

« Sur l'art de vivre ensemble au temps de la mondialité »

Entretien avec Patrick Chamoiseau réalisé par Abdellatif Chaouite,
(rédacteur en chef de la revue *Ecartés d'identité*), dans le cadre du colloque
« le Tout Monde à Lyon : forum de revues interculturelles »
organisé à la Maison des Passages, les 29 & 30 Mars 2008

A. Chaouite : Merci d'abord à vous Patrick Chamoiseau de vous prêter à ce petit jeu tout ce qu'il y a de plus sérieux, dans ce lieu emblématique qui s'appelle la Maison des Passages à Lyon et dans lequel nous sommes tous les deux de passage actuellement. C'est un jeu qui voudrait avoir une certaine vertu pédagogique en quelque sorte. Dans un double sens : dans le sens de cheminer avec vous dans votre propre univers sémantique, dans votre univers de mots ou dans votre « archipel imaginaire » pour employer un mot que vous aimez bien me semble-t-il, et, également dans le sens d'aider à préciser quelques notions qui sont importantes à mobiliser pour comprendre notre contexte présent, caractérisé entre autres par la diversité. Alors, vous êtes bien évidemment écrivain, un écrivain connu avec une oeuvre qui pèse son poids. Vous êtes martiniquais, et à ces deux titres vous êtes aussi proche d'Edouard Glissant. Mais vous êtes aussi travailleur social. Cela fait un héritage à la fois très riche et très sensible. Et je crois que l'on ne peut pas tomber mieux pour sensibiliser d'autres aux questions que nous allons évoquer. Donc, on va essayer de cheminer à travers quelques mots et notamment en ce qui concerne ce qu'on appelle, selon les uns et les autres, le multiculturel, le transculturel, l'interculturel, etc. Ce que je vous propose pour s'y retrouver c'est qu'on décompose cette problématique en trois entrées : le contexte, les enjeux et les postures (comment se positionner aujourd'hui par rapport à ces questions). Le contexte, on peut l'évoquer par des mots devenus courants : « mondialisation », « globalisation économique », très liés également à ce qu'on appelle les télé-technologies. Dans votre univers sémantique, vous parlez plutôt de la « mondialité » Commençons par là.

P. Chamoiseau : Oui. D'abord je dirais qu'en la matière, il faut se méfier des définitions. Parce que nous sommes en face d'une telle complexité et d'une telle imprévisibilité du fait de la complexité des phénomènes dans lesquels nous devons vivre et que nous devons penser qu'il faut nous habituer non pas à définir, parce que la définition était liée à des pratiques de certitudes, de saisie du réel, de connaissances assurées d'elles-mêmes, alors que nous devons développer une poétique qui nous permette de vivre l'imprévisible, de vivre l'impensable et de vivre des complexités. Ce qui fait que nous devons, à la limite, définir sans définir. J'aime bien l'idée d'indéfinir les choses plutôt que de les définir. Alors, si je me risque à quelques approches

de ces différents termes, je dirais que ce serait plutôt des indéfinitions. Ceci dit, le mot « mondialité » a été proposé par Edouard Glissant. C'est lui qui développe cette idée-là pour nous distinguer du concept de « mondialisation ». Parce que c'est vrai que, quand nous avons pris conscience que la globalisation économique était en train de créer un monde unique, je dirais presque de marché unique, il y a eu des tentatives de résistance à cette mondialisation économique par le refus de la mondialisation. C'est-à-dire que certaines résistances ont eu le sentiment que pour lutter contre la mondialisation économique, il fallait recréer les espaces nationaux, rendre les cultures étanches, ramasser sa langue, enfermer son Dieu, etc... tous les intégrismes, les fondamentalismes, les résistances que j'appellerai régressives qui se sont mises en place et qui tentaient, en face de la mondialisation ou de la globalisation économique, de récupérer une stabilité ou une certitude antérieure, qui précédaient les grandes houles de la présence du monde, très largement menées par les capitalistes. Donc, Glissant a proposé cette idée de mondialité parce que nous nous sommes aperçus que pour lutter contre la mondialisation, contre une activité de la globalisation économique du capitalisme de production finissant et du capitalisme financier, il nous fallait quand même utiliser la présence au monde et que celui qui se retirait du monde pour lutter contre ces processus de globalisation entraînait dans un processus d'asphyxie. Il se privait lui-même de l'oxygène contemporain, à savoir l'oxygène de la totalité-monde. Alors, la mondialité nous permet de nous opposer à des processus mortifères de la globalisation, basés sur des processus absolument effrayants qui accusent des pauvretés, qui développent des richesses absolument insensées, qui mettent en danger les grands équilibres naturels à la base du vivant et qui mettent aussi en danger non seulement la planète mais aussi l'espèce humaine toute entière. Donc, là, nous devons entrer dans un processus de résistance, en acceptant l'idée du monde, en acceptant l'idée que désormais nos cultures, nos langues, nos préoccupations, nos soucis, nos rêves, notre amour ont une échelle globale qui est l'échelle de la totalité-monde. Nous devons avoir cette perspective dont parle Edgar Morin de la terre-patrie. Nous avons désormais une patrie qui est la terre et c'est là-dessus que nous devons organiser à la fois notre projection et notre résistance. Alors, pourquoi il ne faut pas refuser l'idée de la totalité-Monde. Parce qu'il me semble que toutes nos cultures ont cheminé vers elle. Quand on voit le processus d'agglutination de Sapiens, il commence par faire des clans, des hordes et des tribus, puis on arrive aux sociétés archaïques qui sont des sociétés qui arrivent à s'organiser sans Etat, et lorsque la complexité devient de plus en plus importante dans ces agglutinations, apparaît la nécessité d'un pouvoir central et d'un Etat et donc les sociétés historiques. A partir de ce moment-là, on s'aperçoit que même s'il n'y avait pas eu cette projection de l'Occident sur le monde qui est aussi un moteur de la globalisation, on aurait quand même eu un mouvement de complexification progressif des entités anthropologiques. Parce que, lorsqu'on regarde le principe du vivant ou même le cosmos : le cosmos est une explosion première avec des noyaux d'hydrogène, de particules, de proto-galaxies et puis, progressivement, on s'aperçoit qu'il y a eu des agglutinations, des extensions et des complexifications qui vont donner des astres et la Terre. C'est pareil au niveau des organismes monocellulaires qui vont aussi s'agglutiner pour donner des choses plus complexes. Donc, on s'aperçoit que le principe est le même et on arrive progressivement, de relation en relation et de complexité en complexité, à une formulation globale. Donc, de toute

manière, les cultures, les civilisations et les identités seraient parvenues à un niveau de perception globale d'elles-mêmes, de leur infinie complexité. Donc, ce serait ça l'idée de la mondialité, ce serait cette conscience presque poétique, presque sensible, presque naturelle que nous avons progressivement et qui se développe au fil des avatars de l'histoire. La conscience que nous faisons partie d'une réalité mondiale et que tout ce qui existe en termes de cultures, ce sont des productions humaines qui sont reliées entre elles à la base et que la Terre finalement, c'est l'aboutissement du plus grand niveau de conscience que nous pouvons avoir de nous mêmes, en tout cas au niveau de la perception du fait anthropologique. Donc, la mondialité ce serait cette perception de cet ensemble qui nous est tellement nécessaire aujourd'hui et que nous ne pouvons pas refuser. C'est utile, parce qu'une idée comme celle-là nous permet d'astiquer à nouveau nos outils, nos pratiques et nos armes pour nous opposer à des pratiques de globalisation économique qui sont mortifères sans pour autant refuser l'oxygène du monde.

A. Ch. : Précisons encore un peu plus politiquement cette idée et ce contexte. L'idée de la mondialité semble rejoindre l'idée kantienne d'un monde fini et multiple. Est-ce qu'elle traduirait également et d'une façon actuelle, l'idée kantienne du « cosmopolitisme » ou est-ce que c'est encore plus large que cela ?

P. Ch. : Je pense que l'idée du cosmopolitisme suppose une notion de cultures qui seraient relativement stables en elles-mêmes, des cultures qui disposeraient d'un imaginaire absolu. Et le cosmopolitisme, ce serait cette espèce de perception bienveillante d'une juxtaposition d'identités presque d'essence civilisationnelle ou « raciale » qui peuvent constituer des complexités à partir de leurs étanchéités. Nous ne sommes pas du tout dans cette perspective là. Mais, c'est vrai, l'idée de cosmopolitisme était déjà une avancée merveilleuse, un oxygène fondamental par rapport aux anciennes partitions qu'instauraient les imaginaires absolus.

A. Ch. : Les mots qui circulent aujourd'hui pour nommer ces complexités sont ceux de multiculturalisme, de transculturalité et d'interculturalité. Vous avez vos propres choix parmi ces mots. Vous pouvez nous les préciser ?

P. Ch. : Il y a deux possibilités d'avancer. Ou on prend un terme en lui donnant une extension totale ou juste et, à ce moment-là peu importe le terme. Ou alors, on se méfie de ce que transporte le terme dans le sens d'un frein à l'extension et, à ce moment-là, on essaye de proposer une complexité supplémentaire, sémantique ou lexicale. Ceci étant, ce ne sont pas les définitions encore une fois qui sont importantes, ce qui est véritablement important, c'est l'idée que l'on s'en fait. Alors, moi, quand j'entends interculturalité, je suis très content. Et quand j'entends interculturalité comme art de vivre comme vous le faites dans votre livre, je suis d'accord. Mais je me dis, le mot interculturalité renvoie à l'idée qu'il y a deux ou trois cultures qu'on va rapprocher et établir entre elles des petites passerelles ou un processus d'inter-réaction entre entités qui seraient au départ complètement autonomes. Si on dit en revanche multiculturalité, cela rejoint l'idée du cosmopolitisme, c'est le même principe avec plusieurs

entités. C'est à dire qu'on essaye d'organiser des présences bien dissociées. Ce qui est une avancée considérable par rapport aux absolus nationaux avec « mon » histoire, « mon » drapeau, « ma » race, enfin tout ce qu'on peut imaginer à ce niveau. Mais si on rentre dans l'idée de complexité, apparaît alors l'idée du trans. La multi-trans-culturalité est le terme que j'emploie plus souvent pour montrer que ce qui nous intéresse, ce n'est pas d'accorder une organisation ou une mise en interaction entre plusieurs entités relativement stables ou étanches mais ce qui se passe dans la zone de contact, la zone de bouillonnement, la zone chaotique, la zone de désordre, la zone de désorganisation-réorganisation. Et que c'est dans cet espace du trans que se situe la poétique du monde contemporain. C'est cet espace du trans qui nous précipite dans des angoisses, dans le désir de racine unique, de rejet de l'Occident, de rejet du monde, d'enfermement dans sa langue ou dans sa culture, dans tous les traditionalismes que l'on connaît. Ce trouble provient du terme trans. C'est pourquoi j'utilise ce terme Trans. Mais une fois que l'on a compris et que, en cheminant à travers ces termes, on accepte l'idée de la multiplicité culturelle comme déjà une base à partir de laquelle nous devons organiser notre société et notre épanouissement personnel, si on prend le terme de trans, on comprend que là il y a des zones qui sont très difficiles à vivre parce qu'il y a plein d'enfants qui naissent entre-deux et qui ont du mal à se positionner dans un absolu quelconque, à ce moment-là on s'achemine vers un terme qui me paraît plus intéressant, qui est celui de l'imaginaire de la diversité. Ce que j'appelle l'imaginaire, c'est la conception que nous nous faisons de nous-mêmes et qui est presque non formulée, presque naturelle, qui va au-delà de l'imagination et qui détermine notre savoir-être, notre savoir faire, notre vouloir-être, nos actions, notre sens du juste, du beau, du bien, du mal, tout les points de relations que nous pouvons avoir avec nous mêmes, avec les autres et avec le monde. Je dirais que l'imaginaire, c'est ce faisceau de relations fait de solidarités, de responsabilités, d'amour, d'envie, de justice, de désir personnel, d'envie de vivre pour soi, de vivre avec et pour les autres, etc... Toutes ces notions qui font la complexité humaine constituent un cadre mental, presque un liquide amniotique de l'individu, et déterminent son action. Donc, si nous parvenons à sortir de l'imaginaire monolithique de la racine unique – ma langue, ma peau, mon dieu, mes traditions, mes ancêtres, etc... – et que nous rentrons dans une perspective où les choses sont devenues complexes, on s'aperçoit que l'imaginaire monolithique doit céder la place, dans les espaces complexes qui sont les nôtres, à un imaginaire de la diversité, à un imaginaire avec, comme le dit Glissant, une racine rizhémique, selon ce fameux concept que Deleuze nous a proposé.

A. Ch. : Oui. Je me retrouve tout à fait personnellement dans l'approche que vous proposez, y compris dans le détour de l'indéfinition qui permet mieux de parler de la complexité...

P. Ch. : Mais j'aimerais bien que vous évoquiez à votre tour l'idée d'art de vivre que je trouve intéressante.

A. Ch. : Oui. D'une manière ramassée, je dirais que l'idée d'art de vivre renvoie pour moi justement à cet espace de l'inter, de la confrontation, de la turbulence ou du désordre comme vous disiez. J'ai essayé de définir cet espace comme une sorte de pièce à deux facettes. Une

facette critique ou conflictuelle et une facette créative. Avec l'idée que la facette conflictuelle devient un moteur de la facette créative. L'art de vivre consiste en quelque sorte à utiliser l'énergie de la confrontation conflictuelle pour créer de nouvelles réalités qui sont forcément interculturelles. Là-dessus, je me retrouve dans la manière dont vous faites dériver avec Glissant la rencontre et même la confrontation vers une « poétique de la relation ». Je dirais même vers une politique de la relation. Cette dérivation nous permet de repenser l'essentiel : la construction de la relation.

P. Ch. : Nos cheminements avec Edouard Glissant sont très particuliers. Nous sommes des créoles américains, donc nous sommes nés dans des sociétés mosaïques au départ, entre le choc de la rencontre entre les sociétés amérindiennes et les colonialistes occidentaux. Après, ils ont fait venir des esclaves africains qui sont issus eux-mêmes d'une diversité ethnique incroyable et puis il y a eu les apports des immigrants qui sont venus de l'Inde, de l'Asie, etc... Donc, on a vraiment une espèce de bouillon anthropologique de cultures absolument effrayant qui va donner des choses nouvelles. Des choses taxées d'abord de bâtardise, qui sont d'abord dépréciées, mais qui vont progressivement laisser apparaître leur complexité. Alors, lorsque la conscience va apparaître dans ces espaces qui sont les nôtres, l'idée de la négritude va être fondatrice, dans le sens où tout ce qui était lié aux nègres et à l'Afrique était complètement dévalorisé au profit d'une espèce de splendeur occidentale blanche. Donc Césaire nous récupère l'Afrique et lorsque la pensée de Glissant va commencer à se former, il va dire, c'est bien l'Afrique, on ne peut pas comprendre les complexités américaines sans le soubassement africain, mais si on tente d'expliquer les Amériques avec seulement la clé africaine, on aura du mal. Par exemple, on ne peut pas expliquer le Jazz avec seulement l'Afrique. C'est vrai que l'on ne peut non plus l'expliquer sans l'Afrique. Donc, on voit que cette complexité dépassait la simple transposition d'une naissance africaine dans le monde américain. Donc, Glissant a commencé par proposer l'idée de l'Antillalité. Ce qui veut dire, oui bien sûr il y a une présence africaine mais allons voir ce qu'elle est devenue dans cet espace américain ou antillais. Et lorsqu'il a commencé à fouiller - ce que proposait déjà Fanon depuis longtemps, fouiller et inventorier le réel - il va proposer l'idée de créolisation, qui est la mise en conjonction massive, accélérée et brutale de plusieurs entités anthropologiques, culturelles, civilisationnelles, religieuses, spirituelles, philosophiques, etc. Une sorte de magma anthropologique qui se fracasse. Alors, la distinction entre la créolisation américaine et ce qui s'est produit dans le monde antique, même archaïque, c'est que, effectivement, toutes les cultures, toutes les civilisations, toutes les langues sont des processus d'agglutination anthropologiques, culturels, identitaires. Mais cela se passait dans des modalités relativement stables, avec peut-être quelques fracas et des heurts mais sur des plages temporelles relativement lentes, avec les circuits marchands, les objets qui dérivent, les bateaux, les rencontres, etc. Et puis le Dieu Eros qui bouleverse toutes les étanchéités, toutes les distinctions. On arrivait comme ça à des transformations pratiquement insensibles mais qui ne remettaient pas en cause l'imaginaire de l'absolu qui accompagnait progressivement ces cultures. Parce que, effectivement, le principe du vivant, c'est que l'on s'aperçoit qu'il y a toujours des forces de mise en relation et des forces de dispersion. Le cosmos s'est formé par une dispersion fondatrice et, en même temps, dans

cette dispersion qui continue, on a des processus d'agglutination qui ont donné la vie. Pareil dans les organismes unicellulaires, il y en a qui vont se repousser et d'autres qui vont s'agglutiner et on ne sait pas toujours pourquoi. Par contre, on s'aperçoit que dans le principe du vivant, il y a toujours le principe relationnel. On ne peut comprendre l'émergence de la vie si, on ne met pas en couple dans le processus relationnel à la fois la dispersion et la relation. Qu'est-ce qui se passe dans une communauté animale ou humaine ? On a une force de relation – s'organiser pour former une communauté parce qu'en se solidarisant on survit mieux – mais, dans la même communauté, on a aussi des conflits et des luttes de toutes natures. Donc, on s'aperçoit que le principe de relation et le principe d'opposition existent pratiquement dans tous les faits vivants. Il se produit la même chose pour les cultures. Il y a à la fois le principe de relation, puisque toutes les cultures vont s'informer mutuellement, puisque tous les progrès réalisés se répandent dans toutes les communautés, mais, en même temps, ces communautés et ces cultures vont développer des processus conflictuels. Et on s'aperçoit que le principe relationnel est fondamentalement, comme le principe du vivant, un principe de solidarité conflictuelle, de complémentarité antagoniste, de jonction et de dispersion. Et, lorsqu'on comprend cette complexité-là, on s'aperçoit que ce que propose Edouard Glissant avec la notion de « Tout-Monde », où il dit que la philosophie fondamentale de cette perception c'est l'idée de relation, on s'aperçoit qu'on n'entre pas dans une sorte de béatitude où nous sommes tous frères, métis etc... mais qu'on entre dans une complexité où le principe poétique serait que l'idée de la relation serait l'éthique d'une certaine manière de la mondialité. Parce que ce sont à la fois des valeurs et des lucidités. Valeurs sur l'idée que nous sommes désormais mis en relation et que nous devons utiliser cette mise en relation pour parvenir à un nouveau degré d'humanisation, parce que le processus d'hominisation est terminé mais le processus d'humanisation n'est pas terminé. Et en même temps lucidités parce que nous savons que tout cela va se faire dans le conflit, dans les oppositions, dans les complémentarités qui s'opposent, qui est la dynamique du vivant et donc des sociétés contemporaines. Donc, on voit bien le cheminement : la créolisation comme processus global, les émergences singulières qui sont des créolités, tout cela nous amène au principe de la relation qui nous éclaire sur le principe de mondialité.

A. Ch. : On voit bien ce cheminement effectivement. On pourrait peut-être le préciser un peu plus en le contextualisant. Ce principe a déterminé par exemple des identités de façon localisée. Il a déterminé par exemple dans la phase historique des Nations et des Etats-nations des identités nationales qui se sont voulues des identités homogènes par opposition avec d'autres identités nationales. Or, aujourd'hui, on se trouve dans une sorte de bouleversement des frontières qui ont structuré ces identités nationales. Et on s'achemine sans doute vers quelque chose de l'ordre de l'archipel comme vous dites, du métissage des identités, d'une vision archipélique des identités et des cultures. Ce qui est un enjeu extraordinaire non seulement pour les Etats et les nations mais qui traverse aussi les individus en tant que tels. Il y a une sorte d'effervescence des identités qui, à la fois, génère des mécanismes défensifs de résistance et en même temps des ouvertures, des créativités possibles, ce qu'on pourrait appeler finalement, avec Deleuze encore une fois, des devenir. Cette notion de devenir me

semble porter aujourd'hui des horizons de possibles comme celui de « Tout-Monde ». Comment lisez-vous ces enjeux et ces conflits concrets et contextualisés d'aujourd'hui ?

P. Ch. : Je crois que c'est Morin qui dit, dans une phrase très belle, qu'il faut toujours placer les choses dans leur contexte et dans le complexe. Et si on arrive à faire ça, on est à peu près dans un minimum de justesse. Donc, toujours, ne pas ignorer le contexte et ne pas ignorer non plus la complexité qu'il y a derrière. Alors, une chose qu'il faut préciser et qui va augmenter justement le degré de complexité, c'est que, à mesure que les cultures et que les faits anthropologiques cheminaient vers une conscience globale d'eux-mêmes, on avait un autre processus qui est aussi naturel dans toutes les apparitions anthropologiques, c'est le processus d'individuation. Une culture, c'est à la fois une interaction entre une proposition communautaire et une réinterprétation individuelle. L'individu fait la société qui le fait. Alors, bien sûr le fait capitaliste et le marché ont tendance à accélérer cette individuation, mais cette individuation était un processus naturel, à la fois d'élargissement de Sapiens mais aussi d'élargissement de la conscience individuelle. A la limite, les cultures peuvent être considérées comme des logiciels de connaissances et de survie qui permettaient un élargissement progressif à la fois de la conscience collective mais aussi de la conscience individuelle. Alors, ce qui complique l'affaire, c'est que nous sommes en train de transporter des phénomènes culturels, civilisationnels, politiques, économiques, écologiques selon un principe qui n'est plus un principe fondamentalement communautaire mais selon un principe d'individuation. C'est-à-dire que les sociétés sont toujours constituées par des phénomènes d'inter-réaction culturelle mais aussi des phénomènes d'inter-réaction individuelle. Et si nous perdons cette idée qu'il nous faut désormais essayer de penser les choses à partir d'une conception individuelle ou d'individuer les choses, nous perdons une dimension de la complexité. Alors, est-ce que cela veut dire que les communautés culturelles vont disparaître ou que l'idée de densité culturelle va disparaître ? Pas du tout. Ce que je pense c'est qu'une densité culturelle ou une langue ou une tradition ou un mode de cuisine ou un mode de musique vont se maintenir, non pas de manière monolithique ou harmonieuse comme cela pouvait se faire dans le passé par des individus nés dans un lieu, se reconnaissant à partir d'une tradition commune, mais une langue pourra être défendue par n'importe qui. Nous avons compris qu'aujourd'hui, dans ce vaste magma culturel, anthropologique, si nous voulons défendre notre langue créole, il ne faut pas que nous soyons les seuls, il faut que n'importe quel individu qui a des affinités dans ce faisceau relationnel de l'imaginaire de la diversité, qui se sente un élan vers la langue créole ou vers des réalités américaines ou quelqu'un qui soit attiré par les langues maghrébines ou autres le fasse. Il faut que ces agglutinations soient les meilleurs défenseurs culturels des réalités que nous devons défendre. Donc, dans l'idée de l'imaginaire de la diversité, il ne s'agit pas d'entrer dans une sorte de court brouillon où tout le monde est confondu avec tout le monde, mais il s'agit de garder ces émergences et ces richesses qui ont été merveilleuses, ces cultures, ces visions du monde, ces langues, ces musiques, mais de faire en sorte qu'elles appartiennent à tous et que tous, selon des modalités d'imaginaires individuels, en deviennent des défenseurs. A partir de là, on entre dans une complexité plus intéressante. Et on s'aperçoit que les communautés les plus viables - parce que bien sûr on aura toujours la tentative communautaire basée sur la

religion, sur la couleur de la peau, le plus souvent sur des conditions économiques – mais les communautés les plus viables seront celles qui seront structurées par des élans d'imaginaires : ce que nous allons défendre ensemble, ce en quoi nous allons croire ensemble, ce que nous allons bâtir ensemble. Cela sera lié beaucoup plus à nos désirs, notre co-responsabilité, notre solidarité, notre conception, notre esthétique et notre éthique individuelle. La construction d'un principe intime de culture, de civilisation et de valeurs se fait sur des bases individuelles. Du coup, la préservation absolument essentielle de cultures différentes, de langues différentes, de civilisations différentes se fait aussi sur des dynamiques individuelles. Ce pourquoi il nous faut promouvoir l'imaginaire de la diversité.

A. Ch. : Je suis absolument d'accord avec vous là-dessus. Je pourrais le dire autrement, en empruntant à Abdelkébir Khatibi, écrivain et philosophe marocain, sa distinction entre traditionnalisme et tradition. La tradition, ce n'est jamais en quelque sorte que l'état actuel d'une individuation ou d'une singularisation qu'il faut défendre comme élément de la diversité parce qu'elle n'a rien à voir avec le traditionnalisme qui voudrait figer ces individuations dans une intemporalité. Je souhaiterais maintenant avoir votre réaction sur un autre enjeu qui traverse ces problématiques dans des discours divers et les tentatives diverses qui essaient de comprendre et de défendre les modalités des devenirs aujourd'hui. C'est l'enjeu porté par le mot reconnaissance. Est-ce que vous, vous vous inscrivez dans cette thématique de la reconnaissance et dans ce qu'elle suppose en terme d'imaginaire politique si l'on peut dire ou ce n'est pas une notion qui vous semble pertinente.

P. Ch. : Ce n'est pas un mot sur lequel j'ai beaucoup réfléchi, mais je vois bien l'idée. Moi, je pense que si on parvient à passer - c'est ce que j'essaye de faire désespérément et je reconnais que c'est très difficile – de cet imaginaire d'absolu, à racine unique comme le dit Glissant, à l'imaginaire de la diversité, à ce moment-là on se trouve dans une disponibilité d'esprit, de perception, de contact, de relation, d'échange, d'acceptation, d'hospitalité et on retrouve finalement des principes qui sont des principes de valeurs naturelles absolument essentielles qui, paradoxalement, ont été invalidés par un contexte conflictuel, mais qui restent fondamentalement inscrits dans la nature humaine. La nature humaine, de manière liée à sa survie, avait obligé les cultures archaïques à développer des valeurs d'hospitalité, de bienveillance, de méfiance et d'accueil de l'étranger, etc... Ce qui fait que la simple idée de reconnaissance, pour moi, est quelque chose qui doit aller beaucoup plus loin que l'idée que les colonialistes nous avaient inculquée et qui est l'idée d'une perception de l'autre, basée sur sa transparence. Comme par exemple l'idée de l'intégration. Quand on dit qu'il faut intégrer l'immigré, on a l'impression qu'il faut le rendre transparent, qu'il faut lui enlever tout ce qu'il a de barbare, tout ce qu'il a d'illisible, d'indéchiffrable et le rendre un peu plus compréhensible. En gros, il parle une langue bizarre et on va lui demander d'apprendre notre langue avant d'entrer. Et on entre ainsi dans des processus de désintégration.

A. Ch. : Lui enlever son secret !

P. Ch. : Voilà. Je pense que pour donner à l'idée de la reconnaissance une vibration poétique ou pour en faire un art de vivre comme vous dites, il faut la définir, ce que propose aussi Glissant, comme l'acceptation de l'opacité de l'autre. Les colonialistes, lorsqu'ils débarquaient – et jusqu'à présent parce que les indépendances ont fait disparaître l'administration coloniale mais l'esprit colonial n'a pas disparu – fonctionnaient déjà comme cela. Et quand on voit comment les grands pays occidentaux construisent leurs politiques d'intégration, ils les construisent sous des modalités de « reconnaissance » parce qu'on a quand même évolué – on parle de la diversité, du métissage, etc – mais ils vont vouloir enlever quand même l'opacité. On reconnaît mais en enlevant toute espèce de zone d'ombre ou de zone indéchiffrable ou illisible. Et je pense que, aller dans l'idée de reconnaissance, c'est dire que nous dépassons l'idée simple de tolérer les différences, c'est dire j'entre en relation avec toi sans volonté de te rendre transparent et j'accepte ton opacité. Le droit à l'opacité ou l'éloge de l'opacité, c'est quelque chose qui doit entrer dans la poétique de l'idée de reconnaissance. On le voit aussi dans d'autres domaines, quand j'ai commencé à écrire avec ce mélange de créole et de français qui caractérise les écritures de Glissant. Les traducteurs étaient très embarrassés, parce qu'on avait une espèce de français qui n'était pas le français de France et qu'il fallait transporter dans une autre langue. Alors ce n'était pas facile. Jusqu'à présent, le principe de la traduction était le transport d'une transparence à une autre transparence. Donc le principe presque colonialiste et dominateur, parce que dans la transparence il y a l'idée de domination et de conquête. Donc on passait d'une réalité qu'on voulait claire à une autre réalité qu'on voulait claire. Alors, quand les traducteurs ont vu ces langages un peu bizarres qui se constituaient dans la langue française, ils ont compris qu'ils devaient être des bergers de l'opacité, c'est-à-dire passer d'une opacité à une autre opacité. Alors, bien sûr, on toujours dit que la traduction était une trahison, mais c'était une trahison parce qu'elle voulait instituer des transparences. Mais on peut envisager une poétique de la traduction qui ne soit pas une trahison si cette traduction traduit ou transporte des opacités nécessaires. Alors, reconnaître, pour moi c'est dire je peux t'aimer, je peux travailler avec toi, je peux vivre avec toi sans pour autant te réduire à une transparence totale, en te laissant tes opacités. Et si nous ne gardons pas ce droit à l'opacité ou cet éloge de l'opacité nous allons entrer progressivement dans une usure de la diversité. Ceci dit, une autre notion me semble importante et qu'il faut essayer de préciser, c'est celle de diversité. Souvent, dans notre imaginaire monolithique, diversité veut dire « on n'a pas la même langue, on n'a pas la même couleur de peau, on ne mange pas de la même manière, on a des traditions différentes, etc. ». Ce qui est vrai, c'est la diversité initiale. Mais si on entre dans la zone trouble, entre-deux, là où le trans-rétroactif, le désordre, le chaos génésique est en train de s'opérer dans le fait anthropologique porté par les individuations, on s'aperçoit que cela devient plus compliqué. Pourquoi ça devient plus compliqué ? Je vais prendre un exemple. Moi je suis de peau noire, alors si on reste dans la diversité initiale, on dit bon, il a la peau noire, on va mettre à côté un blanc, on va mettre de l'autre côté un jaune et puis on aura une diversité. Alors on pourra avoir des gens avec des couleurs de peau différentes mais qui raisonnent de la même manière. On a pris l'exemple avec Glissant de Gondoleezza Rice, qui a la peau noire mais qui est exactement aussi yankee, aussi dominatrice, aussi conquérante, aussi raciste que Georges Busch et on s'aperçoit que les marqueurs identitaires traditionnels, comme la langue

que tu parles, le Dieu que tu aimes, la couleur de ta peau, tes origines ou ta tradition ne suffisent pas à inscrire une diversité fondamentale et qu'on peut toujours dans ces situations-là avoir des imaginaires complètement différents. Donc, la vraie diversité aujourd'hui se situe sur des structures de l'imaginaire. Autre exemple, moi je n'ai rien contre les gens de la télévision, mais on a mis des animateurs qui ont des peaux noires, ceci ou cela, mais ils ont les mêmes gestes, ils parlent de la même manière, ils ont la même vision de l'information, etc... Où est la diversité ? Tant mieux qu'il y ait des noirs et des tout ce qu'on veut dans la télévision mais on s'aperçoit que c'est quand même plus compliqué. Donc, une fois qu'on a dépassé cette idée un peu élémentaire de cultures différentes, etc... et qu'on rentre vraiment dans la complexité, on s'aperçoit qu'il nous faut trouver une autre définition de la diversité qui soit basée sur les structures d'imaginaire. Les nouvelles agglutinations, le lien des sociétés vont se faire sur les modalités d'imaginaire.

A. Ch. Je rappelais au début que vous étiez également travailleur social. Sous cette casquette-là, ce que vous venez de dire et notamment en termes critiques de ce maître-mot de la politique actuelle qui est celui de la transparence, qu'on a tendance à mettre partout alors même qu'il nous éloigne de la complexité, comment cela pourrait « se traduire » justement en une politique de la diversité. Sur quels principes, une politique de la diversité qui pourrait se mettre concrètement en place, notamment dans le domaine social par exemple ?

P. Ch. : Ce serait très difficile de vous répondre. C'est pourquoi j'ai été charmé vraiment par votre idée d'art de vivre. Je pense qu'on a des complexités telles aujourd'hui que l'idée de l'art est absolument essentielle. Par exemple, quand on pense à toutes les grandes structurations psychiques qui ont été faites par Freud et par les psychanalystes, on s'aperçoit qu'aujourd'hui tous les processus psycho-thérapeutiques de prise en charge qui pouvaient tenir compte de cultures, avec le présupposé que ces cultures étaient étanches, etc... sont absolument désintégrés quand on est dans la zone trans-rétro-interactive où les imaginaires se joignent, où les référents deviennent de plus en plus fluides et incertains. Pour chaque individu, on doit d'abord savoir comment il a élaboré sa structure psychique. Donc, on s'aperçoit que, en ce qui concerne les sciences, toutes les sciences humaines sont entrées dans une phase de complexité anthropologique telle que nous sommes presque obligés de recourir à l'idée de l'art. Alors, bien sûr, moi je dis qu'il y a un art de la diversité, un art de l'interculturel, peut-être un art de la complexité, quant à savoir comment on peut organiser une politique, j'essaye toujours de ne pas trop me précipiter dans ces notions-là. Parce que, il est important de projeter - ce que nous sommes en train de faire en quelque sorte et ce pourquoi je dis que je suis un guerrier de l'imaginaire. J'essaye de projeter mon imaginaire, en tout cas de le libérer des anciennes structurations pour le projeter le plus loin possible en inscrivant une poétique ou un art de mon existence, parce que je crois que si on parvient à vivre cet art de l'existence et si on parvient à raisonner avec, c'est cela même qui va constituer tout naturellement des processus de mise en politique. Mais là où vous avez raison c'est qu'on n'a pas de temps à perdre et c'est ça la difficulté. On ne peut dire : j'attends que mon imaginaire se transforme, etc... Il y a tellement de catastrophes. Je reviens d'une école avec les responsables de la Maison des Passages, c'est

une école primaire où les enfants viennent de partout, avec des couleurs de peau différentes, etc..., et les enseignants me disaient que lorsqu'ils essayent de solliciter un enfant avec la langue arabe, l'enfant avait peur ou avait honte ou refusait cette espèce presque de stigmatisation. Alors que c'est vertueux puisqu'on veut faire émerger la diversité. Mais à ce moment là, l'enfant vit cela mal, il n'ose pas écrire sa langue, il n'ose pas la parler, il la refuse, il la cache, etc... Et cela est très difficile. Donc, on s'aperçoit que ces écoles qui reçoivent des enfants de la diversité, sont en train de les désintégrer, parce que l'imaginaire de ces écoles est encore la reproduction d'un modèle unique, c'est-à-dire la reproduction des principes culturels français qui doivent donner à la fin des personnes capables de vivre dans un monde français. Or le problème c'est que, au débouché de l'école, ce n'est pas simplement un monde français qui est au bout, c'est un monde de diversité chaotique. Alors, il faut transformer, de manière urgente les choses, il faut trouver une pédagogie de la diversité et une politique de la diversité. Je crois que c'est quelque chose qui concerne les politiques culturelles. Je suis passé hier à Villeurbanne qui est une ville qui fait des choses qui me paraissent très intéressantes à ce niveau-là, c'est vraiment un laboratoire intéressant. Il me semble que la politique culturelle doit avoir un maître-mot : d'abord découvrir le fait Monde, c'est-à-dire transporter les imaginaires sur le fait que nous suivons dans le monde ; faire résonner jour après jour, semaine après semaine, soirée après soirée, dans le théâtre, dans la musique, dans la peinture, etc... la diversité, toute la richesse du monde ; montrer ce qu'il y a de relationnel entre toutes ces diversités, leur espace relationnel. Là aussi il y a un champ vaste où on peut montrer comment les métissages se font, ce que cela produit comme beauté, comme angoisse mais aussi comme émergences. Ce sont des principes d'une politique qui me semblent intéressants. Et l'autre élément consiste à montrer qu'il y a un processus d'individuation qui ne déserte pas ou qui ne peut pas se réduire à l'égoïsme ou à l'égoïsme ou à l'individualisme mais qui est un processus qui peut se décliner en faisceaux de solidarités, d'échanges, de partage et de constructions solidaires. Et si on arrive à avoir ces maîtres-mots là, à ce moment là, avec l'aide des acteurs (animateurs, politiques, etc...) on peut envisager la chose. Mais, le plus important, c'est de diffuser cette imaginaire de la diversité par une politique culturelle très active.

A. Ch. : Ce qui suppose, et ça c'est vraiment la question de l'imaginaire, de sortir déjà de la catégorie de pensée d'avant. Parce que, même si on commence à parler de la diversité, de l'interculturalité, etc... comme vous le rappeliez, on continue à penser en termes de contenus de cette diversité. Ce qui pose souvent d'ailleurs des problèmes politiques. Alors qu'il s'agit de travailler sur la manière même de penser la diversité, construire une pensée-diversité en quelque sorte. Il faut changer nos catégories de penser qui sont très souvent encore dichotomiques par exemple, « nous »/« eux », « noir »/« blanc », etc. C'est souvent une pensée machinale du 0/1. C'est pour cela que cette notion de « guerrier de l'imaginaire » que vous avancez et que je trouve à la fois poétiquement géniale et extrêmement forte, me semble un levier pour sortir de la dichotomie. Parce que, sinon, ce qui se passe, c'est qu'on continue à penser les réalités de la diversité comme réalités négatives : quartiers difficiles, réalités violentes, etc. La diversité donne lieu à une pensée de contenu vide, de manque de quelque chose, par exemple d'intégration. Il faut donc intégrer ces gens. Alors qu'en fait, il faut arriver à

casser cette idée de l'intégration basée sur une catégorie de pensée dichotomique pour véritablement introduire à une vraie « intégration » qui est la diversité et sa complexité.

P. Ch. : L'autre fait sur lequel il faut réfléchir, c'est que, dans nos sociétés, les zones de conditions sociales difficiles sont les zones où les désirs d'identification, les désirs d'affirmation, le désir de donner un sens à la vie en somme, qui est chahutée par les difficultés, fait ressortir ces notions de diversité, qui disparaissent en fait, une fois qu'on est installé dans une stabilité bourgeoise. Mais, si on fait la strate archéologique de l'art contemporain, la musique par exemple, on s'aperçoit qu'il n'y a pas un seul grand musicien aujourd'hui qui n'ait pas mobilisé toutes les pratiques du monde, toutes les techniques et qui ne les ait ré-interprétées selon des modalités inouïes, en tout cas imprévisibles et qui relèvent du seul génie individuel. Et ce qui m'avait frappé aussi et qui montre en tout cas que nous avons encore du travail à faire, la Maison des Passages a organisé une rencontre des revues qui travaillent sur l'interculturalité. Je suis passée dans les différents stands, chaque revue fait un travail dans une zone, etc. mais je n'ai pas vu, peut-être que je me trompe parce que je ne connais pas assez, la passerelle entre toutes ces revues. Pourquoi toutes ces revues qui traitent des différentes manières de vivre, des approches différentes, etc. elles n'arrivent pas à trouver des passerelles et des niveaux d'organisation. C'est aussi comme ça que cela commence. Il me semble, pour revenir à la question, qu'une politique de la diversité, c'est d'abord une politique de relier tout ce qui est séparé. Et chaque fois qu'on a l'apparition d'un monde nouveau, d'une société nouvelle, d'une organisation nouvelle, c'est que, ce qui était dissocié par des forces de diffraction antagonistes, avait réussi à trouver des modalités de mise en relation. Une politique de la diversité, c'est une politique de mise en relation. C'est l'une des tâches du guerrier de l'imaginaire : relier. Toujours trouver le lien, toujours trouver la jonction, même et surtout entre ce qui paraît incompatible et opposé. Trouver comment articuler des processus relationnels, des processus de négociation, des processus de respect et de reconnaissance. Et entrer par-là dans des processus d'émergence. Parce que l'émergence, ce n'est pas un métissage. On peut presque prévoir ce qui va se produire dans le métissage. L'émergence c'est des jaillissements d'inattendus, des jaillissements d'imprévisibles qui ne nous effraient plus. Et c'est l'imaginaire de la diversité qui nous permet de supporter l'apparition de l'impensable et de l'imprévisible et de se dire plutôt qu'est-ce qu'on peut en faire, comment on peut relier cela à ce qui existe et comment on peut continuer d'avancer.

Je voudrais juste préciser un point qui pourrait aider les gens à penser leurs postures. Je crois qu'il faut faire une distinction entre le rebelle et le guerrier. Le rebelle essaye de transformer les termes d'une domination. Je suis opprimé, ma langue est dominée par une autre, je suis dans une condition sociale difficile, etc... j'essaye de renverser les termes de la domination. De les inverser, comme pendant les indépendances des années 50, on a chassé les blancs et on a mis d'autres personnes mais on a reproduit le même système. Ce qui fait que l'esprit colonial n'a pas bougé et l'ordre du monde, c'est-à-dire l'ordre occidental, a été fondamentalement conforté par les indépendances parce que nous avons à faire à des rebelles qui ont simplement inversé les modalités de domination de l'Occident. Alors, l'Occident a avancé avec ses langues,

sa culture, ses valeurs monolithiques et on y oppose ma langue, ma culture, mon absolu, etc. Le rebelle est dans une logique d'absolus qui se contredisent et qui se renversent et s'inversent. Avec ça, on n'aboutit à rien parce qu'on reste toujours dans le même rapport. Le guerrier lui, essaye de prendre un écart que l'on pourrait appeler un écart déterminant, presque un art d'existence. Bien sûr, le terme guerrier peut choquer certaines personnes, mais quand on regarde toutes les cultures archaïques et même les cultures historiques, l'idée de guerrier, c'est l'idée de celui qui a toujours eu énormément de courage, qui est presque en avant par rapport à la stabilité de la société et qui reproduit la quintessence de toutes les valeurs naturelles, les plus belles, les achevées, presque un art. Un samouraï par exemple c'était presque un artiste. Du coup, si on enlève la dimension guerrière, on s'aperçoit qu'il y a derrière toute une philosophie relationnelle, extrêmement précieuse. Ce qui distingue donc le rebelle du guerrier c'est que le guerrier sait que le problème n'est pas de renverser les termes d'une domination mais de faire en sorte que toute domination soit désormais impossible et ne trouve plus d'oxygène. Une langue qui domine une autre, on s'y oppose non pas en renversant celle qui domine et en mettant à sa place celle qui était dominée mais en transmettant à nos enfants, et à nous-même si c'est possible, un imaginaire multilingue qui nous rendrait amoureux, de manière aussi bien fantasmatique que concrète, de toutes les langues du monde. Cela change tout. Et l'imaginaire multilingue, pour rester dans ce champ, est important, parce que ce n'est pas parce qu'on est polyglotte qu'on a un imaginaire. On peut être polyglotte et traiter les langues comme des objets côte à côte. L'imaginaire polyglotte, c'est cet espèce de poétique ou cet art de vie qui nous permet, dans cet immense chatoiement de langues, de cultures, etc... d'être disponible, de capter ce qui nous convient; d'aller, avec des élans d'amour, vers ce que nous pouvons récupérer pour nous construire nous-mêmes. Et nous avons à nous construire individuellement, c'est ce que fait le guerrier : il se construit de manière individuelle dans un champ ouvert qui est celui de l'imaginaire. Son champ de bataille, c'est le champ de l'imaginaire de la diversité. Et sur l'imaginaire de la diversité, à ce moment là, il n'y a aucun opposant, il n'y a pas de guerre à mener, il n'y a que des victoires à trouver.

A. Ch. : Encore une fois, sortir de la guerre dichotomique et être plutôt dans l'ouverture de et à l'imaginaire.

P. Ch. : Oui, être dans la complexité, la complexité qui nous amène plutôt à essayer de comprendre les mécanismes fondamentaux qui ont créé une situation détestable et, à partir de cette compréhension, entrer dans une phase complètement nouvelle. Non pas s'opposer sur les modalités déterminées par la domination, par l'oppression ou par la pratique ou le système mortifère mais créer ou essayer de deviner quel serait l'espace d'une politique qui permettrait d'éviter complètement cette forme d'atteinte au vivant. Dans toutes les oppressions, dans toutes les misères, il y a une atteinte au vivant.

A. Ch. : Sur ces belles paroles, merci beaucoup Patrick Chamoiseau. C'est à la fois riche, important mais c'est surtout porté par un élan poétique qui nous ouvre sur l'imaginaire de la diversité, d'une autre manière que par des discours programmatiques habituels.

P. Ch. : Oui, quand on regarde la constitution des sociétés archaïques, et puis après les sociétés avec Etats, on s'aperçoit que les groupes humains, pour justifier leur présence sur les sols où ils étaient, se racontaient une histoire qui est une genèse de la création du monde, après ils se racontaient une deuxième histoire qui est un mythe fondateur. De ce mythe fondateur, ils élaboraient une histoire de la communauté. Donc on avait un fil presque linéaire qui justifiait la présence du groupe humain sur un territoire donné. Donc, du coup c'était une présence divine, une légitimité divine qui a donné le territoire. Cet espace d'espace qui est devenu « mon » Etat-nation, « mon » pays, « ma » frontière et qui avait même, dans la logique occidentale, déployé une telle légitimité qu'ils vont penser à étendre leur vérité sur la totalité du monde. Comme les gens qui disent par exemple que la langue française a une vocation d'universalité. C'est la pire bêtise que l'on puisse entendre. Aucune langue n'a une vocation universelle. toutes les langues n'ont qu'une vocation, c'est la vocation de la relation. Donc, le principe territorial : ma nation, ma patrie, ma lignée d'ancêtres, ma tradition, etc. qui est exclusif des autres, aujourd'hui, dans l'imaginaire de la diversité, peut être remplacé par l'idée de la construction des lieux. Nous n'avons pas à construire des territoires, un peu comme font les animaux pour se battre entre eux, mais nous avons à construire le lieu. Et le lieu c'est un espace d'intensité complexe, multi-transculturel, multi-translinguistique, multi-transreligieux, etc. Je crois qu'il est intéressant qu'on ait toujours l'idée que nous n'avons pas besoin de patrie, nous n'avons pas besoin de ces espaces exclusifs de l'autre. Nous avons à construire des complexités sociétales, culturelles, religieuses, spirituelles, philosophiques où la préservation de la diversité et la mise en relation énergétique et positive de la diversité peut s'entretenir. Cela ne veut pas dire qu'il faille faire disparaître les frontières, mais les frontières, à ce moment là, nous serviraient plus à relier qu'à opposer. Elles nous distinguent pour nous relier et non pour nous opposer. L'idée de lieu me semble très intéressante à ce niveau. Quand on pense à un espace, il faut faire attention à ce qui relève du territoire et à ce qui relève du lieu. Le rebelle est dans le territoire, le guerrier est dans le lieu.

A. Ch. : C'est quelque chose qui me semble extrêmement important, parce que ce qui domine dans l'imaginaire justement des discours politiques et institutionnels aujourd'hui c'est plutôt l'approche par le territoire. On a imposé la gouvernance par la territorialisation des politiques et des actions publiques...

P. Ch. : Oui, alors même que cela n'arrange pas du tout les capitalistes. Parce que les capitalistes n'ont plus de territoire. Ils n'ont même plus de visage. Ils se ressemblent tous. Ils ont créé un territoire virtuel. Ce sont les mêmes. Les financiers ont le même fonctionnement et c'est là où ils nous trompent. Mais un capitaliste financier indien, japonais, chinois, américain, c'est le même imaginaire, là il ne faut pas se tromper. Et la plupart des grands pays dits émergents sont en train de reproduire une espèce de territoire virtuel qui s'oppose à toute la construction des lieux que nous avons à faire. Donc, il y a de nouveaux territoires qui sont en train de se constituer selon des modalités nouvelles, et là aussi il nous faut lutter contre ces nouveaux territoires.

A. Ch. : Oui, penser le lieu comme lieu d'émergence de l'imprévu et de la politique de la relation doit être une des perspectives à partir de laquelle les politiques de la diversité peuvent être véritablement réfléchies, non pas ou pas seulement à partir d'une programmation mais à partir de ce qu'annonce l'horizon ou le devenir de la diversité. Nous avons encore beaucoup de mal à ce niveau, à mon avis en tout cas, concrètement, dans le cadre des politiques sociales par exemple où les approches sont très territorialisées. Et chacun défend son territoire du coup. En terme d'imaginaire, il y a du mal à sortir de l'idée de naître quelque part (y compris en terme de projets à faire naître) et d'aller vers l'idée de renaître constamment.

P. Ch. : Oui, nous avons du mal à entrer dans l'imaginaire de choisir sa terre natale, de choisir sa langue, etc... Et l'autre élément, c'est que lorsqu'on tient ce discours de la complexité, ceux qui souffrent et qui ont la volonté de se battre ont toujours l'impression d'être soumis à la force dominante. Et, c'est vrai que ce ne sont pas des armes de combat comme ceux des rebelles. Le rebelle, il vient, il sort sa valise et il distribue des couteaux, des bombes, etc... le guerrier, il ouvre sa valise et il offre un art de vivre. C'est très différent. C'est un outil d'existence et non un outil de combat.