

ÉDOUARD GLISSANT: IN MEMORIAM

Roland Walter
Universidade Federal de Pernambuco/CNPq

The landscape has its language (Glissant, 1992)
Écoutons le cri du monde (Glissant, 1997b)
Il n'est frontière qu'on n'outrepasse (Glissant, 2006)

O filósofo, poeta e romancista martiniquenho Édouard Glissant diferencia entre “o mundo universal da mesmice cultural” e “um padrão da diversidade fragmentada”. A diversidade, portanto, é um dos conceitos-chave do pensamento glissantiano sobre relações culturais rizomáticas que constituem *o Todo-Mundo: Caos-Mundo* em que cada identidade é continuamente constituída e reconstituída mediante a interação de “enraizamento e errância”, a “dinâmica da unidade que se faz em diversidade”: um universo caracterizado pelos polirritmos do entrelaçamento da humanidade com toda a biota — uma complementaridade de elementos contrários inerente aos estilos e cosmovisões barrocos das Américas. A teoria da *crioulização* é baseada nos fluxos híbridos e transculturais que abrem fronteiras fixas e nações homogêneas para seus espaços fronteiriços, *arquipelizando* as Américas e o mundo. Neste processo, a *relação com a terra* torna-se uma questão-chave em particular para os afro-descendentes e para a humanidade em geral. Os escravos e seus descendentes viveram como exilados proibidos de desenvolver qualquer relação de livre escolha com a terra e o lugar onde trabalharam e viveram. Desta alienação resulta a não-inscrição numa história, numa cultura e num lugar vividos e percebidos como não lugar, não história e não cultura. Para os escritores afro-descendentes, portanto, é de suma importância trabalhar a relação entre o indivíduo e a paisagem em busca da “duração temporal” e cultural.

O que significa a *crioulização* cultural do mundo se suplementar o pensamento-raiz com um pensamento-rizoma não leva, segundo Glissant, a uma compreensão total do processo da inter-relação cultural? Se a memória, na obra de Glissant em particular e na arte negra em geral, é o artifício *par excellence* na criação de uma episteme cultural, como funciona a memória afro-descendente — memória esta, segundo Glissant, “agravada pelo vazio, a sentença final da plantação” — neste *limen* que liga e separa rotas e raízes, mares e lares? Como pensar a identidade, a cidadania, a relação cultural neste mundo crioulizado/arquipelizado de maneira rizomática?

O objetivo deste trabalho é responder a estas perguntas. Perante a dificuldade de realizar isto num ensaio, já que abrange toda a obra de Glissant, decidi focalizar alguns

pontos-chave que revelam a dupla escritura glissantiana — entre o local/particular (a Martinica, o afro-descendente) e o global/geral (o mundo/a humanidade) — imbuída de duas dimensões: a construção de eventos, personagens, lugares, ou seja de mundos imaginários e sua desconstrução por meio de uma suplementação contínua. Assim, Glissant cria totalidades não fixas e fechadas, mas abertas, sempre em processo de se relacionar com os/as outros/as e desta forma, de se transformar. Isto, gostaria de alegar, é a característica básica de sua obra aberta (como diria Umberto Eco).

Em *Poétique de la relation*, Glissant (1997a, p. 150-151) argumenta que reativar “uma estética da terra talvez nos possa ajudar a mudar” o “pesadelo” que atualmente estamos vivendo. Mas como conseguir restabelecer esta “conexão estética da terra”, pergunta ele, num contexto cultural de produção e consumo material desenfreados e seu efeito de fragmentação, alienação, miséria e violência humana? E responde: por meio de uma “estética de interrupção, ruptura e conexão” que envolve a imaginação. Em *Traité du tout-monde*, Glissant afirma que, ao contrário da ciência, “a escritura, que nos leva às intuições imprevisíveis, nos faz descobrir os constantes escondidos do mundo” (1997b, p. 119). É mediante o imaginário, o seu prolongamento “por uma explosão infinita” (1997b, p. 18), que se pode descobrir novas possibilidades e vencer os obstáculos que impedem o ser humano de se realizar de maneira digna e justa. A evocação de diversas possibilidades futuras coloca a consciência humana no e contra o mundo que ela percebe. A consciência glissantiana existe, portanto, numa relação dialética com o mundo em que a identidade e as nossas capacidades de perceber e entender o *Dasein* são primeiramente dissolvidas, para depois serem ressuscitadas desta experiência com mais vigor. Em seguida, elaborei a *estética da terra* enquanto *estética de interrupção, ruptura e conexão*.

Gostaria de começar com a imagem do sal num dos poemas de Glissant; sal este que, ao meu ver, traduz uma das ideias-chave de sua filosofia de inter-relação cultural onde raízes, rotas e rizomas simbolizam a errância enraizada da *digénèse-gênese*. Em *Black Salt* (1999, p. 61), uma coleção de poemas escrita em 1960, Édouard Glissant traduz a dupla natureza do sal enquanto sofrimento e esperança humanos, resultante da escravização:

Porque o sal significa.
Grandiosidade e rancor mais uma vez.
Luzes angustiantes sobre sua extensão. Profusão. O tema,
juntado com espuma e salmoura, é pura idéia. A monotonia um
murmúrio incansável
rachado por um grito.

Lá — no delta — existe um rio onde a palavra acumula
— no poema — e onde o sal é purificado.ⁱ

Água, espuma, sal, idéias. Murmúrio, grito. “A paisagem tem sua linguagem”, diz Glissant (1992, p. 146). Quem ouve a fala da terra? Quem respeita a fala da terra? “Vamos escutar o grito do mundo”, escreve Glissant (1997b). A idéia da purificação do sal — o surgimento da “grandiosidade” no húmus fértil do “rancor” —, conota o sofrimento, a dor e a afirmação de vida que perpassa a literatura afro-diaspórica enquanto memória fundadora; memória esta que marca o fim que é o começo: o abismo das águas do Atlântico. O que estrutura a imagem de Glissant e funciona como argamassa da *relação* que liga a literatura afro-diaspórica das Américas em sua diferença é um movimento que se inicia na perda, atravessa a ruptura, fragmentação e alienação e continua numa reconstrução em processo; um movimento sem fim cuja origem é enraizada de maneira flutuante e cuja natureza é rizomática. Trata-se de uma errância enquanto travessia que produz uma unidade rizomática, em diferença. É esta errância, esta passagem física ou imaginária pelo *limen* que marca o inconsciente político da escrita afro-diaspórica. Como tal simboliza uma entre-condição epistêmica, um ser/estar-no-mundo e uma atitude perante o mundo dentro de um processo histórico.

Enquanto espaço de onde surge a cultura fractal afro-diaspóricaⁱⁱ, o mar-navio negreiro-plantação constitui o que Gilroy (2001, p. 33) chama a “contracultura da modernidade” cujo tempo não passou, mas está acumulando nos guetos-favelas da pós-modernidadeⁱⁱⁱ. Desta forma, as imagens evocadas na literatura afro-diaspórica — imagens que criam um contínuo tempo-espaço propício para a sedimentação da memória em consciência coletiva — têm como objetivo revelar nas e mediante as ruínas do passado as possibilidades de seu melhoramento no presente. Portanto, a errância enquanto dupla travessia do passado-presente e da terra perdida-imposta redime o sofrimento (a não-identidade) pela conscientização identitária: um círculo que une na ruptura e diasporiza na união aqueles que migraram e aqueles que ficaram.

Para Glissant (1992, p. 61-62), a história dos afro-descendentes caribenhos é uma “não-história” esquizofrênica caracterizada por

rupturas [...] que começaram com um deslocamento brutal, a escravatura. A nossa consciência de história não podia ser depositada contínua e gradualmente como sedimento [...], mas se formou no contexto de choque, contradição, negação dolorosa e forças explosivas. Este deslocamento do continuum e a incapacidade da consciência coletiva de absorver tudo isso caracteriza o que chamo uma não-história.

Por isto, para Glissant (1992, p. 144) uma das características da literatura pan-americana é um “sentido de tempo torturado”, uma “natureza assombrada do passado”.

Ao lutar na “confusão do tempo [...] a poética do continente americano” busca “a duração temporal”. Para Glissant, as culturas compósitas das Américas procedem “de uma *digenèse* [...] cujos componentes são desmultiplicados” (1996, p. 167), em contraposição às culturas que buscam a “legitimidade do absoluto”, de uma essência nos mitos da gênese. Uma história fragmentada por diversos tipos e práticas de violência e encontros interculturais constitui um chão movediço e cheio de incógnitas para se conhecer e auto-estimar. Duração temporal, portanto, significa uma história não fragmentada que revela o que passou e por que, constituindo desta forma um elemento fundamental da consciência individual e coletiva.

Para Glissant (1996, p. 25) esta consciência humana é estreitamente ligada com o ambiente, a natureza:

Em nossos países atormentados pela História, onde finalmente as histórias dos povos se juntam, as obras da natureza são os verdadeiros monumentos históricos. A ilha de Gorée, de onde precipitaram todos os africanos para o abismo do navio negreiro [...] os calabouços enterrados do castelo Dubuc na língua de terra da Caravelle na Martinica onde estes mesmos africanos chegaram, pelo menos aqueles que tinham sobrevivido à viagem, a Sierra Maestra e a aventura dos Barbudos, o bosque Caïman onde se prestou o primeiro juramento da Revolução haitiana, um bosque de troncos rachados pela erosão e onde o vento não se abisma mais.

Deste modo, a relação com a terra torna-se uma questão-chave num ambiente caracterizado por falta de raízes locais, de origens. Ela surge enquanto espaço mnemônico de sensações e visões enraizadas em histórias individuais e coletivas, espaço este que situa o indivíduo dentro de uma comunidade biótica que inclui os vegetais e os animais. Neste sentido, o espaço re-apropriado de uma não-história é tanto material, político como cultural e o ato em si é uma resistência cultural que constitui o que Glissant chama ou de *tout-monde* ou *totalité-monde*, ou ainda *chaos-monde*: as inter-relações nos lugares e entre diversos lugares do mundo; relações estas constituídas por processos de crioulização. Tanto os lugares quanto as relações “transformam-se uns nos outros sem fim” (1996, p. 275). O poder da literatura reside precisamente na articulação dos diversos aspectos inextricáveis destes processos e inter-relações. Em *Traité du tout-monde*, Glissant afirma que, ao contrário da ciência, “a escritura nos leva às intuições imprevisíveis, nos faz descobrir os constantes escondidos do mundo” (1997b, p. 119). É mediante o imaginário, o seu prolongamento “por uma explosão infinita” (1997b, p. 18), que se pode descobrir novas possibilidades e vencer os obstáculos que impedem o ser humano de se realizar de maneira digna e justa.

O renascimento de uma episteme cultural começa com a reconstrução do ego nas ruínas do passado, na “*digenèse*”. No romance *O quarto século*, para transformar esta

“*digenèse*” em *gênese*, o *quimboiseur* velho Papa Longué, cuja memória abrange o passado de seus ancestrais escravos e quilombolas, aconselha:

A gente até pensaria que de tanto cortarem o braço direito, e depois a perna direita, eles acabaram por amputar um lado inteiro do corpo: um pulmão, um testículo, um olho, uma orelha. E aí está possivelmente o que é preciso procurar no amontoamento: esta parte de ti em que a queimadura abre uma fenda como um relâmpago, e que, no entanto, permaneceu longe de ti nos bosques ou no mar ou no país lá longe: a metade direita do cérebro (GLISSANT, 1986, p. 222).

Em conversa com Mathieu Béluse, um jovem intelectual martiniquenho em busca da episteme cultural de sua ilha, Papa Longué enfatiza a memória oral transmitida de geração a geração. Ela serve de base para a poetização escrita da experiência histórica que tem como objetivo a recuperação dos vestígios da experiência mental e corporal de sofrimento e prazer distorcida e/ou negada pelo discurso dominante. Esta memória viva que condensa diversos lugares, tempos e personagens num cronotopo contínuo, também recria a relação rompida entre a cultura e a natureza. Sendo o passado “o conhecimento que te enrijece na terra e te impele em multidão no amanhã” (1986, p. 356), é necessário “escavar o solo vermelho e desenterrar, no centro, a nascente do mar” (1986, p. 346).

A descolonização da “não-história” esquizofrênica que fez com que, segundo Figueiredo (1998, p. 99), “o descendente de escravos na América não tinha nem história nem geografia nas quais pudesse apontar sua legitimação” abrange, em *O quarto século*, toda a biota. Além de figurar como pano de fundo da trama e ser palco para as ações dos personagens, a natureza e a paisagem surgem como personagens, acionando “a lembrança da lama primordial” (1986, p. 282). Logo no início, é a imagem do vento que invade o afro-descendente: “Todo este vento, disse papai Longué, todo este vento que está para subir, você não pode fazer nada, espera que ele suba até as tuas mãos, e depois à boca, aos olhos, à cabeça. Como se um homem existisse apenas para esperar o vento, para se afogar, sim, você esta ouvindo, para se afogar de uma vez em todo este vento como no mar sem fim” (1986, p. 15). O vento, que sobe durante e mediante as conversas ritualísticas entre papai Longué e Mathieu, se estabelece “como a invisível floração desta cepa humana” (1986, p. 58). O que florescia mediante o vento são traços do passado — “a sombra, a fixidez, o profundo das verdades passadas” (1986, p. 327) —; elementos e vestígios que se sedimentam enquanto memória coletiva. De geração em geração, o vento traz “este cheiro” (1986, p. 31), o odor do navio negreiro, da plantação, da morte, mas também o cheiro da resistência, dos bosques, da vida (1986, p. 32). Papai Longué transmite este saber emotivo-fatual para Mathieu, na tentativa de articular o que Toni Morrison chamou de o “*unspeakable unspoken*”, aquilo que não foi dito porque é

indizível e, ao mesmo tempo, tem que ser dito para curar o trauma. Em tal processo, a natureza torna-se uma *geografia simbólica*, na qual “o indivíduo, a comunidade e a terra são inextricavelmente entrelaçados no processo de criar história” (GLISSANT, 1992, p. 105).

Além de enraizar o ser humano na sua terra, a descolonização da não-história envolve a retificação das distorções históricas e a (re)valorização/(re)criação dos mitos etnoculturais. Em *O quarto século*, Glissant delinea o *marron* (o quilombola) como figura mítica que tem um papel crucial na constituição da consciência interior dos antilhanos. Os negros fugitivos, por causa de sua resistência, inspiravam medo tanto nos donos da plantação quanto nos escravos e negros livres. Outrizados por todos, tornaram-se “a personificação do diabo” (1986, p. 166) e, desta forma, um dos símbolos da internalização da imagem do negro fabricado pelo sistema escravocrata. Falando sobre acontecimentos históricos, Papai Longué justapõe os quilombolas e os negros da plantação no momento do registro depois da abolição: “Os antigos escravos das plantações estavam lá, inclusive as mulheres. Mas também, majestosos em seus farrapos, arrastando como se fora um adorno de dignidade sua lama e sua nudez, e os únicos aliás armados com facão, os negros rebeldes” (1986, p. 225). Em outro trecho, Glissant estabelece uma diferença fundamental: enquanto que os negros da plantação recebiam os nomes dos senhores, os quilombolas “escolhiam os seus nomes: as pessoas não os chamavam disto ou daquilo [...] eles escolhiam e diziam a quem os cercava. ‘Pronto, meu nome é Tal’” (1986, p. 214). Dar um nome a si mesmo e às coisas é estabelecer uma episteme cultural, um *ethos* e uma cosmovisão; ou seja, significa construir seu ser/estar-no-mundo. Para Glissant, porém, esta revalorização do negro que recusou a condição subalterna ao fugir da plantação somente pode ser feita em relação com aquele que ficou. Papai Longué, descendente de um quilombola, passa a memória ancestral para Mathieu, descendente de um escravo da plantação. Em outras palavras: voltar à origem (da não-origem) implica revelar e juntar os diversos matizes da experiência negra nas Américas^{iv}. Isso significa que a recuperação da memória no processo de estabelecer um saber epistêmico é algo mais do que a simples recuperação arquivística de dados. É um fazer sentir, cheirar e ver que estabelece a continuidade entre o passado e o presente; uma dialética heterotópica em fluxo entre o interior e o exterior, o próprio e o alheio, o oral e o escrito, a camuflagem (opacidade) e a revelação (transparência), o deslocamento e a reterritorialização, entre lugares (e em entre-lugares), entre tempos, cores, vozes e consciências, entre a fusão e a fissura identitária,

cultural e epistêmica enquanto meio temático, retórico e teórico: *le chaos du tout-monde* em constante processo de metamorfose; ou melhor, um quilombismo mitopoético cujo objetivo principal é o remapeamento das relações culturais por meio dos “imaginários da circularidade ou da espiralidade” (2006, p. 109).

Para Glissant, a abertura de fronteiras para espaços fronteiriços e raízes para rotas/rizomas/fluxos nas críticas e pensamentos pós-modernos é uma mudança de transcendência para transversalidade, traduzida na noção glissantiana de realidade como série de dobras. Poderia se dizer que desde o início de sua produção na década 50 até a sua morte em fevereiro de 2011 esta noção fornece a unidade fenomenológica de sua obra: seguindo a realidade nas suas mais pequenas dobras internas, suas variedades, viradas, mudanças, curvas, espelhamentos, deslocamentos, desvios e reversões. Para Glissant, influenciado por Mallarmé e Faulkner, dobras significam um padrão de linhas entre a realidade e a consciência que não estabilizam a realidade objetiva, mas simplesmente estabelecem uma série de encontros e relações nos quais o significado é continuamente feito, desfeito e refeito num jogo de ausência e presença. Neste sentido, o mundo é feito de dobras, de zonas de contato, como diria Mary Louise Pratt, ou encruzilhadas intersticiais como ênfase nos meus trabalhos. Durante a vida criativa de Glissant, a água de maré baixa e alta e seus correntes submarinos tornaram-se o principal exemplo desta concepção do mundo e suas relações. Segundo Glissant, deveríamos suplementar o pensamento-raiz com um pensamento-rizoma ou arquipélago: “*En el encuentro de culturas del mundo, debe asistirnos el poder imaginario para concebir todas las culturas como factores que tienden, al mismo tiempo, a la unidad y la diversidad libertadora*” (Glissant, 2002, p. 71-72). Entender o mundo enquanto “*chaos-monde*” ou “*tout-monde*” constituído por fluxos erráticos entre dobras fractais significa, em última análise, não poder/querer compreendê-lo totalmente. O raciocínio glissantiano levanta um ponto raramente tocado por críticos: a incomensurabilidade das relações interculturais que reside no seu caráter transcultural (Glissant diria “crioulizado”). Glissant, neste sentido, fala de “*opacité*”. A opacidade das relações interculturais é o sedimento que se acumula no processo da inter-relação cultural. Como tal contribui para a imprevisibilidade e não-linearidade (o caos) destas relações^v. Este sedimento é a base insondável e fértil da experiência intersubjetiva/intercultural que somente pode ser sentido em vez de racionalmente ser compreendido. A opacidade também pode ser utilizada como desvio deliberado na luta da resistência cultural. Como tal, estabelece um padrão de camuflagem, distorção, deslocamento e subterfúgio no processo de significação. A

crioulização cultural, segundo Glissant, visa a substituir a dominação hierarquizante por uma convivência em processo para que a diferença enquanto separação possa ceder à diversidade como relação dinâmica. Para Glissant (1997b, p. 239), “a multi-energia das crioulizações [...] reativa esta dilatação vertiginosa onde se desfazem não as diferenças, mas os sofrimentos antigos nascidos da diferença”. O caos-mundo glissantiano é o mundo real: um mundo em processo onde a imaginação suplementa a razão, o opaco encanta o claro, o errante ilumina o sedentário, o ser humano se redescobre no mundo dos animais e das plantas; um mundo, enfim, onde o amor e o respeito vencem qualquer tipo de agressão e violência. O papel da literatura, portanto, é fundamental no sentido de “contribuir, pelos poderes da imaginação, a fazer levantar a rede, o rizoma das identidades abertas que falam e escutam entre si” (Glissant, 1997b, p. 248); revelar a natureza não-sincrônica, não-linear, acidental e indeterminada da realidade; realidade esta onde o processo de relacionamento é mantido instável e dinâmico pela opacidade.

O cerne da problemática visada por Glissant é o pensamento binário da modernidade, desta forma de pensar baseada em diferença enquanto separação e exclusão. Diferente das teorias pós-modernas e sua desconstrução dos binarismos, a teoria da crioulização é baseada nos fluxos híbridos e transculturais vivenciados na realidade; fluxos que explodem fronteiras fixas e nações homogêneas em seus espaços fronteiros, transformando-as em *archipels* regidos por dispersão. Em relação à questão *moi-l'autre*, Glissant enfatiza que uma identidade-em-processo é uma identidade composta por identificações que se estabelecem de maneira transitória para serem apagadas e suplementadas por outras. Portanto, a viagem, a errância, a mobilidade são elementos sumamente importantes para a (re)criação da identidade cultural, como também é a sua contra-face: a imobilidade, as raízes culturais, o lar. A arte da vida e sobrevivência é juntar esses elementos, mesclá-los de forma equilibrada sem preferir nenhum deles em detrimento dos outros.

Para Glissant o início de qualquer análise cultural tem que focalizar aquilo que “gera as nossas culturas, o dinamismo dos seus conteúdos inter-relacionados”. Gostaria de concluir, alegando que *la poétique de la relation* glissantiana focaliza este dinamismo transcultural através de uma escritura em busca de respostas à questão da outridade/outrização e da dupla maldição que constitui a base da fundação das sociedades nas Américas: a brutalização do ser humano relacionada à brutalização do ambiente desde o passado ao presente. Neste sentido, a “estética da terra” glissantiana ao enfatizar que a terra e o habitante da terra são saturados por traumas de conquista

liga o indivíduo, a comunidade e a terra no processo de criar história da não-história negra. Glissant espera que a literatura possa ensinar a força política da ecologia, ou seja, que a literatura possa traduzir a articulação radical da ecologia “da interdependência de todas as terras, do mundo inteiro” (1997a, p. 147).

ⁱ As traduções neste trabalho são de minha autoria.

ⁱⁱ Fractal no sentido de cada identidade ou fragmento cultural ser pensado em relação aos seus múltiplos outros.

ⁱⁱⁱ Neste sentido, a “*Middle Passage*”, de fato, “nunca terminou”, como argumenta Childs (2009, p. 281). Segundo este crítico (2009, p. 288), o navio negreiro e o sistema de plantação “funcionaram como padrão para posteriores modelos de trabalho forçado e armazenagem humana”.

^{iv} Glissant usa o termo *transversalidade* em *Caribbean Discourse* para se referir ao sistema sincrônico das forças convergentes que constituem a identidade antilhana.

^v Em Glissant, portanto, o conceito de caos não significa desordem, mas é baseado na ciência do caos mediante a qual se problematiza estruturas profundas na física e natureza. Visando o encontro e a mescla de (fragmentos de) culturas, Glissant menciona uma das noções principais da ciência do caos, o “sistema determinista errático” e afirma ter tirado duas idéias deste sistema: seu funcionamento segundo mecanismos com regras precisas, mas com modificações imprevisíveis de seus elementos (especialmente, mas não exclusivamente temporais) e sua “*sensibilidad a las condiciones iniciales. Una sensibilidad que hace que en algún momento un error de sobreestimación o minoración de las condiciones iniciales pueda multiplicarse hasta el infinito y de manera errática en el seno del propio sistema*” (GLISSANT, 2002, p. 84, 86). No mundo-caos, portanto, nem a ordem nem a desordem dominam, mas o sinuoso desdobramento de linhas das forças interativas.

Referências

- CHILDS, Peter; WILLIAMS, Patrick (1997). **An Introduction to Post-Colonial Theory**. Harlow: Pearson Education.
- FIGUEIREDO, Eurídice (1998). **Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana**. Niterói: EdUFF.
- GILROY, Paul (2001). **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. Trad. Cid Knipel Moreira. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- GLISSANT, Édouard (1999). **Black Salt**. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- GLISSANT, Édouard (1992). **Caribbean Discourse**. Charlottesville: University Press of Virginia.
- GLISSANT, Édouard (1996). **Faulkner, Mississippi**. Paris: Gallimard.
- GLISSANT, Édouard (Outubro 2006). Il n'est frontière qu'on n'outrepasse. **Le Monde Diplomatique**, p.16-17.
- GLISSANT, Édouard (2002). **Introducción a una poetica de lo diverso**. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- GLISSANT, Édouard (1986). **O quarto século**. Rio de Janeiro: Guanabara.
- GLISSANT, Édouard (1997a). **Poetics of Relation**. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- GLISSANT, Édouard (1997b). **Traité du Tout-Monde**. Paris: Gallimard.
- GLISSANT, Édouard (2006). **Une nouvelle région du monde**. Paris: Gallimard.