

Expatriation and the call to identity adventure From Edward Glissant's perspective



Received: 23/12/2022; Accepted: 11/01/2024

*خميسة العايب

جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي.

الغربة عن الوطن و الدعوة إلى المخاطرة بالهوية عند ادوارد غليسون

الكلمات المفتاحية:

الغربة؛
الاقتلاع؛
الهوية؛
الكريولية،
الكل-العالمي؛
التنوع الثقافي.

ملخص

إن الشعور بالاقتلاع الثقافي و الهوياتي و ما يصاحبه من تعاسة، نتيجة للهجرة أو المنفى أو حتى العولمة، يزعج و يهدد الجميع، في الحاضر أو في المستقبل، هو موضوع هذه الدراسة التحليلية. فبدلاً من أن يعرض هذا الشعور هويتنا للخطر، يمكن أن يساهم في تكوين هوية جديدة منفتحة و سعيدة، والتي يسميها غليسون "الهوية العلائقية" داخل "الكل-العالمي".

Abstract

The feeling of cultural and identity uprooting, due to immigration or exile, or even globalization, and the misfortune that accompanies it, which threatens the happiness of the people concerned, and upsets their present or future life, can on the contrary contributes to the formation of a new open and happy identity which emerges, from what Edouard Glissant calls "identity-relationship", within the "all-world".

Keywords:

Expatriation;
uprooting ;
identity ;
creolity ;
tout-monde ;
cultural diversity.

* Corresponding author, e-mail: laib.khemissa@yahoo.fr

Doi:

I - مقدمة

ولد إدوارد غليسون سنة 1928 في مدينة سانت ماري بالمارتنيك، هاجر إلى باريس لدراسة الفلسفة بجامعة الصربون و الإثنولوجيا في متحف الإنسان ثم درس بعدها بجامعة باريس و بنويورك، ألف الكثير في الفلسفة و الرواية و الشعر، فصار وجها فكريا من الدرجة الأولى منذ الخمسينات في باريس. هو من المفكرين الذين يستخدمون الأدب و علم الاجتماع و الانثروبولوجيا و الفن للتفلسف. أطلق عليه ناشر كتاب " إدوارد غليسون، مفكر الأرخييلات " اسم "مونتاني زماننا" الذي جمع النفس الشعري بالفلسفي، و وصفه بالعظيم المجهول الذي من دراساته على يد بشلار إلى لقائه مع جيل دولوز، ريجيس دوبرايو، جاك دريدا و بيار بورديو تولدت لديه فلسفة العلاقة مع الآخر، اللقاء و تكريل الثقافات. إنها دعوة موجهة من إدوارد غليسون للجميع، لتحرير الفكر و الخيال من كل تصور سلبي عن المنفى، و من كل نظرة مطلقة عن العالم، عن الهويات و عن الثقافات بكل ما تحويه هذه الأخيرة من عناصر و ثراء، يرفض غليسون حبسها داخل أنساق مكتلة البناء كما فعلت بها الاتجاهات الكلانية، البنيوية و الوظيفية. والإشكال الذي نطرحه في هذا المقال يرتبط، و بامتياز عند غليسون، بالتمييز بين المنفى، التيه، و التكريل الثقافي و ما ينتج عن لقاء الآخر و الثقافة بين بني البشر، من آثار ايجابية على الثقافات و الهويات. فوفقا لأية أهداف يشيد بالتية و التكريل بديلا عن المنفى و الشعور بالافتلاع ؟ و كيف يشكل هذا الإجراء الثقافي و الهوياتي البديل، نجدة حقيقة من مساوئ المهجر و المنفى ؟

1. تقريب مفاهيم إدوارد غليسون القاعدية

في مقاله المعنون " وظيفة موضوع المنفى في رواية "القرن الرابع" لإدوارد غليسون" يرى ارمون مورال أننا مع هذه الرواية نكون في حضرة نوع من السرد الغنوصي، حيث تعمل الرواية كعلاج بالتحليل النفسي و تنتصر بواسطة سحر الكلمة الإبداعية و بفضل المهارات الفنية و البيان، في إثارة عتات الأنا الباطن، و فرض الرقابة على الذات الواعية و المستلبة في الوقت ذاته، فموضوع المنفى هو بمثابة العصاب الذي يمكن للكتابة علاجه بمختلف استراتيجياتها. ففي الفضاء الجغرافي الأنتيلي كان هناك انسداد سيكولوجي و كبت لتاريخ ثقافة، بسبب الصدمة التاريخية التي تسبب فيها نظام العبودية. و ما ارتبط به من ترحيل و نفي. فلم يعد استرجاع الماضي بالتذكر كافيا لأن الموضوع المبحوث عنه لم يعد قائما الا في صورة غامضة كما تعبر عن ذلك شخصية Mathieu أو كآثر في الوعي الجمعي المتجسد في الأب Longoué، فبعد محنة الترحيل القصري و ما ينجر عنه من قطيعة و تمزق في الكائن الأنتيلي، نفسيا و انطولوجيا، تمزقا ضاعفته محنة الافتلاع عن طريق الاسترقاق. ومع هذه الوضعية صارت معرفة الماضي و التاريخ و الهوية، الأساطير و الأسلاف مهمة يلزمها توليدا يمارس عن طريق الشعر، الرواية و الكتابة الفلسفية.

في البداية و قبل الولوج إلى تحليل و نقد الموقف الذي يحسم به إدوارد غليسون اختياره بين محنة المنفى و التيه و السبيل الذي ارتآه أسلم للقاء الآخر و الحوار معه و هو الدعوة إلى الدخول كافة في "كل عالمي"، أفضل العبور إلى تحديد مفهوم " الكريولية" في أصله اللغوي الغربي، مع مفاهيم أخرى لصيقة به، لكي نفهم كيف يستخدمه إدوارد غليسون كمفهوم قاعدي في نظريته عن الثقافة العالمية، و التنويه بقيمة الانفتاح الدائم على العالمية الدائمة الانسياب، تلك التي يتزاج فيها باستمرار الواقع بالمتخيل، من أجل ميلاد حر و متجدد للعالم و للإنسان و للثقافات. و لا يمكننا تناول هذا المفهوم طبعاً بمعزل عن مفهوم " المنفى" و " التيه" بهدف التمييز بينهما.

أ- التمييز العام بين المنفى و التيه

تميز فيرونيك بونيفي في مقالها " أنطولوجيا المنفى" بين مفهومي المنفى و التيه المتولد عنه، في ارتباطهما بمشكلة الانتماء المعبر عنها عن طريق الكتابة و السعي إلى الانتماء في الأدب الأنتيلي الأنجلوفوني و الفرونكفوني المعاصر (Véronique Bonnet, 1999, pp. 8-9). و فيه تذكر أن المدينة كانت هي المكان المفضل عند اليونان و الرومان "البوليس" polis و الإربيس urbs و سيفيتاس civitas. كما ميزت بين المنفى القسري، أو المنفى كعقوبة قاسية، و هو مصدر التعاسة و المنفى الاختياري، الإرادي، الباعث إليه، روح البداوة و رفض الاستقرار مع الرغبة الدائمة في لقاء الآخر، و هو مصدر السعادة لأنه تجسيد و تمديد لمجال الحرية. بصفته تحقيق لأعز الأمناني " أمنية العيش" في مكان آخر " غير الوطن و المواضبة على عدم الاستقرار. ففلا عن مؤرخة و منظرة الفن، الشاعرة فيرا ليارتوفا، تورد الأصل اللغوي لكلمة « exil » إلى عبارة " خارج هذا المكان"، و بالتالي فإنها تتضمن مكانا مثاليا متميزا عن الأماكن الأخرى، أي مكانا لا مثيل له. هذا التمييز تأخذه فيرونيك بوني، عن خاتمة جون سقارد لكتاب جاك مونيه الجماعي، التي يعمل فيها أيضا على تعريفه للمنفى بطريقة سلبية. حيث يحرص على نفي صفة المنفى عن السجين و الهارب، فقد يشعر السجين أنه في وضعية منفى جذري داخلي و خارجي، لكن السجين لا يعيش أبدا كمنفى، لأن هذا الأخير غير قار كالسجين، لأن فيه تهجير و تحويل إلى مجتمع جديد، و تبادل و مواجهة. و بما فيه من حنين و تعاسة، يظل ديناميكي، و يكتسي صورة السفر، و يتضمن إلى حد ما الأمل في التغيير، و

في العودة أو اليوتوبيا (Jacques Mounier, 1986, p 293).

و تندرج تحت مفهوم المنفى، حقائق متعددة الأوجه، مثل الاقتلاع الجماعي للملايين من البشر من أرضهم الأم، الهجرة، المنفى الإرادي، فالانتقال الحر إلى جماعة اجتماعية أخرى، لا ينتج عنه نفس التعارض و المواجهة التي تنتج عن التهجير القسري إليها. و من هنا تطلق تسمية المنفى سطحيا و دون تمييز على جملة من المواقف و السلوكات المتباينة. أما عن مفهوم التيه errance فتختار له فيرونك بوني اشتقاقا من بين كلمتين، و هو ذلك التي يعني السفر دون ارتكاب الخطأ. للتمييز بين الأصلين اللغويين الإغريقيين، لكلمتي errements و erreur الفرنسييتين أي بين السفر و الخطأ. مع نصوص قديمة تتضمن الكلمتين بمعنيين جد مختلفين، دون إمكانية رد الواحدة إلى الأخرى.

فالتيه بهذا المعنى السلبي، و هو فقدان الطريق، هو إحدى المعاني التي أخذتها كلمة errance الفرنسية بعد تعرضها للتغيير في العصر الوسيط لترتبط بارتكاب الخطأ erreur لانحرافها عن معناها الإغريقي error الذي يعني فعل السفر ليصير الفارس الثائه، ليس الفارس الضائع، و الذي أخطأ الطريق بل المغامر. و قد تحمس ميلان كونديرا كثيرا لهذا التصور الأخير للمنفى المفتوح على كل الاحتمالات (Milan Kundera, 2011, p 1131).

ب- أصل كلمة " كريولي " créole

يتتبع لنا جوزافا ليك Josapha Luce أصول كلمة "كريولي" « créole » فيجد أنها من الإسبانية « criollo » استنادا إلى قاموس فيروتيار الصادر سنة 1690 و الذي يقول فيه: " هو اسم يطلقه الإسبان على أنبائهم المولودين في الهند، و قد انحدرت هذه الكلمة الإسبانية من «crioulo» البرتغالية الواردة بدورها من اللاتينية creare التي تعني الهجين المولود في البرازيل. و في الفرنسية تطلق كلمة كريولي على الشخص ذو العرق الأبيض المولود في المستعمرات. و قد امتد استعمال هذا اللفظ إلى موجودات أخرى غير الإنسان، ليوصف به أيضا الحيوان و النبات و الأشياء. فيطلق مثلا على الخنازير الكريولية، إشارة إلى تلك التي خلفها الإسبان وراءهم، ثم أطلقت بين 1660 و 1685 على اللغة الناشئة من تمازج لغات الزوج و اللغة الفرنسية مع الإشارة إلى أن اللغات الكريولية تشكلت من الاستعمار و الهجرة و ارتبطت بسكان الكرايب، المستعمرين، و بالأفارقة السود في أمريكا (Josapha Luce, 2007, pp. 73-74).

و في بحثه في تاريخ الكلمات الفرنسية يلاحظ فردينان برينو Ferdinand Brunot أن بين اللغة الأم و اللغة الفرنسية مثلا التي لا تكون في المتناول كليا، تنشأ لغة متلغمة خليطة، إنها اللغة الكريولية. الكلمة الفرنسية «créole» لم تحل محل الإسبانية « criollo » إلا عند نهاية القرن السابع عشر. و أخذت مع قاموس فيروتيار معنى العلاقات (Ferdinand Brunot, 1969, p. 1127) عند الإسبان، أي الأبناء الذين ولدوا بالمهجر، لهم علاقات بالمولد مع غير الإسبان.

ج- في معنى الكريولية "créolité"

يقدم لنا معجم الدراسات الفرنكوفونية مقابلة بين كلمتي créolité و créolisation عن طريق مقابلة موقف مفكرين كريولين من بينهم إدوارد غليسون الذي أتحاشى الخوض في بحث المفهوم عنده في هذا المحل و أوجله إلى عناصر لاحقة في هذا المقال، و أعرض مع القاموس تعريفه للفظ الأول أولا و هو créolité. و عنه يقول المعجم: " لقد تطور مفهوم "الكريولية" خلال العشرية الأخيرة، مروراً من تعريف لسانى محض إلى مقاربة متعددة الأبعاد و ثقافية لدرجة أن الكريولية عبرت عن نفسها باللغة الفرنسية على لسان ثلاث شخصيات من رواد حركتها، وهم جون بارنابي Jean Bernabé، باتريك شامواسو Patrick Chamoiseau و رافاييل كونفيون Raphaël Confiant في كتابهم الثلاثي الذي فيه يتنون على مزايا الكريولية (Michel Beniamino, Lise Gauvin, 2005, p. 50). و في هذا الكتاب يقول هؤلاء متحدثين عن دخول اللغة الفرنسية إلى لغتهم و نشوء لغتهم الكريولية: " لقد منحنا تاريخنا لغة ثانية. لم تكن موجودة في البداية. لقد كانت هذه اللغة حكراً على المضطهدين المؤسسين. لكننا قمنا بغزو هذه اللغة الفرنسية. فإذا كان اللغة الكريولية هي لغتنا المشروعة، فإن اللغة الفرنسية الواردة من طبقة الكريولين البيض قد تم في الوقت ذاته أو تدريجياً التزود بها و الاستيلاء عليها، و شرعناها و تبناها" (Jean Bernabé : Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, 1993, p 46).

هذا الموقف و هذه المقولة بالذات سوف يكون لإدوارد غليسون ردا عليها في هذا العمل. فليس من المؤسف ألا يكون لديهم تعريفا نهائيا للكريولية، لقد أعلنوا أن الكريوليون هم في الوقت ذاته أروبا، إفريقيا، و إسهامات آسيا الشرقية و الإسهامات الهندية و أنهم أيضا منحدرين من الباقيين على قيد الحياة من أمريكيي ما قبل كريستوف كولومبوس، الكريولية هو العالم المتبعثر أعيد تركيبه. هي دوامة من المدلولات في دال واحد: إنها كلا. و دون الإنزواء تحت أية هوية قهرية أو مستعارة من الخارج كانوا قد أعلنوا من قبل معا، في بداية تقديمهم لكتابهم المذكور منذ قليل، أنهم لا أوروبيين، لا أفارقة، لا آسيويين، بل كريوليين. و هذا النفي كله هو بمثابة الموقف الداخلي أو نوع من الفطنة أو بعبارة أخرى بمثابة الغلاف الذهني الذي منه يبنون عالمهم في كامل وعيهم للعالم.

لقد عنون رافاييل كونفيون إحدى مقالاته ب" الكريولية ضد الانغلاق الهوياتي " باعتبار الانفتاح إحدى خصائص الكريولية الأساسية و ختمها بالقول: الكريولية حقيقة أنثروبولوجية عمرها 300 سنة، و الحركة الكريولية هي

محاولة في القرن العشرين، للتفكير في هذه الحقيقة... هذه الحركة كانت لها ميزة الخروج من الفكر العنصري، و الهوية الأحادية، كما كانت لها ميزة التفكير في مشكلة العولمة أو الكوكبة" (Raphaël Confiand, 2005, p. 185).

2- تمييز إدوارد غليسون بين المنفى و التيه

أما عن تمييز إدوارد غليسون بين المنفى و التيه، فإننا نجد أن البتر، الفجوة، التمزق و الكسر هي الكلمات التي تتردد على قلم إدوارد غليسون، حينما يريد و صم محنة الترحيل. و قد جاءت روايته الثانية "القرن الرابع" (Édouard Glissant, 1964, p. 65)، لتصور لنا الشرخ أو الانقسام الذي يعانيه الإنسان الأنثيلي المرحل، و الذي تضاعف بسبب الاقتلاع الأولي عن طريق مأساة المتاجرة بالعبيد. و هي رواية لاسترجاع الماضي، و إعادة امتلاكه، على الرغم من أن جليسون قد اشتهر بـ "الكل - العالمي" الذي صار فيه يشيد بإنسان المستقبل.

ففي مقال "وظيفة موضوع المنفى في رواية "القرن الرابع" لإدوارد غليسون" يرى ارمون مورال: أننا مع هذه الرواية نكون في حضرة نوع من السرد الغنوصي، حيث تعمل الرواية كعلاج بالتحليل/النفس و تنتصر بواسطة سحر الكلمة الإبداعية و بفضل المهارات الفنية و البيان، في إثارة عتبات الأنا الباطن، و فرض الرقابة على الذات الواعية و المستلبة في الوقت ذاته، فموضوع المنفى هو بمثابة العصاب الذي يمكن للكتابة علاجه بمختلف استراتيجياتها. ففي الفضاء الجغرافي الأنثيلي كان هناك انسداد سيكولوجي و كبت لتاريخ ثقافة، بسبب الصدمة التاريخية التي تسبب فيها نظام العبودية. و ما ارتبط به من ترحيل و نفي. فلم يعد استرجاع الماضي بالتذكر كافياً لأن الموضوع المبحوث عنه لم يعد قائماً الا في صورة غامضة كما تعبر عن ذلك شخصية Mathieu أو كآثر في الوعي الجمعي المتجسد في الأب Longoué، فبعد محنة الترحيل القصري و ما ينجر عنه من قطيعة و تمزق في الكائن الأنثيلي، نفسياً و انطولوجياً، تمزقاً ضاعفته محنة الاقتلاع عن طريق الاسترقاق. ومع هذه الوضعية صارت معرفة الماضي و التاريخ و الهوية، الأساطير و الأسلاف مهمة يلزمها توليداً يمارس عن طريق الكتابة.

و قد جرت الأحداث في هذه الرواية، على الترتيب، في ثلاث أمكنة، كانت البداية بالاقتلاع من أرض الأسلاف (بكل ما يعنيه المكان عند جلسون، من تاريخ و تقاليد و أساطير و حضور)، إفريقيا، الموطن الأم (و ارتباطها بالشرخ الهائل الناتج عن الترحيل)، تليها هوة المحيط و أفاتاراته و غثيان البحر و رفض السفر القصري (غثيان و قيئى يرمز إلى الرفض الأولي للاستعباد)، ثم الإلقاء بالركاب في أرض الوصول، الأرض المجهولة (موطن الاغتراب و الشعور بالعودة إلى حالة العدم)، هذا المكان الأخير الذي يشارك بدوره في تعميق و تقوية ألم الاقتلاع، بالعقوبة المسلطة على العبيد الراضين، الفارين إلى أعالي الجبال (المارون) هؤلاء العبيد ميزتهم الأساسية هي عدم الاكتمال. لأن حياة المنفى عند غليسون تنظّل دوماً حياة نقص، و حاجة. حياة يسودها الحرص على حفظ الهوية و التصدي لريح النسيان.

لكن الهوية في حالة الأنثيليين ليست إلا تلك التي يعاد تشييدها، بناءً على بقايا عابرة و مبعثرة (jean christophe martin, 2000, p 179- 181) ¹ و التي لا تتم محاولة تجميعها دون الشعور بدوار الذاكرة*: "فإذا كان السرد التاريخي الطويل يتطلب الارتباط و التتابع بين العلل و المعلولات، و الترتيب الكرونولوجي و المنطقي، حيث تجري أحداث التاريخ كالنسيج المضبوط الأطر، فإن بطل رواية "القرن الرابع" الشاب ماثيو بيليز، يجد ذلك مستحيلاً، لأن الفجوة التاريخية العظمى التي تعاني منها شعوب الكرايب، تفرض على كل باحث الشعور بالنزول إلى الجحيم، والإحساس بدوار الغطس في محيط الزمن، و فراغ الأمكنة المقطوعة المقلق، من أجل إحضار شئ من حطام و بقايا الذاكرة المفقودة" (C. Biondi, 1995, p 131) التي لم يبق منها موجهاً للباحث المولع بمعرفة تاريخ؛ و ماضي هذا الشعب، و لإقامة سقالة نحو الماضي، فوق تلك الهوة التاريخية، التي منها يعصف النسيان بالذاكرة. إلا شذرات الكتب، و ما تحمله ذاكرة الأب المارون لونغوية*، الفار بذاكرته و هويته، من الاستعباد إلى حياة الحرية في الجبال. إنه لقاء بين شخصيتين رمزيتين، بين طالب باحث، سليل عبد، قبل حياة السهول و العبودية، و شيخ فضل العيش في الطبيعة البرية هروباً من الاستعباد. و بعد رحلة استرجاع طويل، بطيئ و شاق في متاهة الماضي*.

و في الذاكرة و اللاوعي الجمعي، المتجسد في الأب لونغوية، بصفته الذاكرة المتجسدة الحية للهوية و المعاناة الانثيلية، يتمكن التاريخ من استجماع بعض أشلاء جسده، و قطع روحه، و يرتسم وجهه في الفراغ التاريخي المقلق ذلك الفراغ تسبب فيه الترحيل القصري للأنثيليين.

فالذاكرة الجمعية عند إدوارد جلسون، قضية ملحة، و نقص، و حاجة في الوقت ذاته. و لا يقصد بها فقط تلك التفاصيل التاريخية للماضي الضائع، بل أيضاً الاقتلاع من الأرض الأم، محنة الإنسان المنشطر (بين الأرضيين و التاريخيين و الثقافتين)، و غيرها من مآسي الاقتلاع و العنصرية و العنف، و التي يريدها إدوارد غليسون أن تكون تراجيدياً مثمرة (Edouard Glissant, 1968, p 187).

و يصف إدوارد غليسون هؤلاء في المارتنيك، بأنهم يخضون وجودهم بين قطيعة لا تلتئم و لا رجعة عنها مع "الأرض الأصلية إفريقيا" (بعد المتاجرة بهم كعبيد)، و انكسار مؤلم و ضروري و أكيد مع "أرض الحلم" فرنسا المستعمرة. فالمنفى عند غليسون ثقل، و مرهق، يحمل العبد الإفريقي، الشعور به منذ ترحيله، و المرهق أكثر هو

أنه يظل عاجزا عن التخلص منه، و لا يتمكن حتى من إخفائه (Edouard Glissant, 1981, p 264). ينطلق غليسون من تمييز جبل دلوز بين الجذر الوحيد و الريزوم في كتابه مع فليكس غواتاري، حيث يعرف الريزوم بأنه: "لا يسمح برده لا الى الواحد، و لا إلى المتعدد، فهو ليس الواحد الذي يصبح اثنين و لا الذي يصبح مباشرة ثلاثة، أربعة ، خمسة ... إلخ، فهو ليس متعددًا ينحدر من الواحد و لا هو المتعدد الذي يضاف له الواحد، فهو لا يتشكل من وحدات بل من أبعاد، و من اتجاهات متحركة، ليس له بداية و لا نهاية، لكنه دوما في الوسط، الذي منه ينمو و يفيض" (Gilles Deleuze, Félix Guattar, paris, 1980, p 31). و يوضح أكثر فيقول أن الريزوم لا يبدأ و لا يصل... الشجرة فعل الكينونة اما الريزوم فينسج من الترابط المتتابع المعبر عنه بالصيغة "و...و...و"، و في هذا الترابط من القوة ما يستطيع أن يهز فعل الكينونة و يجتثته .

و بهذه الفلسفة يصير المنفى عند ادوارد غليسون في " الكل-العالمي" - التي هي ، رواية عن الانفتاح الثقافي و لقاء الآخر- فرصة للتجذر المتجدد في التيه، و امتياز لتقوية الشعور بالهوية و بديلا عن الشعور بالاقتلاع. لان هذا الأخير مرتبط بالاعتقاد بالهوية أحادية الجذر. فالهوية عند ادوارد غليسون، ليست معطى كلياً عبر الماضي التاريخي و الثقافي. تماما مثلما هي اللغات و الفلسفات و الآداب و الفنون جميعا بل جذرومية و مشروع للتكريل و التخيل الذي لا ينقطع طالما لم ينقطع الانفتاح الفكري و الثقافي في أراضي التيه المتنوعة. فعندما نتحدث عن الهوية التائهة عند غليسون يجب منذ البداية تفادي، معنى التيه الوارد في لسان العرب. فقد ارتبط فيه التيه بفقدان الطريق الصواب و بالحيرة و الضلال، و بالأرض التيهاء التي إن لم تنتهي حياة المسافر تظطره إلى أن يعود من حيث أتى تجنباً للعواقب السيئة المنجرة عن فقدان السبيل المقصود عند الانطلاق. أو حتى فقدان القدرة على التعرف عن مكان البدء. فليست الهوية التائهة عنده كتلك الهوية "الواقفة على شفير الهاوية" التي يتحدث عنها محمد أركون في وصفه للأدب الجزائري. بل التيه المغامرة، بكل ما تتضمنه من حلم و نشوة و حياة. ليصبح المهاجر و المرحل غير المرتاح لفقدان أصوله، بسبب تشتت عائلته في العالم، نموذج الهوية التائهة بهذا المعنى الايجابي للتيه فيحل عنده الأمل و الغبطة و الشعور بالقيمة محل الشعور باليأس، و الغربة و النقص و الدونية. و كانت باريس بالنسبة لغليسون هي محل "محنة الهوية" أو "تجربة الهوية التائهة" التي يتحول معها التيه إلى طريقة في الوجود، التفكير و الكتابة.

ففي التيه بين الأجناس الأدبية (الشعر و الرواية) و تيهه الفكري بين الآداب و العلوم الإنسانية، تحتل الفلسفة المرتبة الأولى فتستلهم قيمة التغير الدائم من هيراقليدس، قيمة الانفتاح من جان فال، قيمة الهوية الجذرومية من جبل دولوز، كما يستوحي قيمة التنوع و الجمال الطبيعي من نظرة باشلار الشعرية للعالم و الطبيعية. و يرد احد الدارسين المحل الذي أخذته الفلسفة عند غليسون إلى علتين أولهما مرتبطة بتخصص الفلسفة في حد ذاتها و تدريسها. و ما ارتبط بها من مساءلة لأطروحات هوسرل التي نشأت من أزمة المذاهب الذاتية، و اللاعقلانية بين نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين، الحرب التي شنت على الديكارتية، كما أن النازية و مضادة السامية وضعت الإنسان و معارفه و يقينه موضع شك. و العلة الثانية ردها العارفون بغليسون من دارسيه و أصدقائه إلى الدور الذي لعبه جان فال في تعاطفه مع الإنسان الأسود (Romuald blaise fonkoua, 2002, p 44).

فيقر غليسون عند تناوله مشكلات الهوية و الثقافة الانطلاق من هذا التمييز الذي وجده في كتاب دولوز و غواتاريه في كتابهما المعنون ب "الريزوم:مدخل" و الذي تعلق في البداية بتحديد خصائص الفكر الريزومي. يذكرني هذا التمييز بالتمييز البرغسوني بين الستاتيكي و الديناميكي، لتصبح مع غليسون الهوية الريزومية هي الهوية التي تمتد للقاء الآخر، على خلاف الهوية أحادية الجذر التي تقتل ماحولها و تشل المخيلة (Edward Glissant, 2009, p 31) أما الأولى فمفتحة، متجهة للقاء الآخر.

فلقاء غليسون مع فلاسفة الحوار و التواصل، و فلاسفة الصيرورة من هيراقليدس إلى هيدجر إلى جبل دولوز جعل من الثقافة و الهوية عنده، دازاين يقذف بنفسه في مشروع لا متناه و مسافر تائه يجب كل الثقافات دون أن ينطوي على ذاته و يتطابق معها كهوية منطقية و لا أن ينحل و يتنكر للأصل. فليس هناك نحو الأصل من خط مستقيم مباشر، و لا يكمن الحديث جينالوجيا بديهية شفافة، لأننا لا يمكننا العودة إلى التاريخ و إلى ماضي الهوية إلا مصحوبين بالالتباس و الشك الذي يدحض يقينية الكوجتو الديكارتية الذي يربط الوجود بالتصورات العقلية البديهية و بالتبسيط. فلا ينجر التيه عن تنكر، و لا عن الشعور بالإحباط من وضع أصلي متدهور و لا هو رفض، و لا رغبة جامحة في الهجر (أو التخلي عن الأصول) . و يصل إلى أن التائه، ليس مرادفاً لا للمسافر و لا للغازي، و لا للمكتشف. بل هو الساعي إلى معرفة كل العالم ، مع العلم أن معرفته لا تكتمل أبداً، و هنا يكمل جمال العالم المهدد بالكونية و العنصرية، و الاستعمار، و الإبادة و الحروب، فالتائه يأبى التصور الشمولي ، المعمم ، الذي يلخص العالم، فيدعي أن له معنى و غاية مفترضة مسبقاً.

و بهذا يرفض غليسون التصور الرجعي و العنصري للهوية، القائل " جذري هو الأقوى" فتتحدد قيمة الإنسان بقيمة جذره، فيجعل من الهوية الواحدة نمودجا على حساب هويات أخرى، في حين أن الهوية الريزومية هوية علائقية، لا ترفض التجذر فكما يقول جلسون: "الريزوم هو أيضا جذر ، فليس التجذر هو ما نرفضه" بل التجذر الأحادي الذي يقتل كل ما حوله". و يرى أن الهوية التائهة هي هوية حرة متحركة غير مسبقة في عالم غير مسبوق لأنها

مرتبطة بصيرورة العلاقة و ليس بجينولوجيا. و لفهم أكثر للهوية الجذرومية، المناهضة للكونية التعسفية أتناول مفهوم الكريولية الذي يطلقه غليسون كصفة لهذه الهوية الدينامية.

3 من المنفى إلى التكريل La créolisation في الكل العالمي

أ- التكريل على خلاف الكريولية

يحرص إدوارد غليسون على تمييز التكريل عن الكريولية كما يحرص عن تمييزه عن مجرد التداخل الاختلاط و التمازج الثقافي. فالكريولية هي ترجمة أخرى للتكريل الذي هو حركة مستمرة من التداخل الثقافي و اللساني الذي لا ينتهي بنا إلى تعريف للموجود، الذي يتجلى مثلا في تعريف الموجود الزنجي، و هذا ما تفعله الكريولية فتعريف الوجود، حسب غليسون من اختراع الغرب و بالخصوص الفكر اليوناني، انجرت عنه كل أنواع الطائفية ، المطلقات الميتافيزيقية ، الأصولية و الآثار الكارثية التي يشهدها العالم و بدل الحديث عن الوجود كمطلق يجب بالأحرى هجر ادعاء تعريف الوجود و الحديث عن وجودات خاصة تدخل في صراع (Glissant, 1995, p 93).

فبدل الوحدة التعدد و بدا الثبات التغير و بدل الوجود العام المطلق، الوجود الخاص المختلف العيني المتحرك للثقافات و اللغات، هنا تظهر آثار هيراقليس و هيدجر جليلة في فكر غليسون في هذا المضمار. الأول عنده ليس كالثانية لأن الأول عبارة عن عملية تتكشف أثناء الحدوث المتواصل و هي في حالة جريان طبعها هذا على خلاف الثانية التي هي عبارة عن حالة وصول مرتبط بالاحتمالية التاريخية لارتباط و تداخل الثقافات و اللغات و تدل على نتيجة نهائية و تنوع داخل الرقعة الجغرافية الواحدة، أما التكريل فهو دون طريق محدد يسلك كل الاتجاهات الممكنة دون مركز و لا بداية و لا غاية محددة مسبقا.

ب التكريل على خلاف التمازج

و عن الفرق بين التكريل و التمازج الثقافي ، يرى غليسون أن الأول هو نمط من الثاني، لا نموذج له و ليس مجرد نتيجة لسانية، و هو ليس مجرد آلية تمازج، بل هو التمازج الذي يلد لنا اللامتوقع، اللانهائي، ليس فقط في مجال تمازج اللغات بل في كل مجالات الثقافة كالموسيقى و الأديان و غيرها. لقد عرفت اللقاءات بين الثقافات أوجه مختلفة عرفت أسماء تباينت ، كالذوبان و الانصهار ، الهجنة، التعددية الثقافية، الكريولة. هذه الأخيرة يتصورها غليسون كعملية تمازج غير قابلة للتوقيف، غير متوقعة. فإذا كان العالم غير قابل للتنبؤ فلأنه يتكريل. فالعالم عندما يتعرض للتكريل لا يصبح كريوليا بل يصبح ما لا نعرف و ما لا نستطيع أن نتوقعه أو نتكهنه. لكن الأكيد أنه يتحول بصورة أكثر إنسانية، أكثر كثافة من حيث مجموع العناصر التي يضمها، و أكثر شدة من حيث التنوع الذي يحتويه و الذي يتولد عنه كل مرة من جديد لأن الذي يحكم عناصره ليس الوحدة بل الاختلاف و اللقاء الذي يدخلنا داخل كل عالمي في دوامة من العلاقات الولادة، دائمة التمحض، مستمرة الإنجاب لا تعرف العجز و العمق تماما كنهر هيراقليس الذي لا يتوقف عن الجريان.

لقد عرف غليسون التكريل في إحدى المقابلات معه فقال: " التكريل ظاهرة دخلت بها ثقافات أو عناصر من ثقافات العالم في منطقة الكرايب ، في اتصال و تولدت عنها نواتج جديدة غير معروفة دفعة واحدة و بالتالي غير قابلة للحساب و التثبيت النهائي. و ما بدا لي أكثر أهمية ، و أنا أوصل دراساتي، هو أن كل العالم يشهد التكريل و يمارسه لكن عندما تحدث هذه الظاهرة في مجتمعات رجعية، تنتج ردود أفعال بالغة العنف من طرف المتمسكين بالتصور الرجعي للثقافة. " (Claude Couffon, 2001, p 58) . و هذا العنف من إحدى عوامله طبيعة الهوية الرجعية في حد ذاتها.

التكريل على خلاف العولمة

إن " الكل العالمي" الذي جعله إدوارد غليسون عنوانا لأحد أهم مؤلفاته ، و بكل ما يضمه هذا الكتاب هو بمثابة دحض لايدولوجيا العولمة الثقافية التي تقوم على صهر العلاقات الثقافية بين الأمم جميعا، داخل تجمع ثقافي واحد ينتفي فيه الاختلاف و يحكمه نموذج الغالب علميا و تكنولوجيا و عسكريا و كأنه هو الغالب ثقافيا أيضا حسب ما تدعيه و تروج له هذه الايدولوجيا. ففي حضور النموذج الكوني المزعم الذي يفرض نفسه عن طريق المماثلة أو تحقير المختلفين و الحط من قيمهم الثقافية، يصبح التمسك بالخصوصية مجرد حرص على الموروث القديم البالي و تشبث بالدونية الثقافية و التخلف الحضاري.

فإن شئنا تكوين تصور عن العولمة عند غليسون فإننا نجدها لا تنفصل في جوهرها عن الايدولوجيا التي ارتكز عليها الاستعمار. فالفوق الغربية انطلاقا من نزعتها الثقافية الداروينية و لحفظ بقائها و غلبتها، تجدد و تنوع في كل مرة عبر تاريخها سبل هيمنتها. و ما العولمة التي تبشر بها إلا واحدة من هذه السبل، و هي في جوهرها استمرارية صريحة للاستعمار، بوسائل أخرى جديدة لا تتوقف عند حد عولمة السلع الاقتصادية، بل تتعداها إلى عولمة كل مجالات الثقافة. فتجديد الغالب الدائم لوسائل حربه و سبل هيمنته للإيقاع بضحيته، يتطلب في المقابل من المغلوب التجديد الدائم لردود أفعاله و طرق مجابهته . فالعولمة و الكونية الغربية ليست مجرد أسطورة كما يصفها البعض بل هي أكثر من ذلك إنها أسلوب جديد في المثاقفة القهرية التي ترمي بسلاحها المبتدع إلى سلخ الشعوب عن شخصيتها.

أو قل هي خدعة من الدول الغربية"، مخيبة للأمال وتستوجب الحذر والترك والمقاومة حسب الاقتضاء.

3- الهوية الثقافية في خضم التكريل الثقافي

في إحدى جلسات النقاش حول الكريولية يقول غليسون: "إن التكريل يجعل تصورنا للهوية يتغير تدريجياً، قد يصاحب هذا التغير رفضاً وحشياً وقاتلاً، لكن فكرتنا عن الهوية تتغير. حيث نبدأ في التفكير بأن الهوية تتغير ونكف عن تصور أنها معطاة لنا دفعة واحدة، ونفهم أن الهوية الفردية أو الجماعية يمكن أن تتنوع وتعرف مسارات غير متوقعة. كل هذا يجعل من التكريل، أي من هذا الاختلاط بين الثقافات، يبدو بمثابة اللامطلق، بمثابة المغامرة، التي لا تنتمي إلى الفكر القاري بل مرتبطة بفكر أرخبيلي. فالذين نظروا للكريولية لم ينطلقوا في تحليلهم لهذه الفكرة من العالم، بل انطلقوا من مكان معين ومحدد، وهو الكرايب و امتد طرحهم إلى المحيط الهندي، ليصلوا للقول ها قد اختلطنا و صرنا نموذجاً لكل من يريد الاختلاط" لكن غليسون لا يذهب إلى نفس الاعتقاد بل يخالفه في أساسه لأنه يرفض فكرة النموذج أثناء التكريل وفكرة الأخلاق المملاة التي توجهه لأنه لا يعرف وجهته و لا يخضع لقوالب. فيضيف غليسون قائلاً: "أنا لا اعتقد هذا أبداً، لا أؤمن بفكرة النموذج بسبب عدم القدرة على التكهّن و التوقع عند التكريل، فهذا الأخير ليس له أخلاق. و في التكريل يمكننا قبول وجود واقع متعدد الثقافات و اللغات، أو واقعا منزويا و منغلقا على ذاته". لأن التكريل لا يستثني أحداً و لا يقهر أحداً باعتباره تجربة حرة و ممكنة و متاحة للجميع... إذن التكريل لا يتحمل فكرة النموذج الجاهز، و هذا من أكبر الانتقادات التي أوجهها لنظرية الكريولية" (Claude Couffon, 2001, p 58, pp. 58-59) أكيد أن الهوية و هي تدخل في هذه الصيرورة، تدخل في دوامة مثيرة للقلق و الخوف، و يعتري أصحابها أو صاحبها، ارتجاف التفكير لأنها تخرج من السكون الدائم الذي ألفته إلى الحركة الدائمة و التغير المستمر الذي لا تعرف معه قرار. لكن كل هذه المشاعر تشكل جوهر الموجود المتكريل الذي لا يجد نجدة من هذه الحالة. فتفكير الرجفة -كما يقول غليسون- لا يحمل رداً لا على الخوف، و لا على الشك أو عدم اليقين، بل يقاوم تشدد الفكر النسقي، و عنفوان العقائد الفكرية. إنه فكر يريد أن يبقى كل مذهب داخل صوره المنهجية و يمنعه من الخوض في المطلقات. و هذا ما يسمح للهوية بالانفتاح على الآخر و على التغير المتولد من التبادل دون الإخلال بها أو تشويهها.

و كل هذا لا يجري حسب غليسون في عوالم أخرى لأن الهوية موجودة بالعالم مع هويات أخرى، يدخلها وجودها معها في علاقة، و كان ادوارد غليسون هنا يتحدث عن دازاينات هيدجيرية و هو يتحدث عن وجود الثقافات معاً. و لا يحدث التكريل الثقافي دون التمتع جميعها دون استثناء بحق الامتياز و التساوي في القيمة فيما بينها، فلا فوقية ولا دونية ثقافية أثناء التكريل. يقول غليسون مؤكداً على ارتباط التكريل الثقافي بالحوادث العينية: "ليست الهوية معلقة في الهواء! الهوية علاقة، الهوية علاقة في العالم، و بالتالي لا يمكنها أن تستغني عن المكان، لأنها دونه تصير مجرد كابوس" (Edward Glissant, 2009, p 31). هكذا يصرح غليسون لمحاوريه في جلسة خاصة خصصتها له الجمعية الدولية اللاكانية (نسبة لجاك لاكان).

هذا الوصف أطلقه غليسون أيضاً على الأدب و الهوية على حد سواء في مقابلة أجرتها معه آن لافيتير مكرراً المقولة ذاتها التي يربط فيها بين تكريل الهوية و الواقع (Anne Laffete, 2008, p 34). و قد استأنس إدوارد غليسون في غربته بياريس بكتابات "فكتور سيغالان" عن الغرائبية، بل كانت موجهة لكتابات عن "التنوعية" و قد كرمه كما يقول في تقديمه لكتابه بعنوانه كتابه بعنوان جنيس، شبيه بعنوان كتاب سيغالان (التشابه في عنواني الكتابين جلي في هوامش هذا المقال) لدرجة أن بعض القراءات نفت أن يكون لهذا الأخير تصورا أو نقداً أصيلاً للكونية الغربية أو تأسيساً جديداً لفلسفة أو شعرية التنوع الثقافي عنده بل مجرد ترديد لما كتبه عنها الأول.

لكن غليسون أراد أن يكون فكره في حد ذاته جذورياً و خلع عنه صفة الأصالية أو الأصل الواحد ليكون محلاً للقاء مستمر و متجدد مع فكر غيره. لقد أراد سيغالان أن يقدم تعريفاً جديداً للغرائبية و للتنوعية يختلف عن ذلك الذي يستند إلى الايدولوجيا الغربية الامبريالية، والوارد في أدب الرحلة الاستعماري كالروايات والمراسلات الكولونيالية، و معارض للكونية الأوروبية المتمركزة على الذات و التي تستغرب الآخر. فيقدم تعريفه للإنسان الغرائبي بقوله: "هو المسافر بالمولد، في عوالم التنوع العجيب، ويحس و يتذوق التنوع" (Segalen, 1978, p 24) و يفضل أن يطلق تسمية المتنوع على كل ما كان من قبله يسمى غريباً، غير مألوف، غير متوقع، مفاجئ، ومغاير.

و من هنا يصبح تعريف الغرائبية عند غليسون ليس شيئاً آخر غير هذا المعنى الوحيد و الشاسع و هو الشعور بالتنوع. لأن المشاعر الأخرى التي عرفت بها الغرائبية من قبل هي مشاعر من لم يتمكنوا من التحرر من التمرکز الأوروبي. هذا التعريف سيؤثر بقوة في اتجاه ادوارد غليسون إلى الكتابة عن البديل عن العولمة و الكونية المزعومة من الامبريالية الغربية و الغرائبية الاستعمارية و المسيحية.

هذه الكونية العنصرية الاستعمارية التي قسمت ثقافات العالم إلى بربرية متوحشة و متحضرة، إلى قديمة، و حديثة، تجعل ثقافات الشعوب الضعيفة تقنياً و اقتصادياً ثقافات أكل عليها الدهر و هرمت. لكن غليسون يرى أن في الكل العالمي الذي يجب أن يتصدى لميكانيكية العولمة الجميع فيه بشر و شباب و راشدين، ويأتي هذا كرد منه على الجينولوجيا الخطية التي كرسها الغرب بالنظر إلى ثقافات غيره كثقافات غير قادرة على الدخول في العالمية بسبب استعراقها في

القدم (Edward Glissant, 2006, p 81). فالكل العالمي ليس مجموع الثقافات التي انضوت تحت الكونية الغربية، بل هو محصلة كم الاختلافات المحققة و الممكن تحقيقها باستمرار المعروفة منها و غير المعروفة من عوالمنا المختلفة، الملتنقية في إطار الكريولية (Edward Glissant, 2005, p 87).

وفي محل آخر يصف غليسون هذا اللقاء بأنه ليس له محلا جغرافي محدد و لا هو وليد قرار و لا تخطيط ولا حساب و لا هو مملى من جهة على أخرى، بل هو وليد العلاقة الحدسية الحرة، و هو عبارة عن مغامرة خارقة للعادة و هبت لنا لنعيش فعليا و مباشرة في عالم واحد و متعدد (Edward Glissant, 2008, p 466).

فالعلاقة التي منها تتولد الهوية العلائقية، هي التي تسمح لنا بالعبور عبر مختلف اختلافات العالم و تنوعيته، و الكونية المحورية هي التي تجردنا من هذا الحق. فالعولمة تنكر الاختلافات و خاصة مقدار الاختلافات المحققة و العالمية أو الكل العالمي وحده القادر على أن يرضي الرغبة في تحقيق كم الاختلاف المطلوب بصفة مستمرة داخل العلاقة اللامتناهية بين البشر بين الثقافات. و بذلك تبدأ العالمية من وعي الانتماء إلى كل البشر، باعتبار العالم بيت كل البشر، هذا الوعي الكفيل بقلب التصور الفلسفي التقليدي للنا والآخر. كما يهز التصور الجغرافي التقليدي للعالم و للعلاقات بين القارات.

و تحقيق هذا الهدف يتطلب علاقات منفتحة لوضع الخصوصيات في تواصل من أجل الإثراء المتبادل، تحطيم الحواجز و الجدران و حدود الرقع الجغرافية لأننا في العالمية لا ننتمي إلى أوطان حصرية، و إلى أمم و قوميات و رقع بعينها بل إلى أماكن حرة لا تلزمنا بان نحبا بالضرورة فيكون للإنسان مسقط رأس جديد هو من يقرره، و لغات هو من يرغب فيها، و جغرافيا منسوجة من أراضي و وجهات و رؤى هو من يصوغها. و يكون مكان اللقاء غير المكان المرتبط بالزمان لأنه مكان تحقق كم الاختلاف المستمر الذي هو جوهر العلاقة و التي لا ترتبط بحيز بل بكل مكان في العالم (Edward Glissant, 2009, p 42).

ولا يمكن الفصل بين مفهوم الكل العالمي و الكاوس العالمي عند غليسون لأنه لا يتصور العالم إلا كفوضى. و هذا يضطرنا إلى العودة إلى تعريفه للكاوس لتجنب بعض التصور السلبي عن هذا المفهوم الذي أبدعه جليسون. فيطلق تسمية الكاوس العالمي على صدمة الثقافات الحالية التي تتعاقب، تتدافع، تختفي، تبقى، تدخل في حالة سبات، تتحول، يبطل أو بسرعة مذهلة، بلمعانها أو بانفجارها، (Edouard glissant, 1997 p, 22) لكن الأكيد أن الكل العالمي الشمولي ليس هو عالمه.

و يوضح أكثر في محل آخر. "فلا حد للوجود أو للثي، و التغير هو صفتها الدائمة". (Edward Glissant, 1995, p 24) انه حينما يتكلم عن الكاوس العالمي، فإنه يكرر نفس ما سبق و أن قاله عن التحول إلى الكريولية، وهو إن كليهما يشتركان في صفة عدم قابلية العلاقة العالمية للتوقع. فلا هي حالة عدم و لا حالة نظام، ولا هي حالة ذوبان و لا اختلاط و لا انعزال، إنها بالضبط الثقافات و الهويات في حالة الصيرورة اللامتناهية.

وبهذه النظرة للعالم لم يعد هذا الأخير، بالصورة الجغرافية القديمة المألوفة المشكل من خمس قارات وأربعة أجناس والعديد من القارات الكبرى. بل يصير أخربيلًا يدعونا غليسون لعيش في بنيته، و على ذكر الارخبيل و المناظر الطبيعية، فقد لعب عنده السفر و تأمل تنوع الطبيعة دورا قويا في تأجج الرغبة و الحلم بالتنوعية.

خاتمة

هكذا إذن ينظر غليسون للعيش المشترك، فلا تتغير تصوراتنا و لا يفتح خيالنا ، بالانغلاق على الذات، و رفض الانفتاح بل بتهديم الجدران و كسر القوقعة ، و بتحويل فلسفة العلاقة إلى فن العلاقة التي لا يخسر فيها أحدا . لقد وصف لويس جوبار ، عنوان كتاب غليسون عن الكلي العالمي بأنه "اسم آخر للكون، لكن لكون دون تسليم بالكونية، دون نظام خلق، كلية عالمية تعرض كاوس العالم، في انفجار للمعنى اللامتناهي، كفوضى متفرعة و بهيجة".

هذه العنونة الرد على العولمة، التي تريد عولمة العلاقات بالتصريح بأن الشعوب كلها يجب أن تنوب في تجمع اقتصادي، سياسي، ثقافي و لغوي لا يعترف بالحق في الاختلاف، و هي ايولوجيا يجب أن يخضع لها المنفي حتما، و يروج لها من يريدون خلق مجتمعات على نموج واحد موجه لان يصير كونيا، و يفرض نفسه عن طريق المماثلة أو التحقير و الحط من قيمة المختلفين عنه، الذين عادة ما يوصفون بالدونية أو القدم. و قد عدت الدعوة إلى الكريولية، بمثابة مسودة ثقافات في شبكة علاقات لا تهدف إلى الكونية التي فيها كل شيء يتغير و يضيع، بل تهدف إلى تنوعية، يكون فيها التبادل مرادفا للتقاسم دون خسارة و انفتاح دون ذوبان و شراكة تكون فيها كل الأطراف رابحة .

و مبدأ فلسفة العلاقة فيها على لسان إدوارد غليسون، ينص: "تغير بالتبادل مع الآخر دون أن أضيع و دون أن أتنشوه".

المراجع

1. Anne Laffeter, Entretien avec Edouard Glissant dans, L'Humanité hors-série « Esclavage.L'histoire inavouée » Mai 2008.
2. C. Biondi, Le Quatrième siècle d'Edouard Glissant ou le vertige de la mémoire », Francophonie , Florence, Italie, Olschki Editore, 1995 , n . 28.
3. Claude Couffon, Visite à Edouard Glissant, Editions Caractères, 2001, p 58.
4. Delphine Perret (2001) , La créolité: espace de création, Ibis Rouge, Martinique, p 49—50.
5. Gilles Deleuze, Félix Guattari (1981), milles plateaux, capitalisme et schizophrénie, Minuit, paris, 1980.
6. Edward Glissant, Une journée avec Édouard Glissant, Association lacanienne internationale, Brochet, Paris, n 3, 2009.
7. Edward Glissant (1995), introduction à une poétique du divers, Les Presses de l'Université de Montréal, canada.
8. Édouard Glissant (2005), La cohée du Lamentin, Gallimard, paris.
9. Edouard Glissant (1968), L'Intention poétique ,Seuil , Paris.
10. Edouard Glissant (1981), Le Discours antillais ,Seuil , Paris.
11. Edward Edward Glissant (2006) , une nouvelle région du monde, Gallimard, paris.
12. Edward Glissant (2005) ,La cohée du Lamentin, Gallimard, paris.
13. Edward Glissant (2008), mondialité, créolisation et altermondialisme (vincent duclert, la France une identité démocratique : les textes fondateurs, Seuil, paris.
14. Edward Glissant (2009), philosophie de la relation, Gallimard, paris, p 42.
15. Edward Glissant (1995), tout-monde, Gallimard, paris.
16. Edouard Glissant (1964), Le quatrième siècle, paris, Seuil.
17. Ferdinand Brunot (1967), Histoire de la langue française, Armand Colin, paris.
18. Jacques Mounier (1986) , Exil et littérature, , Elluy , Grenoble.
19. Jean christophe martin , Le membre - déchet ou l'abstraction fécondante, Manhotage et incomplétude chez Edouard Glissant, Compar(a)ison , 1-2, Peter Lang, AG, bern, 2000.
20. Josapha Luce : Créole, d'où viens-tu?: essai sur l'origine du créole, Fort-de-France, Désormeaux, 2007.
22. Jean Bernabé, (1993),Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, Éloge de la Créolité, paris, Gallimard.
23. Milan Kundera (2011) ,Œuvre: L'immortalité , VI ailleurs, l'exil libérateur selon vera linhartova, Gallimard , Paris.
24. Michel Beniamino (2005), Lise Gauvin, Vocabulaire des études francophones: les concepts de base, France, Presses universitaires de Limoges, France.

25. Romuald blaise fonkoua (2002) , Essai sur une mesure du monde au XXe siècle: Édouard Glissant, Honoré Champion, paris.
26. Raphaël Confiant , La créolité contre l'enfermement identitaire, paris, Multitudes, 2005/3 (no 22), p 185.
- 27.Véronique Bonnet, (1999), De l'exil à l'errance: écriture et quête d'appartenance dans la littérature contemporaine des petites Antilles anglophones et francophones, Villeneuve-d'Ascq ,Presses universitaires du Septentrion, Paris
- 28.Victor Segalen (1978), essai sur l'exotisme,une esthétique du divers, biblio, paris, 1978.