

A New Region of the World. Édouard Glissant's Worldliness Utopia

Mattia Bonasia

Abstract

In this article we aim to study the discursive practices through which Édouard Glissant structures his own *chaos-monde's* utopia in the two essays *La Cohée du Lamentin* (2005) and *Une nouvelle région du monde* (2006), and in the novel *Sartorius* (1999). Unlike classical utopia's search for order and harmony, Glissant's model is characterized by the accumulation and the creolization of the elements. His goal is the statement of a worldliness imaginary as a totality of differences, opposed to the capitalistic standardized globalization. We will contextualize Glissant's analysis with Deleuze and Guattari's theories and with Michel Foucault's heterotopia.

Keywords

Globalization, Sartorius, Poetics of relation, Tout-monde, La Cohée du Lamentin, World Literature

Una nuova regione del mondo. L'utopia mondialista di Édouard Glissant

Mattia Bonasia

«Agis dans ton lieu, pense avec le monde»
(Glissant 2006: 150)

Utopie del *chaos-monde*

Nella loro introduzione al recente volume *Esthétiques du désordre*, Judith Cohen, Samy Lagrange e Aurore Turbiau contestualizzano l'utopia in quanto genere letterario stabilizzato e codificato principalmente durante il Rinascimento europeo. A partire dall'*Utopia* (1516) di Thomas More il genere si caratterizzerebbe per la ricerca dell'ordine e dell'armonia, attraverso gli immaginari preponderanti dell'idillio, dell'arcadia e del *locus amoenus* (Cohen – Lagrange – Turbiau 2022: 15). Lungo la storia della letteratura occidentale questa discorsività è stata prevalentemente messa in discussione attraverso la distopia, ma negli ultimi decenni, secondo le studiose, staremmo assistendo a nuove produzioni ibride, in cui l'immaginario creato non rispecchia né la tradizione utopica, né quella distopica. Si tratta di nuove *utopies du désordre* (16) che forniscono un'idea di felicità nell'esuberanza, nel ribaltamento, nel movimento e nell'instabilità: nuovi mondi che trovano il loro ordine nel disordine, ma che non si possono considerare distopie in ragione del proprio slancio utopistico. Così come l'utopia classica ha storicamente permesso una riflessione sui modi per riformare o rivoluzionare il mondo reale (essa è sempre un discorso su un mondo referenziale culturale e sociale), le utopie del disordine presentano un afflato esplicitamente rivoluzionario dinanzi al mondo globalizzato contemporaneo. La loro novità sta nella mancata risoluzione sintetica degli opposti, dell'eteroclitico e del molteplice:

L'utopie n'est pas ici considérée comme étant fondamentalement une structure binaire appelant *d'abord* une destruction (u-topos) puis une

reconstruction (eu-topos), mais comme un seul et même mouvement qui ferait de la déconstruction l'espace mouvant et toujours en acte de bonheur. Dès lors, l'utopie n'est plus pensée nécessairement comme un espace fixe, cernable et structuré, mais comme un mouvement, échappant à toute catégorisation rapide et normative par sa force de déplacement. (20-21)

Il romanziere, filosofo e poeta martinicano Édouard Glissant (1928-2011) è l'autore di una delle utopie del disordine più influenti degli ultimi anni. Se fino a *Le discours antillais* (1981) la sua opera poetica e politica è focalizzata sul contesto socioculturale delle Antille, attraverso la proposizione del paradigma dell'antillanità come risposta alla dominazione francese; a partire da *Poétique de la Relation* (1990) Glissant propone un modello di creolizzazione mondiale alternativo alla globalizzazione standardizzante di marca capitalistica. Tuttavia, solo negli ultimi anni della sua attività Glissant comincia a parlare esplicitamente di utopia, in particolare nelle due raccolte di interviste *L'imaginaire des langues* (2010, con Lise Gauvin) e *L'entretien du monde* (2018, con François Noudelmann); nel quinto e ultimo saggio di poetica, *La Cohée du Lamentin* (2005), e nel primo saggio di estetica *Pour une nouvelle région du monde* (2006). Ha inoltre pubblicato due romanzi ascrivibili al genere: *Sartorius* (1999) e *Ormerod* (2003).

Secondo Glissant l'utopia nella tradizione occidentale ha soprattutto avuto un carattere normativo:

Un objet à transformer (la Cité, la Société, les Humanités), une finalité de perfection, et une activité normative: la pensée de l'Utopie visait toujours à l'harmonie d'une Mesure. C'est par là que les pensées de système ont pu faire utopie ou peut-être en bâtir le lieu.

Dans la quête de cette Mesure, le projet utopique a fait l'économie de ce qu'il croit être l'inutile, l'accessoire, le contingent. Platon bannissait les poètes de la République. (Glissant 2005: 141)

Nella ricerca della perfezione e dell'eternità, la creazione utopica esclude gli elementi giudicati impuri nella società oggetto della critica, fondandosi sull'armonia di una misurazione del tempo e dello spazio. Se l'utopia classica si fonda su un pensiero sistematico, che gerarchizza i valori, Glissant propone una riattivazione contemporanea dell'utopia capace di strutturarsi a partire dalla percezione della dismisura del mondo contemporaneo. Si tratta di un ribaltamento tanto estetico quanto filosofico, in quanto la dismisura è classicamente definita come imprevedibile, e

di conseguenza sulla sua eventuale perfezione penderebbe perennemente la minaccia di una sparizione finale. Ma nella nostra contemporaneità, che per Glissant è fatta di diversità, di scarti, di opposizioni, l'utopia non può permettersi di eleggere un elemento particolare al fine di perfezionarlo, bensì si deve fondare sull'accumulazione dei popoli, delle lingue, e delle identità, facendo emergere la relazione che si intesse tra le differenze. Seguendo Mohamed Lamine Rhimi, qui risiede la rivoluzione glissantiana dell'utopia di More: da una parte isolamento e standardizzazione secondo un modello unico e una sola parte del mondo, dall'altro la retorica dell'imprevedibilità del *chaos-monde*, che si muove tra la totalità realizzata degli immaginari e delle identità (2022: 142). Come analizzato da Hugues Azérad, si tratta di un'utopia decoloniale, sovversiva, che cerca di immaginare forme radicalmente nuove con cui progettare una libertà politica fuori da norme universalizzanti (2020: 421). Un nuovo spirito utopico che si caratterizza, al contrario della gerarchia delle forme dell'utopia tradizionale, per lo sperimentalismo, il rifiuto di anteporre verità a *praxis* e l'assenza di qualsivoglia previsione nell'invenzione di una nuova educazione all'immaginario (422).

Come spiegato in *L'entretien du monde*, per ottenere questa accumulazione gli elementi si devono toccare e modificare, ma senza confondersi (devono «creolizzarsi»). Se ciascun elemento non possiede una sorta di sostenibilità («perennité», Glissant-Noudelmann 2018: 62), si rischia il *melting-pot* («un pot-pourri, une soupe indistincte»: 62). L'utopia dell'accumulazione si fonda dunque su un sottile equilibrio tra l'autodeterminazione della propria identità e l'incontro, l'apertura all'altro.

La dismisura, spiega infatti Glissant, è la vera energia del mondo: di conseguenza nella loro messa in contatto gli elementi possono armonizzare tra loro ma possono anche innescare delle contraddizioni insormontabili. Ogni desiderio di normatività risulta dunque inadatto e anacronistico: la grande problematica tanto poetica quanto politica, consiste nel capire se l'essere umano oggi è capace sia di vivere il senso della misura (dell'armonia delle culture), sia quello della dismisura («les moments où ces rencontres deviennent calamiteuses»: 63). Secondo Glissant viviamo infatti ormai in una nuova era geologica¹:

¹ Glissant non fa mai riferimento esplicito al termine "antropocene", ma la sua riflessione ne è evidentemente debitrice e andrebbe contestualizzata nel più vasto spettro dell'ecocritica.

Le lieu commun généralisé esquisse-t-il la théorie qu'il s'agit de la fin d'une ère, cette ère quaternaire, l'eau et la glace et les mers et la chaleur et les montagnes et le froid et les nuages et les côtes et les espèces, changent, et que par-delà des éternités de tant de bouleversements mortels, les humanités habiteront un nouveau cycle géologique. (Glissant 2006: 78)

L'autore spiega che alla fine degli anni Settanta diverse personalità avevano già cominciato a sollevare la questione dei terremoti, degli tsunami, delle eruzioni vulcaniche, in quanto catastrofi naturali intimamente correlate, richiedendo misure internazionali di prevenzione al disastro climatico. Nonostante ciò, come ribadito ne *La Cohée du Lamentin*, è necessario resistere «à la pensée de l'Apocalypse» (Glissant 2005: 23).

Nel recente *Édouard Glissant: déchiffrer le monde* (2021) Aliocha Wald Lasowski approfondisce i contatti tra la filosofia di Gilles Deleuze e la poetica di Glissant, studiando in particolare il legame tra differenza, ripetizione e creolizzazione. Citando il Deleuze di *Différence et répétition*: «Le jeu de la différence et de la répétition a remplacé celui du Même et de la représentation» (1968: 316). L'accumulazione è dunque legata alla poetica della ripetizione, che Romuald Fonkoua individua quale principio della scrittura e del pensiero glissantiano. La ripetizione permette la realtà dell'esperienza e rafforza la legittimità della scrittura: «elle oppose à la généralité du particulier, l'universalité de la singularité. Elle est en somme transgression d'une loi dont elle dénonce le caractère annihilant ou sclérosant» (2002: 267). La ripetizione fonda la poetica di Glissant anche nella strutturazione del suo *corpus*: la ripresa di frammenti all'interno di opere saggistiche e narrative, la variazione del concetto di *tout-monde* (come vedremo) in *Une nouvelle région du monde*: se il mondo è un'accumulazione la ripetizione è forma di conoscenza del mondo.

Più intrinsecamente, la ripetizione è legata al pensiero del rizoma di Deleuze e Guattari, su cui Glissant a partire da *Poétique de la Relation* fonda la propria poetica, costruendo in particolare il concetto di identità-rizoma o identità-relazione (1990: 158)². Per comprendere l'utopia in Glissant è necessario passare dal rapporto tra scrittura e rappresentazione in Deleuze e Guattari. Se infatti in *Mille Plateaux* viene affermato che: «écrire, faire rhizome, accroître son territoire par déterritorialisation, étendre la ligne de

² I tre pensatori si sono frequentati per gran parte della loro vita, i loro libri si prestano a essere letti come vasi inter-comunicanti.

fuite jusqu'au point où elle couvre tout le plan de consistance en une machine abstraite» (1980 : 19); in *Qu'est-ce qu'est la philosophie?* l'utopia diventa il più alto esempio di scrittura rizomatica, in quanto :

L'utopie ne se sépare pas du mouvement infini : elle désigne étymologiquement la déterritorialisation absolue [...]. Le mot d'utopie désigne donc cette conjonction de la philosophie ou du concept avec le milieu présent: philosophie politique. (1991: 100-101)

L'utopia è politica in quanto immagina un quadro sociale ed ecologico fondato su un'amplificazione creativa dell'immaginario, al servizio della collettività. Come spiegato da Azérard, e come vedremo più avanti, il sogno di un mondo migliore in Glissant nasce dopo una lunga attività militante, di lotte politiche e sociali per la liberazione della Martinica (ancora oggi D.O.M., dipartimento d'oltremare sotto la dominazione francese), e fa continuo riferimento al dramma della tratta degli schiavi, matrice di tutto il suo pensiero (2020: 421). Secondo Sam Coombes, Glissant è ben cosciente che la sua utopia è altamente irrealizzabile (per lo meno nel prossimo futuro), essa non è un concreto progetto politico ma un ideale regolativo per l'azione politica: «Glissant's utopianism, then, is neither synonymous with and abandonment of practical political commitments nor with political naivety. It coexists in relational interaction with those commitments» (2018: 12).

Une nouvelle région du monde

Les certitudes les plus fondées, quand il arrive que la plongée aux certitudes rencontre un fond, disent que nous entrons tous maintenant dans *une nouvelle région du monde*, qui désigne ses lieux sur toutes les étendues données et imaginables, et dont seuls quelques-uns avaient pu prévoir au loin les errances et les obscurités. (Glissant 2006: 21)

Come scritto in apertura, Glissant nel 2006 pubblica il suo primo saggio di estetica: *Une nouvelle région du monde*, dove lega la trattazione di una scrittura capace di ibridarsi con le arti e di «entrare nel mondo» alla teorizzazione di «una nuova regione del mondo» in cui tutti e tutte saremmo in procinto di entrare. Per quanto riguarda la sua dimensione spaziale, la nuova regione del mondo è una «totalità» (la prima che si realizza davvero nella storia dell'umanità) dalle caratteristiche particolari: «diffractée non totalitaire, la conjonction des différences tend à n'y laisser de côté aucune d'elles» (72). Glis-

sant describe lo spazio utilizzando un termine preso in prestito dalla fisica, la diffrazione («diffraction»), che definisce il fenomeno che si manifesta quando un'onda (di natura luminosa, elastica ecc.) incontra un ostacolo sulla propria traiettoria di propagazione in conseguenza del quale tutti i punti dell'ostacolo diventano sorgenti di altre onde sferiche coerenti elementari. In questo modo le onde raggiungono punti che resterebbero in ombra se la propagazione fosse unicamente rettilinea. Gli spazi vivono dunque in un principio di continua e mutevole variazione reticolare gli uni con gli altri:

Mais voilà, nos lieux sont ouverts désormais, et le temps s'est réouvert, une multiplicité d'espaces rayonnant dans l'organicité de géographies infinies, et jamais uniques, bien sûr distinctement découpées sous les lumières de toute lune, pourtant si passionnément mêlées à travers les variétés de leur étendue. (73)

Lo spazio è aperto e relazionale: «si je suis dans mon lieu, ce lieu pour moi est aussi totalement ouvert et il est en relation avec tous les lieux possibles du monde» (Glissant-Noudelmann 2018: 66). Per Glissant si tratta di un nuovo modo di concepire la spazialità, in quanto il luogo nella storia dell'umanità è stato sempre la riserva dell'intolleranza, della separazione, dell'isolamento e della pretesa alla dominazione, mentre nella nuova regione del mondo: «les lieux ne peuvent être qu'ouverts, c'est-à-dire des lieux-relations, des lieux-rhizomes qui, immédiatement, peuvent admettre la relation à l'autre» (66).

Questa concezione dello spazio si lega a un tempo imprevedibile e inaspettato («inattendu»), non più pensabile in maniera lineare:

Nous ne pouvons plus aujourd'hui penser le temps comme une finalité, nous ne pouvons le penser que comme une ouverture. Pour donner une image, je dirais que, par exemple, ce qui effraie dans les espaces infinis, ce n'est pas qu'ils soient infinis, c'est qu'ils s'ouvrent de plus en plus. L'image que la science nous donne, c'est l'image d'un univers en expansion continue, en extension continue. (64)

Dal punto di vista temporale la nuova regione del mondo è un tessuto di diversità, di tempi differenti ma simultanei, una giustapposizione di sistemi di durata culturali, storici, collettivi, particolari; non strutturati lungo una linea progressiva imperativa, una struttura gerarchica: «voilà que nous les dévalons en tous sens et que nous en devenons les intimes et tourmentés parcoureurs» (Glissant 2006: 75). In linea con Coombes non è

possibile non notare come il concetto di relazione glissantiano sembri assimilabile alla relatività generale di Albert Einstein, in cui ogni entità esiste in una relazione spazio-temporale che la rende costantemente soggetta a mutazione potenziale (2018: 8).

Glissant individua nel vortice, nella spirale («tourbillon») l'immagine più adatta a visualizzare il rapporto spazio-tempo: il vortice è ripetitivo, ma a ciascun cerchio (fase della ripetizione) vi è una minima variante che fa sì che la ripetizione non sia una clonazione, ma anche un avanzamento (Glissant-Noudelmann 2018: 72). La nuova regione del mondo non è una terra eletta, non appartiene a nessun essere umano: «*Comme vous le savez déjà, sans rien savoir encore, nous la crions et la dénommons Tout-monde*»³ (Glissant 2006: 76).

Secondo l'autore l'individuo mondiale si può comportare in due diversi modi di fronte a questa realtà. Da una parte ci sono i *timounes*, dal creolo caraibico *timoune*, ovvero persone giovani (dove *moune* è una persona adulta). Ma ciò, precisa Glissant, non è legato a un mito della giovinezza, per cui per una sorta di diritto genealogico alle nuove generazioni spetterebbe il rinnovamento delle teorie e delle pratiche dei popoli. Glissant si ricollega infatti alle origini etimologiche incerte del termine *moune* (riconducibile all'inglese *man*, uomo, ma anche al francese *monde*, mondo), considerando un *timoune* come un soggetto avente la piena volontà e intuizione della nuova realtà del *Tout-monde* (80). Dall'altra parte i *vié mounes* sarebbero coloro che si rifiutano di vivere questa nuova dimensione creolizzata del mondo, chiudendosi nel proprio luogo (81).

La totalità è dunque la quantità interamente realizzata delle differenze, nessuna viene respinta («écartée»: 96) o tenuta a parte. Il *Tout-monde* per Glissant ricopre la totalità del mondo, ma è allo stesso tempo un'altra regione del mondo, in cui la consapevolezza del *chaos-monde* e della differenza si legano a nuove categorie dell'immaginario utilizzate per la loro comprensione (96). Il *Tout-monde* è una parte del mondo che «dépasse le monde» (97: supera, sorpassa, eccede il mondo) e gli dà un significato⁴.

La condizione fondamentale per assurgere a una totalità non universale, uniformante, è lo statuto della frontiera. Se infatti Glissant evidente-

³ *Tout-monde* è il titolo del romanzo più celebre di Glissant (Gallimard, 1993), a cui seguirà il *Traité du tout-monde* (Gallimard, 1997).

⁴ «Le monde est le connu et le Tout-monde l'inconnu, mais le contraire est tout aussi vrai, et encore, le monde est le tout et le Tout-monde la partie, mais l'inverse nous parle autant» (Glissant 2006: 97).

mente riconosce che nella nuova regione del mondo non vi sono frontiere (né spaziali, né temporali) dall'altro riconosce anche la necessità di passaggi differenziali che tracciano i luoghi e le culture, sempre però in apertura verso il diverso: «c'est parce que la Relation est la frontière fondamentale, qui est le passage ouvert» (97). La frontiera, dunque, non è un limite, ma un invito a «gustare le differenze». Qui Glissant fa riferimento alla situazione attuale del mondo, alle deportazioni, alle diaspore, all'immigrazione irregolare, agli sbarchi, alle morti in mare: la frontiera deve vivere in ragione del proprio attraversamento (123). La funzione futura della frontiera è infatti «[de] s'effacer dans la géopoétique de l'étant» (181):

La Relation est la quantité réalisée de toutes les différences du monde, et s'oppose à l'universel qui était la référence à la qualité réalisable d'un absolu du monde. La Relation nous autorise le passage, le gué, entre tous les différents du monde, alors que l'universel, hier encore, essayait d'abstraire ces différents en une vérité qui aurait rejoint la vérité absolue de l'Être. (186)

Come scritto in precedenza circa il rapporto tra scrittura e utopia, il cambiamento del mondo necessita evidentemente un cambiamento nel nostro sistema di rappresentazione di esso: per Glissant non possiamo rinunciare alla rappresentazione in quanto costituisce il legame tra l'immaginario e il reale. Tuttavia, è necessario rivedere la certezza per cui la rappresentazione è tanto più vera quanto più riproduce fedelmente il reale (Glissant-Noudelmann 2018: 70): una rappresentazione caotica può fornire una più giusta misura del nostro mondo. Per concepire questo nuovo rapporto spazio-temporale è necessario abbandonare il pensiero del sistema ed abbracciare il «pensée du tremblement» (pensiero del tremore, della scossa, 2005: 12), che ci permette di non essere vittime della volontà di dominazione di un elemento del mondo su un altro.

Il nesso tra rappresentazione e realtà è decisivo, e va correlato alla differenza tra mondializzazione (o globalizzazione) e mondialità, esplicitata in particolare in un passo de *La Cohée du Lamentin*:

Ce que l'on appelle Mondialisation, qui est donc l'uniformisation par le bas, le règne des multinationales, la standardisation, l'ultralibéralisme sauvage sur les marchés mondiaux [...], et ainsi de suite, chacun peut s'en rendre compte, c'est la procession des lieux-communs rabâchés par tous, et que nous nous répétons infiniment, mais c'est aussi, tout cela, le revers négatif d'une réalité prodigieuse que j'appelle la Mondialité.

Elle projette, cette mondialité, dans l'aventure sans précédent qu'il nous est donné à tous aujourd'hui de vivre, et dans un monde qui pour la première fois, et si réellement et de manière tant immédiate, foudroyante, se conçoit à la fois multiple et un, et inextricable. Nécessité pour chacun de changer ses manières de concevoir, de vivre et de réagir, dans ce monde-là. (Glissant 2005: 15)

L'opposizione tra una globalizzazione standardizzante, legata alla dominazione capitalistica del mondo, e una mondialità in quanto creolizzazione e relazione perenne tra le culture del mondo, è una delle postulazioni glissantiane più studiate. Ai fini della nostra trattazione, quello che più ci interessa è che la mondializzazione non è descritta come la realtà che viviamo ogni giorno, ma in quanto serie di luoghi comuni, e dunque di stereotipi (di immaginari) ripetuti dalla comunità-mondo. Essa è il ribaltamento negativo della mondialità, che non viene dunque presentata come utopia oggetto dell'immaginario, bensì come realtà della nostra contemporaneità: tutti abbiamo dunque la necessità di vivere questa mondialità. Come spiegato in *Une nouvelle région du monde*, più ci confiniamo a quella che definiamo conoscenza oggettiva, scientifica del mondo, più mascheriamo una posizione di privilegio e superiorità sul resto del mondo a cui la colonizzazione ha imposto un solo (e unico) principio di universalità. Più ci chiudiamo in questo processo, più la mondialità si imporrà su di noi (2006: 157). Essa non è una «bella utopia generalizzante» al contrario della globalizzazione (150).

Bisogna dunque opporre alla narrazione dei luoghi comuni (senza trattino) che esprimono delle false evidenze uniformanti, la tessitura di nuovi *lieux-communs*: vocaboli, idee, sentimenti, luoghi, immaginari, informazioni, in cui «un pensiero del mondo incontra un altro pensiero del mondo», ovvero in cui le differenze si creolizzano (110-111).

Glissant è evidentemente ben cosciente che la realtà del mondo di oggi non è la libera creolizzazione dei popoli, ma la dominazione dell'uno sull'altro: l'autore basa dunque la propria utopia, il proprio modello di società, proprio sulle enormi disparità su cui oggi si poggia la globalizzazione, criticandole senza appello. La mondialità è eminentemente decoloniale, e lo scrittore critica duramente tanto in *La Cohée du Lamentin* quanto in *Une nouvelle région du monde* la politica migratoria e climatica dei paesi occidentali. Per decostruire la globalizzazione non bisogna però chiudersi nel proprio luogo, così come non bisogna difendere unicamente la propria lingua minacciata dalla standardizzazione dell'anglo-americano, bensì difendere il multilinguismo e «scrivere in presenza di tutte le lingue del mondo». Oggi bisogna ricomporre la trama ad arcipelago («archipélique») delle

memorie del mondo e mettere queste memorie in rizoma («rhizomer») tra di loro: «la première volonté de résistance aux effets des catastrophes, tellement profondément liés aux manœuvres des tyrannies, est une poétique avant d'être une politique» (162).

Come spiegato in *L'imaginaire des langues*:

L'utopie, pour nous, c'est ce qui manque, c'est-à-dire qui permet d'aller dans l'accumulation jusqu'au bout de la quantité d'éléments qui constituent le Tout-monde. De sorte qu'on essaie qu'il n'en manque aucun. Moi, je dis par exemple qu'en matière de langage, si une langue du monde meurt, c'est une part de l'imaginaire de l'homme qui meurt. (Glissant-Gauvin 2010: 76)

L'utopia è ciò che manca oggi al mondo, ovvero un pensiero che permetta di passare dalla sistematizzazione e standardizzazione delle diversità all'accumulazione. In questa citazione bisogna prestare la giusta attenzione alla relazione tra utopia, immaginario e linguaggio: se muore una lingua, muore un modo di immaginare il mondo. Questa riflessione riprende secondo un movimento a spirale quella del primo Glissant degli anni Sessanta e Settanta, che difende la lingua creola dalla dominazione del francese. La dialettica che lega mondialità a mondializzazione è la medesima che lega creolizzazione a colonizzazione. Citando Fonkoua, per non mal interpretare Glissant è sempre necessario ricordarsi che la sua poetica parte dalla situazione di mutismo, di negazione dell'identità del popolo delle Antille da parte del colonizzatore francese, di conseguenza è intimamente legata all'affermazione di un soggetto delle Antille e della sua relazione col mondo (2002: 255).

In *La Cohée du Lamentin* Glissant spiega come la creolizzazione non sia un semplice meccanismo di meticcio, bensì il meticcio «qui produit de l'inattendu» (2005: 84). Secondo Glissant la natura imprevedibile, inaspettata, delle lingue francofone delle Antille, è generata da due fenomeni: la presenza dei nativi americani, anche dove furono sterminati, resta viva nell'inconscio collettivo; d'altra parte, le popolazioni africane, «l'immigrato nudo» deportato e derubato della sua lingua e dei suoi dei, mantiene una «présence de l'ancien pays» (84). Per Glissant l'origine del popolo delle Antille non è l'Africa ma la barca della tratta; come spiegato da Azérad, la vena utopica di Glissant si iscrive nel progetto di rifondazione di una cultura e di un popolo fortemente traumatizzato. Per questo la vena utopica è innanzitutto negativa e critica, si fonda nella violenza della colonizzazione e non può offrire una speranza se non nel lavoro della memoria dell'abisso

(«gouffre»), del genocidio della tratta, che ha tranciato un'infinità di popoli e culture: «Loin d'être une évacion du réel, l'utopie est l'outil de mémoire qui demeure, la trace ineffaçable qui permet un acte de recomposition, de tissage et de métissage» (2020: 430).

Per fornire un'ulteriore contestualizzazione dell'utopia glissantiana può essere utile la riflessione di Michel Foucault, che in *Les Hétérotopies e Des espaces autres* individuava proprio nella casa chiusa dello schiavismo statunitense e nella barca della tratta le eterotopie per eccellenza (Foucault, 2009: 36). Per il filosofo la nostra epoca è caratterizzata dall'ossessione per lo spazio:

Nous sommes à l'époque du simultané, nous sommes à l'époque de la juxtaposition, à l'époque du proche et du lointain, du côté à côté, du dispersé. Nous sommes à un moment où le monde s'éprouve, je crois, moins comme une grande vie qui se développerait à travers le temps que comme un réseau qui relie des points et qui entrecroise son écheveau. (Foucault 1994: 752)

Foucault tenta di storicizzare lo spazio occidentale: se durante il Medioevo esso era un insieme gerarchico di luoghi (753), con la rivoluzione galileiana lo spazio diventa infinitamente aperto e in espansione: «autrement dit, à partir de Galilée, à partir du XVII^e siècle, l'étendue se substitue à la localisation» (753). Nei nostri giorni, a sua volta l'estensione sarebbe sostituita dalla collocazione («emplacement»: 753), definita dalla relazione di vicinanza tra punti o elementi: «nous sommes à une époque où l'espace se donne à nous sous la forme de relations d'emplacements» (754). Per Foucault l'essere umano non vive in uno spazio neutro, ma «quadrillé, découpé, bariolé» (2009: 24): non viviamo in una sorta di vuoto, ma in un tessuto di relazioni tra le collocazioni spaziali.

Tuttavia vi sono spazi speciali che sono in relazione a tutti gli altri, e che allo stesso tempo li contraddicono. Da un lato ci sono proprio le utopie classiche, definite come:

Les emplacements sans lieu réel. Ce sont les emplacements qui entretiennent avec l'espace réel de la société un rapport général d'analogie directe ou inversée. C'est la société elle-même perfectionnée ou c'est l'envers de la société, mais, de toute façon, ces utopies sont des espaces qui sont fondamentalement essentiellement irréels. (1994: 755)

Ma non tutte le utopie sono caratterizzate dall'assenza di uno spazio

realistico, alcune utopie sono situabili su una mappa, hanno un tempo determinato e misurabile attraverso il nostro calendario quotidiano. Tra questi luoghi vi sono le eterotopie, ovvero dei contro-spazi, che si oppongono agli altri spazi comuni della società in cui viviamo: essi sono assolutamente diversi e assurgono funzioni neutralizzanti e purificanti (2009: 24). Le eterotopie hanno diversi principi: esse sono presenti trasversalmente in ogni società; possono essere assorbite, modificate ricreate liberamente nel corso del tempo; giustappongono diversi spazi normalmente incompatibili; sono legate all'eterocronia, ovvero a una modificazione della percezione temporale; sono isolate o perlomeno differenziate dallo spazio circostante. Nella nostra società l'esempio più evidente di eterotopia sarebbe il cimitero (luogo altro per antonomasia, presente nella città ma separato fisicamente), che per l'appunto non ha giocato sempre il medesimo ruolo. Fino al Settecento, infatti, in Francia era al centro della città, accanto alla chiesa, e non aveva alcun valore solenne. Per Foucault è solo nel momento in cui la nostra civiltà si laicizza che si iniziano a individualizzare le tombe (28).

Le eterotopie vivono quindi perennemente in funzione con gli altri spazi, attraverso due modi:

Ou bien, comme dans ces maison closes [...] en créant une illusion qui dénonce tout le reste de la réalité comme illusion, ou bien, au contraire, en créant réellement un autre espace réel aussi parfait, aussi méticuleux, aussi arrangé qui le nôtre est désordonné, mal agencé et brouillon: c'est ainsi qu'ont fonctionné [...] les colonies. (34)

La nuova regione del mondo di Glissant si muove quindi tra utopia ed eterotopia: è uno spazio dell'immaginario ma allo stesso tempo reclama la propria concretezza spaziale e temporale, in opposizione alla standardizzazione dello spazio perpetrata dalla globalizzazione.

Sartorius, o l'utopia dei Batoutos

L'Utopie n'est pas le rêve. Elle est ce qui nous manque dans le monde [...]. Nous sommes nombreux à nous être réjouis que le philosophe français Gilles Deleuze ait estimé que la fonction de la littérature comme de l'art est d'abord d'inventer un peuple qui manque. L'Utopie est le lieu même de ce peuple. (Glissant 2005: 16)

In *Sartorius*, il suo settimo romanzo, Glissant inventa un popolo, i Ba-

toutos, originari di un arcipelago immaginario nel cuore del continente africano «invisibile in quanto nazione» (15); essi sono partiti in un tempo lontano dal loro territorio per scoprire il mondo, alla ricerca di Élééné! («qui résume pour eux le lieu du Temps où les humanités se rencontreront enfin», 1999: 15), sono un modello ideale di creolizzazione, di una *errance enrancinée* (erranza con radici), che moltiplica il pensiero del territorio e neutralizza il pensiero del viaggio come conquista dell'altro. La narrazione delle differenti storie dei Batoutos è funzionale alla dimostrazione del principio di relazione che struttura il mondo.

Ne *La Cohée du Lamentin* l'invenzione dei Batoutos è legata alla teorizzazione dell'utopia fatta da Deleuze: «l'invention diffère de la création en ceci qu'elle ajoute au créé une intention manifeste» (2005: 135). Non si tratta di confortarsi con un'opera populista o nazionalista, in quanto il popolo dei Batoutos è sempre un «devenir-peuple» (136), un popolo che non manca solo al singolo o a una comunità precisa, bensì alla «totalité-monde» (136). La totalità-mondo è un mondo in cui si entra nelle «zones de voisinage» (136), ovvero in cui gli esseri umani, gli animali, i paesaggi, si contaminano mutualmente:

Le peuple qui manque [...] aujourd'hui c'est aussi le peuple du Tout-monde, celui qui nous manque depuis longtemps, et il diffracte en combien de peuples à la fois, et les poétiques, l'art et la philosophie sont différents moyens, parmi d'autres qui nous sont encore inconnus, désormais désentravés des idées de système, de nommer (d'inventer) ce peuple, sans fixité. (137)

I Batoutos non impongono la loro presenza agli altri, essi si ibridano all'altro, cercano il contatto e la relazione, così la trasparenza e l'opacità diventano dei valori "forti", costruttivi, non manifestano stereotipicamente uno stato di grigiore e di piattume, ma uno spazio di molteplicità. Essi vivono una vita fugace, fondata sul rapporto con la contingenza e la relazione con essa.

La realizzazione del popolo utopico dei Batoutos, la sua introduzione nel reale, avviene attraverso strategie intertestuali che rimandano continuamente la finzione del racconto alla concretezza del presente, attraverso la tessitura con fatti e persone realmente esistiti. Nel capitolo "Sartor", per esempio, viene messa in scena la creolizzazione attraverso i rapporti tra i due pittori Albrecht Dürer e Diego Velázquez con i loro collaboratori di origine africana Areko e Juan de Pareja:

Juan de Pareja, un nom si manifestement attribué, fut l'esclave du peintre Velázquez, qui certainement le représenta dans ses œuvres. Vous pouvez admettre qu'un peintre de cour tel que celui-là ait pu posséder un esclave, tout de même que vous vous demandez s'il est crédible qu'Arthur Rimbaud, après avoir abdiqué ses poèmes, en a fait trafic dans les déserts au large de Suez et d'Aden [...]. Pareja bénéficia de la bienveillance de son maître, et il est noté qu'il devint un peintre de talent, estimé comme tel. (1999: 183)

Il lettore inconsapevole, individuato in un *vous* oppositivo, non può che prendere atto del fatto che i più grandi artisti della storia occidentale hanno posseduto degli schiavi (e dell'attività da mercante di schiavi di Rimbaud dopo l'abbandono della pratica poetica). Secondo Christian Uwe, i Batoutos rappresentano sia la strage e lo schiavismo dei popoli passati quanto la speranza di un popolo futuro (2017: 243): il cambio di nome e il talento di Pareja difatti stanno a dimostrare le possibilità infinite della creolizzazione come incontro, interferenza, choc delle armonie e delle dissonanze tra le culture, all'interno della totalità del mondo-terra. Chiunque abbia avvertito il *chaos-monde* e la creolizzazione dei popoli può essere un Batouto: la narrazione assorbe dunque un lettore occidentale che è inizialmente altro, ma questa alterità viene pian piano risemantizzata: scopriamo dell'intreccio costante dei Batoutos e dunque capiamo che i Batoutos potremmo essere noi stessi. Scrive Glissant in un passo cruciale del romanzo:

Ce n'est point par le leurre atavique ni par le lien du sang que tu hérites du bienheureux stigmaté de la diversité. Tu nais batouto, mais je le deviens aussi. C'est à dire, au fur et à mesure que cette diversité se réalise. (1999: 65)

Il movimento libero della narrazione in tempi e luoghi diversissimi tra loro viene giustificato dall'erranza dello stesso popolo (e in particolare del personaggio di Oko). A tal proposito Jean Bessière vede in *Sartorius* un modello di romanzo-mondo contemporaneo, in quanto i Batoutos sono il modo di designare la molteplicità dei mondi senza unificarli: «le Batouto n'est ultimement que la figure du rapport temporel et spatial libre» (2012: 166).

Le transizioni tra le diverse scene seguono convergenze tematiche o temporali intessute dall'onnipresente *déparleur*, una nuova figura di narratore trasversale al testo⁵. Spesso le transizioni vengono effettuate senza

⁵ Circa la rizomatizzazione autoriale caratteristica dei romanzi di Glissant,

soluzione di continuità, altre volte lo scrittore parla direttamente al lettore per orientarlo:

Nous quittons cette famille invisible et menacée, qui disparaît dans les venelles de la ville, ou plutôt nous n'en suivons plus la trace qu'au long du grand chemin de cette lignée tenace, œuvre de Jacob Sartor. (Glissant 1999: 208)

Il *déparleur* intesse finzione utopica con esperienze vissute dall'autore o con avvenimenti contemporanei, alternando (in continuità con l'estetica espressa in *Une nouvelle région du monde*) narrazione, poesia, dialoghi e forme saggistiche.

Vanno citate le riflessioni sul popolo zulu dei KwaMashu dell'Africa del Sud, dove Glissant afferma di essere stato accolto non come «l'ethnologue féru d'informations que je ne suis pas mais comme un ami» (79); e il dialogo con la persona/personaggio di Marina su multilinguismo e migrazione presente in uno degli ultimi capitoli, "Buenos" (328-329). Il saggismo libero si esprime fundamentalmente in tre casi: la riflessione sul legame tra sterminio del popolo Herero e nazismo (287-298), lo studio sull'esilio di massa degli Zanj (256), e la guerra tra Hutu e Tutsi, che viene però intrecciata con la narrazione fittizia del personaggio di Imoko (337).

Sartorius è un rizoma che si espande verso il mondo e lo ingloba in sé, operando una rilettura e una rielaborazione libera della tradizione letteraria: le citazioni intessono la narrazione, in modo da creare relazioni e *lieux-communs* con la storia dei Batoutos. Come spiegato in *Poétique de la Relation*:

Ce qui, provenant d'une tradition, entre en Relation ; ce qui, défendant une tradition, autorise la Relation ; ce qui, ayant quitté ou réfuté toute tradition, fonde un autre plein-sens de la Relation ; ce qui, né de la Relation, la contredit et la contient. (1990: 107)

Il rizoma intessuto tramite l'intertestualità non ricerca una filiazione genealogica, ma esprime un'identità-relazione mondialista, che appartiene al *tout-monde* e che può decidere quali sono i propri riferimenti, in quanto la poetica della relazione «ne s'accomplit plus par approfondissement d'une tradition, mais par la disposition de toutes les traditions à entrer en relation» (107).

mi permetto di rimandare a Bonasia 2023a e 2023b.

La letteratura europea si intesse con quella delle Antille e con le arti visive, troviamo riferimenti a: Cervantes, Puskin, Alexandre Dumas, Aimé Césaire, Thomas Mofolo, Jacques Berque, le *Mémoires* di Marguerite Yourcenar, Delacroix, Baudelaire, Jeanne Duval, Jacques Charpier, Jean-Baptiste Carpeaux, Dante Gabriel Rossetti, Frank Buscher, Gauguin, Cesare Perelli, Michel Leiris e Patrick Waldberg, Matta.

Tra queste, tuttavia, spiccano citazioni molto più rilevanti ai fini della narrazione, che generano riflessioni e dialogo. Si riporta qui la principale, in cui l'Éléné! dei Batoutos è comparata a *L'Aleph* di Jorge Luis Borges, una citazione che ci serve anche da conclusione, in quanto riprende i temi principali trattati lungo il nostro contributo:

Éléné! n'est pas un absolu de lieu, comme l'Aleph de Jorge Luis Borges, le voyant aveugle d'Argentine. L'Aleph vous met en vertige par sa concentration inimaginable. Eléné! vous chavire parce qu'il rassemble aussi les lieux, mais la diversité, non pas l'absolu, le concerne. L'Aleph se suffit à soi-même, son atmosphère est de cristal. Eléné! a besoin de toutes les consciences des peuples, son atmosphère est striée de gori rouge et de kwamés qui s'obstinent les uns dans les autres. (1999: 301)

L'Éléné! di Sartorius è un'ulteriore variazione del *tout-monde* e della *nouvelle région du monde*: Glissant qui espone una dialettica tra due sistemi poetici. Secondo l'autore Borges nella sua opera combinatoria ed enciclopedica, *L'Aleph*, conduce alla vertigine il lettore ma non cerca la totalità-mondo, bensì l'assoluto. *L'Aleph* sarebbe dunque uno specchio del problema reiterato dell'arte mimetica occidentale, la versione portata al limite del libro-*radicelle* descritto da Deleuze e Guattari: un'opera che cerca di moltiplicarsi al suo interno per concepire la molteplicità del mondo, ma che afferma comunque un'unità finale (Deleuze-Guattari 1980: 12).

Il *tout-monde* afferma invece la relazione nelle differenze, concepisce la totalità, ma unicamente nel mantenimento e nella creolizzazione di ogni identità: Sartorius è un libro rizoma perché vive la molteplicità, non la riproduce mimeticamente ma prolifera con essa. Glissant sembra affermare questa differenza anche per chiarire e difendersi da facili comparazioni. La sua opera non appartiene alla matrice combinatoria post-strutturalista, la coscienza della complessità del mondo non deve portare alla riaffermazione dell'Uno-universale, bensì deve far «entrare l'opera nel reale», deve far percepire al lettore la trama delle differenze della relazione, facendolo entrare in essa: «Nous ne craignons pas l'Utopie, elle est notre seul Acte: notre seul Art» (Glissant 2005: 27).

Bibliografia

- Azérad, Hugues, "Poétiques de l'utopie chez Édouard Glissant", *French Studies*, LXXIV, 3 (2020): 420-437.
- Aurélia, Dominique - Leupin, Alexandre - Sainton, Jean-Pierre, Édouard Glissant, l'éclat et l'obscur, Pointe-à-Pitre, PUA, 2020.
- Bessière, Jean, *Le roman contemporain ou la problématique du monde*, Paris, PUF, 2012.
- Bonasia, Mattia, "L'auctorialité transculturelle en contexte francophone. *Texaco* de Patrick Chamoiseau et *Mahogany* de Édouard Glissant", *L'Europe transculturelle dans le monde global*, Eds. Alessandro Benucci - Silvia Contarini - Gonçalo Cordeiro - Graça Dos Santos - José Manuel Esteves, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2023a: 113-127.
- Bonasia, Mattia, "Prospettive transculturali nella letteratura comparata. Rapporti tra romanzo-mondo, identità-relazione e multilinguismo", *Transculturalità: un concetto operativo in Europa?*, Eds. Silvia Contarini - Franca Sinopoli, Roma, Lithos, 2023b: 139-164.
- Céry, Loïc, *Édouard Glissant, une traversée de l'esclavage*, Tome I, *Rassembler les mémoires*, Paris, Éditions du Tout-monde, 2020.
- Chancé, Dominique, *Édouard Glissant, un «traité du déparleur». Essai sur l'œuvre romanesque d'Édouard Glissant*, Paris, Karthala, 2002.
- Chapon Rodríguez, Cécile, "«Inventer un peuple qui manque». Généalogie d'une autre mondialisation dans *Sartorius* de Édouard Glissant", *Storytelling et contre-narration en littérature au prisme du genre et du fait colonial (XXe – XXIe s.)*, Eds. Danielle Perrot-Corpet - Anne Tomiche, Bruxelles, Peter Lang, 2018: 185-200.
- Chevrier, Jacques (Ed.), *Poétiques d'Édouard Glissant*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1998.
- Cohen, Judith - Lagrange, Samy - Turbiau, Aurore (Eds.), *Esthétiques du désordre. Vers une autre pensée de l'utopie*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2022.
- Colin, Katell, *Le roman-monde d'Édouard Glissant. Totalisation et tautologie*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008.
- Coombes, Sam, *Édouard Glissant. A Poetics of Resistance*, London, Bloomsbury, 2018.
- Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968.
- Deleuze, Gilles - Félix Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Les Editions de Minuit, 1980.
- Deleuze, Gilles - Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Les Editions de Minuit, 1991.

- Fonkoua, Romuald, *Essai sur une mesure du monde au XX^e siècle*. Édouard Glissant, Paris, Honoré Champion, 2002.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988*, vol. IV (1980-1988), Eds. Daniel Defert - François Ewald - Jacques Lagrande, Paris, Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel, *Le Corps Utopique. Les Hétérotopies*, Ed. Daniel Defert, Paris, Lignes, 2009.
- Glissant, Édouard, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990.
- Glissant, Édouard, *Tout-monde*, Paris, Gallimard, 1993.
- Glissant, Édouard, *Traité du Tout-monde*, Paris, Gallimard, 1997.
- Glissant, Édouard, *Sartorius. Le roman des Batoutos*, Paris, Gallimard, 1999.
- Glissant, Édouard, *La Cohée du Lamentin*, Paris, Gallimard, 2005.
- Glissant, Édouard, *Une nouvelle région du monde*, Paris, Gallimard, 2006.
- Glissant, Édouard - Lise Gauvin, *L'imaginaire des langues. Entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009)*, Paris, Gallimard, 2010.
- Glissant, Édouard - François Noudelmann, *L'entretien du monde*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 2018.
- Gurrieri, Antonio, «L'utopia del linguaggio in Edouard Glissant, in Santo Brugio - Salvo Torre (eds.), *Decolonizzare l'utopia. Cinque secoli di pensiero sovrano*, Lugano, Agora and Co., 2019:191-200.
- Leupin, Alexandre, *Édouard Glissant, philosophe. Héraclite et Hegel dans le Tout-Monde*, Paris, Hermann, 2016.
- Kassab-Charfi, Samia - Zlitni-Fitouri, Sonia (Eds.), *Autour d'Édouard Glissant : lectures, épreuves, extensions d'une poétique de la relation*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008.
- Malela, Buata B., *Édouard Glissant : du poète au penseur*, Paris, Hermann, 2020.
- Norvat, Manuel, *Le chant du divers: introduction à une philopoétique d'Édouard Glissant*, Paris, L'Harmattan, 2015.
- Rhimi, Mohamed Lamine, "L'utopie d'Édouard Glissant: une «pensée du tremblement» et une géopolitique de la mondialité", in Cohen - Lagrange - Samy 2022 : 135-150.
- Said, Edward, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.
- Uwe, Christian, *Le discours choral : Essai sur l'œuvre romanesque d'Édouard Glissant*. Bruxelles, Peter Lang, 2017.
- Wald Lasowski, Aliocha, *Édouard Glissant: déchiffrer le monde*, Montrouge, Bayard, 2021.

The Author

Mattia Bonasia

Mattia Bonasia è dottorando in Italianistica presso Sapienza Università di Roma (37° ciclo), in cotutela con la Sorbonne Université, con un progetto di ricerca intitolato *Scritture della relazione. Comparazione tra Édouard Glissant, Luigi Meneghello e Salman Rushdie*. I suoi interessi di ricerca si muovono all'interno della teoria e comparatistica letteraria, con particolare attenzione a: World Literature, cultural studies, teoria del romanzo, transnazionalità letteraria, translation studies.

Email: mattia.bonasia@uniroma1.it

The Article

Date sent: 30/06/2023

Date accepted: 28/02/2024

Date published: 30/05/2024

How to cite this article

Bonasia, Mattia, "Una nuova regione del mondo. L'utopia mondialista di Édouard Glissant", *Other possible worlds (theory, narration, thought)*, Eds. A. Cifariello - E. De Blasio - P. Del Zoppo - G. Fiordaliso, *Between*, XIV.27 (2024): 373-392, <http://www.between-journal.it/>