

ÉDOUARD GLISSANT Y LA COSMOPOLITIZACIÓN CRÉOLE : ¿UNA NUEVA GRAMÁTICA DE LA IDENTIDAD?

Édouard Glissant and the Créole Cosmopolitization:
 a new grammar of identity?

Angélica Montes-Montoya

Université Sorbonne Paris Nord (Villetaneuse, Francia)

Directora GRECOL-ALC (París, Francia)

Institut Catholique de Paris (París – Francia)

angelica.angmon11@gmail.com

RESUMEN

El martiniqués Édouard Glissant ha sido uno de esos autores cuya obra poética, filosófica y literaria ha hecho una trashumancia en los espacios académicos y de los grupos militantes que se autoidentifican como decoloniales. Siendo objeto de relectura crítica decoloniales, la categoría de creolización (*créolisatio*) de Glissant se posiciona —al decir de algunos— como un auténtico ejemplo del pensamiento decolonial radical; como un arquetipo de una epistemología no europea desde el Caribe. A contracorriente con estas ideas, deseo mostrar en qué sentido la categoría de creolización de Glissant, entendida como un fenómeno del pasado y un horizonte del futuro, como un caos que promete un futuro y que es irremediamente creol, antes de ser una categoría de negación y ruptura total con la filosofía modernidad, ofrece una comprensión renovada de dos categorías del pensamiento moderno: el *cosmopolitismo* y *cosmopolitización*. En efecto, el pensamiento de Édouard Glissant dialoga con la modernidad europea y no parece tener como intención una ruptura epistémica definitiva.

Palabras clave: Glissant, creolización, cosmopolitismo, decolonialidad, caribe.

ABSTRACT

Martinican Édouard Glissant has been one of those authors whose poetic and literary work has made a transhumance in academic spaces and militant groups that identify themselves as decolonial. Being the object of a critical rereading of decolonials, the category of creolization (*créolisatio*) is positioned - according to some - as a true example of decolonial thought, as an archetype of a non-European epistemology from the Caribbean. Against these ideas, there is a wish to show, in this paper, in what sense Glissant's category of creolization, understood as a phenomenon of the past and a horizon of the future in the whole world, as a chaos that promises a future and that is irremediably creol, offers a renewed understanding of two categories of modern thought: cosmopolitanism and cosmopolitization. Indeed, Glissant's thought dialogues with European modernity, and it does not seem to intend a definitive or partial epistemic break.

Keywords: Glissant, creolization, cosmopolitanism, decoloniality, Caribbean.

ÉDOUARD GLISSANT Y LA COSMOPOLITIZACIÓN CRÉOLE : ¿UNA NUEVA GRAMÁTICA DE LA IDENTIDAD?

Cambio, intercambiando con el otro, sin perderme ni distorsionarme.

Édouard Glissant (2009a)

INTRODUCCIÓN

Este artículo hace parte de una reflexión más amplia, comparada en otros espacios, en proceso de construcción. Así, en este texto, como si se tratara de una pintura, trazo algunas pinceladas de un cuadro más extenso acerca de la necesidad de ofrecer una mirada de contrapunteo a las lecturas decoloniales que ocupan ahora, de manera omnipresente, los escenarios de la reflexión latinoamericanas.

En efecto, varias son las corrientes que transitan en ese río caudaloso del paradigma del pensamiento decolonial¹ y pese a las turbulencias internas que puedan darse entre los autores que lideran esta corriente,² uno(a)s y otro(a)s coinciden en el trabajo de

¹ Los antimodernos, los antieurocentristas, los abyayalistas, etc. En este sentido, deseo precisar que encuentro necesario establecer una distinción entre dos posturas decoloniales hoy. La primera decolonialidad la catalogo de abierta, ya que supone un desplazamiento epistémico. Es decir, una decolonialidad en la que se elabora una crítica al eurocentrismo y sus universales categóricos, que desconocen el carácter situado del pensamiento. En la que se abre un campo de nuevos posibles, cuando se renuncia a un sentido único de la historia, se abren una pluralidad de historias, se tienen en cuenta las geografías, los territorios, los cuerpos, lo imprevisible y contingente. Se trata de una decolonialidad que dialoga con la corriente del “pensamientos del sur”, en la medida en que esta última es una expresión amable del logos y es hospitalaria con la poesía, la cultura, la lengua, la música, etc. La segunda decolonialidad la llamo radical; esta, además del desplazamiento epistémico, añade a este una militancia fuerte (siempre bienvenida y requerida) que pareciera entrar en confrontación sin seguir con la modernidad. Una guerra de trincheras amigo Vs enemigo se ha instalado, generando en ciertos casos un antimodernismo sin retorno, en el que se emplea como gran dispositivo de lucha el esencialismo estratégico de la raza y de la interseccionalidad.

² Voluntariamente no citaré aquí nombres, pues no tengo como objetivo cuestionar a individuos concretos, sino, más bien, centrarme en el trabajo de una crítica

relectura que se hace de la obra de autores originarios de los espacios geográficos del África, los Andes y el Caribe latinoamericano. Precisamente, uno de esos autores objeto de relectura crítica ha sido el martiniqués Édouard Glissant, cuya obra poética y literaria ha hecho una trashumancia en los espacios académicos y de los grupos militantes que se autoidentifican como decoloniales, posicionándose —al decir de algunos— como un auténtico ejemplo del pensamiento decolonial y arquetipo de una epistemología no europea desde el Caribe.

Por mi parte, deseo compartir con ustedes una lectura abierta del pensamiento del filósofo poeta Édouard Glissant, que se presenta como una “enquête philosophique” a través de la cual inscribo la obra de este en una perspectiva no identitaria ni esencialista del Gran Caribe. En efecto, Glissant está pensando un Caribe rizomático y tan abierto que —para parafrasear a Alberto Abello en *La isla encallada* (2015) — se sitúa no ya en una escala de lo local, ni de lo nacional, sino explícitamente transnacional de lo que es el Caribe. Un Caribe conectado no exclusivamente con los archipiélagos o las costas del mar Atlántico (el continente), sino, más bien, un Caribe que se extiende y toca las amplias y diversas geografías del “Sur” y del “Norte”.

En este orden de ideas, quiero mostrar en qué sentido la categoría de creolización de Glissant ofrece una comprensión renovada del *cosmopolitismo* y *cosmopolitización* (Beck, 2006) en el contexto de nuestras contemporaneidades del siglo XXI.

En tiempos convulsionados, en que las fronteras se cierran, las identidades se levantan como nuevos muros y la radicalidad discursiva re-moviliza fuerzas políticas y movimientos sociales de masa, creo que conviene ocuparse de la conexión entre lo

filosófica en torno a las ideas e interpretaciones que circulan de la obra de Édouard Glissant.

universal³ y singular a través de pensar lo común, eso que hace comunidad.

Para ir comprendiendo ello, primero explicaré las categorías de *cosmopolitismo* y *cosmopolitización* (1); en un segundo momento mostraré en qué sentido y por qué la categoría de *creolización* trabajada por Glissant más que una ruptura epistémica y total con el cosmopolitismo pudiera encarnar una renovada gramática de aquel (2). Finalmente, intentaré mostrar por qué no pienso que en el pensamiento de Édouard Glissant exista una idea de decolonialidad entendida como anti-occidentalismo; por el contrario, su pensamiento, lejos de encarnar una clara y definitiva ruptura epistémica decolonial, permite la reactualización del pensamiento occidental moderno desde lo que podríamos llamar una hospitalidad epistémica (3).

1. A medida que los discursos pospolíticos, posmetafísicos, posuniversales, poscoloniales e incluso descoloniales (crítica del eurocentrismo) ganan importancia, el *cosmopolitismo* pudiera constituir un campo teórico para pensar la complejidad de las relaciones sociales y culturales que ocupan un lugar privilegiado en los debates políticos y académicos a ambos lados del Atlántico en el tiempo presente.

En la vasta o amplia literatura sobre el cosmopolitismo existen dos perspectivas dominantes: la primera perspectiva, que puede describirse con Chantal Mouffe⁴ como una perspectiva “cosmopolita neoliberal”, continúa creyendo que la mejor manera de tener éxito en un mundo cosmopolita es a través de la refundación de las Naciones Unidas y el aumento de la promoción de los valores liberales.

³ Entendido como lo necesario y abierto hacia lo común. Un universal que no se repliega en el comunitarismo; que no busca lo uniforme y homogéneo ni una generalidad totalizante. Ello para abordar la diversidad y sus singularidades, sin dejar que esta se pierda bajo la estandarización de lo uniforme, y salvar lo común de su confusión con lo similar” (Jullien, 2016, p. 33).

⁴ El autor (Mouffe) asocia el nombre de Habermas con la perspectiva «neoliberal». En el caso de la perspectiva «democrática» Mouffe (2007/ 2005) cita a David Held, Nadia Urbinati, Richard Falk (pp. 98-99).

Para los partidarios de esta tendencia, la globalización es un paso difícil pero necesario hacia la unificación y el establecimiento de un orden mundial más justo, siempre bajo la noción de los Derechos Humanos como el eje de la democracia de estilo occidental.

En cuanto a la segunda perspectiva "cosmopolita democrática" esta se la observa como portadora una idea fuerte de «democracia» en la que la sociedad civil se encuentra en el centro de un modelo de comunidad mundial. Así es presentada en la obra de Richard Falk y Andrew Strauss, para quienes el cosmopolitismo debe avanzar hacia «la resolución de los conflictos políticos mediante un proceso político transnacional abierto y centrado en el ciudadano/sociedad (en lugar del Estado o el mercado), legitimado por la equidad, la adhesión a los derechos humanos, el Estado de derecho y la participación representativa de la comunidad”.⁵

Como señala Chantal Mouffe, estas dos posturas coinciden en su fuerte confianza en el diálogo democrático (a la manera de un Habermas, un Rawls, o un Dworkin), considerado como el único capaz de crear armonía política, social y cultural. No obstante, ella descuida el aspecto agonístico de la política (Mouffe, 2007) y la situación de lo que yo llamo la *tensión-sostenida* (Montes, 2016) que necesariamente rodea la existencia de la pluralidad cultural dentro de las sociedades democráticas y denominadas modernas.

Así pues, un acercamiento renovado al discurso del *cosmopolitismo* podría constituir un ejercicio teórico, desde donde pudiera tener lugar un intento de superar las tensiones y aporías políticas contemporáneas, a condición de no ver el *cosmopolitismo* —parafraseando a Castro-Gómez— únicamente como un heredero de la modernidad, un proyecto eurocéntrico “imperialista, colonialista, patriarcal, genocida, racista, epistémicida y depredador” (Castro-Gómez, 2019, p.11) de las identidades y las otredades.

⁵ Richard Falk y Andrew Strauss, “The Deeper Challenge of Global Terrorism: a Democratizing Reponse”, in “Debating Cosmopolitics”, citado por Mouffe (2007, p. 100).

Cosmopolitismo y cosmopolitización

La *creolización*, según Glissant, es un fenómeno del pasado y un horizonte del futuro. Se trata de un *Todo-Mundo*. Ella se acerca, en cierto modo, a las ideas de *cosmopolitismo* y de la *cosmopolitización*. Si bien la *creolización* no pretende ser portadora de la racionalidad cosmopolita kantiana de la Ilustración (1784); no busca ser necesariamente el concepto central de una nueva filosofía de la historia universal (Kant, 1991 proposiciones 6 a 9); tampoco pretende una reactualización de la visión normativa dialógica de la *Teoría de la comunicación* de Habermas (1987), sino que reclama la aspiración a un mundo abierto y a la idea de una humanidad créole.

De hecho, si uno mira de cerca la *creolización* de glissantiana como una gran narrativa que describe la creolidad como un fenómeno del mundo, la *creolización* toma, entonces, una dimensión más allá de territorialidad de las naciones: ¡el «evento» créole está en marcha! Está sucediendo dentro y a pesar de las naciones; los hombres y mujeres se enfrentan a la mezcla y no pueden escapar de ella. En este sentido, estamos siendo testigos del advenimiento de un *cosmopolitismo créole*. Para entender el alcance de este concepto, preguntémonos primero qué son el *cosmopolitismo* y que la *cosmopolitización*.

La creolización como discordancia teórica

Existe un *cosmopolitismo normativo* y un *cosmopolitismo real*. El primero, que proviene de la filosofía, es activo, consciente y reflexivo. Se da como misión ordenar el mundo. El *cosmopolitismo normativo* se refiere a un mundo que tiene una historia común más allá de los nacionalismos exacerbados; es un cosmopolitismo que busca la armonía política, por encima de las fronteras nacionales y culturales, pero siempre con una perspectiva ontológica. Por el contrario, el segundo es más descriptivo, es pasivo, inconsciente y se nos impone. Se trata de un fenómeno ineludible que acaece. Este segundo *cosmopolitismo real* hace parte del registro de lo existente, es decir, de la vida de nuestras sociedades. Por lo tanto, es un fenómeno sociológico, y Beck (2006) lo llamará *cosmopolitización*.

La *cosmopolitización* (o *cosmopolitismo real*) debe entenderse como un proceso multidimensional, que toma en cuenta la multiplicación de los modos de vida en el mundo. La *cosmopolitización*⁶ del mundo del siglo XXI observa de manera analítica la interdependencia del mundo a todo nivel. Ella se sitúa claramente en el campo de la sociología porque enfoca su mirada en la realidad tal como es y tal como se nos presenta (Beck, 2006, pp. 41-42). Entendemos entonces que la *cosmopolitización* se produce sin ser buscada, y que tiene lugar como una consecuencia secundaria e involuntaria de la globalización.

Más allá de estas distinciones entre *cosmopolitismo normativo o real* (cosmopolitización) también podemos hablar —siguiendo a Beck— de una *óptica cosmopolita*: esto es, de un sentido del mundo sin fronteras, una visión de la vida cotidiana, una aptitud dialógica capaz de percibir “ambivalencias en medio de distinciones que se desvanecen y de las contradicciones culturales”. Tener una *óptica cosmopolita* implica, por lo tanto, la capacidad de reconocer las desgarraduras, pero también la posibilidad de “vivir juntos en una situación de mestizaje cultural” (Beck, 2006, pp. 13-14) en la que se asocian y confluyen tradiciones culturales, religiosas, étnicas, locales y transnacionales. Es precisamente esta perspectiva la que encontramos en la idea de creolización del mundo de Glissant.

Volvamos al *cosmopolitismo* (normativo) y a la *cosmopolitización* (real o sociológica) para decir que lo que tienen en común es el rechazo de una metateoría de la identidad, es decir, no defienden una identidad carcelaria y esencialista, sino que promueven la necesidad de una identidad como distinción inclusiva. Esta distinción inclusiva supone ver más allá de las territorializaciones y fronteras de los nacionalismos. Los cuales retoman la idea de

⁶ En la literatura existen ejemplos de esta descripción del cosmopolitismo real; pienso en particular en la obra de Amin Maalouf y me viene a la mente su ensayo “Les identités meurtrières” (1998), en el cual cuestiona las identidades y los conflictos que la asignación y/o autoasignación identitaria pueden llegar a ocasionar.

una identidad nacional homogénea y fija; la idea de la distinción exclusiva, como principio organizador de la Nación.

De esta manera, tanto el *cosmopolitismo* como la *cosmopolitización* apelan a la *óptica cosmopolita* según la cual el mundo que habitamos es un mundo traslúcido, en el sentido de que

las diferencias, las oposiciones, las fronteras deben ser definidas y fijadas, teniendo en cuenta que los demás son en principio idénticos a nosotros [en el sentido en que]⁷. Los límites entre nosotros y los demás ya no están cerrados, oscurecidos por la otredad ontológica, sino que son transparentes. (Beck, 2006, p. 22)

En este sentido, la perspectiva de la *cosmopolitización*—en tanto que *cosmopolitismo real*— se acerca a la idea de la *creolización del mundo* si se acepta que esta entraña una disonancia teórica, en la medida en que observa el mundo como un «asilo babilónico» y, al mismo tiempo, presupone la decadencia del Estado-nación como el único marco en el que se organiza la «convivencia» y se construye “lo común”, para pensar que los propios sujetos—desde su imaginación, sus intercambios y mezclas— pueden redefinir sus intereses y su punto de anclaje. Esta realidad favorece el surgimiento de una comunidad en la transnacionalidad de los imaginarios sociales; en la empatía emocional que nos acerca cada vez más a los demás, más allá de las fronteras nacionales y de las simples empatías de la pertenencia nacionalista.

Pese a esta disonancia, o gracias a ella, la *creolización* como «acontecimiento» en el mundo contiene una parte de *cosmopolitización* y *cosmopolitismo*. Al igual que en la *cosmopolitización*, Glissant toma nota de la globalidad del mundo: las corrientes migratorias⁸

⁷ Nota de la autora del artículo.

⁸ Lo propio del humano es su trashumancia permanente. La construcción de las comunidades nacionales son el resultado de los procesos migratorios mismos. No hay población de un Estado-nación sin migración, sin errancia. Esta última es el duramen del árbol de la humanidad.

que dan lugar a intercambios a todos los niveles, el desvanecimiento de las fronteras, la aparición de nuevos pensamientos y de otros que han sido relegados o descartados durante mucho tiempo (el pensamiento indígena abyayalista, por ejemplo). Al igual que en el *cosmopolitismo normativo*, el mundo tiene un horizonte, una especie de destino común; se va creando, mezclándose, hasta el punto de que ya no se puede distinguir lo uno del otro. El futuro del mundo, los destinos de las sociedades están en su *creolización*. La *creolización* es tanto el resultado como el prerrequisito para la re-construcción del mundo en su conjunto.

En el mundo créole (como en un mundo *cosmopolita* y de la *cosmopolitización*), los individuos no son en virtud de un apego a un territorio.⁹ Por consiguiente, no se puede pretender que desde la *creolización* se pueda construir o redescubrir la propia identidad únicamente bajo las raíces del pasado o bajo un pretendido atavismo cultural.

La creolización como ruptura (en la gramática teórica)

Pensar en la *creolización* dentro del marco teórico del *cosmopolitismo* y la *cosmopolitización* sirve para mostrar el alcance del potencial político de esta idea. Con la *creolización* como «filosofía de la relación» y «poética de la extensión», Glissant nos invita a repensar el mundo a partir de una nueva gramática de lo político: el vagabundeo, el archipiélago, el temblor, lo imprevisible, el rastro, la incertidumbre, todas las nociones que permiten proyectar la *creolización* como una conjunción de lugares, pensamientos, imaginarios y donde lo político se convierte en poder de la relación.

Lo anterior supone que “el poder de un hombre o de una nación sólo puede medirse en su capacidad de estar en relación con los

⁹ Esto llega a ocurrir con las islas del Caribe y otros espacios que fueron (o son) objetos de procesos de colonización. Aquí suelen emerger posturas políticas y teóricas para las cuales resulta fundamental el atarse y construirse únicamente desde su territorialidad de “apéndice colonial”. La trampa está en no imaginar otra posibilidad de pensarse que en esa dualidad negativa colonizado-colonizador.

lugares del mundo [los componentes diferenciados del mundo]¹⁰, de movilizar sus riquezas y diversidades para constituir lo mejor de su compartir” (Glissant & Chamoiseau, 2009a, p. 54). Así, para Glissant, no hay duda de que la *creolización*, lejos de hacer desaparecer los componentes que la constituyen en una nueva unidad, busca reconstituirlos y re-movilizarlos en permanencia. En este sentido, como en el *cosmopolitismo* y la *cosmopolitización*, en la *creolización* no se trata de buscar un mundo uniforme y rígido, porque la oposición que enfrentamos en el afuera (internacional) y en el dentro (nación) ya no son operativa para pensar nuestro mundo, que Glissant también cataloga de *Caos-Mundo*.

¿Qué se puede decir frente a semejante discurso? En primer lugar, he de señalar que pienso que Glissant sostiene un «discurso» vitalista. La *creolización* es una metáfora y una noción cuyo principal objetivo es nombrar y describir una situación, un hecho, la de la «diversidad del mundo», en todas sus formas (culturales, políticas, religiosas, artísticas, de identidad, etc.). Cabe indicar, también, que la *creolización* puede considerarse como un concepto “valise”, ya que es una representación mental que recoge y condensa una multiplicidad de acontecimientos o situaciones, a saber, la inconmensurabilidad de la realidad histórica, social de los imaginarios¹¹. La *creolización* opera, a través de la abstracción, la generalización de rasgos comunes identificables que pueden expresarse mediante una o más palabras (ejemplo, *Tout-Monde* y *Chaos-Monde*). Luego, la *creolización*, más que proponer una taxonomía normativa (metafísica) para especificar lo que debería ser la *creolización* como proceso, es utilizada por Glissant como un juego de lenguaje que, en el sentido lingüístico, comunica y ofrece un significado a la «realidad» del mundo caribeño y más allá.

¹⁰ Nota de la autora del artículo.

¹¹ Los trabajos de la filósofa colombiana Amalia Boyer en torno a geofilosofía ofrecen una lectura en contrapunteo con esta mirada abierta y hospitalaria que se observa en Glissant. Ver Amalia Boyer (2020).

ACERCAMIENTO AL COSMOPOLITISMO DESDE EL PENSAMIENTO DE GLISSANT: COSMOPOLITIZACIÓN CREOL

Más que una historia del *cosmopolitismo* o un análisis de sus experiencias sociales y políticas en una región geográfica concreta, deseo mostrar las nuevas caras que el concepto de *cosmopolitismo* puede adoptar en las nuevas figuras y la nueva gramática del pensamiento contemporáneo de Édouard Glissant.

Como mencioné líneas arriba, el martiniqués Édouard Glissant construye la noción de *creolización* como una nueva narrativa epistémica, en un contexto de poscolonialidad (seguida de un paradigma de la decolonialidad), para pensar en la cultura de los pueblos caribeños que vivieron la historia de la colonización y su relación con el mundo.

En este artículo, después de haber evocado la distinción entre *cosmopolitismo normativo* y *cosmopolitismo real*, tras haber señalado en qué medida la *creolización* supone una disonancia y una nueva gramática teóricas, deseo explicar los fundamentos de la propuesta de una *creolización del mundo* como un nuevo enfoque de un posible *cosmopolitismo real*. En efecto, en la noción de *creolización* de Glissant, nos encontramos ante otra narración de lo humano y del sistema de relaciones entre los pueblos. Es una invitación a superar las divisiones, el odio, la amargura, a unirse en un mundo rizomático donde las relaciones entre los diferentes pueblos y las diferentes culturas del mundo son al mismo tiempo necesarios, deseables y alcanzables en nombre de un ideal común de convivencia.

El enfoque de *la creolización* de Édouard Glissant como fenómeno del pasado y horizonte del futuro, que él llama el Todo-Mundo (“Tout-Monde”), es un caos prometedor para el futuro que se acerca, en nuestra opinión, a la idea *cosmopolitización* en tanto que se presenta irremediabilmente *créole*. Es cierto que la *creolización* no reivindica la racionalidad cosmopolita kantiana del Siglo de las Luces (1784) en tanto que concepto central de una filosofía de la historia universal, como sí lo hace Kant (1991), como tampoco reivindica la visión normativa/deliberante de Habermas

(1996), que muestra exhaustivamente el carácter dialógico de las relaciones de la racionalización moderna del mundo. Por el contrario, reivindica la aspiración a un mundo abierto y la idea de una *humanidad creole*.

La *creolización* adquiere una amplitud que va más allá de las naciones. En este sentido, estamos asistiendo al advenimiento de una *cosmopolitización créole* que debe ser entendida como un proceso multidimensional que toma nota de la multiplicación de las formas de vida en el mundo que habitamos.

Entendemos entonces que la *cosmopolitización créole* se produce sin ser buscada y es una consecuencia secundaria e indeseada de la globalización: es un sentido del mundo sin fronteras, una visión de la vida cotidiana, una capacidad de diálogo a pesar de.

El propio Édouard Glissant no conceptualizó su pensamiento en estos términos, porque su preocupación no era el *cosmopolitismo*, sino la poética de la relación, caracterizada —según él— por los encuentros entre los hombres y las sociedades, cada vez más intensos y densos, en particular a causa de la reducción del espacio provocada por las proezas tecnológicas de la comunicación digital y electrónica.

Es cierto que tal «poética de la relación» descrita en la obra de Glissant no garantiza (como sí espera hacerlo el *cosmopolitismo normativo*) la paz mundial, ni anuncia el fin de las dominaciones y experiencias de injusticia de las cuales esta preñada la historia social de los pueblos occidentales y occidentalizados. Sin embargo, cabe preguntarse si esta «creolización del mundo» puede ofrecer a la humanidad maneras de emanciparse, sugiriendo pistas para responder a todos estos problemas de injusticia, y conflictos que se presentan en el mundo.

La *creolización* como «acontecimiento» en el mundo tiene su parte de *cosmopolitización* y *cosmopolitismo*. Al igual que en la *cosmopolitización*, Glissant reconoce la globalidad del mundo. Al igual que en el *cosmopolitismo normativo*, el mundo tiene un horizonte, una especie de destino común; se re-crea, se mezcla, hasta el punto de que ya no se puede distinguir lo uno de lo otro.

La *creolización* es tanto el resultado como el prerequisite para la reconstrucción del mundo como un Todo-Mundo (“Tout-Monde”). En el mundo créole —como en un mundo cosmopolita y cosmopolitizado—, los individuos de la *creolización* no son creolizados en virtud de su apego o pertenencia geoespacial. Con la *creolización* de Glissant se entra en una disensión con la visión de la territorialización de la soberanía y de la autoridad territorializada del Estado —querida por la tradición clásica de un Kant e incluso de un Habermas, y ligada a la primacía de la autoridad y de las instituciones que la representan.

LA COSMOPOLITIZACIÓN CREOLE NUEVA GRAMÁTICA DE INCLUSIÓN

Pero ¿qué es la creolización?¹²

La noción de *creolización* es estudiada por Glissant, principal pero no exclusivamente, como un fenómeno del mundo colonial, es decir, específico de regiones que han experimentado una historia de dominación. A través de su noción de *creolización*, Glissant espera mostrar la insuficiencia de tratar la diferencia según una lógica hegeliana en la que el amo (dominador) y el esclavo (dominado), en su relación de poder, tienen una interdependencia casi ontológica (sustantiva y natural), porque, para él, la igualdad en la relación es una condición para una justa *creolización* y, por lo tanto, solo puede establecerse entre agentes iguales.

Para Glissant, decir de un pueblo o sociedad que es «créole» significa que es un pueblo o sociedad compuesta e inextricable. El mundo créole es un mundo que no reclama la unidad, sino que aspira a la diversidad como un fin en sí mismo, un mundo

¹² El término “Creolización” no correspondería de forma exacta al proceso de mestizaje entre los colonizadores blancos y las poblaciones colonizadas del Caribe continental. Se trata de una categoría más compleja. Por ello tampoco uso el término “criollismo”, que sería inapropiado. Para una distinción entre los términos *créole* y *créolisation*, en las Antillas francesas, ver Alain Renault (2009, p. 298). Este aspecto ha sido desarrollado por mí, en otros escenarios de discusiones teóricas.

habitado por lo inesperado. Esto es posible porque, para el autor, la *creolización* no busca identificar las individualidades con sus contornos bien definidos, sino nutrir lo inextricable de la identidad, su compleja condición de rizoma en constante mutación y formación, orgánicamente vivo y no atávico. Así lo explica Glissant (1997): “Llamo creolización al encuentro, interferencia, choque, armonía y desarmonía entre culturas, en la totalidad realizada del Mundo-tierra” (p. 194). En otras palabras, la *creolización* es un acercamiento no solo de los cuerpos, las culturas, sino también de los imaginarios. No es un híbrido, sino un “*Tout-Monde*”, un “*limo*” (substrato), un llamado a la resistencia frente a los discursos fijos y las teorías de oposición de centro/periferia; civilizado-bárbaro.

El Todo-Mundo (“Tout-Monde”)

En cuanto a la noción *Todo-Mundo*, Glissant utiliza esta para designar un Mundo-Caos donde la diversidad ya no es una desventaja, sino una forma completamente diferente de estar en el mundo, de existir en el mundo. De esta forma, Glissant llama *Tout-Monde* el mundo de hoy tal y como se realiza finalmente en su totalidad, es decir, sin tierra incógnita, sin puntos blancos en el mapa, de manera que ejerce sobre nosotros una influencia inmediata sin intermediarios, y se desarrolla con total imprevisibilidad” (Glissant, 1997, p. 194). El *Todo-Mundo* sería entonces un mundo de increíbles mezclas, impulsos, intuiciones, repulsiones que hacen que la sensibilidad de los diversos pueblos se mezcle inextricablemente (Glissant, 1997).

En este tipo de mundo, el *Caos-Mundo* necesariamente renvía a las nociones de temblor, imprevisibilidad, en otras palabras, al pensamiento créole o compuesto. Un pensamiento abierto e inesperado, mestizo, dentro del cual se articula la operación de interferencia entre nuestros propios valores y los valores del otro. Leyendo a Glissant, uno se da cuenta de que, para él, no se trata de decir que la *creolización* es un nuevo mito fundacional de la identidad créole (como simple mezcla cultural o lingüística), sino

que afirmar que la *creolización* es un acontecimiento propio de la naturaleza humana. A partir de esta observación, toda pretensión de pureza identitaria se convierte en neurosis.

Para Glissant, la *creolización* no debe confundirse con cuatro términos, o más bien con cuatro procesos: *mestizaje*, *hibridación*, *melting-pot* y *globalización*. Todos estos procesos están relacionados, pero al mismo tiempo son distintos entre sí. En efecto, *el mestizaje* indica que una cultura se enfrenta a otra y que de ese encuentro resulta una tercera; *la hibridación*, en cambio, sugiere una cohabitación de culturas; *el melting-pot* es también un mestizaje de culturas, cuyo resultado es la multiculturalidad; *la globalización* es un proceso histórico caracterizado por los intercambios económicos, la circulación de información y de personas, que produce la homogeneización y la uniformización de las diferencias desde abajo. *La creolización*, en cambio, es un fenómeno que contiene todos estos otros procesos: es una totalidad completamente diferente y abierta que, en comparación con esta, no pretende designar los contornos precisos y fijos de una identidad. En este sentido, la *creolización* es global está en el movimiento de la mundialidad.

En la *creolización*, ninguno de los componentes se disuelve en los otros, que se habrían tornado más poderosos y agresivos. *La creolización* no es esta mezcla informe (que se hace uniforme) en la que todos se perderían, sino una serie de resoluciones sorprendentes, cuya máxima fluida sería la siguiente: «Cambio, intercambiando con el otro, sin perderme ni distorsionarme. Tenemos que concederla a menudo, ofrecerla siempre» (Glissant, 2009, p. 65-66).

A partir de ahí, el autor propone pensar en la identidad-relación, es decir, una identidad que no puede ser definida. Ella permanece abierta, es rizomática, porque está en movimiento y sólo puede ser en este movimiento. Tal vez por eso Glissant aborda la noción de identidad rizómica bajo diversas formas de pensamiento en una de sus últimas obras (Glissant, 2009). Para tratar de entender la *creolización* y la identidad-relación que le es propia debemos reconocer la existencia de diferentes tipos de pensamientos, que menciona en su texto “Filosofía de la relación” (2009).

La identidad en Glissant es un proceso inacabado. No tiene, en el sentido filosófico, ninguna esencia que defina lo que es un sujeto, es decir, lo que un sujeto tiene de especial y lo diferencia de otros individuos. Esta comprensión de la identidad, la observa como el producto de un pensamiento occidental basado en la unidad monolítica. Siendo que para Glissant la identidad es vista aquí como una condición de estar en el mundo (lo real) con un carácter compuesto que permite a los individuos circular en lo que sería un «mundo de la vida» (*Lebenswelt*).¹³

De esta forma, si la identidad no está fijada de una vez por todas y, por el contrario, su riqueza viene de su apertura al cambio, en el *Todo-Mundo* de Glissant, los imaginarios sociales tienen todo un lugar para desplegarse. Ello es así dado que, para el martiniqués, “más que una cuestión de biología elemental y mezcla cultural, la *creolización* es una forma impensable de unir los imaginarios» (Glissant & Chamoiseau, 2009a, p. 12). En otras palabras, la *creolización* es escuchar lo que la imaginación social¹⁴ tiene que decir; es de nuestro interés escuchar ello si queremos vivir juntos, si deseamos hacer comunidad en la diversidad. Pero entonces, ¿qué es el imaginario para Glissant? En sus textos y en las numerosas entrevistas que concedió observamos que, para el autor, hablar de lo imaginario es hablar de expresiones de lo humano más allá de las razas y de los aprioris deterministas. Lo imaginario se expresa aún mejor en la literatura, los idiomas, la música, las pinturas (las artes). Sin embargo, solo nuestra mirada atenta a las raíces y al

¹³ El término, como sugiere Habermas, se refiere al espacio en el que coinciden sistemas, estructuras e instituciones. se trata de los procesos y estructuras que nos permiten comprender la forma en que se reproducen y transforman las formas de vida y de pensamiento en la vida cotidiana. Ver Jürgen Habermas (1987).

¹⁴ “Por imaginación social, me refiero a algo mucho más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que la gente puede construir cuando reflexiona sobre la realidad social de un mundo distante. Más bien, estoy pensando en cómo imaginan su existencia social, los tipos de relaciones que tienen entre ellos, lo que les sucede, las expectativas habituales y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a esas expectativas” (Taylor, 2004, p 37. Traducción A. Montes Montoya).

mestizaje de los imaginarios nos permitirá vivir adecuadamente en el mundo por venir (Glissant, 2009 p. 112).

A MANERA DE CONCLUSIÓN

En uno de sus últimos ensayos, titulado «Filosofía de la relación» (2009), Glissant utiliza un acertado subtítulo, «poesía en extensión», que pienso engloba la intención filosófica que lo habitaba. En ese texto Glissant describe una serie de formas de pensamiento que uno debe ser capaz de aceptar si quiere hablar de una *creolización* del mundo. Estos pensamientos son: *pensamiento archipelágico*, *pensamiento de ensayo*, *pensamiento trémulo*, *nuevo pensamiento de fronteras*, *pensamiento errante*, *pensamiento de creolización*, *pensamiento impredecible*, *pensamiento de la opacidad del mundo*, *pensamiento de la relación*, *pensamiento del rastro*. Cada uno de estos pensamientos expresa la existencia de una relación de intercambio ineludible entre los seres humanos; un intercambio que escapa a todo control institucional e instituyente, portando una fuerza insospechada que sorprende y desafía constantemente a los individuos, los Estados y las naciones. Todos estos pensamientos no son más que la expresión de la riqueza de la propia humanidad en tanto que créole.

De esta manera, me resulta claro que el pensamiento de Édouard Glissant no se sitúa en lo que podríamos llamar una lectura radical de la decolonialidad o anti-modernista. Sus reflexiones en torno a la *creolización* son de una apertura y hospitalidad epistémica que invita al reencuentro.

Como lo expliqué a lo largo del texto, para Glissant, la creolización es un acontecimiento en el mundo; ella se convierte en su «substrato». En este mundo donde se establece la creolidad; en donde el pensamiento¹⁵, como los hombres, es rizomático.

¹⁵ Hablar de un pensamiento de la *creolización* supone entender el «pensamiento» como un atributo universal del espíritu humano; como proceso subyacente a través del cual cada hombre es capaz de elaborar, en contacto con la realidad, material y subjetiva, un discurso para vivir en el mundo, para entender su mundo o para procrearlo.

El pensamiento lucha contra la idea de una sola raíz, la idea de lo absoluto del Ser. El pensamiento de la *creolización* ofrece un enfoque que guía la identidad-relación; una identidad que se des territorializa y que no requiere que los actores se posicionen en una lógica de elección (asignación exógena o endógena) de pertenencia. En la *creolización* tienen lugar la identidad-relación como posibilidad de encuentro (de la adhesión); el rechazo de una identidad-sustancia; el gesto de distanciarse de una visión atávica de la construcción de las identidades, el reconocimiento del hecho de que el conocimiento es más errante que universal.

De manera que pensar una *creolización del mundo* abre la posibilidad de un renovado enfoque del *cosmopolitismo real*, toda vez que la noción de *creolización* es una invitación a superar las divisiones, el odio, la amargura. Es una invitación a unirse en un mundo rizomático donde las relaciones entre los diferentes pueblos y las diferentes culturas del mundo son al mismo tiempo necesarios, deseables y alcanzables en nombre de un ideal común de convivencia. De esta forma, el enfoque de Édouard Glissant de *la creolización* como fenómeno del pasado y horizonte del futuro, que él llama el Todo-Mundo (*Tout-Monde*), se acerca a la idea *cosmopolitización*. Contrariamente a la racionalidad cosmopolita kantiana, la *creolización* no pretende encarnar una ontología, no pretende encarnar una ontología normativa del “vivir juntos”; por el contrario, ella reivindica la aspiración a un mundo irremediabilmente abierto. Entiendo, así, que la «*cosmopolitización creole*» se produce sin ser buscada y que es una consecuencia secundaria e indeseada de la globalización: es un sentido del mundo sin fronteras, una visión de la vida cotidiana, una capacidad de diálogo a pesar de.

La noción de *creolización* es recibida con gran entusiasmo por los interesados en las relaciones interculturales en Francia y en otros lugares. Algunos pensadores ven en esta noción un nuevo enfoque para responder a la pregunta de la filosofía política *¿cómo podemos vivir juntos sin dejar de ser diferentes e iguales?* Y no faltan quienes observen en ello un claro e incontestable indicio del carácter decolonial del pensamiento de Glissant. No obstante esto

último, la rica obra poética y filosófico-poética del martiniqués esta preñada de anticolonialismo, de rechazo a universalismos cerrados, pero no es un pensamiento decolonial entendido como negación de Occidente o como antioccidental.

Desde el punto de vista glissantiano, afirmar la propia identidad de forma clara y rotunda es destruirla,

ella se evaporarse tan pronto como el arraigo que requiere se transforma en una asesina e ilusoria reivindicación de legitimidad. Cada vez que se establece una filiación, cada vez que se vuelve al origen, a la fuente única, a un Ser trascendente, se establece una violencia desastrosa, una opresión devastadora. (Sultán, 1997, pp. 75 -76)

Por el contrario, los pueblos compuestos son pueblos que resultan de la historia; se alimentan de otras identidades y ganan en riqueza y vitalidad a través de esta relación de respeto y reparto. Glissant declara así su anti-génesis de la identidad y pide una trascendencia de la identidad con respecto al territorio, las fronteras, los Estados-nación, donde la diversidad nunca será absorbida por la unidad.

REFERENCIAS

- Abello, A. (2015). *La isla encallada*. Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre Editores.
- Maalouf, A. (1998). *Les identités Meurtrières*. París: Poche.
- Beck, U. (2006). *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?* París: Alto/Aubier.
- Boyer, A. (2020). Contrapunteo Deleuze-Guattari / Benítez Rojo: diferencia y repetición de la isla en la geofilosofía del Caribe. *Universitas Philosophica*, 37(74), 231-251. Doi: 10.11144/Javeriana.uph37-74.dgbr
- Castro-Gómez Santiago. (2019). *Tontos y canallas: notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá, D.C.: E. editorial.
- Glissant, E. (1997). *Traité du Tout-Monde*. París: Gallimard.
- Glissant, E. (2009). *Philosophie de la relation*. París: Gallimard.
- Glissant, E. & Chamoiseau, P. (2007). *Quand les murs tombent : l'identité nationale hors-la-loi ?* París: GALAADE.

- Glissant, Édouard & Chamoiseau, P. (2009a). *L'intrahable beauté du monde. Adresse à Barack Obama*. Paris: GALAADE.
- Glissant, E. & Chamoiseau, P. (2009b). *Lettre ouverte à Sarkozy*. Paris: GALAADE.
- Habermas, J. (1996). *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*. Paris: Cerf.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Jullien, F. (2016). *Il n'y a pas d'identité culturelle*. Paris: L'Herne.
- Kant, E. (1991). *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les Lumières?* Paris: GF-Flammarion.
- Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Montes Montoya, A. (2016). La diversidad cultural colectiva en *tensión-sostenida*: una mirada desde la democracia agonista de mouffe. In *Acta sociológicas*, 71, 195-217. Doi: 10.1016/j.acso.2016.07.002
- Montes Montoya, A. (2013). Édouard Glissant: la créolisation peut-elle devenir une politique? In G. Navet & S. Villavicencio (dir.), *Diversité culturelle et figures de l'hétérogénéité* (pp. 69-83). Paris: L'Harmattan.
- Renault, A. (2009). *Un humanisme de la diversité*. Paris: Flammarion.
- Sultan, P. (1997). Note de lecture du Traité du Tout-Monde. *Revue Echos*, 84(1997), 75-76. Recuperado de: <http://ile-en-ile.org/edouard-glissant-traite-du-tout-monde/>
- Taylor, C. (2004). *Imaginaris sociales modernos*. Barcelona: Paidós.