

Entretien avec François Laplantine

Le métissage, moment improbable d'une connaissance vibratoire

X-*Alta*, n° 2/3, Multiculturalisme., novembre 1999, p. 35-48.

Prpos recueillis à Lyon le 28 juin 1999 par Henri Vaugrand et Nathalie Vialaneix.

Dans votre dernier ouvrage, Je, Nous et les Autres (1), vous vous en prenez violemment à deux notions ou concepts fort usités : identité et représentation. Vous proposez de les observer afin qu'il soit possible de les « oublier avec détermination ». Vous présentez, par exemple, la pensée de l'identité comme une pensée dogmatique, une pensée qui fixe, au travers du langage et des catégories, des limites, bref une pensée falsificatrice. En quoi la notion d'identité culturelle, notamment, est-elle une pratique et une conceptualisation du mensonge ?

Je ne pense pas que cela soit une conceptualisation. Précisément, ce n'est pas une pensée. Alors, évidemment on peut tenter de définir l'identité de multiples façons. Mais précisément, ce n'est pas un concept. C'est de l'affectif qui crée de l'exclusion, qui immobilise la pensée, qui tend à monter les groupes les uns contre les autres, qui tend à enfermer, aussi bien l'individu que le groupe dans une autochtonie dérisoire. L'identité nous renvoie presque toujours aux origines. Elle immobilise. Elle est incapable de penser le devenir qui surgit de la rencontre. Elle s'oppose en cela au processus du métissage qui est une pensée qui n'a pas été encore vraiment pensée. Je vois dans l'identité du compact, de la complétude, et jamais du manque, jamais de la perte. C'est l'assurance identitaire, c'est la certitude identitaire, c'est la violence identitaire qu'il faut mettre en crise — plus qu'en question. On est à la recherche d'un nouveau paradigme qui est en formation et que j'appelle métissage. Le fait de continuer à utiliser ces stéréotypes, comme identité, représentation, et bien d'autres, finit par bloquer l'exercice de la pensée critique.

Vous écrivez que « l'identité culturelle, de la manière dont elle a été souvent appréhendée, n'existe pas (2) ». Est-ce à dire qu'il y aurait une ou plusieurs autres manières possibles voire souhaitables d'aborder cette notion ?

L'identité culturelle, c'est la notion centrale qui est forgée par les premiers ethnologues. On ne voit même pas comment on peut continuer à penser une ethnologie sans ethnies, et *a fortiori*, une ethnologie sans cultures. Dans cette perspective, tout le problème est une question de découpage, une question de frontières. On est — j'ouvre une grande parenthèse — dans une pensée de l'espace alors que le plus difficile c'est le paradoxe qui consiste à dire le temps, à dire l'histoire, à dire les transformations, les mutations, les métamorphoses. On ne peut pas les dire si on reste lié, si on reste rivié à un mode de connaissance qui marche à la limite pour l'espace, mais qui ne marche pas pour la temporalité et pour l'histoire. La méthode des premiers ethnologues comme Bronislaw Malinowski — que je critique, mais c'était quelqu'un d'étonnant qui nous a appris à regarder et à écrire — consistait à découper des unités stables et fixes, et à les décontextualiser. On peut dire que, puisque l'identité culturelle et la notion de culture sont les notions de base des ethnologues — et des ethnologues j'en suis —, cela consiste toujours à privilégier l'espace sur le temps. Cela a même consisté à construire cette discipline contre le temps et contre l'histoire. On le voit encore avec Claude Lévi-Strauss. Si on pousse plus loin, je crois également que la notion de culture, en tant qu'isolat, en tant qu'unité découpée dans un continuum en mouvement, doit elle aussi être mise en crise. Et la difficulté devient la difficulté des mots pour continuer à penser. Cela fait perdre les références auxquelles nous étions attachés et cela déstabilise énormément.

L'identité, plus qu'une réalité, serait une représentation, éminemment vulgaire, de ce que l'on pense être la réalité. Identité et représentation se rejoindraient ainsi dans la facilitation d'un repli homologique entre les mots et les choses. Avec la représentation, ce que l'on dit serait ainsi ce qui est — ou du moins, une image déformée de ce qui est, presque un reflet au sens marxiste. Identité et

représentation formeraient alors, si l'on vous suit, un couple épistémologique solide au sein duquel la représentation du monde serait un leurre superstructurel, second par rapport à l'infrastructure identitaire. En quoi la représentation est-elle édifiée à partir de l'identité ?

Derrière la représentation, il y a toujours de l'identité. Mais derrière l'identité, il n'y a rien. Elle est auto-fondatrice. Ou alors... il y a Dieu, pourquoi pas ? Ce que je mets en question dans la notion de représentation, c'est que je ne vois pas du tout une pensée ou un concept. C'est vrai qu'il y a des élaborations de la notion en sémiologie, en linguistique, en psychanalyse peut-être. Ce qui est intéressant, c'est de créer des concepts opératoires qui permettent de comprendre la réalité. Mais en sciences sociales, je vois une notion vide qui dit toujours du plein. La représentation répète, reproduit, recopie. Dans le mot même de représentation, il y a présence. Cela va tellement dans le sens du courant dominant de notre société qui, avec du positif qu'il suffirait d'épeler, avec de la présence à l'état brut, de la transparence, mais jamais ce mouvement qui fait la richesse de l'être humain, élimine la question qui est posée par l'écriture de la culture — l'ethnographie — dans laquelle on réalise que le sens apparaît, disparaît. La représentation pose l'identité d'un sens présent, alors que le sens est comme vous et moi : il apparaît, il disparaît, il bouge, il va, il vient, il n'est jamais dans une relation de pure présence. Nous sommes d'ailleurs dans une société d'images et d'objets transparents, que nous renvoie la télévision, qui empêchent de penser ce mouvement d'absence et de retrait, de fuite du sens, dans lequel il y a aussi du non-sens. Alors, j'en viens à votre question. La représentation d'un objet, la représentation d'une situation, d'un moment historique, est toujours présentation d'une identité. C'est-à-dire re-présentation d'un sens premier, déjà-là, que l'ethnologue ne ferait finalement que ramasser dans un panier et conserver. Avec la représentation, avec l'identité, il n'y a pas d'aventure et je dirais qu'il n'y a pas d'écriture. La pensée est bloquée. Le langage est d'avance saturé. Donc il faut sortir de là et penser autrement. Vous avez parlé d'homologie. Il y a pour moi un écrivain qui a fait bouger radicalement l'horizon dans lequel je me situe, c'est Fernando Pessoa. Et il y a un pays, qui a la taille d'un continent : le Brésil. Avec Pessoa, on n'est plus dans la pensée monologique. Déjà, Bakhtine disait dialogique. La démultiplication hétéronymique de Pessoa fait complètement éclater les identités. Cela devient dérisoire puisqu'on ne cesse de se démultiplier. Il y en a eu d'autres avant lui. Je pense que la rupture radicale dans ce qu'on appelle de manière inexacte « l'Occident » arrive avec Montaigne. Montaigne est le premier qui dit : « Il y a du moi dans l'autre, et il y a de l'autre dans moi. » Donc, avec Montaigne, la pensée identitaire, essentialiste, la pensée du reflux vers l'origine et du mensonge de la stabilisation et de l'adéquation des mots et des choses, commence à éclater. Je reprends l'exemple de Pessoa. Je dirais, pour résumer un peu le débat que je vois posé, que l'on n'arrive pas encore à penser à hauteur de Fernando Pessoa, on n'arrive pas véritablement à penser d'une manière hétéronymique, c'est-à-dire méthodologiquement plurielle. J'insiste sur méthodologiquement. Il ne s'agit pas du tout pour moi d'une fuite vers l'irrationnel. Ce qui me frappe dans le Brésil, c'est son irréductibilité à une pensée identitaire. On ne peut pas rajouter de l'africain, de l'indien, du portugais. C'est autre chose. C'est la transmutation de tout ça qui se rencontre. Et je ne dis pas des « éléments ». Il faut faire très attention aux mots. Avec le terme « élément », on est toujours dans la pensée de la décomposition analytique et d'une pureté chronologique et ontologique. Le Brésil et Pessoa ont fait bouger énormément ma vision du monde et sans doute ma manière d'écrire. Mais je crois que j'ai répondu latéralement à votre question...

En quoi les représentations sont-elles des « énonciations performatives » au sens d'Austin (3), c'est-à-dire un discours qui n'est pas descriptif d'une action, mais l'action elle-même ?

Les énoncés performatifs, ce sont la plupart des énoncés que nous utilisons. On utilise rarement des discours de description, mais plutôt des discours d'injonction qui vont faire advenir une réalité : « J'ai envie d'aller à Barcelone », « on va prendre le thé », « je t'aime », « j'en ai marre », etc. On utilise sans arrêt des jugements de valeurs et des énoncés performatifs qui vont faire advenir une réalité qui n'était pas là. Par rapport à la représentation et l'identité, nous sommes en présence d'énoncés qui sont l'injonction à la disjonction. Les énoncés de la pensée identitaire et représentationnelle sont des injonctions à la séparation, à l'idée qu'il puisse y avoir une autonomie, une autochtonie de l'individu, du groupe, de la société, comme si tout ne communiquait pas et ne cessait de se déplacer.

Le contrat identitaire serait de l'ordre du reflux vers l'origine, de la soustraction. À l'inverse, la déclaration identitaire peut être perçue comme belliqueuse, comme volonté additive. Dans les deux cas, on observe une exacerbation du différencialisme dont vous déclarez qu'il « a aujourd'hui pour nom le multiculturalisme (4) ». Vous associez d'ailleurs ce dernier au communautarisme. Quel sens précis et, éventuellement, quelle différence attribuez-vous à ces deux termes ?

La pensée identitaire, si pensée il y a — c'est vraiment être très gentil avec ce type d'attitude que de parler de pensée —, c'est quelque chose qui est toujours conservateur. Et même du dialogue entre les identités, il n'y a rien à attendre, cela finit toujours mal. J'ai écrit ces choses-là avant qu'il y ait ce massacre, cette purification ethnique au Kosovo. C'est fou comme chaque fois que l'on commence avec l'identité ou que l'on utilise le mot, cela finit toujours mal. On peut concevoir le multiculturalisme et le communautarisme de manière un peu différente. La société nord-américaine a un avantage, c'est qu'elle ne fait pas dans la nuance, elle est tellement transparente. Elle m'intéresse, j'y vais une fois par an parce que c'est comme si le Brésil était à l'envers. Quand je vois le Brésil à l'envers, cela me permet de mieux retourner en Amérique latine. Tout ce continent a deux caractéristiques. C'est un continent jeune, de migrations et c'est un continent mystique. Mais là, je dérive. Je pense tout de même que dans le sens assez radical, assez peu nuancé, qui lui est donné en Amérique du Nord, aux États-Unis et au Canada, le multiculturalisme consiste à réparer la dette en relation aux groupes victimes d'une domination par l'homme blanc. Alors, avec réparer on a toujours cette idée morale et puritaine de l'Amérique du Nord : les victimes noires, puis indiennes, et puis cela va s'étendre aux homosexuels, aux femmes, et toujours avec les meilleures intentions du monde. C'est ce qui est toujours assez paralysant dans la société nord-américaine qui se fonde sur une violence structurelle qui favorise les riches au détriment des pauvres, mais avec en plus l'idée de tolérance et de respect. Ceci fait qu'il y a un malentendu total par rapport à ce que l'on appelle ici la pensée républicaine : assurer le respect des groupes qu'on dit minoritaires. C'est un peu difficile à comprendre quand on vient de France parce que la société américaine est ce que l'on peut appeler une société ethnico-civique. Elle n'est pas seulement civique, elle est ethnique. La société française va pousser les choses dans l'autre sens, complètement, jusqu'au point où cela devient catastrophique aussi. Si bien que l'on s'en rend compte maintenant, puisque nous sommes en plein dans ce débat de reconnaissance des langues régionales dans la Charte européenne qui est étonnamment révélateur de la question multiculturelle et du fondement de la République française. Le multiculturalisme, c'est la reconnaissance du fait que peuvent coexister une appartenance civique qui est le propre de tous les Américains et une culture minoritaire, des cultures minoritaires. En France, nous n'avons qu'une culture du point de vue institutionnel, c'est la culture nationale. Aux États-Unis, on appartient à la nation américaine, mais on peut être de culture polonaise, italienne, etc. C'est ce qu'un chercheur américain appelle le « pentagone ethnique » et que l'on appelle aussi les « Américains à trait d'union ». Le multiculturalisme ou le communautarisme dans sa forme la plus radicale, c'est de l'indistinctement distinct, de la juxtaposition spatiale qui est le contraire de la transmutation métisse, et cela vise à favoriser la régression vers les origines respectives de chaque groupe ethnique. C'est la notion d'ethnique, vous voyez, notion que nous n'avons même pas en France. Cette notion d'ethnique qui se répand partout : on va parler de cuisine ethnique, de musique ethnique, etc. Avec la multiplicité des cultures ethniques, on régresse et on se fixe dans ce que je disais tout à l'heure de la pensée de l'espace. On est dans la juxtaposition territoriale, mais on n'est pas dans cette dynamique que j'appelle métisse du temps en devenir. Vous avez le phénomène des quartiers (chinois, italien, noir, etc.) qui nous permet de comprendre que ce qui est la phobie dans la société nord-américaine, c'est le métissage fait de la rencontre. Intéressant d'ailleurs, le mot-même de métissage n'existe pas. Donc on va bien penser à des communautés juxtaposées. Mais ces communautés juxtaposées ne vont pas suffire à faire naître une culture globale, la société restant toujours liée à un anglo-conformisme qui est le modèle dominant. On ne peut absolument pas savoir ce qui va arriver lorsque les minorités vont devenir majorités comme en Californie où les Latinos, les Mexicains, vont devenir dominants. Ils ne seront plus des minorités, on ne pourra plus réparer ce qu'on leur a fait subir.

Le grand thème de l'égalité, et le mythe qui lui est corollaire, semblent s'être dissous, en particulier dans la version postmoderniste du multiculturalisme nord-américain, en un mythe de l'équité qui

masque trop bien l'acceptation, pour ne pas dire l'accompagnement, d'un système producteur de différences économiques (infrastructure), mais également politiques, culturelles, et judiciaires (superstructures). Le multiculturalisme ne serait-il pas, in fine, une structure ou, pour reprendre votre expression, une production idéologique qui participe de celle d'une société injuste ?

Aux États-Unis, on est toujours « post ». Quand les Américains disent post, c'est très curieux, nous, nous parlons de retour : retour vers la nature, retour vers l'individu, retour vers l'acteur, vers le sujet ou vers l'éthique. Alors que là-bas, on parle toujours de post-colonial, de post-moderne. J'ai l'impression, dans ce « posting » nord-américain, qu'il y a l'idée de dépasser l'Europe. Nous nous demandions si cela conduisait à l'injustice. Je crois que la valeur principale dans le modèle nord-américain, c'est quand même la « liberté » privée, la « liberté » d'entreprendre, le développement du potentiel individuel, cette idée d'un individualisme de profit qui est au cœur du système nord-américain. Alors il ne faut pas trop s'en étonner.

Le débat sur l'équité s'exacerbe actuellement en France au travers d'un certain nombre de phénomènes et de propositions qui dominent le discours politique et médiatique : parité hommes/femmes, PACS, langues régionales, ZEP, chasse, idéologie du « Black, Blanc, Beur » après la Coupe du monde de football, etc. Toutes ces démonstrations d'une mise en ordre multiculturel du monde retournent invariablement à un substrat biologique et sont causes (et/ou effets) de violence. La catégorisation multiculturelle ne permet-elle aux pingouins de vivre en harmonie qu'avec les pingouins, entre pingouins ?

Attention : vous utilisez le terme multiculturel, mais la France n'est pas du tout multiculturelle. Ce que nous avons vu en France avec la Coupe du monde de football, je l'ai détesté au début et puis j'ai quand même compris, dans les derniers jours, qu'il se passait quelque chose. C'était un phénomène de brésilianisation de la France. Je l'ai compris à partir du Brésil : c'était que l'intégration de ceux qui n'étaient pas d'origine franco-française était en train de se produire. C'était ça. C'était précisément le dépassement des origines. J'ai trouvé ça magnifique. Et puis il y a deux grands indicateurs du modèle français, ce sont l'affaire du foulard islamique et l'affaire de l'excision. Ce modèle français, contrairement au modèle nord-américain, ne supporte pas ces particularismes, il ne supporte pas le différentialisme. À mon avis, la Charte européenne des langues régionales, c'est peu de choses. Précisément, cela fait débat parce que nous sommes en présence d'une conception de la république qui est tellement intégratrice, qui va tellement dans le sens de l'homogénéisation, qu'elle ne peut pas supporter tout ce qui va dans l'autre sens. Récemment, Jean-Pierre Chevènement a employé le terme de « balkanisation » comme épouvantail, etc. Moi, je suis à la recherche d'un modèle qui n'est ni l'un ni l'autre. Ni l'intégration à la française, ni la différenciation à l'américaine. C'est ce que j'appelle métissage. On peut dire, pour résumer les positions, que l'idéal et les valeurs républicaines ont besoin d'être repensés, ce qui ne veut pas dire abandonnés. C'est un universalisme tellement abstrait. Il n'arrive pas bien à être vécu par les gens qui sont devenus français depuis peu de temps. Pour résumer les positions, on aurait : tous français de la même manière. Ceci commence très tôt en France, avec la Révolution française, avec Sieyès, Robespierre, l'Abbé Grégoire. Il fallait par l'école, par le creuset républicain, il fallait faire disparaître les coutumes, les langues régionales déjà, les différences pour devenir tous français pareils. Et, à l'inverse, dans le modèle nord-américain, on aurait : les étrangers doivent rester des étrangers. Le devenir est bloqué. Et dans notre cas, ici, le devenir est balisé par un poteau indicateur qui dit qu'il faut être tous pareils. Donc, il y a autre chose à chercher que j'appelle métissage entre cette homogénéité totale comme valeur et le différentialisme extrême, différentialisme qui est réactionnel à la position de l'unité, de l'unification et de la totalité. Je suis presque sûr — remarquez, on n'est jamais sûr de rien, c'est pourquoi, comme Jankélévitch, je dis presque — qu'il va y avoir des bombes en Bretagne. En Corse, il y en a tout le temps. On ne peut plus bien savoir d'où elles viennent. Mais, s'il y a opposition à la Charte européenne des langues régionales, qui est, je crois, le minimum d'une politique d'animation des régions, on va vers des émeutes, même de gens qui sont pacifiques. On va produire de l'exacerbation différentialiste. Et on va réanimer la tentation de la séparation, du communautarisme.

Vous allez chercher chez Proust l'idée que l'identité et les représentations mettent en scène une lutte des classifications plutôt qu'une lutte des classes...

Dans ce qui traverse ce que je suis en train d'expérimenter en ce moment, il y a l'écriture romanesque et la traduction, qui font qu'il n'y a jamais un centre, que l'on est toujours transporté, qu'on ne cesse de bouger. Il n'y a pas plus inidentitaire que le texte proustien puisque les personnages n'arrêtent pas de bouger, de se démultiplier, le narrateur n'est jamais le même, Albertine n'est jamais la même. Il y a de multiples Albertine. Ce qui fait le charme du texte, mais aussi sa force subversive, c'est qu'au début, il y a ce roc qu'est le massif de Guermantes, qui était l'Antiquité, le prestige, la noblesse française. Et puis, on assiste à l'ascension des Verdurin, au brouillage des repères sociaux, à la destruction des ensembles cohérents, au caractère éphémère du pouvoir, au déclin de cette aristocratie parisienne dont le narrateur, dans sa jeunesse, croyait qu'elle possédait la pérennité du minéral. C'est notamment Albertine qui va contribuer, par sa mobilité étrange, à faire bouger encore un peu plus la vision sociale proustienne qui n'est pas exactement celle de la lutte des classes, mais de la lutte des classifications.

La fixation catégorielle, la naturalisation, pour reprendre votre propos, ne conçoivent pas le mélange, le métissage à propos duquel vous avez publié une sorte de plaidoyer avec Alexis Nouss (5). Récemment, Jacques Audinet dans son livre, Le Temps du métissage (6), écrit ceci : « Expérience cent fois faite : lâchez le mot métissage dans un auditoire, aussitôt fusent les réactions qui vont du rejet virulent à l'étonnement intrigué et à l'intérêt enthousiaste. Chacun perçoit confusément que, prenant position sur le métissage, il opte pour une voie d'humanité. » Qu'en pensez-vous ? Quelle voie d'humanité voulez-vous ouvrir en vous interrogeant et en penchant pour le métissage ?

Il y a une banalisation du mot métissage. On confond presque systématiquement le métissage avec son contraire qui est le syncrétisme, le mélange, la fusion. On y voit aussi quelque chose comme de l'adjonction sans fin. Il a cette connotation de bariolé, de coloré, qui fait penser aux Caraïbes, au plaisir tropical, etc. Je crois que ce qu'il est difficile de comprendre dans le métissage, c'est que l'on n'est pas dans l'univers de la fusion, de la confusion, de l'absorption, de la disparition des différences. Toute rencontre entre des cultures n'est pas nécessairement métisse. Des cultures peuvent cohabiter, peuvent même se mélanger. De cette rencontre peut même jaillir un groupe métis et cela, c'est terrible, parce que l'on reforme de la catégorisation, alors que le métissage précisément décatégorise, déclasse, déclassifie. Il n'est pas non plus dans la pensée différentialiste, l'exclusion. C'est une autre voie à créer comme paradigme qui va changer les choses, à la fois dans la pensée de l'esthétique, mais aussi dans la pensée du politique. Ce qui est, je crois, un acte de rupture, d'insubordination, d'insoumission, par rapport à l'Un, par rapport à l'unité, à l'unification, par rapport à l'idée de totalité ou plutôt de totalisation et, de la même manière, par rapport à l'idée de parcellisation. Ou bien on arrive à penser la totalité, et généralement on la pense alors comme fermée, comme autosuffisante. Ce qui nous fait refluer en deçà de la modernité. Nous ne sommes pas dans la postmodernité, mais dans la modernité, c'est-à-dire dans la contradiction. Je pense, comme Alain Touraine, que nous ne sommes pas allés au bout de la modernité. Lorsque l'on ne pense pas la totalité, on pense l'éclat, le morceau, le fragment. Il s'agit de créer une autre voie entre la fusion totalisante et l'hétérogénéité. Ce n'est pas exactement un concept. Le métissage, c'est ce moment improbable qui ne relève pas du savoir mais d'une connaissance vibratoire. Comment dire ? Le savoir — j'évoque ici Maurice Blanchot — c'est la pensée du jour, la pensée qui éclaire, la pensée qui analyse, la pensée qui voit tout éclairé par la lumière et s'en saisit. La pensée identitaire s'inscrit bien là-dedans. Alors que la connaissance vibratoire, la connaissance du jour et de la nuit alternés, c'est la connaissance de la pénombre. Je dis que le métissage, ce sont ces mouvements très rares qui surgissent avant que ne reprenne le ciment identitaire. C'est tellement rare. Je vais prendre deux exemples pour comprendre de quoi on parle. Ce n'est pas parce que vous avez une musique moderne européenne qui va rencontrer une musique traditionnelle africaine que vous allez faire jaillir une musique métisse. C'est beaucoup plus complexe que cela. Je vais prendre l'exemple du tango. Le tango n'est pas tant métis parce qu'il a des origines africaine, américaine, italienne, etc. Il n'est pas métis non plus parce qu'il chante sur un rythme guilleret la plainte d'une âme

désespérée. Mais chorégraphiquement, il est métis parce qu'il y a ce mouvement qui en espagnol s'appelle « corte », qui est la suspension du rythme à partir de laquelle les pas de la femme vont pouvoir opérer une libre création, élaboration, auxquelles vont répondre les pas de l'homme. Alors que dans la valse, qui est identitaire, on n'arrête pas de répéter, de reproduire le même rythme, la chorégraphie du tango est infiniment diversifiée. C'est cette tension métisse qui fait que les pas de l'homme sont irréductibles aux pas de la femme. Deuxième exemple sur lequel je réfléchis, c'est le sentiment lusitanien, c'est-à-dire portugais et brésilien de la « saudade », qui consiste simultanément à souffrir du plaisir du passé et à prendre plaisir de la souffrance d'aujourd'hui. Ce n'est pas un grand sentiment flamboyant comme la haine, la colère, l'amour. C'est l'amour du désamour qui transforme l'absence en présence et la souffrance en plaisir (de la souffrance). C'est une pensée de l'entre-deux-rives qui ne cesse d'osciller entre l'éternité et l'éphémère, la fiction et la réalité, et exprime dans une plainte langoureuse ce mouvement cadencé des vagues auquel répond l'instabilité de l'âme. Voilà un mot que ne peuvent comprendre que les Portugais et les Brésiliens parce qu'ils vont lire dans une même expérience sensible le plaisir, la souffrance, le passé et le présent. Le métissage, c'est cela. C'est cette tension difficile, parfois pas du tout euphorique, qui peut être douloureuse, parce que dans la pensée du métissage, dans l'expérience de celui qui est métis, il y a beaucoup plus d'arrachement que d'attachement, et beaucoup plus de perte. On abandonne ce que l'on est pour devenir ce que l'on ne sait pas que l'on va devenir. C'est la question posée par le métissage et l'identité. Personne n'est prêt à se battre pour le métissage, alors que tout le monde est prêt à se battre pour l'identité. Le métissage, c'est la perte de l'identité. Personne ne veut perdre son identité. Personne ne veut être comme ça, en apesanteur, plusieurs, etc., avec des difficultés de vivre. Ce que l'on aime, c'est la stabilité, les repères, les retours chez soi plutôt que les détours, les mouvements de pli (Deleuze) et de repli qui appellent des approches non plus frontales, mais latérales.

Le métissage, tourné vers l'avenir, vers le devenir, est pour vous le contraire du multiculturalisme, figé et fixé sur le passé...

Il y a métissage à partir du moment où le devenir vers lequel on va l'emporte sur les origines d'où l'on vient. Et ce devenir est improbable, il appartient au virtuel. Ce n'est pas ce qui va jaillir lorsque deux groupes, deux parties de moi se rencontrent. Pour que le métissage advienne, il faut du non-dit, du non su, du non vu, ce que l'on appelle dans le cinéma le « hors-champ ». Il ne faut pas répéter, il ne faut pas revenir à ce qui était avant. Il est irréductible à la somme des composantes, parce que c'est indécomposable. Il faut abandonner là une partie de la pensée analytique sans renoncer pour autant à la raison.

Pourtant, métissage de la culture et culture du métissage ou culture métisse sont à la mode (poésie, musique, peinture, pensée, etc.). L'écueil de ces entreprises culturelles n'est-il pas la promotion d'un éclectisme syncrétique orchestré par la mise à jour de nouvelles différences pour mieux construire de nouveaux marchés ? Pour le dire autrement, le point aveugle du métissage culturel ne serait-il pas le marché du métissage ?

Oui. Puisque vous prenez l'exemple de la musique, c'est ce danger de la banalisation. Il existe des musiques métisses. Je vais reprendre un exemple de musique métisse pour que l'on comprenne bien. Elles ne sont pas nécessairement bariolées. Il ne faut pas mettre nécessairement de la Caraïbe. Il y a du métissage chez Schönberg, il y a du métissage chez Kafka. Kafka est entre quatre langues. Il n'écrit pas d'une manière monologique, son identité est éclatée. La bossa-nova brésilienne est cette tension métisse entre le jazz et la samba. Si la samba reprend le dessus, parce qu'au Brésil il peut y avoir du nationalisme, ce n'est plus la bossa-nova. Et si le jazz l'emporte, ce n'est plus la bossa-nova non plus. La bossa-nova, c'est cette oscillation « entre ». Je crois que c'est le terme qui est toujours mobilisé en métissage, mais je dois me méfier de ce que je viens juste de dire, parce que dans toujours, il y a tout. Il y a donc dans le processus métis, cette tension, cette irrésolution. Cela ne peut pas être finalisé. Cela ne peut être l'objet d'un programme parce que l'on ne sait pas ce qui va jaillir : de l'inédit *entre* des composantes. Alors là, vous avez bien pointé du doigt la possibilité, qui existe dans nos sociétés qui

communiquent, de la récupération ou de la banalisation. La difficulté dans notre société, c'est qu'il n'y a plus d'avant-garde. Je le dis d'une autre manière : il n'y a plus d'avant-garde, c'est la difficulté de poser un acte de rupture. La révolution est impossible. On y croyait, on n'y croit plus.

« La révolution tralalère », *comme le chantait Léo Ferré...*

Les grandes revues ou les petites revues des mouvements modernistes ne sont plus possibles. On n'arrive plus à poser un acte de rupture. La rencontre qui produit de l'inédit a tendance à être récupérée et à être digérée, recyclée par le marché. Prenez l'exemple des musiques métisses qui se trouvent reléguées, et banalisées, au rayon de la « Musique du monde », de la « World Music ». Et là vous trouvez le pire et le meilleur. Il y a néanmoins un pouvoir subversif dans le métissage, parce qu'il met en question l'ordre, la pensée de la soumission, l'accord avec tout le monde, le consensus mou, le dialogue qui est aujourd'hui l'un des mots les plus utilisés. La pensée métisse est subversive. Elle n'accepte pas d'obéir aux pouvoirs, aux injonctions, soit de ce qui totalise, soit de ce qui exclue. Entrer en métissage, c'est aujourd'hui entrer en résistance contre l'oppression de l'Un, l'indifférenciation et l'uniformisation croissante, mais aussi contre l'exacerbation différencialiste des particularismes qui sont le plus souvent réactionnels à cette forme insidieuse de domination.

Le comble du métissage serait qu'il soit identifiable...

Il s'arrêterait !

Vous dites : « Le métissage n'est pas à proprement parler quelque chose. » Nous voyons là une idée proche de la pensée de la Théorie critique, et en particulier de Max Horkheimer et de Theodor Adorno, sur la religion, qui proposent de dire ce que Dieu n'est pas. Le métissage ne serait-il pas finalement du même ordre, de l'indicible ?

Non ! J'aime assez ce que vous dites, mais pas le dernier mot. Il y a un autre auteur qui a travaillé cette notion, c'est Georges Bataille, où il y a l'idée dont je vous parlais tout à l'heure de la nuit, du nocturne, du clair-obscur. Bataille fonde une revue résolument subversive — il en fonde plein, il passe son temps à fonder des revues — qui s'appelle *Acéphale*, c'est-à-dire qu'il n'y a plus de tête. Il écrit contre la *Somma theologica*, contre la totalisation de la pensée chrétienne. La pensée chrétienne est extrêmement diversifiée. La trinité théologique permet de dépasser la dualité. On trouve chez Adorno, comme on trouve chez Bataille, une réactivation de la théologie négative, à savoir que de Dieu, on ne peut rien dire, ou alors, si on peut en dire quelque chose, on ne peut le dire que négativement, on peut dire ce qu'il n'est pas. C'est la pensée du clair-obscur, de la pénombre. Je crois qu'il doit rentrer dans le métissage, de la négativité. Cela ne suffit pas « l'avec », il faut du contre. Le métissage, ce n'est pas la symphonie, cela peut être dysharmonique. Ce n'est pas l'amour heureux pour toujours. Ce n'est pas la mondialisation et la région, de concert, la main dans la main. Il y a de la contrariété, il y a de la contradiction. Je crois qu'avec le métissage, on est en plein cœur de la modernité. De même que l'anthropologie, qui curieusement n'a pas véritablement pensé le métissage mais a mieux aimé penser les cultures à l'état pur, naît dans ce mouvement qui s'appelle la modernité et qui est la ville, la contradiction, la pluralité et l'irrésolution. Mais je crois me souvenir de la fin de votre question. Vous dites, et là je refuse complètement, on va vers l'ineffable, on va vers l'indicible. Je refuse ça. Je pense à la fois à ce qui est constitutif de l'anthropologie et de la théorie de la traduction. Traduire une langue dans une autre, c'est avoir l'idée qu'il n'y a pas une langue supérieure et une langue inférieure, une langue première et une langue seconde. C'est la même chose en anthropologie, il n'y a pas une culture première et une culture seconde. C'est toujours cet exercice qui est très très complexe de passage, de traduction. La traduction, elle n'arrête pas, elle n'est jamais parfaite, elle n'est jamais terminée. Mais si on commence à parler d'indicible, d'ineffable, alors cela veut dire que l'on ne peut plus se comprendre et que chacun va rester précisément là où il est, dans sa culture. Et c'est à ce moment-là que se reforme de l'identitaire. Il y a traduction parce que les langues sont différentes, mais que néanmoins elles peuvent se comprendre et se traduire les unes dans les autres. Et il y a anthropologie, aussi. S'il y a un postulat sur lequel repose l'anthropologie, il est résolument optimiste, c'est qu'il y a une possibilité de

communication, même si le mot est sacrament galvaudé, d'une culture dans une autre, mais certainement pas de moment où l'on pourrait dire : « Ah non ! Seul celui qui est d'Hawaï pourrait comprendre l'hawaïen. » On m'a fait le coup quand j'ai passé ma thèse de doctorat. Seul celui qui est médecin peut comprendre la médecine. Il faut être clerc pour parler de la religion. Non. L'horizon dans lequel on se situe précisément — on va l'appeler, si vous voulez, dialogique avec Bakhtine, ou hétéronymique avec Pessoa — nous permet précisément le passage, la traduction d'un texte dans un autre, ou d'une culture dans une autre, sans viser à aboutir, et évidemment c'est la fin de votre question, sans aboutir, ça veut dire sans se stabiliser. C'est la stabilisation qui est falsificatrice parce que la stabilisation reconstitue de l'identité, c'est-à-dire du mensonge et de la fiction, mais pas du tout du mensonge romanesque qui lui est un antidote à notre maladie de la transparence. La logique identitaire produit ou plutôt reproduit de la fiction triste et de la fiction sale.

Là où vous parlez du métissage comme « entre-deux », là où communiquent « le même et l'autre », là où joue l'inquiétante étrangeté de l'autre-en-soi, d'aucuns prônent la découverte par le dialogue de l'existence du « tiers ». Ce tiers, loué par les chantres du métissage démocratique et de la pensée métisse tel Michel Serres (7), n'est-il pas finalement une autre forme de l'identité, une présence-absence plus ancestrale que nouvelle ? Ce tiers n'est-il pas formé par l'ensemble des effets contre-transfériels, pour parler comme Georges Devereux dont vous avez été l'élève, des institutions familiale, scolaire, sportive, etc. ? Ce tiers, qui est un autre réifiant, ne devons-nous pas nous en libérer pour qu'advienne le métissage et avec lui le changement ?

Je pense que le métissage commence à être senti avant qu'il soit pensé. Ce n'est pas un concept. Selon le terme de Gilles Deleuze, qui nous aide beaucoup Alexis Nouss et moi, dans la théorisation du métissage, le métissage c'est un concept, c'est un percept, c'est un affect. Je dirais que c'est un décept aussi. Il y a de la déception, il y a du manque, de l'arrachement, pas seulement de la jubilation solaire, de la satisfaction, etc. Le métissage commence à partir du moment où l'on fait l'expérience de l'étrangeté. Alors que l'identité, vous voyez, consiste à construire idéologiquement des étrangers. C'est ça qui est idéologique. C'est la fabrication de la catégorie de l'étranger comme absolument autre. Là, on s'y repère et cela marche très bien. Tandis que lorsque l'on est étranger à soi-même, lorsqu'il y a de l'autre à l'intérieur de nous-mêmes, cela devient plus difficile. Je ne vais pas arriver à relier la fin et le début de votre question. L'individu a besoin de la triangulation. Une société a besoin de triangulation. Je tiens beaucoup au fait qu'il y ait de la médiation. Je ne crois pas du tout comme le pensaient Deleuze et Guattari — c'est la partie de Deleuze dans laquelle je n'ai jamais pu rentrer — à l'idée d'une œdipianisation comme répression. Les sociétés traditionnelles que je connais, africaines ou amazoniennes, sont plus œdipiennes encore. Je ne vois pas le lien entre le tiers et reconstituer de la domination. Dès qu'on est deux, on est trois. Il y a des sociétés dans lesquelles on ne peut jamais être deux. Cela m'arrive chaque fois que je vais dans le Nordeste du Brésil ou en Amazonie. Mais, c'est une autre question, celle de l'antagonisme entre le couple et le groupe.

Je souhaiterais revenir à votre interrogation concernant le tiers. On rencontre le plus souvent, soit des pensées de l'1 qui réduisent par unification, uniformisation, et qui nous apprennent à penser qu' $1 + 1 = 1$, soit des pensées du 2 qui écartèlent par division et qui nous enseignent qu' $1 + 1 = 2$. Le processus qui consiste à réduire le 2 à l'1 — l'indivision, le divin — met fin aux tensions, aux contradictions et au flux du multiple. Mais heureusement le réel résiste : le 2 n'arrive pas à devenir l'un, il y a les hommes et les femmes, la raison et la passion. L'antimétissage — qui est plutôt la règle alors que le métissage est l'exception — survient lorsqu'1 prend le dessus sur l'autre, mais aussi lorsque les 2 s'écartent l'un de l'autre au point de chercher à se détruire ou alors s'ignorent dans l'indifférence. Le métissage, c'est $1 + 1 = 3$. Par exemple, dans le cinéma de Jean-Luc Godard, les images et les sons qui s'entrechoquent gardent leur autonomie tout en donnant naissance à une réalité nouvelle — qui n'est ni la peinture, ni la musique — qui ne consiste pas dans le dépassement ou la résolution dans une unité supérieure. Le cinéma, voilà un art profondément métis.

Ce que vous dites du métissage, vous l'introduisez également dans le domaine de la recherche anthropologique, par exemple dans votre livre Transatlantique ou dans La Description

ethnographique (8). *Comment peut se réaliser ce « passage » ?*

L'anthropologie ne tire pas complètement les conséquences de sa démarche. Elle tend à s'arrêter en chemin. Je ne dis pas qu'elle tend à se figer, mais elle ne va pas au bout de sa démarche qui est cet exercice complexe de communication généralisée des langues et des cultures qui transforment les uns et les autres. C'est-à-dire que d'une expérience ethnologique qu'on appelle le terrain, on ne revient pas indemne. On ne peut pas s'arrêter. Il y a deux façons de résoudre la question. Précisément le métissage est irrésoluble, c'est ce que vous aviez suggéré tout à l'heure, il ne cherche pas à donner des solutions, sûrement pas. Si vous vous convertissez au mode de pensée des autres, vous n'êtes plus dans l'anthropologie. Mais si vous ramenez l'autre à l'identité de soi, vous n'êtes pas encore dans l'ethnologie. Donc, avec ce mouvement de connaissance — j'appelle cela connaissance et pas savoir — ininterrompu, on est dans l'entre-deux, dans l'intervalle, dans l'interstice, dans l'interprétation. J'ai été aussi autrefois l'élève de Paul Ricœur. L'anthropologie se situe bien dans la matrice des sciences sociales, mais elle est, à l'intérieur du champ des sciences sociales, ce qui permet de fissurer l'Occident, de le faire douter de lui.

À vous lire, on reste incertain devant une ambiguïté. On trouve à la fois l'errance et la circulation, la séparation et la réconciliation, celle de Descartes et de Cervantès que vous défendez...

Non, pas la réconciliation. C'est : ne pas être hémiplégique. Je crois que Michel Serres développe aussi cela. Marcher avec deux jambes. La rationalité scientifique ne l'emporte pas sur le roman ou le roman sur la science. Il y a tension, il y a conflit, mais certainement pas réconciliation. Je suis résolument anti-hégélien, contre la dialectique qui abolit la tension tragique entre Apollon et Dionysos, contre tout ce qui fixe, contre tout ce qui précisément va reconstituer de la solution, de l'identité.

On pourrait plutôt parler alors d'une épistémologie de la rencontre ?

Si vous voulez. Même chez André Breton, même dans le surréalisme, il y a tendance à réconcilier, à trouver un point dans lequel on va pouvoir surpasser les conflits. On sort de la modernité. On sort de notre époque. On sort de l'anthropologie. Et on sort du métissage.

Qu'aurait à voir cette épistémologie avec un matérialisme de la rencontre dans lequel, comme le souligne Althusser, reprenant Wittgenstein à qui va également votre affection, « “Die Welt ist alles, was der Fall ist”, le monde est tout ce qui “tombe”, tout ce qui “advient” (9) » ?

Ce que vous dites est intéressant parce que je n'arrête pas de discuter, de dialoguer, avec Wittgenstein qui a vraiment une pensée anti-métisse. Il a vraiment essayé d'aller vers la pureté, vers des concepts où il élague le langage de l'approximation. Comme vous le savez, après, il réévalue tout. Mais il a toujours le souci d'une pensée pure dont l'idéal est la musique. Le métissage ne peut pas rester avec lui-même, devenir endogame. Il doit aussi discuter avec ce qui est anti-métis, ou ce qui n'est pas métis. Wittgenstein n'est pas métis. Kant non plus. Mais je peux aussi me réclamer de Kant ou de Wittgenstein. Kant ouvre le champ à la pensée critique. Il nous permet de dessiner ce qui va conduire à la modernité.

C'est le bricolage de Lévi-Strauss ?

Bricolage est insuffisant. Comme le sont également hybridation, mixité, mélange, assemblage, qui ne permettent pas de penser le devenir métis car ces mots supposent encore l'existence d'« éléments » ontologiquement ou historiquement premiers qui se seraient accessoirement rencontrés pour produire du dérivé. Dans la pensée combinatoire — Leibniz, Lévi-Strauss ou encore les jeux de l'*OuLiPo* —, on obtient des variations, des variantes, des variables du même, ce qui laisse toujours indemnes les « termes » ou « éléments » préexistants. Ce qui fait obstacle à une pensée métisse, c'est la primauté du signe comme signe d'un sens. Or, il n'y a pas de sens qui ne puisse se dire différemment, qui ne soit pas simultanément forme du sens, intonation de la voix, inflexion du geste, connotation et tremblé des

mots, courbure de la pensée. Le métissage s'élabore dans la rythmique, dans ces mouvements de mutation, de transmutation, de flexion, de réflexion, de plissements, et non en combinant des signes préexistants et prédécoupés. Il convient donc de ne plus penser en termes de structure, sans pour autant en revenir purement et simplement à la culture avec tout ce qui l'accompagne : source, influence, emprunt, acculturation... Puisque je m'oppose à l'identité, je m'oppose aussi à l'acculturation et même à la transculturation. Ce mot a été formé à Cuba, quand Malinowski rencontre Fernando Ortiz. Les anthropologues continuent à penser en termes d'acculturation, et plus timidement de transculturation. Ce qui suppose encore qu'il y a du premier et du second, du dérivé et de l'originel. Alors que, et là c'est le paradoxe de Borges que je trouve fantastique pour l'imagination et pour la rationalité scientifique, la cause peut succéder à l'effet, etc. J'insiste beaucoup sur la transmutation, sur la transformation des uns et des autres sans qu'il y ait une origine à l'état pur que l'on pourrait retrouver.

D'où l'idée que le métissage serait plus près d'un transculturalisme ?

C'est le « isme » qui ne va plus, ou plutôt « culturalisme ». Culturalisme, cela fait bon ménage avec le multiculturalisme mais aussi avec Le Pen. Enfin, il est en train de disparaître, tant mieux. Une pensée d'extrême droite peut aussi marcher avec cela.

Comme la revue Éléments et les travaux du Grece...

Oui, mais si je peux revenir sur le tiers, la logique qui continue à nous guider, c'est le principe posé par Aristote de l'identité et du tiers exclu. Nous continuons, à notre insu, à être platoniciens. En France, particulièrement, le cartésianisme aggrave les choses. On est dans cette binarité corps-esprit, pensée du jour-pensée de la nuit, alors que le métissage va introduire une pensée du jour et de la nuit et de la pénombre. Vous parliez de bricolage. Il y a une notion qui me semble éminemment plus métisse et que l'on trouve dans les textes théoriques de Jean-Luc Godard, c'est celle de montage et de mixage. Vous vous souvenez de la phrase de Godard : « Le cinéma, c'est la lutte des classes entre les sons et les images. » Et tout le cinéma va consister précisément à se trouver confronté entre des sons et des images et à les travailler sans cesse. On ne peut pas parler du métissage, ou sur le métissage. On est dans le métissage. Donc on va essayer ensemble, tenter de l'expérimenter, de l'écrire, de le construire, etc. Mais réfléchir sur, en dehors, dans un salon, cela ne convient pas exactement à cette pensée qui n'est pas une pensée surplombant un objet, mais une pensée dans laquelle des sujets se rencontrent, se construisent, se déconstruisent, se reconstruisent.

L'anthropologie, dans la diversité de ses étapes (ethnographie, ethnologie, anthropologie) ne s'organise-t-elle pas, selon vous, autour de la triade unité-diversité-changement ?

Bien sûr, on va chercher à travailler à la fois dans ce que Lévi-Strauss appelle l'universalité des structures, l'universalité de l'esprit humain, et dans la variété immense des cultures. L'anthropologie en France a été tellement construite à partir de la notion de structure qu'on en arrive à ne plus pouvoir comprendre la diversité des cultures. C'est l'inverse avec l'anthropologie américaine, avec notamment Boas, qui est une anthropologie très culturaliste et non structuraliste. Je dirais que l'anthropologie s'arrêterait lorsqu'elle arriverait à une résolution. On est toujours dans cette tension entre une pensée de l'universel et une pensée du singulier. Et moi, je tiens véritablement à l'universel. Si un Noir ne peut plus comprendre un Blanc... Je crois véritablement à ce que disait Lewis Morgan, la formulation vieillotte de l'universalité de la race humaine. C'est à partir de l'universalité que l'on peut comprendre les singularités, et pas l'inverse. Si on majore ce qui est singulier, on va vers le différentialisme, vers le multiculturalisme. L'anthropologie c'est cette expérience du lien entre l'universel et le singulier, et non pas entre le particulier et le général. C'est à travers ce qu'il y a de plus singulier que je peux arriver à de l'universel. C'est parce que William Faulkner a développé cette pensée du sud de la Louisiane qu'elle nous parle et qu'elle parle à tout le monde et qu'elle peut être traduite dans toutes les langues. Ce n'est pas seulement Faulkner. Une pensée est universelle à partir du moment où elle développe sa singularité. En revanche, le particulier devient du particularisme, exclut, renferme dans l'identité, etc., comme le concept seul, rationaliste, n'arrive pas à penser la pluralité qui traverse les sens. Je pense qu'il n'existe

pas de sens sans les sens, sans les sensations. Et la pensée métisse, c'est une pensée sensorielle, c'est une pensée sensorielle. C'est tous les sens dans tous les sens et dans tous les états.

Vous êtes très soucieux du langage comme élément de création scientifique. Au-delà, vous invoquez la fiction qui, pour Juan José Saer, est la « recherche d'une vérité un peu moins rudimentaire (10) »...

C'est plus que cela chez moi. C'est véritablement un défi à cette lutte à laquelle nous sommes confrontés avec les mots. Vous voyez, cette pensée métisse, on va la considérer comme une pensée qui n'a pas la solidité du rationalisme classique. Nous devons être d'autant plus vigilants, exigeants et précis. Pour moi, les écrivains sont un exemple de précision et je relis tout le temps Flaubert pour essayer d'écrire de mieux en mieux. C'est plus que cela. Je dirais presque qu'il y a une exigence de précision, de critique, qu'il y a dans la littérature, pas dans toute la littérature, mais que le plus souvent on ne trouve pas dans les sciences humaines. Par exemple, Émile Durkheim, le fondateur de la sociologie, a toujours échappé à la réflexion sur le langage. Il n'y a pas de théorie du langage chez Durkheim.

Enfin, vous semblez affronter la difficulté d'une modification lente de la manière de voir et de dire le monde. Par exemple, votre Anthropologie de la maladie (11) est pétrie de références aux représentations...

Je ne suis pas religieux, quoi que toujours attentif aux questions posées par la religion, qui est retour, représentation. Le contraire de la représentation, c'est la littérature qui est rature de la complaisance hébétée de la représentation. Avec la littérature, on résiste à cet univers mercantile, de gadgets, de mondialisation, d'homogénéité dans lequel nous sommes. Je tiens aussi à la littérature pour ça. C'est presque une exigence éthique aussi, vous voyez.

Pensez-vous qu'il faille adopter ce que Louis-Vincent Thomas préconisait avec humour et tendresse aux jeunes chercheurs : « Cassez la gueule aux concepts » ?

Non. C'est intéressant quand on voit rétrospectivement ce que l'on a pu écrire. J'ai écrit ce livre, *L'Anthropologie de la maladie*, dans les années quatre-vingt, à une époque où l'on pouvait encore être structuraliste. C'est un livre structuraliste dans lequel il y a des invariants qui se combinent, etc. Je n'écrirai plus comme cela. Il y avait Louis-Vincent Thomas qui était le premier à développer cela en sciences sociales, l'appel au roman de science-fiction, l'appel au cinéma. Je tiens autant à l'écriture romanesque et à la fiction qu'au concept. Je crois que ce qui fait souvent défaut dans les sciences sociales, c'est qu'elles sont empiriques. Elles sont peu réflexives, elles sont peu théoriques. Et de l'empirie, on glisse très vite vers le positivisme. Mais Deleuze nous a bien montré que c'était le propre de la philosophie que d'essayer de créer des concepts. Je crois que le métissage a besoin de créer des concepts. Dans le livre que nous sommes en train d'écrire avec Alexis Nouss (12), nous travaillons à une vingtaine de concepts qui permettent de mieux affiner cette pensée métisse. À condition que le concept ne soit pas déchromatisé, squelettique. Il y a une folie du concept. Le concept peut devenir fou.

Vous définissez la culture comme « l'ensemble des comportements, savoirs et savoir-faire caractéristiques d'un groupe humain ou d'une société donnée, ces activités étant acquises par un processus d'apprentissage, et transmises à l'ensemble de ses membres (13) ». Au bout du compte, comme vous le dites ailleurs, le paradigme anthropologique moderne n'est-il pas tout simplement une recherche de compréhension du temps (14) ?

On revient un peu sur ce que l'on disait. Le modèle dans lequel s'est forgé l'anthropologie, plus que la sociologie, parce que la sociologie classique dans ses références envisage le temps, mais le temps à la manière du XIX^{ème} siècle, est plus un modèle de l'espace. L'ethnographie est à l'aise dans la description des espaces. Elle excelle dans la topographie et non dans la chorégraphie. Je crois que le défi pour une discipline comme celle-ci, qui ne peut pas fonctionner du tout en autarcie, est de dire le temps. J'insiste sur les deux termes : dire le temps. Trouver les mots pour dire le temps. Pour dire les

transmutations. C'est un travail sur les nuances, les graduations, les modulations et pas seulement les modalités, que l'écrivain, que le musicien, que le cinéaste sont capables de réaliser par un travail de réflexion sur des transitions, sur de l'éphémère, sur du fugitif, sur ce qui se transforme. Ce sont des micro-comportements. C'est ce qui nous distingue d'avec la sociologie. La sociologie, c'est un peu l'anthropologie moins le corps.

Malgré les tentatives actuelles, dans certains courants de la sociologie...

Je rectifie : la sociologie classique, dans sa matrice marxiste, durkheimienne, wébérienne. Elle a très peu pensé la sensualité, les sensations, et elle a beaucoup plus pensé la société globale, elle est moins entrée dans le micro-comportement et dans l'épaisseur corporelle.

Être humain au-delà des appartenances...

Ce n'est pas moi qui ait eu cette idée, c'est l'éditeur...

...serait alors un passage, une errance, de l'être, au faire et au devenir ? De l'entre-deux ou de l'entre-trois ?

J'ai beaucoup de tendresse pour la société brésilienne qui fait vaciller ce qui est dualiste et qui nous fait comprendre la ternarité. C'est difficile à comprendre pour nous qui venons d'une société formée dans un modèle cartésien. Le Brésil est le seul pays qui a trois capitales : Rio, São Paulo et Brasília. Mais ce n'est pas cela la question que vous posez. Non, le triptyque que vous proposez ne me parle pas particulièrement. Certainement pas l'être. Cela nous renvoie à une pensée platonicienne ou heideggerienne. Je n'en veux pas. Contre cette pensée-là, il y a un très beau livre d'Emmanuel Lévinas, dont le titre est *Autrement qu'être* (15). Ce qu'il s'agit de penser, ce n'est pas l'identité, c'est l'altérité. C'est être autre. C'est devenir autre. Je ne mettrais pas ce mot « être ». Il n'y a pas d'être. Seulement du peut-être. Ce qui n'est pas rien.

Notes

(1) François Laplantine, *Je, Nous et les Autres. Être humain au-delà des appartenances*, Paris, Éditions Le Pommier, 1999.

(2) *Ibidem*, p. 50.

(3) Cf. John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970, p. 39-42.

(4) François Laplantine, *Je, Nous et les Autres, op. cit.*, p. 46.

(5) Cf. François Laplantine et Alexis Nouss, *Le Métissage*, Paris, Flammarion, 1997.

(6) Jacques Audinet, *Le Temps du métissage*, Paris, éditions de l'Atelier, 1999.

(7) Cf., par exemple, Michel Serres, *Le Tiers-Instruit*, Paris, Gallimard, 1996.

(8) François Laplantine, *Transatlantique. Entre Europe et Amériques latines*, Paris, Payot, 1994 ; *La Description ethnographique*, Paris, Nathan, 1998.

(9) Louis Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre (1982) », in *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, Paris, Stock/IMEC, 1994, p. 563.

(10) Cf. François Laplantine, *Transatlantique, op. cit.*, p. 255.

(11) François Laplantine, *Anthropologie de la maladie. Étude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*, Paris, Payot, 1993, 2ème édition (1986), préface de Louis-Vincent Thomas.

(12) François Laplantine et Alexis Nouss, *Dictionnaire des métissages*, Paris, Fayard/Jean-Jacques Pauvert, à paraître, 2001.

(13) François Laplantine, *L'Anthropologie*, Paris, Payot, 1995, p. 116.

(14) Cf. François Laplantine, « Identités analysées et identités racontées. Rationalité anthropologique et narrativité romanesque dans la société brésilienne », in François Laplantine, Joseph Lévy, Jean-Baptiste Martin et Alexis Nouss, *Récit et Connaissance*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1998, p. 317-326.

(15) Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1996.