

ANAGRAMAS FILOSÓFICO-CULTURALES: KUSCH Y GLISSANT

Carlos Aguirre Aguirre¹ 

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - IDEF, UNSJ, Argentina

Recibido: 10/10/2022; Aceptado: 09/03/2023

Resumen

El presente texto se detiene en los principales conceptos de las propuestas filosóficas de Rodolfo Kusch (1922-1979) y Édouard Glissant (1928-2011). Primero recurre a la metáfora del viaje para reflexionar el tenor común entre una filosofía dedicada a señalar la potencia del suelo (Kusch) y una poética-filosófica movilizadora por problematizar el vínculo de distintos entramados culturales. Seguido de esto, se detiene en la filosofía de Kusch indagando el diálogo de la noción de *estar-siendo* con una propuesta pre-ontológica que argumenta la autenticidad americana. En un tercer apartado, se discuten los conceptos de *Relación*, *Caos-Mundo* y *errancia* de Glissant como integrantes de una *poiesis* que desarticula los repartos binarios de la modernidad tomando como núcleo vertebral la noción del *ser-como-siendo*. Finalmente se concluye que, pese a las distancias entre Kusch y Glissant, ambos filósofos cavilan el lugar de una diferencia poscolonial dentro del entramado cultural nuestroamericano.

Palabras clave: estar; geo-cultura; Relación; Caos-Mundo; hibridez; ontología.

Abstract

This text focuses on the main concepts of the philosophical proposals of Rodolfo Kusch (1922-1979) and Édouard Glissant (1928-2011). Firstly, it resorts to the metaphor of the journey to reflect on the common tenor between a philosophy dedicated to pointing out the power of the territory (Kusch) and a poetic-philosophical movement mobilized to problematize the link between different cultural frameworks. Following this, it stops at Kusch's philosophy, investigating the dialogue of the notion of *to be-being* (*estar-siendo*) with a pre-ontological proposal that argues the American cultural authenticity. In a third section, the concepts of *Relation*, *Chaos-World* and Glissant's *wandering* are discussed as members of a *poiesis* that disarticulates the binary distributions of modernity, taking the notion of *to be-like-being* as the backbone. Finally, it is concluded that, despite the distances between Kusch and Glissant, both philosophers ponder the place of a postcolonial difference within the cultural fabric of our America.

Keywords: to be; geo-culture; Relation; Chaos-World; hybridity; ontology.

I. INTRODUCCIÓN

Trazar un viaje entre Maimará y Fort-de-France es un riesgo que evoca dos filosofías, dos poéticas, dos proyectos epistemológicos: el del argentino Rodolfo Kusch y el del martiniqués Édouard Glissant. En este riesgo, traemos la metáfora del viaje como la entiende Edward Said en su *Teorías Viajeras*. “Semejante movimiento [el del viaje] a un nuevo entorno no está nunca libre de trabas. Lleva consigo necesariamente procesos de representación e institucionalización de aquellos que se produjeron en el lugar de origen” (Said, 2015, p. 11). Son los procesos de inseminación, metamorfosis y relecturas los que rompen cierto canon desvelado por regularizar cómo y bajo qué parámetros se lee y entiende la filosofía latinoamericana y caribeña. El viaje, en consecuencia, evoca esos procesos empujados por el tránsito, la resignificación y los derroteros de un saber no homogéneo e interiorizado por entender de qué se habla cuando se escribe desde Latinoamérica y el Caribe.

Las escrituras de Kusch y Glissant se preocupan por la geo-cultura heterogénea que cruza al paisaje latinoamericano y caribeño desde el Cono Sur hasta las Antillas francófonas, abriendo vías para cavilar espacios fecundos en los que germinan no solo nuevos saberes, o en el que vuelven a aparecer saberes vernáculos, sino también nudos exegéticos que reformulan las clásicas relaciones entre lo Mismo y lo Otro, lo Occidental y lo No-Occidental, el colonizador y el colonizado, la mismidad y la otredad, etc. Ello no implica un presupuesto filosófico común o un derrotero teórico similar. Cada uno teje las particularidades del lugar desde el que escribe y se historiza su enunciación. No es lo mismo entender el mestizaje o la transculturación, tomando el viejo neologismo de Fernando Ortiz, en el Cono Sur que en el Caribe antillano. Nos referimos a una especificidad desde la que surgen categorías, conceptos, formas de relacionarse, de entender el vínculo fenomenológico conciencia-mundo, de desmenuzar la pregunta por una ontología, que vuelven a la cuestión de la identidad un problema aún en ciernes y escasamente resuelto si no se contempla su contexto de emergencia.

Así, recurrimos también a la idea del anagrama porque materializa la espesura poético-filosófica de las categorías de Kusch y Glissant que se buscan discutir en este trabajo: *estar*, *estar-siendo*, *mero-estar*, *Relación*, *criollización* y *ser-como-siendo*, principalmente. Acordamos que las subjetividades creadoras, las filosofías situadas y las poéticas de Kusch y Glissant encarnan distintas trayectorias, soportes y universos escriturales que enfrentan de forma diferenciada el problema de la identidad —americana y/o caribeña—. Con esto, no nos referimos a un antagonismo insoslayable o a la clausura de un potencial diálogo. Indicamos, en cambio, que si hay un problema similar al que se enfrentan Kusch y Glissant es el de entender que no se puede reflexionar el asunto de la identidad excluido de los procesos de colonización en Latinoamérica. Esto sobrevuela a cada una de sus propuestas como un espacio cultural en el que las preguntas por quién enuncia y de qué manera palpitan en sus tramas discursivas.

También hablamos de radiografías situadas donde el espacio es clave para comprender lo que filosóficamente se pone en juego. Las vías abiertas para la elaboración de una radiografía de las cosmovisiones indígenas del altiplano andino a partir de una localidad en la que el *hedor* opera como contraparte metafísica y existencial de la *pulcritud* moderna-occidental dota a los planteamientos de Kusch de un vuelo filosófico en el que lo circundante —es decir, el espacio simbólico-mítico del indígena, del marginal, del excluido americano— funciona como reservorio vital de un *estar* que, inclusive siendo caracterizado en la forma de un esquema pre-óntico, asume una ruptura ontológica con las mediaciones instituidas por los discursos civilizatorios y coloniales. Glissant, por su parte, realiza una radiografía del abismo

de la identidad caribeña donde poesía y filosofía operan de manera imbricada, ya que el tenor poético, los órdenes de la palabra antillana, es al mismo tiempo propuesta epistemológica de una nueva forma de entender una *Relación* transcultural que se archipiéliza en el *Todo-Mundo*. La manera de abordar el caos, el espacio vital de la naturaleza y los entramados simbólico-lingüísticos de nuestra América son, por lo tanto, diferentes, aunque no por ello disociados en relación con la forma de abordar una filosofía prospectiva encaminada por entender lo conflictivo y lo fecundo que emana desde la crítica misma.

En razón de la anterior, nos detendremos en los que creemos son las principales nociones que pueblan a la filosofía kuschiana y glissantiana con el fin de entender la complejidad de cada una. Esto con el horizonte de realizar un contrapunto a partir del cual reflexionar dos propuestas dentro del amplio espectro de la filosofía y la teoría de la cultura latinoamericana y caribeña en los que el problema de la cultura es el de la identidad, y el de la disputa por un horizonte de sentido donde la pregunta por la teoría remite al tránsito por un viaje inacabado.

II. EL DESEO DE UNA (PRE)ONTOLOGÍA AMERICANA

Ontología, identidad y cultura son tres dimensiones que cruzan parte sustancial de la filosofía de Kusch. A esto se le suma la reformulación del pensamiento indígena como contraparte de la filosofía occidental. En esta confrontación habita un “drama telúrico”, según Carlos Cullen, estudioso de la obra de Kusch (2017, p. 64). Entonces, ¿qué es lo dramático del pensar americano reflexionado por Kusch? ¿Por qué hablar de drama en un intento por transitar y articular una epistemología geo-culturalmente situada? Agrega Cullen que lo dramático se planifica a partir del *estando* porque “lo americano [según Kusch] se da como una *estancia*” (Ibid.). El *estar* es conflicto, drama y articulador de un escenario telúrico-americano en el que todo arrojado es caótico, tormentoso y sujeto a las inclemencias de la naturaleza. En *América Profunda* Kusch habla del granizo y la escasez como causantes del temor indígena frente al “hervidero espantoso” del mundo. En ese trabajo, el relato de Joan de Santacruz Pachachuti yamqui Salcamaygua sirve de guía para argumentar una diferenciación ontológica con Occidente, cuyo principal eje es la potencia arquetípica de lo indígena: espacialidad rítmica y energética del *estar*.

El *mero estar* germina la mentalidad indígena (Kusch, 1999, p. 89) en la forma de una conjugación energética opuesta a la administración moderna-occidental de la vida. A raíz de esto que Nerva Bordas de Rojas Paz señala que Kusch intenta pensar lo americano “desde su propio campo” (1997, p. 52). En consecuencia, reflexionar el *mero estar* significa detenerse en la interiorización de un estado *yecto* “en medio de elementos cósmicos (...) que engendran una cultura estática, con una economía del amparo y agraria, con un estado fuerte y una concepción escéptica del mundo” (Kusch, 1999, p. 90). De ahí que en este momento de la filosofía del argentino no es aún la dicotomía “pulcritud/hedor” la que explica la potencia de la cosmovisión indígena, sino la de “ser (occidental)/estar (americano)”. Con esto, se empapa al polo negativo de la mencionada polaridad del ethos telúrico de un *aquí y ahora*; de una gravedad que pesa en el suelo.

“Ser” no es igual a *estar* dado que cada uno de estos verbos marcan actitudes disímiles entre sí: dan cuenta de experiencias en el mundo ontológicamente antagónicas dentro de América, ya que mientras la cultura occidental se crea como exterioridad móvil intentando modificar el mundo, la cultura americana es “típica del campo y del suburbio, (...) representa la pasividad, la vegetalidad de la vida y la modorra espiritual que se expresa en un ‘dejarse-estar’ en el mundo” (Castro-Gómez, 2011, p. 74, destacados en el original). Tras reflexionar

cómo el *Dasein* de Martin Heidegger es traducido erróneamente al castellano como “ser-ahí”, perdiendo su sentido originario de *mero estar* o *dar-se* (1999, p. 90), para Kusch *estar-siendo*, *mero estar*, *dar-se* y *dejarse-estar* pueden orientar una auténtica actitud de “ser” germinada desde la cultura quechua. En alemán, prosigue Kusch, no hay verbo *estar*, y por eso Heidegger al hablar del *Dasein* toma en cuenta al *Sein* (ser) en la óptica de una existencia auténtica; un “uno anónimo” que simplemente está (Ibid.). Y a partir de esta conjetura teórico-ontológica el argentino argumenta posteriormente la dicotomía “ser/estar” desde la cual se desprenden otras polaridades: “occidental/americano”, “pulcritud/hedor” y “acción/inacción”.

Bajo lo anterior, el análisis de Santiago Castro-Gómez (2011) sobre la filosofía del *estar-siendo* resulta orientadora dentro de un intento por desmenuzar la ontología construida por Kusch. Así, no resulta menor cómo en esta propuesta hay un énfasis de la potencia simbólica y cultural del mundo indígena que, sumado a un análisis teórico del miedo y el rechazo cultural de las cosmogonías altiplánicas, deriva en una “*deshistorización de la práctica enunciativa*” (Castro-Gómez, 2011, p. 162, cursivas en el original). En efecto, el *Grund* (fundamento), pensado por Heidegger en relación diferencial con el *Ab-Grund* (abismo), impacta en la filosofía kuschiana no de manera acrítica, pero sí mediante una resignificación propia que afirma una metafísica de América y del *estar*. Sin embargo, cuando la geo-cultura es origen de ese *estar*, dice Castro-Gómez, “el acto de enunciación que se deriva de ella queda inmediatamente despojado de su dimensión temporal” (Ibid.). En tanto que “[d]etrás de toda cultura está siempre el suelo”, dice Kusch en *Aproximación a una geocultura* (2000, p. 109), el suelo no es cosa ni se toca, pero se pesa, y este pesar cultiva la pregunta por la cultura del arraigo y del *estar* que toca lo profundo del hábitat, la tierra y lo popular.

Siendo “ser” y *estar* áreas ontológicamente demarcadas, internalidad y externalidad se introducen dentro de Kusch como derivas culturales que tienden a dicotomizar el continuum humano de América en el clásico contraste de un Otro definido a partir de lo Mismo. Mientras que lo Mismo es el Centro gravitacional y occidental de toda representación, lo Otro alegoriza la pérdida “recuperable” de lo propio y del *estar*: sitial metafísico de un contra-identidad generada por oposición. Esto evidencia cómo el *estar* se articula como *a priori* de todo pensar, siguiendo *La cultura en búsqueda de su geografía* de Kusch, mediante una afrenta contra (y con) el *Dasein* heideggeriano. En tal propósito, analizar el “ser” hasta los límites del no-ser en la clave de un “ahí” (*Da*) no remite al asunto del *ahí puro*; es decir, a la cuestión de un “ahí” sin la implicación de un “ser”, cuestión que conduce al filósofo argentino a explicitar de qué forma las facultades del *estar* señalan el vivir americano y la ausencia de un filosofar auténtico en América (Kusch, 2000, p. 235). Esta zona de la filosofía de Kusch tiene ciertas complejidades que se pueden discutir.

Aseverar que el problema de la filosofía en América es el de no detenerse en el *estar* invierte la pregunta de Heidegger sobre el ocultamiento del “ser” por parte de la metafísica occidental. Mientras para Heidegger el problema se remite al olvido del “ser”, para Kusch el problema en América es el del olvido —y miedo— del *estar*. El temor por la ira divina, eso que para el filósofo argentino, retomando el relato de yamqui, conjuga las inclemencias climáticas y cósmicas posadas sobre el “hervidero espantoso” del mundo, orienta una disposición existencial contraria a la gramática moderna-occidental del vínculo sujeto-objeto y hombre-naturaleza, aproximándose a la descripción de una fenomenología ético-mítica del arrojito que vuelve pertinente la presencia de un *nosotros* vernáculo. Cullen a esto le llama un “*nosotros-estamos-en-la-tierra*” estructurador de la conciencia originaria de lo popular y la intencionalidad simbólica que la define: la tierra (2017, p. 64). Asimismo, la articulación de una epistemología otra anclada en la cultura de los Andes conjuga una radiografía de la vida indígena como contra-identidad originaria y esencia de cómo *es* (o debe *ser* auténticamente)

la vida en América. Kusch señala así que el “‘estar’ implica algo más que su mera enunciación no dice. En este punto se roza el vivir puro, o el ‘no más que vivir’ a nivel biológico de su sentir” (2000, p. 238, comillas en el original).

La previa afirmación sobre la no existencia de un filosofar en América tiene otras consecuencias. Por un lado, una exégesis donde la taxonomía autenticidad/inautenticidad es base de una desactivación de toda praxis filosófica no abierta al *estar* y, por otro, una identificación del *estar* que se vuelve restrictiva a otras manifestaciones filosófico-discursivas de Latinoamérica. Sobre lo primero, Kusch ahonda en la potencia indeterminada y no fija del símbolo; facultades que dan cuenta de lo auténtico americano. El horizonte simbólico es una imaginería múltiple, barroca e indoamericana en la que predomina el *estar no más*: una fenomenología que excede el lenguaje formal y empírico del organigrama occidental. Dado que, al decir de Kusch, “el universo simbólico encierra (...) evidentemente la peculiaridad de un vivir” (2000, p. 236), el símbolo, entonces, tiene una doble raíz que lo hace circular entre la movilidad y la inmovilidad. En consecuencia, es su estatuto de verdad lo que está en juego dentro del símbolo indígena configurado por una “mística y una situación incuestionablemente sana frente al mundo” (Kusch, 1999, p. 82). Lo simbólico hace predominante el *estar* que no se sabe cómo habrá *de darse* porque se separa de la cultura pragmática y empírica de la modernidad europea. Basta solamente con notar sus resignificaciones —en el caso de los símbolos cristianos, por ejemplo, el de Cristo— y configuraciones cosmogónicas —los símbolos *quichuas* y *aymaras*— para advertir un ámbito previo al *Dasein* heideggeriano; es decir, una zona pre-ontológica donde germina lo auténtico.

Sin embargo, contraponer el *estar-siendo* auténtico al “ser que está” sigue el marco occidental de representación solamente invirtiendo el sentido de sus repartos: “invertir la fórmula”, dice Kusch (2000: 239). Incluso cuando el filósofo argentino hace hincapié en la hibridación de los pliegues culturales americanos indica la presencia de un *a priori* geográfico determinante de todo pensar. Con esto, hay una aseveración definitiva sobre la realidad americana desde una crítica a lo óntico del “ser” occidental y a partir de “una direccionalidad de la acción hacia el *es* pero que emerge de la ya dado” (De Rojas Paz, 1997, p. 66). En consecuencia, el universo simbólico correspondiente a la gravidez del suelo dota de eternidad e inmutabilidad a las formas prácticas de las culturas americanas y a sus dimensiones arquetípicas. De ahí que Kusch retoma la teoría de Carl Jung referida a la dinámica arquetípica de los símbolos, en específico aquella que indaga las experiencias de desencarnación de lo simbólico de lo vivo-histórico. En *El secreto de la flor de oro*, trabajo realizado con Richard Wilhelm, Jung habla de un desligamiento de la conciencia de las formas clásicas del símbolo —el de Cristo— gracias a una experiencia en la que “el ‘yo subjetivo’ pasa a un objetivo ‘me vive’” como consecuencia de una *participation mystique* (Jung y Wilhelm, 2001, p. 69, comillas en el original). En el argumento de Kusch la proyección mística, auténtica y original de los símbolos no solo desgasta la conciencia alienada de Occidente de la *pulcritud*, sino también se organiza desde una inalterable cronología del suelo donde el “vivir puro” del *hedor* manifiesta una nueva práctica filosófica.

Sobre el segundo aspecto, no es menor cómo el filosofar en América se da exclusivamente para Kusch en las herencias indígenas y andinas coherentes con el *estar*. Dicha polaridad, donde la episteme indígena se opone a la modernización occidental de la *pulcritud*, monumentaliza las figuras de un Otro homogéneo y segrega hacia una Mismidad inquebrantable a todo Occidente, incluso a aquellas teorías que lo resignifican críticamente desde Latinoamérica. Bajo este planteamiento, lo “propio” disociado absolutamente de lo “ajeno” puede devenir germen de un pensamiento popular. Más allá de la rigidez que expresa tal dicotomía, es conocido el debate entre el peruano Augusto Salazar Bondy y el mexicano

Leopoldo Zea sobre la existencia o no de una filosofía en nuestra América, y los trabajos Enrique Dussel y Arturo Roig que dan forma inicial a la filosofía de la liberación. Sin entrar en detalles sobre las diferencias de cada uno de estos debates, resulta imperioso advertir que tanto Salazar Bondy, Zea, Dussel y Roig, entre otros, dan cuenta de cómo se dinamiza un pensamiento filosófico heterogéneo en Latinoamérica que dialoga con múltiples corrientes. Afrontar un estudio sobre la emergencia de la filosofía en Latinoamérica es desplazarse hacia un derrotero amplio en el que se patentizan diversas formas intertextuales del saber filosófico que exceden los ámbitos académicos. En consecuencia, comprender el planteo de Kusch sobre un filosofar auténtico que comulga con la noción de “ajenidad” y el supuesto vacío de lo “propio-auténtico” permite detectar cómo el espesor del *estar* parte de un drama en el que no hay filosofía antes de una reflexión que no se haya integrado a un fundamento de orden (pre)ontológico cuya base es la ausencia actuante de lo nativo.

Esto último no es señal de que el planteamiento de Kusch deja de ser una filosofía situada capaz de retomar sabidurías ancestrales. Sin embargo, nuestra inclinación por discutir las operaciones de una ingeniería filosófica donde los hilos geo-culturales son reflexionados libres de la cultura occidental, busca mostrar cómo las huellas heterogéneas de la cultura latinoamericana son meditadas desde un análisis deshistorizado que impacta también en las reflexiones de Kusch sobre el estado *yecto* del indígena y sus ejercicios: enunciación, práctica cultural, cosmovisión, tejido de su universo simbólico y negociaciones con la cultura occidental. Leamos lo que señala Roberto Hernán Esposto sobre la sabiduría indígena retomada por Kusch: “Es una sabiduría seminal que tiene su raíz en la interioridad y en la quietud contemplativa, que da sustento a la existencia, al pueblo marginado, a esa América profunda y popular descalificada” (2019, p. 143). Tal sabiduría, prosigue Esposto, cristaliza una subjetividad hedienta porque la racionalidad pulcra la descalifica (Ibid.).

De esto que puede decirse que si bien la sabiduría indígena ha sido marginada por la violencia colonial en el planteo de Kusch sobresale como fundante de una autenticidad cultural y una verdad prefijada que no repara en sus intercambios, reelaboraciones, desarticulaciones y transculturizaciones con el imaginario occidental. Considerando que los registros multifocales de América no son del todo “profundos” y no necesariamente habitan un pasado mitologizado, nos inclinamos por ver que el *estar* antecede a la vivencia de un cruce conflictivo con la cultura colonizadora a partir del cual se puede transgredir el mapa cognitivo del monolingüismo occidental. Consecuencia de esto es que los binarismos ya advertidos dentro de la filosofía de Kusch esencializan los extremos en zonas incontaminadas, rígidas y trascendentales; ejercicio que conduce a repetir los repartos identitarios del lenguaje imperial. Alertar esto no significa despotenciar la propuesta kuschiana, sino, por el contrario, significa reparar en sus problemas, limitaciones y dificultades sostenidas por no mover el trazado taxonómico entre lo auténtico (americano) y lo inauténtico (Occidente).

Cullen, por su parte, agrega que: “La tierra se define, entonces, en relación a la subjetividad ético-mítica, que es el nosotros, que la sabe estando” (Cullen, 2017, p. 65). A partir de esto, el *estar* se ensambla con los procesos de hibridación que para Kusch asumen la forma de una desgracia a la que los sujetos americanos se han visto arrojados sin poder evadir. Nuestra hibridez, dice Kusch, “radica en no encontrar una expresión cultural para esta estructura de nuestro vivir, el ‘estar-siendo’” (2000, p. 239). La hibridación, al igual que el mestizaje y la fagocitación, proyecta una resistencia al miedo por vivir lo propio. Con ello, hibridación, mestizaje y fagocitación son procesos reflexionados desde lo simbólico, el suelo y lo circundante del mundo indígena en tanto articuladores de un estadio moral y ético superior a cualquier otro dentro de América. En virtud de entender la fagocitación, ésta se inscribe en lo definido por Kusch como una dialéctica regresiva que considera lo que *es* (el “ser”

macizo) a partir del *estar* (estado pre-ontológico). Dicha fagocitación al “ser” por parte del *estar* implica dos movimientos: una dialéctica del estar-ser donde el *estar* es el pre-recinto del “ser” —como para Heidegger el “lenguaje” es el recinto del “ser”— y un ejercicio reflexivo sobre la no autenticidad que conlleva el deseo de ser “occidental” en América. Por ello, la fagocitación, contraria a la aculturación, se “da en un terreno de imponderables, en aquel margen de inferioridad de todo lo nuestro, aun de elementos aculturados, respecto de lo europeo, ahí donde adquirimos nuestra personalidad nacional”, agrega Kusch (1999, p. 135). Es una neurosis inevitable dentro de los órdenes simbólicos de la “inconciencia social” (Kusch, 1999, p. 146) la que fortalece esa ontología americana argumentada ahistóricamente desde la imposibilidad y la desgracia de no alcanzar el “ser”. De ahí la legitimación kuscheana del *estar* y el *hedor*: ambas manifestaciones de una afrenta popular contra el “ser”, en tanto Occidente, ciudad y *pulcritud*.

Ahora bien, la hibridación, a diferencia de la fagocitación, implica una dimensión social concreta que excede a la mencionada neurosis existencial cuando exhibe un diálogo entre nudos culturales antagónicos deslegitimando cualquier autoridad ontológica. Por consiguiente, Kusch traza una justificación ética de la cultura indígena en la forma de un mero *estar* capaz de transformarse en un mecanismo de redención (o salvación) del sujeto americano frente a las trampas de la hibridación y la fagocitación. En esta fórmula, la voz del colonizado asume el lugar de *a priori* exterior, libre y exorcizado de los códigos lingüístico-culturales de Occidente. Con ello, no se paraliza en análisis de las formas de subversión y ambivalencia que fracturan las rígidas dicotomías del discurso civilizatorio colonial. Siguiendo a Robert C. Young, “la hibridez se convierte en el momento en que el discurso de la autoridad colonial pierde su control unívoco sobre el significado y se encuentra abierto a la huella del lenguaje del otro, lo que permite al crítico rastrear los movimientos complejos de una alteridad desarticuladora en el texto colonial” (1994, p. 21)¹. Bajo esta perspectiva, sondear el intercambio cultural reubica los planos de lo poético y lo antropológico en una zona histórica de conflicto irresuelto y de emergencia activa del extremo sometido de los binarios. Por consiguiente, la hibridez, siendo un lugar de intersección y tensión de la episteme moderna “mismo/otro”, se encuentra abierta a la fractura del código colonial en el plano de una dinámica dialógica en la cual lo alterizado despliega una historicidad transformadora y antitética.

Entendiendo que la filosofía de Kusch reflexiona la situación poscolonial del universo simbólico indígena, resulta relevante la observación de Matías Ahumada sobre el *estar* como apertura hacia la multiplicidad; como resorte teórico que hace rizoma “con los saberes terrícolas” (2021, p. 52). Sin embargo, toda posibilidad rizomática en Kusch es ordenada en categorías supra-históricas capaces de anular, de entrada, las ramificaciones del discurso colonial y las voces que en él se entrometen para subvertir sus ordenaciones. El *hedor* y la *pulcritud*, el *estar* y el “ser”, lo auténtico y lo inauténtico, tejen una red de categorías ensayada en distancia de cualquier movilidad y dinamismo cultural. Asimismo, todas ellas traman el deseo de una identidad monolítica que busca su unicidad en el suelo y que niega la presencia dialógica de “otro elemento” no exterior, sino, al contrario, constitutivo de esa marca inicial que define a la identidad vernácula cuando se arroja al mundo.

¹ La traducción de esta cita del inglés al castellano es propia. Lo mismo vale para las citas en inglés de Headley (2015) y las citas en francés de Leupin (1998), y de Glissant y Chamoiseau (2013, 2021).

III. UNA TEORÍA ARCHIPELÁGICA

El derrotero filosófico-poético de Glissant no consiste en una superación de nociones que trabajamos en la filosofía de Kusch. Tampoco constituye un bloque homogéneo de categorías a partir del cual definir una lectura esencialista sobre la identidad. En efecto, contra cualquier uniformidad cultural, la escritura glissantiana se teje en y por un deseo de reflexionar la lengua como un espacio de caminos diversos y modos de *estar* —en una clave diferencial a la de Kusch— que pueden desarticular las fronteras imperiales instituidas de la aculturación antillana. Es dentro de un cuerpo amplio de categorías, neologismos y resignificaciones lingüísticas que *Relación* sobresale en Glissant no solo para afirmar la intersección entre culturas, sino también para declarar un rechazo de cualquier ejercicio que busque restituir un origen metafísico. En otras palabras, *Relación* planifica una interrogación intercalada con el espacio, donde, al decir de Paula Ripamonti y Alejandro De Oto, “el acto de la enunciación tiene más importancia, de algún modo, que el de la representación” (2021, p. 9).

La facticidad del Caribe antillano no es la misma que la del altiplano americano. Por ello resulta necesario considerar que la resistencia a la lengua colonizadora se da con diferencias en Kusch y en Glissant. Tras esto, la vinculación de la enunciación filosófica con las herencias coloniales hace a la forma y los modos en que se teje la crítica. En consecuencia, mientras en Kusch el saber indígena se muestra cerrado sobre sí en la forma de una oposición pre-ontológica con la técnica occidental, en Glissant el saber de la *Relación* habita en los contactos inesperados que fracturan la raíz única. “La mayoría de las naciones que se han liberado de la colonización han tenido que conformarse alrededor de la idea de poder, pulsión totalitaria de la raíz única, y no mediante una relación fundadora con el Otro” (Glissant, 2017, p. 49). En este punto, lo multilingüe eclosiona con una identidad en movimiento con los otros, como si su desplazamiento fuera similar al de los oleajes del Pacífico Sur y se viera guiada por un reguero nómada que marcha contra toda parálisis cultural fundada por la Conquista.

En el Caribe antillano los asuntos de la identidad, la hibridez y el diálogo *entre* culturas —hacemos mención al *entre* del que hablan Homi Bhabha (2002) y Silviano Santiago (2018) — asumen un carácter situado. Consecuencia de esto, es que la poética en Glissant deviene en la forma de contrapoética y sus sugerencias ontológicas, tales como *ser-como-siendo* (*être-comme-étant*), se afirman desde un espesor lingüístico-estratégico de *poiesis* creativa. En este recorrido, la disección de la Historia (con “H” mayúscula) direcciona un estudio sobre las construcciones de las identidades en el Caribe, donde el actuar de los sujetos, ya sean colonizadores o colonizados, están todavía atrapados en prácticas de poder deudoras de los repartos culturales instituidos por las metafísicas del “ser”. Por eso que Glissant remarca cómo “[l]a Relación no afirma al ser, más que para distraerlo” (2017, p. 216).

Tal estrategia no se puede entender sin la espesura transcultural de la escritura y sin reflexionar que la poesía caribeña hornea una memoria paródica. En esta clave, los meandros imprevisibles de la *Relación* amenazan las compartimentaciones del “ser” cuando desordenan lo real, es decir, al momento en que quiebran ese mundo que no se atreve a conciliar a “Hegel y el griot africano” (Glissant, 2017, p. 55). Como la teleología moderna articula un sentido histórico conocido como racionalidad, la filosofía glissantiana se detiene en los vaivenes dramáticos de una conciencia incapaz de renunciar al trauma de la deportación fundado por esa racionalidad. Nos referimos a una *poiesis* puesta en juego desde el sustrato de una conciencia intencional como *Relación*, la cual “no se atiene a ningún a priori. (...) Ella es el esfuerzo sin límites del mundo que se realiza en totalidad, es decir que escapa al descanso. (...) *No se la concibe desde ningún inicio, así como se ha querido concebir al ser*” (Glissant, 2017, p. 202, cursivas nuestras).

Con esto, la dinámica dialógica de la *Relación* estremece la superficie ontológica con la que hasta entonces ha sido pensada, mediante fronteras y dicotomías, la identidad latinoamericana y caribeña. Aquello también fue advertido por Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* al señalar que: “Soy solidario con el Ser en la medida que lo supero” (Fanon, 2015, p.189). Las variaciones coloniales de la modernidad en el Caribe son discutidas por Fanon a partir de una problematización del vínculo “blanco-negro” que funda un modo específico de alienación: la despersonalización del cuerpo negro para consigo, para con el mundo, para con los otros (blancos). Desde el planteo de Fanon encontramos, entonces, que la indagación de la psique antillana es el motor de una discusión sobre la condición humana y las pautas modernas de conducta que instituyen a “lo blanco” como norma, regla y sostén de una administración racista de las subjetividades. Tal análisis finalmente se traduce en un existencialismo que cristaliza una afrenta prospectiva y teórico-práctica contra la Historia, sus esquematizaciones del tiempo y la cultura, postulando un nuevo tipo de *Relación*: el “mundo del Tú” (Fanon, 2015, p. 190, cursivas en el original). Afectar el corazón mismo de la *Relación*, desde una condena (Fanon habla de una condena corporal) es migrar de “los absolutos del Ser” (Glissant, 2019, p. 72) para que así el “*ser-cómo-siendo*”, sabiéndose inmóvil frente a toda identidad monolingüe (Ibid., cursivas en el original), aparezca como sostén interno de una nueva posibilidad de sentido.

Analizando esto último, Alexandre Leupin detecta en la filosofía glissantiana la presencia de una identidad dinámica que desde el inicio está cruzada por las diferencias. Mientras la filosofía moderna, dice Leupin, junta identidad y diferencia en una oposición dialéctica, donde la identidad es un punto fijo y un comienzo que permite una diferenciación que viene después, con Glissant, por el contrario, “la identidad (en el sentido filosófico, psicológico, político o burocrático - el ‘documento de identidad’), a primera vista, difiere de sí misma; es un compuesto dinámico desde el principio atravesado por las diferencias” (1998, p. 224). En tal clave, el *ser-cómo-siendo* estructura una ruptura radical no solo con el sentido hegeliano de la identidad, en tanto que la *Relación* hace coexistir las diferencias, sino también con el *ser-con* heideggeriano que se prolonga en una ontología común ligada al suelo.

Estas tensiones propuestas engranadas en la filosofía de Glissant se tejen postulando una óptica universal del Todo, un *Todo-Mundo*, en el que cada uno de los habitantes, seres y derroteros culturales (los particulares) son tomados en su diferencia. Al decir de Leupin, Glissant rebaja “los universales ontológicos, siempre definidos tanto a través del lenguaje del sujeto hablante como teniendo siempre una íntima relación con el Ser, aunque solo sea en el nivel más formal de la prédica lingüística y filosófica” (1998, p. 142). El nivel formal al que se refiere Leupin es el de una palabra poética en la que no hay evasión de la presencia conceptual del “ser” ni de sus consecuencias epistemológicas, culturales y políticas: relacionarse es parodiar la presencia del “ser” —ser solidario con él, siguiendo nuevamente a Fanon—, sin por ello encallarse en sus dominios y devenires identitarios.

A partir de lo anterior se deslinda el concepto de *Todo-Mundo* como manifestación universal de lo heterogéneo y Diverso constituido por un entramado de mezclas, reflotes y amalgamamientos que erosionan los ahogos culturales del pensamiento universalista de Occidente. Una vez introducida de la diferenciación del *Todo-Mundo* con el *Todo-Uno-Mundo* refugiado en las filosofías del “ser” —en tanto fundador la violencia legitimadora de la ocupación, el pensamiento de sí y la endogamia narcisista que catapulta todo contacto— Glissant se encamina por desentrañar la raíz-única de lo Uno. Para esto, el martiniqués entiende que la extensión de la *identidad-relación*, al contrario de la identidad raíz-única, se vincula con la trama caótica del contacto y con la tierra en un sentido no de gravedad, sino de un “‘damos-con’ (damos-junto-a)” (Glissant, 2017, p. 178). En otras palabras, la *identidad-*

relación acecha la totalización del *ser-como-ser* al *darse-con* no como alteridad total ya que el *siendo* en Glissant no *es*, sino es siempre un *damos-con* la diferencia; una diferencia relacional y ambivalente que se realiza en un *junto-a*.

En efecto, la *Relación* a partir de la cual germina el *ser-como-siendo* se corresponde con una fuerza poética que camina en paralelo a una filosofía esquiva a cualquier generalización y dicotomización de las diferencias culturales. De ahí que Glissant hable de “Reconocer, imaginar, la Relación” (2017, p. 213) porque, si bien hay un deseo de “capturar el orden en el caos” (Ibid.) del que toda teoría no puede escapar, la *Relación* crea desde los restos, articulándose con un doble alcance: “una teoría que se afana en concluir y (...) una presencia que no concluye (ni presume) de nada” (Ibid.). En ello se revela que poética y filosofía no existe una sin la otra. Filosofía es duración, mientras que poética es instante. El choque de culturas, cuyo fundamento aún es incomprensible como totalidad, Glissant le llama *Caos-mundo*: un proceso donde se encuentra injertada la *raíz-rizoma* de la *identidad-relación*. *Rizoma*, noción tomada de Gilles Deleuze y Félix Guattari, y *Relación* desvían la imaginaria moderna/colonial llevando consigo la poética filosófica del *siendo* que cuestiona lo idéntico a sí mismo:

Llamo *Caos-mundo* al actual choque entre culturas que se prenden, se rechazan, desaparecen, persisten sin embargo, se adormecen o se transforman, despacio o a velocidad fulminante: esos destellos, esos estallidos cuyo fundamento aún no hemos empezado a comprender, ni tampoco su organización, y cuyo avance no podemos prever. El Todo-Mundo, que es totalizador, no es (para nosotros) total. (Glissant, 2006, p. 25, cursivas en el original)

Glissant agrega que “[e]l Ser es relación’: pero la Relación se preserva de la idea del ser” (2017, p. 216). De modo que *Relación* y *relación* no refieren a lo mismo. Mientras el “ser” teje una filiación relacional entre las culturas mediada por la violencia colonial al dinamizar una “falsa” pluralidad dirigida a la unidad (lo Uno del “ser”, la unidad exclusiva de Occidente), la *Relación*, en cambio, teje la osmosis del *Todo-Mundo* donde “todo” está vivo y nada fijo o sedentarizado. Así, hablar de un *Todo-Mundo* es situarse en una argumentación similar a la de Aimé Césaire en su *Carta a Maurice Thorez*. “No me entierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo ‘universal’” (Césaire, 2006, p. 84, destacados en el original). Césaire articula una lectura de lo universal oxigenándolo de heterogeneidad: un universal “depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares. Entonces necesitaremos (...) fuerza para ‘inventar’ nuestra ruta y para despejarla de las formas estereotipadas, de las formas petrificadas que la obstruyen” (Ibid., comillas en el original).

Entonces, mientras el monolingüismo sigue una norma temporal impenetrable gracias a la segregación amurallada de lo “universal”, al decir de Césaire, el carácter impredecible de los nuevos caminos está coordinado, en cambio, por la invención de nuevas formas de relacionarse con el Otro colonial. El principio del movimiento, es decir, de la invención, de la *poiesis*, es la atracción de las lenguas dadas; esas lenguas que habitan ya en el *Caos-Mundo* formando maneras subversivas de abordar el “ser” desde un pensamiento de la errancia (Glissant, 2019, p. 72). “[L]a noción de errancia (...) tiene ecos arcaizantes, premodernos, y apunta a dinámicas contranormativas, itinerantes e inorgánicas, que desafían los conceptos de unidad, cohesión, permanencia, jerarquía, límite, institucionalidad, totalización, etc.” (Moraña, 2017, p. 213).

La errancia no solo es constitutiva de la *Relación*, sino que también toma la geografía de los archipiélagos que contienen las imágenes profundas del *Caos-Mundo*. En efecto, la

errancia toma a su cargo las condiciones teóricas favorables para pensar los cruces culturales y notar cómo lo multilingüe hiere al Yo occidental cuando las mixturas existenciales de los archipiélagos idean nuevas formas de estar-en-el-mundo. Glissant, apunta Clevis Headley no aborda este particular modo de estar-en-el-mundo como un fenómeno a ser evadido, sino en la forma de una ocasión para repensar el “ser”. “Este replanteamiento es posible en ausencia del modelo de filiación del yo y la comunidad que dominaba en el mundo occidental. Aquí no hay linealidad, no hay Uno, sino los ingredientes para una emergencia morfogénica de nuevos modos de ser” (Headley, 2015, p. 68). Tal emergencia se divide en tres momentos: lectura de la génesis del poema, *creollización* del “ser” y su parodia desde lo multilingüe. Tres instancias donde lo diverso despliega una política de los desequilibrios y los encuentros en la que las categorías fundadoras de lo Uno son quebrantadas por lo multilingüe.

La cita con la génesis del poema evidencia el derrotero de un habla poético que no se hace ni nace en nombre de la eternidad reguladora de la Historia. Emerge, por el contrario, como indistinción de lenguas —como *Caos*— y de todas las cosas del mundo. Durante la génesis del poema, siguiendo al martiniqués, las humanidades aún no fundaban distinciones ni desagregados entre la palabra y el poema: un “amanecer, abismal e inexplicable” (Glissant, 2019, p. 37) desde el cual se juntaron palabra y poema, habla y escritura, en un compás imprevisible de mezclas lingüísticas y orales. El primer poema continúa acarreado extensiones y espesuras dirigidas por diluirse en la *creollización*. Como segundo momento, el *pensamiento de la creollización* opera como soporte epistemológico de la *Relación*; de esa inmóvil fractura del “ser”. Como resume Patrick Chamoiseau, la *creollización* pone en contacto de manera acelerada y masiva a pueblos, lenguas, culturas, concepciones del mundo y cosmogonías. Dicho contacto se articula según dinámicas que vienen de choques y explosiones en un continuo de discontinuidades (Chamoiseau, 2013, p. 14). Para ello es preciso reconocer la presencia conceptual del “ser”. Y en tanto que la lengua está encarnada e historizada, intentar *creollizarlo* para así señalar sus órdenes e invertir sus gramáticas desde la osmosis de la *Relación*.

Lo anterior se resume en un proceso de “intercambiar con el otro, sin por ello perderme o desnaturalizarme” (Glissant, 2019, p. 75). Opuesta a lo uniforme, la *criollización* adquiere un espesor particular en la lectura de Glissant: ni hibridez ni mestizaje está haciéndose en todo momento. La hibridez es estática y el mestizaje es detención. En cambio, la *creollización* nace del suspenso del poema, de la escritura y de la radicalidad cultural que expresa toda afrenta cultural contra las paralizaciones ontológico-metafísicas. Porque, al decir de Glissant y Chamoiseau, en el mundo mixto y múltiple hacia el que nos dirigimos “los lenguajes multiplicarán sus posibilidades de existencia y de relación, es decir de resistencia implícita a la homogeneidad, aunque sea en la oscuridad y la incompreensión. Se ‘comprenderán’, lo que implica que no mantendrán ninguna barrera ontológica entre ellos” (2021, p. 72, destacados en el original).

Esto último nos desplaza al tercer momento: parodiar al “ser” desde lo multilingüe. Glissant, retomando a Fanon y Césaire, conduce su lectura hacia una reflexión de la lengua como riesgo, promesa y posibilidad de alterar la intersubjetividad hostil del mundo moderno. A partir de esto, Jacques Derrida indica que la arquitectura base del monolingüismo es lo Uno, a partir del cual se despliega una colonialidad que borra los pliegues y achata el texto (Derrida, 2019, p. 78). En la clave de Glissant, la única forma de concebir lo multilingüe es a través del imaginario de la subjetividad caribeña no como algo exclusivo o en la forma de un patrimonio cultural, sino como extensión de una *Relación* resignificadora de los vínculos fundados por lo Uno. Nuevamente el *ser-como-siendo*, en virtud de diagramar la locución de

un imaginario caribeño y barroco que escapa de todo código pre-impuesto; es, siguiendo a Manuel Rebón, “suponer que toda lengua pueda, en poética, ser liberada” (2019, p. 156).

Entonces, hay algo que resulta inevitable preguntarse al momento de pensar el *ser-como-siendo* con Glissant: ¿Cómo surge una *poiesis* sin aniquilarse en el espacio al cual apela y desde el cual se anuncia? La *poiesis* es invención contrapoética, tal como la entiende Fanon: “Debo recordar en todo momento que el verdadero *salto* consiste en introducir la invención en la existencia” (Fanon, 2015, p. 189, cursivas en el original). Poesía y filosofía se retroalimentan en un ciclo inventivo. Intentando comprender cómo la poética-filosófica de Glissant se arraiga estratégicamente en el espacio no-fijo de la *errancia* y la *identidad-rizoma*, los archipiélagos diagraman lo intuitivo de un sistema continental difractado. Inventar desde lo que ha quedado y que se da *como-siendo* en la forma de memorias, traumas, fulgores de conciencia y fragmentos del porvenir es postular devenires múltiples que rompen con todo arraigo, enraizamiento y sentido de gravedad. Por eso Glissant y Chamoiseau dicen que los archipiélagos se articulan en la forma de “[i]maginarios que derivan y se entrecruzan a través de océanos, a través de fronteras, en el silencio o en la agitación de los dioses, a través de continentes, en semillas de islas, levantando una geografía que nadie dibujaría sin perderla inmediatamente. El Todo-Mundo debe ser vivido en su estructura de archipiélago: la única forma de captarlo sin tomarlo” (2021, p. 75, cursivas en el original).

Imaginar la movilidad incipiente de los archipiélagos es empaparse de la juntura entre filosofía y poesía, porque mientras la primera da cuenta de la necesidad por teorizar lo que deviene archipiélago, la segunda permite detenerse en lo anterior a estos; en el momento previo de la conciencia y la palabra. Hacer tal cruce es potenciar lo convertido en rizoma diversificándolo: forma de estar, de ser y de errar que introduce un ciclo inacabado de invención poética y cultural en un mundo que se hace y rehace lejos de todo universal en el universo del *Todo-Mundo*. Allí, afirma Glissant, “tiembla el Ser, pero para nosotros en tanto ser-como-siendo” (2019, p. 73).

IV. CONCLUSIÓN

Posiblemente uno de los puntos de encuentro entre Kusch y Glissant es que ambos hablan y tejen sus filosofías desde una condición poscolonial de la diferencia. Sus locuciones —las zonas del altiplano americano y el Caribe antillano—, aunque no edifican sólidas relaciones de vecindad, sí articulan inquietudes similares cruzadas por la presencia protagónica de una diferencia colonial (Mignolo, 2010) y cultural (Bhabha, 2020). Al momento de pensar las disputas y los clivajes heterogéneos tramados en las vivencias y las actuaciones simbólico-culturales de la diferencia, tanto Kusch como Glissant recurren a una lengua y una maquinaria discursiva que tensan, fracturan y reacomodan en una historia otra. Caminar a contrapelo del horizonte reflexivo instituido por la racionalidad moderna es detectar lo que de colonial tiene ésta, ejercicio que no es otro que el de una pesquisa de la instrumentalización occidental de la vida. Con lo cual la cultura es discurso y lugar de repertorios semánticos donde germina el escenario introspectivo y existencial de una historia que no está cerrada.

Así, los derroteros teóricos, políticos y filosóficos tejidos por Kusch y Glissant se sirven de la cultura, la discuten y la reflexionan a la manera de un espacio cruzado por la ambigüedad, las negociaciones, las fluidas y cambiantes formas discursivas que insinúan cómo las fabulas esquemáticas de Occidente coloca bajo sordina a esa diferencia que le es constitutiva. Sin embargo, las forma de lidiar con el problema de la ontología se dinamiza no de la misma

manera en sus planteos. Esto los hace transitar a Kusch y a Glissant con más o menos estabildades por la lengua moderno/colonial.

Lo pre-ontológico de *estar* en Kusch no se encuentra ajeno a la teoría heideggeriana del *Dasein*, como la noción de *identidad-rizoma* de Glissant no está excluida de una deuda con Deleuze y Guattari. Pero hay una forma distinta de circular teóricamente cuando se habla desde Latinoamérica y el Caribe que hacen de las categorías un terreno propenso a ser desplazado de su órbita originaria. El punto de inicio, por lo tanto, es otro. Tanto Kusch como Glissant parten de los claroscuros de la colonialidad (Quijano, 2001) enfrentándose a su régimen de verdad, con el que negocian y subvierten sus efectos. Posiblemente otro punto de encuentro entre ambos esté alimentado por la larga genealogía de lo que Mignolo define como el pensamiento decolonial: una crítica que discute las herencias coloniales y lo que de coetáneo tiene la colonialidad con el proyecto socio-cultural de la modernidad eurocéntrica. Empero, ni Kusch ni Glissant hablan de la colonialidad de forma explícita, lo cual no erosiona que en sus planteos murmuren las consecuencias de ésta. Por eso el *estar* y la *Relación* son pliegues filosófico-poéticos encaminados por problematizar cómo la otredad es parte constitutiva de esa identidad con la que una mismidad se autoafirma dentro de la colonialidad.

Asimismo, los resortes de la escritura circulan en estrategias críticas dentro de Kusch y Glissant que tienen distintas formas de complejizar los espacios culturales. Esto nos desplaza, no sin escollos, a la cuestión de la representación. Mientras en Kusch el universo simbólico quechua es retomado con el horizonte de idear una ontología que “busca hacer jugar lo más representativo del pensar indígena y popular latinoamericano” (Ahumada, 2021, p.17), Glissant articula una suerte de teoría del lenguaje que piensa “conjuntamente la ética y lo político, a través de las poéticas a disposición” (Rebón, 2019, p. 154). En contextos de circulación diferentes, ambos indagan la relevancia conceptual de lo vernáculo como fuente epistemológica y también como lugar que hace al pensar intelectual; que lo afecta existencialmente. Así, el vínculo con la cultura está cruzado por una antropología de lo circundante a partir de la cual se traza una esencialización de lo propio (Kusch) o una necesidad por desmontar las particiones de identidad instituidas por la modernidad (Glissant). Y la cultura, entendida como campo de conflictividad y maneras de estar-en-el-mundo, se medita en ambos filósofos poblada de cruces que son cuestionados, estabilizados o insembrados por nuevas maneras de entender el terreno poscolonial de la diferencia.

A partir de esto, en ambos se ramifica una ética-política en el que el “ser” se discute, ya sea para parodiarlo o para buscar un repositorio de lo auténtico. Que tanto Kusch como Glissant sean, entonces, parte de una genealogía decolonial no excluye sus distancias y tampoco es condición de un autorreconocimiento de lo ocluido. Activar la potencia de lo propio se cristaliza en Kusch tejiendo una metafísica de *lo gravitante* que erosiona el contexto de circulación histórico que tiene su propia enunciación, como si todo fuera parte de una única tipología emancipatoria de lo popular. En Glissant, por el contrario, hay una des-normatividad de las ontologías clásicas porque entiende que re-esencializar la cultura es minar la *Relación* y fundar una exterioridad capaz de reproducir un orden cognitivo que, a todas luces, es cómplice del colonialismo.

Las dimensiones de estos problemas tienen distinciones que, si bien son semánticas en cada una de las escrituras recorridas, son principalmente exegéticas y filosóficas. Entonces, si la conciencia, meditada de manera particular en Kusch y en Glissant, se encuentra arrojada en estado *yecto* al mundo nuestroamericano, la forma de abordar la cuestión de la identidad es ontológicamente diferencial, lo cual conduce a que cada uno produzca una forma particular de lectura acerca del *estar*, el *ser*, y el *estar-siendo* y el *ser-como-siendo*. El viaje y el ritual de la *Relación* por eso son complejos, ambivalentes, problemáticos y, sobre todo, nos empuja a

una puesta en cuestión de todo pensamiento identitario, el cual tanto Kusch como Glissant discuten reproduciéndolo o alterándolo.

Bibliografía

- Ahumada, M., *Sentipensar América: Anotaciones a partir de la filosofía de Rodolfo Kusch*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fundación CICCUS, 2021.
- Bhabha, H., *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.
- Castro-Gómez, S., *Crítica de la razón latinoamericana*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, COLCIENCIAS, 2011.
- Césaire, A., “Carta a Maurice Thorez”, en A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006, pp. 77-84.
- Chamoiseau, P., *Césaire, Perse, Glissant. Les liaisons magnétiques*, París, Éditions Philippe Rey, 2013.
- Cullen, C., *Reflexiones desde nuestra América*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, La Cuarenta, 2017.
- De Rojas Paz, N. B., *Filosofía a la intemperie. Kusch: ontología desde América*, Buenos Aires, Biblos, 1997.
- Derrida, J., *El monolingüismo del Otro*, Buenos Aires, Manantial, 2019.
- Esposito, R. H., *Rodolfo Kusch: actualidad de un pensamiento americano*, Buenos Aires, Biblos, 2019.
- Fanon, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Akal, 2015.
- Glissant, É., *Tratado del Todo-Mundo*, Barcelona, ElCobre Ediciones, 2006.
- Glissant, É., *Poética de la relación*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2017.
- Glissant, É., *Filosofía de la relación: poesía en extensión*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Miluno Editorial, 2019.
- Glissant, É & Chamoiseau, P., *Manifestes*, París, Éditions La Découverte, Éditions de l’Institut du Tout-Monde, 2021.
- Headley, C., “Glissant's Existential Ontology of Difference”, en J. E. Drabinski & M. Parham (eds.), *Theorizing Glissant: sites and citations*, Londres, Rowman & Littlefield International, 2015, pp. 43-84.
- Jung, C. G. & Wilhelm, R., *El secreto de la flor de oro*, Barcelona, Paidós Studio, 2001
- Kusch, R., *América Profunda*, Buenos Aires, Biblos, 1999.
- Kusch, R., *Obras completas. Tomo III*, Rosario, Editorial Fundación Ross, 2000.
- Leupin, A., *Édouard Glissant, philosophe. Heraclite et Hegel dans le Tout-Monde*, París, Hermann Éditeurs, 1998.
- Mignolo, W., *Desobediencia epistémica: Retórica de la colonialidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.
- Moraña, M., *El monstruo como máquina de guerra*, Madrid, Iberoamericana, Vervuert, 2017.

- Quijano, A., "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2001, pp. 219-264.
- Rebón, M., "Posfacio", en É. Glissant, *Filosofía de la relación: poesía en extensión*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Miluno Editorial, 2019, pp. 147-157.
- Ripamonti, P. & De Oto, A., "Intervenciones tácticas sobre la relación entre canon, filosofía y escritura", *Heterotopías*, 7, 2021, pp. 1-23.
- Said, E., "Teoría viajera", en R. Rodríguez Freire (ed.), *Cuadernos de teoría crítica #1 Teorías Viajeras*, Viña del Mar, Colección Dársena, Departamento de Literatura, Instituto de Literatura y Ciencias del Lenguaje, PUCV, 2015, pp. 8-40.
- Santiago, S., "El entre-lugar del discurso latinoamericano", en S. Santiago, *Una literatura en los trópicos. Ensayos escogidos*, Adrogué, Ediciones La Cebra, 2018, pp. 61-82.
- Young, R. J. C., *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres, Routledge, 1994.