo a hurgar en mi historia". Después agrega que, "debo ponerme inmediatamente al día con esos enormes espacios de silencio donde se perdió mi historia. El tiempo y la duración son vitalidades imperativas para mí. Pero también debo vivir y gritar la corriente con otros que la viven"¹⁵. Es posible pensar que la historia colonial se construye como un discurso de verdad a partir del cual se trenzan ausencias y silencios sin posibilidad de redimir sus orígenes, o por lo menos recuperar la anatomía existencial de quienes integraron tales ausencias y silencios. Con ello, el tiempo y la duración, leyendo a Glissant, se sitúan como estampas históricas que se

15 Traducción nuestra. Citas originales: "Et si je veux alors comprendre mon état au monde, je vois que ce n'est pas pour le malicieux plaisir de contredire après coup Hegel, ni pour prendre sur lui une revanche, que je tends à fouiller mon histoire". Después agrega que, "il faut que je rattrape à l'instant ces énormes étendues de silence où mon histoire s'est égarée. Le temps, la durée sont pour moi des vitalités impérieuses. Mais il faut aussi que je vive et crie l'actuel avec les autres qui le vivent", Édouard Glissant, *L'Intention poétique* (París: Editions du Seuil, 1969), 38-39.

esconden en la profundidad del océano; como dirá en un futuro en su *Poética de la Relación* (*Poétique de la Relation*), en ese aterrador abismo de lo desconocido en la *Barca Abierta* donde los cuerpos esclavos son arrojados al mar.

Las historias minúsculas, esos relatos y dolores que acechan el espacio marítimo del Caribe, se entregan al suspenso de los fragmentos que, como dice Brathwaite, configuran un conjunto, un tumulto de experiencias submarinas soterradas por un tiempo maestro que se complace en nombrar lo que no es ni quiere ser para garantizar su continuum teleológico y progresivo. Frente a esto, Glissant acompaña tiempo y duración en una vitalidad que no desvanece el uso del pasaje anclado en la lengua como anunciadora de lo heterogéneo, ya que esta no es una lengua sin más, es decir, no es una reparación que intenta volver presente a lo ausente, sino que es una lengua que foguea una subjetividad vivificada en el grito poético: una nueva forma de pensar el vínculo entre existencias que dentro del Caribe han sido meditadas por la Historia imperial como ajenas unas con otras. La *Relación*, que todavía en *La intención poética* aparece con minúscula, permite una situación en el mundo que es vivida en la realidad y no en términos absolutos, pues el ritmo diferencial de la conexión cultural se extiende en todos los tiempos y lugares en la medida en que cada uno de sus componentes comprenda las variabilidades de sus propias manifestaciones verbales y existenciales a contrapelo de las pulsiones totalitarias de la tradición monolingüe y logocéntrica del pensamiento clásico.

A partir de esto, Glissant intenta explicar los componentes de una subjetividad que emerge en la impureza de un caos vivido e iluminado por todos los tiempos guardados en las profundidades de los océanos. Allí penetra, sin dificultad, el deseo de prolongar la positividad del contacto transcultural —o la *assimilation* diría Césaire— entendiendo que la *Relación*, lejos de ser un imperativo ontológico, es un entramado que privilegia el movimiento furtivo

de la diferencia, más aún cuando los nuevos vínculos tejidos por la subjetividad que de ella se desprende nos obliga “a desenredar la red en la que nos atrapa el mundo”¹⁶. Más allá de los signos poéticos que brinda la explicación de Glissant, lo importante es detectar cómo la dirección de la *Relación* es la de abrir en un futuro nuevas posibilidades de vida y existencia donde todas ellas son igualmente legítimas en su imprevisibilidad. Esto no supone basarse en una explicación de lo transcultural como algo establecido de antemano, sino en reflexionar un intercambio prospectivo y en ciernes, cuya arquitectura epistemológica tiene por antesala: “la obligación de cambiarnos a nosotros mismos —sin intercambiarnos— con el otro”¹⁷. Tal afirmación supone, en consecuencia, entender, retomando a Hall, que las identidades: “nunca se unifican (...) están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos”¹⁸. Los efectos de la subjetividad esbozada a partir de la *Relación* dan cuenta, justamente, cómo la yuxtaposición de capas sobre otras capas culturales, donde ninguna está tranquila en su autonomía, es continuamente perforada por alusiones y experiencias que vienen de otras latitudes paralelas, que ceden prioridad al movimiento y no a lo auténtico, a la motivación caótica y no a las antonimias sedentarias.

Por consiguiente, la suerte de una posible filosofía auténtica, como la reflexiona Leopoldo Zea en su momento¹⁹, es marca de una estabilidad romántica que afirma un imperativo para el pensamiento erosionando el caos de la *Relación*. Y es contra este obstáculo, encallado en la búsqueda de un estándar ontológico y metafísico para afirmar la reflexión en América, que Glissant prefiere recorrer

16 Édouard Glissant, *L'Intention poétique*, 43.

17 Édouard Glissant, *L'Intention poétique*, 43.

18 Stuart Hall, «Introducción: ¿quién necesita “identidad”?», en *Cuestiones de identidad cultural*, comps. Stuart Hall y Paul du Gay (Buenos Aires: Amorrortu, 2011), 17.

19 Leopoldo Zea, *América en la historia* (Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1970).

escritores orientados por visibilizar y convocar un ejercicio estético que desenreda las consumaciones civilizatorias que reproducen, pese a sus resignificaciones críticas dentro de Latinoamérica y el Caribe, un sujeto trascendente. Compartiendo lugar con nociones como las de *totalidad* y *autenticidad*, esta localización que enuncia un sujeto trascendental subasta las rispideces del mundo americano por el sustancialismo de una unidad regional; rispideces, asimismo, que por medio de la *Relación* transcultural, es decir, a la luz de sincretismos que interrumpen el decurso normado tanto de lo "mismo" como de lo "otro", desfundamentan caóticamente las representaciones maniqueas de la racionalidad moderna.

No resulta menor que es en un ensayo titulado significativamente *El yo del otro* (*Le je de l'autre*) el momento donde Glissant ve como ejemplo de la hidra caótica de la *Relación* la novela *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier. El problema de la temporalidad caótica asedia como estructura no imperativa de la propuesta narrativa de Carpentier, en tanto que *Los pasos perdidos*, por solo citar un escueto ejemplo, establece la naturaleza cultural de "otra América" —no solo las Antillas, sino también Latinoamérica— dando cita a una realidad intemporal, visible e invisible, que desacopla el empuje normativo de una política de los enlaces mecanizados. "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? Uno, que constituye la carne misma de esta obra, y que es la naturaleza y realidad de 'la otra América', y el segundo, la máquina de Occidente, que marcó el tiempo en el reloj irreducible de la Historia"²⁰. En su *Tratado del Todo-Mundo* (*Traité du Tout-Monde*) Glissant establece un contrapunto entre el

20 Traducción nuestra. Cita original: "Non point l'un sans l'autre: c'est la leçon du *Partage des eaux*. Ces deux impératifs correspondraient-ils aux deux ensembles culturels qui s'opposent (pour se rejoindre) dans l'œuvre de Carpentier? L'un, qui constitue la chair même de cette œuvre, et qui est la nature et la réalité de «l'autre Amérique» - et le second, la machine de l'Occident, qui marquait l'heure à l'horloge irréductible de l'Histoire", Édouard Glissant, *L'Intention poétique*, 137.

imperativo de un tiempo-mundo rapaz que responde a las lógicas de un Territorio absoluto con la virtualidad de un feliz multi-tiempo que sirve para comprender no solo su lectura sobre Carpentier, sino específicamente la idea de *Caos-Mundo*.

A la afirmación de la centralidad del espacio en el territorio, Glissant responde con un devenir radical cuya cesura o interrupción solo puede acaecer como metamorfosis y dislocación dentro de las arterias temporales de un determinado decurso histórico-cultural. En este evento, producto de alianzas que se interceptan y no solo protagonizadas por culturas, sino también por memorias, historias y lenguas, se comprende que la sumatoria densa de experiencias vuelve inteligible un mirada única desde un rector universal. El multi-tiempo busca entender un lógica de la diferencia, pero por sobre todo un deslizamiento temporal lateral capaz de transformar radicalmente la lógica cerrada del territorio único; de la arquitectura lineal de un tiempo que se funda en filiaciones y no en relaciones. En el poema *El infinitivo del tiempo* de *Tratado del Todo-Mundo* escribe Glissant: "Rescatar la filiación / ese absoluto de las legitimidades, desenca- minar / el supuesto tiempo-mundo en su línea / es brotar a caos por fin / en las multiplicidades del tiempo / que hacen todas que todos lo encaren / o le claven la mirada / sin vacilar"²¹. Algo parecido indica Paloma Vidal sobre la *poética del deslizamiento*. Se trata, dice Vidal, "de permitir que lo extraño aparezca como extraño. La traducción de poesía debe poner en evidencia la condición de intransmisibilidad de una lengua a otra, de una cultura a otra, entre experiencias"²². El carácter indefinido, impredecible y arbitrario de los tránsitos entre extraños, siguiendo lo indicado por Vidal, significa el perecimiento de la efectividad real los universales abstractos, que en Glissant se diagrama argumentalmente en un camino hacia una filosofía pros-

21 Édouard Glissant, *Tratado del Todo-Mundo* (Barcelona: ElCobre Ediciones, 2006), 209.

22 Paloma Vidal, *Estar entre: ensayos de literaturas en tránsito* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Grumo, 2019), 79.

pectiva, del devenir caótico, cuya membrana epistemológica es la de pensar la interrupción de los a priori temporales por medio de un *Relación* horizontal —sin filiaciones y sin raigambres ontológicas— en un futuro donde las líneas divisorias se desdibujan y redibujan. Esto no significa dar la espalda a los efectos de la Historia colonial. Más bien es entender que las huellas del pasado solo pueden brotar por medio de un interrupción temporal en la que se vuelven inescapablemente transculturales y no admiten, como lo conjuga Carpentier en *Los pasos perdidos*, un contra-relato único de la “otra América”, sino una articulación verbal y escritural de otra zona en la que una verdad intemporal se puede experimentar como el abismo de un tiempo porvenir en el que *los pasos* previos *se pierden*. De ahí que el *Caos-mundo*, lejos de ser un concepto rector y normativo de la poética glissantiana, permite el recorrido por una trans-retórica no universalizadora, porque “la palabra del Caos-mundo no implica ninguna generalidad normativa”, ya que: “[e]l ardiente fulgor proyecta sin límite”²³. El caos, sintagma retórico que orienta lo imprevisible de la *Relación*, deja sucesos que develan una extrañeza de vivir donde el vivir desearía administrar las oralidades e instituir la servidumbre de los pensamientos de sistema. Es por eso que para entender con mayor profundidad el ejercicio del *Caos-mundo* Glissant hace suya la noción de rizoma.

3. El rizoma nómade de la Relación

En *El discurso antillano* (*Le Discours antillais*) Glissant habla de *modernidad madura* y *modernidad vivida* para referirse a dos actitudes y modificaciones contemporáneas dentro del trabajo literario. Mientras la *modernidad madura* explica una relación del escritor con el texto sostenida en un sistema categorial rígido e instituido a través de territorios demarcados, *modernidad vivida*, por el contrario, rompe las objetivaciones de Occidente por medio de un trabajo de in-

23 Édouard Glissant, *Tratado del Todo-Mundo*, 109.

intervención en las *vivencias* contemporáneas de las propias *vivencias* culturales. Asimismo, Glissant es cauto en demarcar las diferencias de ambos modos de entender la relación del escritor con el texto y mundo: la *modernidad vivida* no es una celebración estética de la "vivencia instintiva"²⁴, sino, más bien, implica una desmitificación del autor encallado en la figura moderna de *sujeto*. Siguiendo este argumento, lo *maduro* es diferente de lo *vivido* porque mientras lo primero vuelve a la modernidad un proyecto esencial e invariable que sostiene dominios totalizadores y universales, lo segundo desnaturaliza la noción lineal del tiempo, ya que lo deja de ver como un concepto dado de la existencia humana, y lo convierte en un constructo que puede ser medido desde la propia vivencia cultural del escritor.

No hay *maduración* final en lo *vivido* debido a que las escrituras, lenguas y culturas en relación fundan una inmersión dolorosa en las vivencias adosadas a lo real caribeño —tanto global como local— que suspenden las maduraciones resolutivas cuando, al elevar hacia la superficie las profundidades caóticas de diversos tiempos, organizan una *visión profética del pasado*, y no una profecía teológica. "[D]esenredar un sentido doloroso del tiempo y proyectarlo constantemente hacia nuestro futuro, sin recurrir a lo que yo llamo franjas temporales, de la que los pueblos occidentales se han beneficiado (...) Es lo que yo llamo una *visión profética del pasado*"²⁵. Tal visión significa restaurar lo continuo en lo discontinuo, no sin antes entender que darle expresión a una zona sublimada por la Historia imperial de Occidente implica indagar la presencia viva de huellas que han sido estabilizadas por una no-historia. Es acá donde Glissant asume que el problema de la temporalidad es a su vez una cuestión que demanda detectar cómo la transversalidad de los fragmentos culturales solo se puede apreciar a través de una *modernidad vivida* que se expande por

24 Édouard Glissant, *El discurso antillano* (La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2010), 126.

25 Édouard Glissant, *El discurso antillano*, 126.

raíces submarinas; es decir, por una red de ramas que se prolongan por todas las direcciones quebrando la uniformidad dialéctica. En vínculo con esto, basta recordar lo que el escritor haitiano Frankétienne indica sobre las creaciones *creol* de Haití: "la perturbadora, la barroca, la subversiva Espiral creol bautizada como *Adjanoumelezo*, un extraordinario macizo creol caótico que sigue inquietando tanto a las almas hipersensibles y a los espíritus pudibundos"²⁶. De este modo, como afirma Frankétienne en relación al *Adjanoumelezo* y Glissant acerca de una *visión profética del pasado*, estremecer el presente implica poner en marcha un batallón móvil de relaciones humanas que enfatizadas lingüística y poéticamente pueden organizar una fuerza multilingüe en medio de intervalos rizomáticos.

Por ello, la reflexión de Glissant sobre el rizoma inicia un estudio sobre la identidad (auto)creada en medio de una *Relación* en la que se deviene sin entes, ser, ni ontologías, para así describir y anunciar un entramado comunicativo donde la territorialización, desterritorialización y reteritorialización marcan los movimientos de una subjetividad que supera la identidad-raíz única desde "una justicia de las opacidades"²⁷. Frente a las transparencias instituidas por Occidente, la opacidad marca un lugar diferencial de enunciación tramado en el intervalo temporal producido por un rizoma que nace en oposición a las figuras fijas del árbol y la raíz, y en juego constante con los fragmentos y la indeterminación de los movimientos oceánicos. La ilustración y problematización acerca de la sustancia crítica del rizoma en el marco del Caribe hecha por Glissant resulta similar a la lectura de Antonio Benítez Rojo²⁸ acerca del mangle, en tanto ecosistema de letargos y rapidezces, de disipaciones y movimientos imprecisos, que metaforizan los entramados que envuelven a la cultura antillana. Empero, a Glissant, a diferencia de Benítez

26 Frankétienne, *Frankétienne de antología* (Bogotá: Lasirén Editora, 2016), 116.

27 Édouard Glissant, *El discurso antillano*, 189.

28 Antonio Benítez Rojo, *A View From the Mangrove* (Massachusetts: The University of Massachusetts Press, 1998).

Rojo, le interesa los destellos fragmentarios de culturas que se reúnen sin una representación cerrada ni resolutive, es decir, sin un envolvimiento donde la metáfora —el rizoma— no cierra, sino, por el contrario, incrementa la potencia futura que brota de lo multilingüe. El motivo del rizoma para Glissant es transportarse más allá de las formas cerradas y fijadas en la raíz y el árbol, cuestión en la que acuerda, desde la lectura propuesta por René Schérer, con la noción deleuziana de multiplicidad: “Los devenires deleuzianos ocupan líneas de cresta o puntas. Hacen más que estar en ellas, *son ellas*. En ellos se concentran trazos singulares o, lo que es lo mismo, multiplicidades que ellos reflejan y expresan”²⁹.

Ahora bien, uno de los mayores puntos de inflexión del rizoma de Deleuze y Guattari es en *Poética de la Relación*; trabajo en el cual Glissant indica que “[l]a raíz no importa, sino el movimiento”³⁰. Para afirmar esto, parte de un examen de la errancia ligado con la oposición construida por Deleuze y Guattari en la introducción de *Mil Mesetas* (1980) entre árbol y rizoma. Mientras que el árbol se enquistaba en una raíz fija, el rizoma, dice Glissant: “es una raíz diversificada, extendida en redes en la tierra o en el aire, sin que ningún brote intervenga como su predador irremediable”³¹. Como se puede constatar, Glissant acuerda con el carácter bifurcado del rizoma deleuziano y guattariano en oposición a la raíz fija del árbol. Empero, esto no esquiva el hecho de que para Glissant el rizoma caribeño produce otros tiempos y se mueve con otros entramados, es decir, cifra una historia radical que conjuga una mezcla de lenguajes, memorias y experiencias, y que, en su despunte y subjetividad, permite el llamado integral de todas las diferencias descentrándolas. De esta forma, la lectura del rizoma realizada por Glissant, a diferencia de la de Deleuze y Guattari, toma a la transnacionalización del

29 René Schérer, *Miradas sobre Deleuze* (Buenos Aires: Cactus, 2012), 67.

30 Édouard Glissant, *Poética de la Relación* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2017), 48-49.

31 Édouard Glissant, *Poética de la Relación*, 46.

colonialismo como fenómeno significativo para interrogar radicalmente el tiempo y sus compases caóticos, donde, al decir de John E. Drabinski, se produce una reinterpretación de la experiencia histórica de modo que el dolor se vuelva productivo y no solo debilitante³². Esto desvanece la posibilidad de una interrogación desde el origen y afirma, en cambio, la necesidad de preguntarse por el devenir a través de otro tipo de imaginación cultural que, en el acto mismo de la interrogación, actúa como compromiso con las culturas compuestas, mezcladas y sincretizadas.

Entonces, si la lengua se encuentra penetrada por una materialidad viva que se confronta con el tiempo "único" de la Historia, el rizoma esquivo la representación cerrada de un logos auténtico y funda una apertura de los flujos histórico-culturales propios de la *Relación*. En este aspecto, lo que le inquieta a Glissant, incluso acordando con la propuesta de Deleuze y Guattari, es la no historización sistemática del nomadismo. No sin razón, en *El discurso antillano* se lee que Deleuze y Guattari ignoran que en el Caribe "las situaciones (...) son otras"³³. A partir de esto, Glissant persiste en un explicación de y desde los fragmentos que transforma el núcleo ético de la relación con el Otro, no sin antes considerar el carácter heurístico de las constelaciones transculturales del Caribe. Con esto, más que un trabajo de indagación empecinado por hacer de las identidades caribeñas un nuevo dominio semiótico del saber, Glissant propone entender que el rizoma, incluso pareciendo frágil y vulnerable, se convierte en el observatorio de un conocimiento que nunca es fijo, sedentario ni ontológico; y es más bien compuesto, imprevisible, nómada y fragmentado. Lo que hay en el rizoma es, entonces, yuxtaposiciones históricas, temporales y existenciales, donde la lengua, quizás en su más amplio sentido, es la que puede a primera vista

32 John E. Drabinski, *Levinas and the Postcolonial: Race, Nation, Other* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 146.

33 Édouard Glissant, *El discurso antillano*, 188.

cristalizar las pautas no planificadas —es decir, caóticas— de la *Relación*. De ahí que el nomadismo para Glissant resulta análogo a dos formas de convivencia en el Caribe: nomadismo circular y nomadismo invasor. Mientras el nomadismo circular se vincula con un ejercicio de supervivencia por parte de un grupo, las “comunidades arawaks que navegaban de islas en islas en el Caribe”³⁴, el nomadismo invasor es aquel que extermina, conquista y ocupa.

A través de explicación de estos dos tipos de nomadismos propios de la historia caribeña, la presencia de una *identidad-rizoma*³⁵ afirma la existencia de un vestigio que carece de centro -una huella- y que desvirtúa la idea de un Uno rector de la lengua. Tomando a Stéphane Mallarmé y al Conde de Lautréamont, la *identidad-rizoma* acentúa así los signos dispersos dándole, al decir de Glissant, sentido a un movimiento según el cual “toda identidad se despliega en un relación con el Otro”³⁶. Más que construir una obra total del Caribe en el *Todo-Mundo*, consiste en comprender cómo la *identidad-rizoma* significa un obrar en la *Relación* sin estar condenado a la superación dialéctica de las diferencias. Bajo el decurso de esto último, el fragmento pierde así toda connotación negativa: es un signo de vivacidad rizomática que trastoca la raíz al invocar el enjambre inquieto de lo que está por venir dentro de un *porvenir* de metamorfosis incesantes. Confirmar esto implica subrayar el hecho de que el rizoma no encuentra la lengua correcta o la semántica apropiada, pues la lengua misma es la que se contamina en el devenir caótico del entramado transcultural, lo cual produce interconexiones diversas que revelan que el rizoma es finalmente *Relación*. *Identidad-rizoma* e *identidad-relación* son, de esta manera, dos formas que admiten una misma connotación para entender a las culturas compuestas:

34 Édouard Glissant, *Poética de la Relación*, 46.

35 La *identidad-rizoma* analizada por Glissant se entiende desde el movimiento relacional y la lógica nómada de Deleuze y Guattari, y no desde una noción cristiana de sujeto creado a imagen y semejanza.

36 Édouard Glissant, *Poética de la Relación*, 45.

ambigüedad consciente y contradictoria de los contactos entre culturas; *Relación* que no es filiación, sino extensión de un *damos-junto-a* que no es lo mismo que *comprender* (tomar al Otro, silenciarlo en su singularidad, ocluirlo).

La agencia de tal despetrificación de las formas culturales desconfía de todo signo último de la transparencia lingüística porque no hay un movimiento hacia la palabra única (estética, filosófica o poética), sino hacia el obrar —la acción, el movimiento, el cruce— de un *ser-como-siendo*³⁷ (*être-comme-étant*) que rescata estratégicamente el pasado en tanto ámbito barroco del trayecto multilingüe de la *identidad-rizoma*³⁸. Sin embargo, a diferencia del barroco latinoamericano donde la sobreabundancia es una especie de gracia propia de los encadenamientos metafóricos de la vida, la muerte, el renacer y el perecimiento —como sucede en la obra de José Lezama Lima o en la de Severo Sarduy—, en el rizoma las relaciones barroquizadas encarnan transfiguraciones críticas y agenciamientos en las que la metáfora y la alegoría no se limitan solo a la enunciación poética: despliegan también imágenes que condensan una política de la invención. A partir de esto, la figura del archipiélago caribeño se despliega como pensamiento barroquizado en el que las escrituras y las poéticas siempre quedan envueltas en experiencias multilingües y de invención constante, donde, por su naturaleza entremezclada, son las distintas capas de sentido que cobran escena en la filosofía de Glissant aquellas que explican las múltiples bifurcaciones de la invención. En varios aspectos, resuena en este punto de la filosofía archipelágica de Glissant lo sentenciado por Fanon: “el verdadero salto consiste en introducir la invención en la existencia”³⁹. La con-

37 Édouard Glissant, *Filosofía de la Relación: poesía en extensión* (Cuidad Autónoma de Buenos Aires: Miluno Editoria, 2019), 72.

38 La relevancia del *ser-como-siendo* en la obra de Glissant la hemos trabajado en contrapunto con la noción ontológica americana del *estar-siendo* del filósofo argentino Rodolfo Kusch en: Carlos Aguirre Aguirre, «Anagramas filosófico-culturales: Kusch y Glissant», *Agora. Papeles de filosofía* vol. 43 Núm. 1 (2024): 1-14. DOI: <https://doi.org/10.15304/ag.43.1.8748>

39 Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (Buenos Aires: Akal, 2015), 189.

ciencia de este *salto* que introduce la invención aparece de inmediato en la estructura sensible e histórica del archipiélago, similar a como lo expresa Glissant en su poema *La sal negra* (*Le sel noir*): "Angustia de luces en su extensión. Profusión. El tema, como pura idea, / se anuda con espuma, con salazón. Monotonía: sonido incansable el grito / se abre"⁴⁰. Por eso para Glissant es interesante retener la imagen deleuziana del rizoma sin perder de vista como deviene laminaria, manglar, rhizophora mangle, archipiélago, sal, en tanto sensación extraña-vegetal de *crossing* y *re-crossing* (cruzamientos y re-cruzamientos) "bajo circunstancias asimétricas y cargadas de conflictividad"⁴¹.

Así, inventar el archipiélago significa convocar y yuxtaponer, entremezclar y sincretizar, como bien dice Glissant sobre la literatura y el barroco americano: "Alejo Carpentier se encuentra entonces con Faulkner, Edward Kamau Brathwaite con Lezama Lima, yo me reconozco en Derek Walcott, y nos regocijamos en los bucles del tiempo en el siglo de la soledad de García Márquez"⁴². Este es el mérito filosófico de un rizoma que se formula y reformula, inventando e inventariando otros tiempos, bajo el influjo de exhibir y problematizar una de las inflexiones críticas posibles dentro de la amplia filosofía del Caribe.

Bibliografía

Aguirre Aguirre, Carlos. «Anagramas filosófico-culturales: Kusch y Glissant». *Agora. Papeles de filosofía* vol. 43 núm. 1 (2024): 1-14. DOI: <https://doi.org/10.15304/ag.43.1.8748>

40 Traducción nuestra al español. La versión del poema *Le sel noir* de Glissant que utilizamos corresponde a la traducción realizada al inglés por Mary Ann Caws. Cita original de la traducción *Black Salt*: "Distress of lights on its expanse. Profusion. The theme, as pure idea, / knots itself with foam, with salting. Monotony: untiring sound the cry / splits open", Édouard Glissant, «Black Salt», *Calaloo* vol. 36, núm. 4 (2013): 848.

41 Ottmar Ette, «Introducción», en *Trans(it)Areas. Convivencias en Centroamérica y el Caribe. Un simposio transareal*, eds, Ottmar Ette, Werner Mackenbach, Gesine Muller y Alexandra Ortiz Wallner (Berlín: edition tranvía-Verlag Walter Frey, 2011), 11.

42 Édouard Glissant, *Poética de la Relación*, 105.

- Benítez Rojo, Antonio. *A View From the Mangrove*. Massachusetts: The University of Massachusetts Press, 1998.
- Brathwaite, Edward Kamau. *Caribbean Man in Space and Time: A Bibliographical and Conceptual Approach*. Kingston: Savacou Publications, 1974.
- Coronil, Fernando. «Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas». *Revista Casa de las Américas* núm. 214 (1999): 21-49.
- Deleuze, Gilles. *El Saber: Curso sobre Foucault, tomo I*. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- Drabinski, John E. *Levinas and the Postcolonial: Race, Nation, Other*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Ette, Ottmar. «Introducción», en *Trans(it)Areas. Convivencias en Centroamérica y el Caribe. Un simposio transareal*, editado por Ottmar Ette, Werner Mackenbach, Gesine Muller y Alexandra Ortiz Wallner, 9-16. Berlín: edition tranvía-Verlag Walter Frey, 2011.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal, 2015.
- Frankétienne. *Frankétienne de antología*. Bogotá: Lasirén Editora, 2016.
- Glissant, Édouard. «Black Salt». *Callaloo* vol. 36, núm. 4 (2013): 848.
- Glissant, Édouard. *El discurso antillano*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2010.
- Glissant, Édouard. *Filosofía de la Relación: poesía en extensión*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Miluno Editoria, 2019.
- Glissant, Édouard. *L'Intention poétique*. París: Editions du Seuil, 1969.
- Glissant, Édouard. *Poética de la Relación*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2017.

- Glissant, Édouard. *Tratado del Todo-Mundo*. Barcelona: ElCobre Ediciones, 2006.
- Hall, Stuart, «Pensando la diáspora: en casa, desde el extranjero», en *Heterotopías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*, editado por Carlos A. Jáuregui y Juan Pablo Dabove, 477-500. Pittsburgh: Biblioteca de América.
- Hall, Stuart. «Introducción: ¿quién necesita "identidad"?», en *Cuestiones de identidad cultural*, compilado por Stuart Hall y Paul du Gay, 13-39. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- Henry, Paget. *Caliban's Reason: Introducing Afro-caribbean Philosophy*. Nueva York: Routledge, 2010.
- Jáuregui, Carlos A. *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultura y consumo en América Latina*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2010.
- Leupin, Alexandre. *Édouard Glissant, philosophe. Heraclite et Hegel dans le Tout-Monde*. París: Hermann Éditeurs, 1998.
- Pratt, Mary Louise. «Modernidades, otredades, entre-lugares». *Revista Casa de las Américas* núm. 236 (2004): 14-26.
- Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 219-264. Buenos Aires: CLACSO, 2011.
- Schérer, René. *Miradas sobre Deleuze*. Buenos Aires: Cactus, 2012.
- Vidal, Paloma. *Estar entre: ensayos de literaturas en tránsito*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Grumo, 2019.
- Zea, Leopoldo. *América en la historia*. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1970.

