

ARTICLE THÉMATIQUE

Le paradigme du métissage : déclinaisons et combinaisons d'une donne aux pensers multiples

Philippe Chanson ¹

Résumé

Cette contribution explore dans une perspective anthropologique la question du métissage et les outils épistémologiques permettant d'en penser le processus. Elle tente cette exploration en se préoccupant des cliniciens de la santé mentale cherchant à dépasser le culturalisme et les essentialismes que noue la trop grande attention portée sur les différences culturelles et, de fait, en recherche d'outillage devant les imbroglios que présente aujourd'hui l'épiphénomène du métissage. Elle le fera en suivant explicitement les termes employés dans son intitulé : soit en traitant successivement du métissage en tant que paradigme, en mettant l'accent sur le fait que c'est systématiquement l'outil-clé de la métaphore qui est toujours privilégié pour l'aborder et le penser; puis, dans cette trace et par l'intermédiaire des meilleurs penseurs de la notion, en exposant cinq façons possibles de le décliner à l'aide de métaphores aussi différentes que celles de la mosaïque avancée par Roger Bastide, du rhizome développée par Gilles Deleuze et Félix Guattari, de l'identité narrative proposée par Paul Ricœur, du branchement retenue par Jean-Loup Amselle et de l'oscillation privilégiée par François Laplantine épaulé par Alexis Nouss – tout en avançant de surcroît qu'il est plus profitable encore d'enrichir notre approche du métissage d'un même sujet/objet métis/métié en combinant ces différentes déclinaisons métaphoriques, même antagonistes, plutôt que d'en privilégier une seule (ce qui est proprement métié). Enfin, seront tirés quelques fils d'ouverture dénouant notamment les liens peu évidents pouvant être établis entre métissage et diversité.

Rattachement de l'auteur

¹ Université de Louvain, Laboratoire d'anthropologie prospective (LAAP), Belgique

Correspondance

philippe.chanson@unige.ch

Mots clés

combinaison; différence; diversité; métaphore; métissage; outil-clé.

Pour citer cet article

Chanson, P. (2014). Le paradigme du métissage : déclinaisons et combinaisons d'une donne aux pensers multiples. *Alterstice*, 4(2), 13-24.

Avant-propos

Qu'est-ce finalement que ce concept devenu paradigmatique et dénommé « métissage »? Peut-on le définir et plus encore le penser? Que peut-on bien en faire dans une perspective clinique et avec quels outils de réflexion, quelles mises en œuvre possibles? Pourrait-il être une voie potentielle permettant de dépasser ces centrations beaucoup trop majorées sur les différences culturelles qui ont pour avatar de les essentialiser au point de générer ce sentiment de barrières infranchissables entre les personnes provenant de cultures fort diverses? Et quels sont les liens ou les distinctions pouvant être établis entre métissage et diversité? Il est entendu ici que la notion de métissage, ne pouvant plus être pensée dans les vieilles catégories raciologiques et de dégénérescences classificatoires, ne se réduit plus aux seules dimensions de productions générées par la rencontre sexuelle des corps, mais qu'elle recouvre un nombre de niveaux multiples, sociétal, géographique, économique, religieux, alimentaire, etc.

Telles sont les interpellations complexes posées par le colloque « Santé mentale et sociétés plurielles » aux anthropologues. Des interpellations auxquelles il n'est pas sûr que nous puissions répondre de façon satisfaisante, même en nous appuyant sur notre série d'études parues en 2011 sous le titre *Variations métisses*. Dans cet ouvrage, nous avons pourtant déjà tenté d'explorer quelques-unes de ces interrogations en présentant dix importants auteurs qui, parmi beaucoup d'autres, nous sont apparus les plus pertinents dans leur façon d'explorer et d'aborder comment penser le métissage. Nous disons bien penser *le métissage*, c'est-à-dire le concept en soi en tant que processus bien plutôt que les sujets métis/métissés en tant que personnes. Une nuance qui nous paraît appréciable et dont il nous faudra vérifier la pertinence.

Du paradigme

Mais tirons donc tout d'abord quelques grandes lignes sur le métissage en tant que paradigme, en insistant d'entrée sur le fait que si son « penser » peut participer à laminer la notion trop statique et trop investie de différence culturelle, c'est que le métissage n'est jamais un état, mais bien un *processus continu* (on n'est pas métis, mais toujours *en train* de le devenir) aussi flottant qu'erratique, imprédictible et immaîtrisable. En somme, un phénomène « en perpétuel devenir » qui « jamais ne se devine » (Laplantine et Nous, 1997, p. 113-114). Ce qui induit pour tous les chercheurs au moins trois conséquences épistémologiques : la première (qui nous déjante de ces vérités bien trop assurées!) est que nous ne pouvons aucunement établir une définition du métissage (car définir toujours enclôt), si ce n'est éventuellement le *prédéfinir* très globalement – soit en tant qu'ébauche lexicale d'une première compréhension de la notion – tel un « mouvement de transformation né de la rencontre de l'autre » (Laplantine et Nous, 2001, notice « Bricolage », p. 128), la deuxième est que le métissage nous convoque assurément à penser *dans* et *par* le métissage plutôt que d'établir une connaissance très improbable de la nature même *du* métissage (préface, p. 10) et la troisième est que le métissage nous oblige à trouver une forme de pensée « non saisissante » pour pouvoir malgré tout le penser, ce que la totalité des auteurs que nous avons étudiés ont résolu et appliqué en privilégiant de façon systématique l'outil-clé majeur qu'est la *métaphore* – un outil sur lequel a particulièrement insisté Paul Ricoeur (1997).

Pourquoi donc la métaphore? Précisément parce que la métaphore ne décrit ni ne définit avec exactitude, mais toujours déplace, entraîne, déporte, suggère, transpose, transporte (*forein*) « au-delà de » (*méta*), voire suspend l'image, l'idée, le discours, le sujet exploré jusqu'à démultiplier les sens exprimés. Ainsi que l'a relevé Laplantine (Laplantine et Nous, 2001, notice « Métaphore », p. 415), sa valeur instrumentale n'est pas d'offrir seulement « un sens caché sous le sens apparent [...] mais un sens à côté du sens, un autre sens dans le sens, bref plusieurs sens entremêlés, mais qui ne sont pas néanmoins confondus ». Autrement dit, c'est parce que la métaphore offre un mode de connaissance *pluriel* et *indirect* réorganisant sans cesse toujours *autrement* la réalité énoncée – l'ouvrant donc à toute une série de possibles – qu'elle est reconnue par les intellectuels comme l'outil épistémologique par excellence du penser de la réalité si complexe et mouvante du métissage. Une notion qui, si elle reste de l'ordre de l'indéfinissable, n'est donc pas (grâce à cet outil) inénarrable. Ce que la palette des métaphores employées que nous pouvons recenser confirme et illustre à loisir, avec celles du mélange, du bricolage, du bris-collage, de la mosaïque, du nuage, du rhizome, de l'Arlequin, du branchement, de l'oscillation, du divers, du désordre, de la

reliance, du butinage, de la narration, de l'ajout, de l'opacité¹, etc., qui, à chaque fois, présentent une autre modalité, une autre approche, une autre logique à l'œuvre et donc toute une série de déclinaisons, parfois d'ailleurs tout à fait antagonistes, envers un même sujet/objet métis/métissé et sans pour autant l'épuiser.

Des déclinaisons

Tout ceci brièvement dit et pour le vérifier, esquissons maintenant plus spécifiquement quelques-unes de ces diverses façons de décliner le métissage à l'aide de cinq métaphores choisies et l'appui de leur auteur respectif², tout en montrant de surcroît qu'à chacun de ces « pensers »³ correspond une modalité et une logique propre permettant d'approcher diversement cet épiphénomène à entrées multiples – des métaphores fort différentes qui nous apparaissent être conceptuellement les plus utiles pour des cliniciens.

La métaphore du syncrétisme en mosaïque de Roger Bastide : le métissage comme juxtaposition par principe de coupure

Prenons en premier lieu la métaphore de la mosaïque, plus précisément dite du « syncrétisme en mosaïque », développée dans les années 1953-1967 par Roger Bastide dans différentes contributions dont, en particulier, son célèbre livre de 1958 sur *Le candomblé de Bahia*⁴. Bastide, qui est un ethno-sociologue néo-structuraliste, spécialiste des dites « Amériques Noires », est l'un des premiers à avoir marqué notre domaine. Il s'agissait pour lui de trouver une analogie systémique opératoire touchant la question concrète des éléments de composition et d'interpénétration observés dans le domaine du religieux.

Que nous dit-il en substance? En étudiant l'organisation des cérémonies du candomblé, Bastide constate que cette religion afro-brésilienne, loin d'être bricolée n'importe comment à la manière d'un grand mélange syncrétique classique d'éléments fusionnés, comme on le croit souvent, a au contraire été élaborée selon une structure religieuse de base résolument africaine – il parle carrément de « morceau d'Afrique transporté d'un côté de l'Océan à l'autre » par les esclaves (2000, p. 107) – sur laquelle ont pu alors s'ajouter et s'ajuster de façon réfléchie, intelligente et tout à fait pragmatique, des morceaux de religions chrétiennes ou autres choisis en tant que relevant d'une double prémisse : celle d'*étanchéité* et celle de *fonctionnalité* propres à chacun des morceaux. Ce qui veut dire, pour lui, que tous ces morceaux du religieux ont été tout simplement *juxtaposés*, sans mélange, exactement à la manière des pièces d'une mosaïque. Un résultat rendu possible, selon Bastide, parce que nous avons affaire, à chaque fois, non seulement, comme l'avait établi Lévi-Strauss (2006, p. 30 et suivantes), à des pièces *précontraintes* par leur utilisation antérieure – qu'il n'est donc pas possible de bricoler et d'utiliser n'importe comment –, mais surtout à un *principe de coupure* permettant en un même temps, dans les esprits, la préservation des morceaux rapatriés comme leur combinatoire (Cuche, 1994). Mais c'est aussi possible parce qu'à chaque pièce pouvant ainsi représenter – par analogie – un système religieux, répond encore un *principe de participation* propre à ce système qui, encore doublé d'un jeu de *pensées coupantes* et de *pensées liantes* activé par les *correspondances symboliques*

¹ Respectivement déployé par : Serge Gruzinski (1999), Claude Lévi-Strauss (2006), André Mary (1994), Roger Bastide (2000), Karl Popper repris par Georges Balandier (1988), Gilles Deleuze et Félix Guattari (1976 et 1980), Michel Serres (1994), Jean-Loup Amselle (2001), François Laplantine épaulé d'Alexis Nouss (1997 et 2001), Victor Segalen (1978), George Balandier (1988), Edgar Morin (2004), Edio Soares (2009), Paul Ricœur (1988 et 1996), René Depestre (1998) et Édouard Glissant (1990). Nous indiquons dans le texte de cet article les dates des éditions consultées, et nous renvoyons le lecteur aux notices bibliographiques pour les dates de première parution.

² Le cadre de cet article ne nous permettant que d'ébaucher en quelques lignes l'étude des métaphores ici exposées, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage *Variations métisses* (Chanson, 2011) qui consacre un chapitre entier à chacune d'entre elles comme à leur auteur.

³ Nous entendons « le penser » ou « les pensers » selon la forme nominalisée proposée par Ricœur (1996, p. 12), soit comme la résultante de la mise en œuvre intellectuelle globale de la pensée/des pensées (leur somme en quelque sorte) concernant tout ce qui peut être pensé ou a été pensé, par un auteur, à propos d'un objet/sujet singulier.

⁴ Outre celui-ci (cité ici dans sa réédition de 2000), on lira donc aussi de Bastide la série de travaux affinant ce concept : 1953, 1993 (réédition de 1955), 1995 (réédition de 1960), 1996 (réédition de 1967).

que l'on peut trouver entre les pièces⁵ (faisant en somme office de ciment entre les morceaux, soit ce qui à la fois très concrètement les sépare et les soude), permet aux individus de passer d'une pièce religieuse à l'autre de façon harmonieuse et sans souci de mélange.

C'est ce que Bastide nomme donc expressément (1996, p. 159) « le syncrétisme *en mosaïque* ». Une métaphore qui a d'autant fait fortune en anthropologie qu'appliquée aux individus, elle nous offre singulièrement de comprendre non seulement comment on peut vivre son être métis en passant de case en case de ces différents *composants* de provenances (soit, suivant sa mixité, par exemple tantôt dans ses ascendances noires, ou blanches, ou amérindiennes), mais aussi comment un même sujet peut donc partager sereinement plusieurs appartenances religieuses et en assumer les alternances, soit, selon le bon proverbe afro-américain aux multiples variantes : être un fidèle catholique le matin, fréquenter une communauté pentecôtiste l'après-midi et s'afficher fervent adepte d'une cérémonie du candomblé le soir!

La métaphore du rhizome de Gilles Deleuze et Félix Guattari : le métissage comme antigénéalogie, soit comme entrées et sorties multiples

Deuxième métaphore, celle du rhizome déployée en 1976 par le philosophe Gilles Deleuze et le psychanalyste Félix Guattari dans l'ouvrage éponyme, *Rhizome*, qui sera repris plus tard en chapitre introductif de leurs *Mille plateaux* (1980). Ici, c'est à une perspective diamétralement opposée au néo-structuralisme bastidien à laquelle nous avons affaire : il s'agit d'une pensée déconstructiviste déclarée d'emblée « antigénéalogique »⁶ et carrément a-topique en tant que pensée à déplacement, à étalement et à circulation tous azimuts, en un mot *erratique*. Une analogie végétale qui a pour objectif, pour ses auteurs, de penser l'existence de toutes choses et de toutes natures comme une mise en connexion folle des milles strates, réseaux et tissages infinis du réel.

Qu'est-ce qu'un rhizome? Totalement *hors structure*, le rhizome se présente en effet tel un bulbe végétal à tiges, tigelles et tubercules pouvant se ramifier et proliférer à l'infini et qui, coupés, bouturés n'importe où, ont la capacité de repartir de plus belle dans des directions multiples, imprévisibles, inattendues et littéralement « insensées » en se modifiant sans cesse. Ce qui fait du rhizome un ensemble qui n'a plus, en somme, ni entrée ni sortie générique principale. Une excellente illustration nous en est donnée par l'image typiquement rhizomique d'une mangrove (exploitée par ailleurs par les écrivains créoles antillais pour parler de leur identité⁷), cet inextricable fouillis de tiges aériennes, terriennes, souterraines et aquatiques qui s'accrochent en plusieurs endroits sur les quelques troncs incertains de l'ensemble qu'elles participent à alimenter. C'est une métaphore qui s'oppose de fait à celle de l'arbre qui s'enracine dans la verticalité et qui dépend d'une filiation unique, à l'instar de nos arbres généalogiques où tout part d'un tronc puis s'étale en branches diverses – alors qu'avec le rhizome, dont la modalité est précisément déclarée « antigénéalogique », c'est l'arbre à l'envers! Tout part d'abord de multiples échappées *transversales* de branches-tiges, qui ensuite s'amalgament en quelques troncs possibles. Ce qui, dans notre optique, pose aujourd'hui toute la question de l'identité du sujet bien plutôt en termes d'*affiliations* (au sens d'appartenances multiples) qu'en termes de *filiation* « ensouchant » ce même sujet sur un tronc unique.

Dans la même lignée, signalons que Deleuze et Guattari, dans la suite de leur texte, activent encore d'autres analogies rhizomiques ayant la même portée, notamment celle de l'objet-livre (1980, p. 9-13 et 18-19) qui, tel un dictionnaire à entrées et à sorties multiples, renvoie de manière infinie chacun des mots expliqués à tous les autres. Ou, mieux encore, celle d'une carte géographique (p. 19-23) qui présente un fouillis de signes, de villes-bulbes, de rues-tigelles, de routes-tiges, grandes, petites ou sans issues, de tunnels en pointillés, de chemins de traverse

⁵ Des correspondances symboliques par exemple entre les dieux africains et les saints chrétiens dont on utilise les représentations iconographiques. Ainsi, au Brésil, la déesse-mère d'origine yoruba, Yemanjá, assimilée à Marie, ou encore Oxalá, la divinité de la vie et de la pureté associée au Christ.

⁶ « Le rhizome est une antigénéalogie. [...] un rhizome n'est justifiable d'aucun modèle structural ou génératif. Il est étranger à toute idée d'axe génétique, comme de structure profonde » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 18-19). Par quoi nos auteurs n'entendent pas tant, subtilement, une pensée a-généalogique que pan-généalogique au sens où le rhizome entraîne à penser que tout est finalement généré par tout, ce qui induit que nous sommes mis clairement en face d'une pensée a-topique, à de la fluctuation comme à de la modification continues, et donc à du non-mesurable.

⁷ Voir en particulier Édouard Glissant (1990 et 1996), dont nous traitons par ailleurs (Chanson, 2002).

bouturés, de branchements suturés, de croisements-tubercules, etc., et qui, là encore sans axe directif, fourmille d'entrées et de sorties multiples – car peu importe finalement par où l'on y entre et où l'on aboutit.

La métaphore de l'identité narrative de Paul Ricœur : le métissage comme récit-texte à la fois autobiographique et biographique

Avec Paul Ricœur maintenant, philosophe, herméneute et éthicien des théories anthropologiques et sociales, c'est encore d'un tout autre registre de déclinaisons dont il s'agit : celui mis en œuvre par la métaphore de la narration. Déjà esquissée dans une contribution de 1988 précisément intitulée « L'identité narrative », elle est prolongée dans le maître-livre de 1996, *Soi-même comme un autre*, où il cherche à savoir comment, philosophiquement, décoder la compréhension du *soi* de l'identité. C'est une pensée très complexe que nous résumerons en disant ceci : dans le fond, l'appréhension du sujet, chez Ricœur, c'est un double exercice de *traduction* et d'*interprétation* à la fois *interne* de soi-même et *externe* sur son soi-même conjugué par l'autre, ceci *via* tout un métissage de narrations multiples.

L'exercice de Ricœur est en effet de comparer notre existence personnelle à un vaste récit composé de textes pluriels jamais achevés, des narrations qui peuvent être tour à tour productions ou émanations historiques, romanesques et fictives, entrecroisant tout à la fois des *biographies* que les autres produisent sur nous, c'est-à-dire sur notre *personnage* (le Soi réfléchi dans le temps, en « Il »), et des *autobiographies* que nous produisons de nous, sur nous, de ce que nous croyons être ou voulons être, c'est-à-dire de notre *personne* (le Soi réfléchi dans l'instant, en « Je »). C'est ce que le philosophe nomme une « identité narrative ».

Notre identité, c'est cette grande narration dialectique de récits combinés, croisés, métissés, interprétés et traduits autant par moi (ce que je me raconte) que par ce que les autres disent et racontent de moi, sur moi (ce que je « représente » devant l'autre et pour l'autre), ce qui, au total, *me réfléchit* au propre comme au figuré en ce sens que toutes les facettes de ce grand ensemble de narrations multi-référentielles me portent, tel un miroir, à (*me*) *réfléchir autant sur moi-même que sur autrui*. Ce qui fonde mon éthique, puisque c'est précisément ce « réfléchissement » qui me porte à m'« in-fléchir » vers une pensée, une réflexion et une finalité morales. Une manière, pour Ricœur, d'inscrire l'existence humaine à la fois dans sa dimension *singulière* et dans sa dimension *universelle*, soi en tant qu'être *unique* et *divers*, tout en induisant clairement que toute existence *oblige de passer par autrui, par l'altérité*, c'est-à-dire par ce qui est extérieur à soi, pour pouvoir revenir à soi – explication du fameux « soi-même comme un autre ».

La métaphore du branchement de Jean-Loup Amselle : le métissage comme lieu déterritorialisé et à géométrie variable dont il faut remonter les fils

Une quatrième déclinaison du métissage qui peut nous être profitable est celle avancée par l'anthropologue africaniste Jean-Loup Amselle. Avec lui, on quitte le champ traditionnel des recherches métisses attachées aux identités pour entrer dans celui de l'appréhension universelle des cultures. C'est un pas qu'Amselle a franchi à la suite d'un premier livre à succès intitulé *Logiques métisses* (1999, paru en 1990) où il avait défendu l'idée que puisque tous les sujets et les objets créés répondent inévitablement, depuis leur genèse, à des logiques fondamentalement métisses, c'est-à-dire totalement *continuistes*, le métissage n'était à tout dire qu'une notion moderne tout à fait anachronique⁸. Or, dans un autre ouvrage, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures* (2001), Amselle revient une douzaine d'années plus tard sur la question par un autre biais. Il propose en lieu et place la mise en chantier de la métaphore du branchement (annoncée dans son titre), une analogie qui tourne autour de la question de savoir comment effectivement appréhender, dans un monde désormais globalisé, l'universelle connexion continue des cultures entre elles.

⁸ Du point de vue de la génétique moderne, au fond, les mots de « métis » et « métissage », identiquement à celui de « race », n'ont effectivement plus vraiment et logiquement de sens. Si tout un chacun est dit « métis », la notion même est de fait aussi caduque que celle de « race » en ce qu'elle devient le synonyme de « d'homme », « d'humain »! Selon Amselle, la notion de « métissage » ne garde ainsi un intérêt que « comme *antidote* à celle [aussi péjorative et absconse] de race » ([1999, p. vi, c'est nous qui soulignons]). Il reste que « métis » et « métissage » deviendront peut-être bientôt des anachronismes au même titre que l'expression curieuse de « mariage mixte ».

Prenant donc appui sur sa métaphore électrique, Amselle entrevoit dès lors le fait métis comme un branchement en continu sur toute une série de réseaux de signifiants planétaires qui peuvent être alors tour à tour débranchés, dérivés ou permutés, de leur passé le plus lointain jusqu'à aujourd'hui, et ceci dans n'importe quel registre : anthropologique, sociétal, linguistique, religieux, etc. De fait, il s'ensuit que si l'on tend à savoir quelque chose à propos d'un de ces registres, il faut tâcher de remonter les fils de tous les branchements, en faire donc l'anamnèse, sans oublier de voir, par la même occasion, où il y a eu débranchements, reconnections ou permutations.

Pour être plus concret et prendre un exemple avancé parmi tant d'autres, c'est avec ce genre d'outil qu'Amselle (2001, p. 15) en est arrivé à revoir tout le concept « Afrique » qu'il n'entrevoit plus du tout sous la seule forme immuable du continent africain, mais telle une entité « à géométrie variable ». Car selon son épistémologie, l'Afrique contemporaine appartient finalement tout aussi bien aux villages africains d'Afrique qu'aux banlieues noires françaises, aux ghettos afro-américains ou aux favelas du Brésil noir de Bahia, c'est-à-dire partout où elle s'est rebranchée. Ce qui veut aussi dire, *a contrario*, qu'il peut tout à fait y avoir – par processus identique –, des pans entiers de territoires africains qui, totalement investis par une culture autre, acculturés, ne sont plus du tout africains.

Une métaphore donc *stratégique* pour son auteur en ce qu'elle lui permet – nous dit-il – de « rebattre les cartes et d'effectuer une nouvelle donne » (p. 9) en déconstruisant, pour les remettre à plat, nombres de présupposés et d'imaginaires, voire de fantasmes, souvent faussement portés, pour ne pas dire dangereusement radicalisés, sur l'origine des civilisations, des objets ou des idées. Un outil qui lui permet ainsi de contrer toute idée de culture en circuit fermé, d'éviter donc les isolats et de défier toute idée de pureté originelle. Et bien plus encore puisque, au total et par report analogique, cette approche « déterritorialiste » peut concerner les individus : à savoir que de mon passé le plus lointain à l'instant où j'en parle, je suis quelqu'un de branché en continu sur toute une série de réseaux identitaires qui peuvent, au gré des rencontres, des humeurs et des circonstances, être tour à tour débranchés, rebranchés, dérivés, permutés, autrement dit aussi « à géométrie variable ».

La métaphore de l'oscillation de François Laplantine (épaulé par Alexis Nouss) : le métissage comme tension et travail sur « l'entre »

Enfin, nous traiterons de François Laplantine, anthropologue et formé en psychanalyse. Il a puisé dans le terrain de l'Amérique latine et en particulier dans celui du Brésil comme dans un gros travail philosophique et scriptural, épaulé parfois par le linguiste Alexis Nouss avec lequel il a publié, en 1997, *Le métissage. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*, de même que le tout premier dictionnaire sur le sujet intitulé : *Métissages, de Arcimboldo à Zombi* (2001). Sa perspective est extraordinairement riche, mûrie, malaxée, foisonnante (plus de 1 500 pages de contributions consacrées au métissage⁹ en sus des travaux écrits avec Nouss), presque fébrile et d'autant jamais aboutie qu'elle s'absorbe volontairement dans la pensée de l'oscillation, oscillation non binaire et métronomique mais multipolaire, agitée tous azimuts. Une métaphore donc plutôt « spatiale », privilégiée parmi les nombreuses de son cru, mais à partir de laquelle Laplantine tente paradoxalement d'appréhender *concrètement* et même *pathologiquement* le vivre métis tout en renonçant épistémologiquement parlant à toute idée de maîtrise. Oscillation non seulement parce que le métissage touche pour lui aux choses de l'esprit (là où se vit le tragique), mais aussi parce que dans la mesure où il est composé constamment en alternance entre deux, trois, quatre, dix (ou plus) pôles divers eux-mêmes agités en tous sens, le métissage ressemble à quelque chose qui peut s'assimiler à du tremblement : soit à un état, vécu, où le sujet se retrouve forcément en tension, dans la position toujours indéterminée de « l'entre ».

Comme nous y entraîne encore Laplantine (Laplantine et Nouss, 2001, notice « Clair-obscur », p. 157-163), il faut en effet nous imaginer l'oscillation comme une position « d'entre » toujours changeante, jamais stabilisée, au sens d'un « entre » par graduation, par intensité ou en dégradé, tel le passage du clair à l'obscur à la nuit tombante. Ce qui induit pour lui que le métissage n'est jamais un processus de simultanéité mais bien de *successivité*, et donc que le métis n'est jamais vraiment lui-même en totalité en ce qu'il n'est toujours qu'une part de ses parts qui le mélangent. Aussi, aboutit-il à dire que loin d'être un individu mélangé, ce métis (qui est notre condition commune)

⁹ Il faut résolument lire, de Laplantine, pour le moins : 1994, 1995, 1999, 2002, 2003.

est bien au contraire, et ceci... *et puis* cela... *et puis* encore ceci... *et puis* encore cela..., mais jamais en même temps ni en forme d'addition, parce que toujours *en oscillation*, en alternance, en « entre-deux », et de fait, toujours en tension temporelle à l'intérieur de lui-même : *entre* ceci *et puis* cela... et encore *entre* ceci *et puis* cela, au gré des circonstances de sa vie. Une tension permanente – inmanquablement avec ses zones d'inconfort – que Laplantine explicite du reste de façon particulièrement intéressante tout simplement à partir du mot même : « métissage ». Ainsi fait-il remarquer (2005, p. 12) que ce terme est constitué de deux composés que sont « mé » et « tissage ». Le terme « tissage » nous rappelant positivement le mouvement d'aller-retour continu de la navette – l'activité de tressage produite par oscillation –, alors que le préfixe « mé » signale négativement une tension puisqu'il est toujours utilisé pour exprimer un caractère de manque, d'absence ou d'incomplétude tel : mé/sentente, mé/connaissance, mé/prise, mé/fiance, mé/distance, mé/contentement, mé/diocrité, etc. Raison pour laquelle la modalité du métissage, chez Laplantine, n'exprime ni une valeur, ni une panacée salvatrice, ni une fascination imaginaire qui porte à idéaliser une supra-unité en devenir pouvant aboutir à cette jouissance solaire que l'on peut prêter candidement au phénomène.

Ce qui reste donc important à retenir ici, c'est que le métissage chez Laplantine, perçu en tant qu'échange continu et oscillatoire de relations toujours tendues, en mode alternatif et nomade jamais stabilisé¹⁰, c'est finalement la métaphore usuelle *du cheminement de vie* de tout un chacun, un cheminement qui consiste – selon ses termes – « à habiter son "moi" à plusieurs » (2001, p. 15). C'est pourquoi il en résulte, pour l'analyste-clinicien, à patiemment explorer ces charnières, ces carrefours, ces intersections, ces intervalles, ces marges, ces plis en creux, ces interstices, ces moindres failles, ce qu'il appelle « ces toutes petites liaisons », « ces tout petits états intermédiaires » (2003, p. 12 et 59) que sont toutes ces manières *tendues* de se tenir à chaque fois « entre », d'être « entre », qui définissent tous les composés métis. Un travail qui seul permet de « dé-couvrir » tant soit peu comment l'ensemble fonctionne et où peuvent se situer les zones de flottement et d'incertitude¹¹.

Des combinaisons

Au bout de ce modeste tour d'horizon qui ne concerne pourtant *que* cinq façons de penser le métissage, on se retrouve néanmoins déjà pourvu d'une sorte de caisse à outils du penser métis dont l'utilisation peut indubitablement permettre de travailler – nous semble-t-il – des approches réflexives fort diverses en perspective clinique – pour peu bien sûr que nous soyons curieux, ouverts, novateurs et créatifs lorsque nous prenons ces outils en main. Nous disons bien *ces* outils, tant nous savons bien que lorsque nous nous mettons à bricoler, nous activons pratiquement toujours *plusieurs* outils nous permettant d'aboutir à ce que nous avons mis en œuvre. Or, lorsqu'il s'agit d'aborder un sujet anthropologique ou clinique, on constate que le réflexe « classique », dans les deux disciplines (comme dans bien d'autres d'ailleurs), est de très souvent privilégier finalement très naturellement *une seule* modalité d'approche, ou ce que nous considérons être *la* modalité d'approche idoine et donc l'outil qui nous paraît le plus approprié. Pourtant, dans la trace de ce que nous avons mis à jour, on mesure rapidement que cette méthodologie est en fait singulièrement restrictive. Il peut être en réalité fort probant et enrichissant de décroquer les frontières de nos choix limitatifs en utilisant bien plutôt *plusieurs* outils pour décrypter *un seul et même* objet ou sujet métis/métissé – autrement dit, en activant diverses façons de le penser.

¹⁰ Il est clair que l'expérience d'une telle pensée oscillatoire s'ouvre de façon presque trop crûment réaliste, chez Laplantine, sur le gouffre sans fond des incertitudes et des tensions de l'existence. On remarquera néanmoins que c'est parce qu'elle s'ouvre chez lui vers un espace infini de novations par le fait de réfléchir sur les « entre », que cette voie permet d'aider à mieux penser, vivre et gérer les crises et problèmes de nos existences et de notre monde. Précisément parce que ces crises et problèmes sont toujours l'effet de tensions « entre ».

¹¹ Laplantine (2003, p. 375-377) en donne comme illustration fort parlante « la vie du bus » tirée des *Nouveaux contes froids* de Virgilio Piñera (1979/1999) : le monde métis serait semblable à une vie de bus, fait de va et vient continus, dans lequel les passagers ne cessent de monter et de descendre (les oscillations) et où les relations sont faites de frottements, de flottements, de regards, d'affects, d'allusions, d'imaginaires et d'illusions (les tensions) où viennent et continueront de venir, sans cesse, se briser toutes les questions de l'esprit humain : Qui est-ce? Que fait-il? Où vit-il? À quoi pense-t-il? Où va-t-il? Etc. Or, ce ne sont pas ces questions-là, sans réponse, qui doivent être travaillées pour Laplantine, mais bien les articulations, ces petits riens « entre » qui relient ces éléments et composants métis.

Pour l'illustrer de façon palpable, prenons le terrain religieux créole des Antilles françaises sur lequel nous avons travaillé plusieurs années, terrain fortement marqué par le métissage. Pendant longtemps nous avons cherché à mettre en œuvre la métaphore du penser métisse qui nous semblait la plus apte à expliquer le *turnover* des individus circulant entre les différentes niches religieuses disponibles. Mais alors que nous avons pensé trouver, dans la métaphore bastidienne du syncrétisme en mosaïque abordée plus haut – soit dans la juxtaposition sans mélange des différentes pièces à disposition sur le marché local du religieux –, la clé herméneutique adéquate et donc la bonne déclinaison nous permettant de décrypter les cheminements thérapeutico-spirituels des individus, nous nous sommes rapidement rendu compte, par la suite, que, bien plus encore, une activation concomitante de plusieurs métaphores, même (et surtout!) antagonistes, pour observer ce même et seul sujet métis/métissé, était une voie encore plus féconde et surtout plus objective à explorer. Ne serait-ce que parce qu'elle nous offrait cette possibilité de regarder un même objet anthropologique sous plusieurs angles ou facettes. Une perspective devenue particulièrement claire lorsque nous avons eu l'occasion d'enquêter sur le culte votif rendu à la divinité Nagourmira sollicitée au sein de l'hindouisme créole antillais généré au lendemain de l'Abolition par les immigrants tamouls du Sud indien engagés pour remplacer la main-d'œuvre servile désertant les plantations (Chanson, 2009, p. 38-41 et 2010, p. 448-456), un culte dont la particularité étonnante est que, en réalité d'origine musulmane (L'Étang, 2001), il est également régulièrement suivi par de nombreux catholiques!

Ce que nous avons remarqué là – pour reprendre les métaphores exposées –, c'est qu'activer la métaphore de l'identité narrative de Ricœur permettait de compiler une claire *narratologie* permettant de croiser et de décroiser tout un lot de matériaux littéraires et de sources orales attachées à Nagourmira; qu'activer la métaphore du rhizome avancée par Deleuze et Guattari permettait d'établir, en appui, une sorte de *cartographie* d'appréhension aérienne, en surplomb, révélant tous les lieux étendus de provenances ayant participé à produire et à véhiculer, des Inde aux Antilles, le culte rendu à ce Saint; qu'activer la métaphore du branchement d'Amselle permettait de dresser une *topographie* de chacun des lieux déterritorialisés attachés à ce culte lorsqu'on en observait ses branchements et ses débranchements; qu'activer la métaphore du syncrétisme en mosaïque de Bastide permettait d'obtenir en sus une *radiographie* autorisant une appréhension beaucoup plus endogène de ce même culte analysé cette fois du côté de l'observé composant avec d'autres niches religieuses et qu'enfin activer la métaphore de l'oscillation avancée par Laplantine et Nouss permettait alors de sonder par *échographie*, par « résonance magnétique » en quelque sorte, l'appréhension plus pathogène, entrevue d'affects, des individus choisissant pour telle ou telle raison d'assumer les coûts d'un service votif adressé à cette déité.

Il est clair que nous n'avons pas loisir de développer ici ce qui précède. Mais il s'avérait en tous les cas, au total, que cette mise en œuvre d'outillage métaphorique diversifié pour penser comment se présentait le métissage touchant Nagourmira offrait de nombreux avantages. En croisant des optiques synchroniques, spatiales, topiques, diachroniques et vibratoires, elle nous permettait de mieux dénouer les imbroglios phénoménologiques, épistémologiques, heuristiques et théologiques attachés à cette forme de culte fort métissé dévolu à une divinité hindoue antillaise d'origine musulmane et sollicitée – comme nous l'avons évoqué – par de nombreux catholiques. Elle nous dictait aussi de sortir des creusets d'une anthropologie trop classificatoire et hégémonique. Elle nous incitait également à ne jamais conclure ni enclorre. Et, surtout, elle nous permettait de pallier les risques de *surinterprétations* et de *mésinterprétations* inhérents à toute observation.

Si on applique ici ce même processus (pas loin d'être holistique) de déclinaison et de combinaison des penseurs du métissage dans le cadre d'une analyse clinique, nous sommes quasiment assurés – encore une fois pour peu que nous soyons ouverts, curieux, novateurs et créatifs lorsque nous exploitons ce type d'outil – de pouvoir aboutir à des résultats semblables. En tous les cas et pour le moins, devant la complexité comme devant la diversité des situations qui se présentent, il nous semble que cette approche heuristique pourrait encourager les cliniciens à travailler sur de nouveaux positionnements pluriels pouvant soit remettre en question soit dédoubler la validité des modèles thérapeutiques et cliniques aujourd'hui en usage. Une optique qui inciterait non seulement à varier les perspectives, mais aussi à aborder en fin de compte de façon diverse ce que produit la diversité elle-même. Et d'autant si nous cherchons précisément – comme le proposait le colloque « Santé mentale et sociétés plurielles » – à contrer les dangers de radicalisation des différences que nous établissons si fréquemment entre les individus (et donc les pièges de sectorialisation, de marginalisation, de hiérarchisation voire d'exclusion qui nous guettent).

En ouverture

Dans la foulée de ce que nous venons d'explorer, disons justement encore un mot sur ces rapports entre métissage et diversité qui questionnent le thème de la santé mentale mis au défi de nos sociétés plurielles.

D'un point de vue anthropologique, il nous semble que nous sommes amenés finalement à entendre que le métissage fait de la diversité un ensemble indifférencié de différents *composants* (culturels ou autres) qui, à chaque fois diversement amalgamés, mélangent différemment chaque individu en tant que *composé*. Ce qui veut bien dire, selon cette façon de voir, que l'avatar essentialiste de la différence culturelle marquant et distinguant les sujets entre eux par centration culturaliste (de celle donc qui assimile finalement l'individu à sa culture, comme étant façonné et quasi produit, créé par sa culture) s'efface devant cette diversité ainsi perçue bien plutôt en tant qu'ensemble de *composés* qu'en tant qu'ensemble de *composants*. Une nuance subtile, mais particulièrement importante tant au niveau épistémologique qu'au niveau herméneutique mis en œuvre face aux patients. Donc ne pas penser l'individu comme un composant – forcément métis! – mais plutôt penser le composé interculturel ou transculturel qui le métisse. En d'autres termes, passer de cette fameuse centration portée sur les sujets culturels eux-mêmes, que l'on a que trop tendance à enfermer dans leurs différences, à *différentes manières de penser la donne métisse elle-même*, et s'ouvrir ainsi à l'infiniment diversifié qui fonde la diversité elle-même!

Raisons pour lesquelles, pour aller encore un peu plus loin, nous pourrions tout à fait dire que chaque individu représente *une* des facettes de la diversité pouvant participer à produire ce que Bernabé, Chamoiseau et Confiant, auteurs martiniquais du manifeste *Éloge de la Créolité* (1989), aiguisés au creuset d'une mémoire blessée par la traite et l'esclavage, ont qualifié très finement de « *Diversalité* ». Un sorte de post-processus (ou de « post-penser ») du métissage précisément avancé pour chercher à déborder toutes ces filiations raciales et autres maléfiques coloristes (Bonniol, 1992) dont s'est nourri le colonialisme historique. Ces auteurs sont fort en avance sur les questions de métissage, dont ils sont, en tant que *créoles* (de *create*, créer) la résultante anthropologique surprise et toujours mouvante totalement impensée par le « père » colonial – et ceci aux carrefours de l'Europe, de l'Afrique, de l'Asie, du Moyen-Orient et des Amériques! Par cet heureux néologisme, ils ont cherché à exprimer que la diversité était non seulement toujours plurielle (ce qui n'est pas une tautologie, ils parlent d'ailleurs *des* diversités), mais surtout que ces diversités ne pouvaient jamais se penser en terme homogénéisant d'universalité mais bien, nuance, en tant qu'harmonisation consciente à préserver au sein même de l'universel – ce que veut précisément dire *Diversalité*¹².

Bibliographie

Amselle, J.-L. (1999). *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris : Payot. (1^e éd. 1990).

Amselle, J.-L. (2000). Le métissage : une notion piège. *Sciences Humaines*, 110, 50-51.

Amselle, J.-L. (2001). *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris : Flammarion.

Balandier, G. (1988). *Le désordre. Éloge du mouvement*. Paris : Fayard.

Bastide, R. (1953). Contribution à l'étude de la participation. *Cahiers internationaux de sociologie*, 14, 130-140.

Bastide, R. (1993). Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien. *Bastidiana*, 4, 75-83. (originellement publié en 1955 dans *Anais do XXXI congresso internacional de Americanista*, vol. I. Sao Paulo, 493-503).

Bastide, R. (2000). *Le candomblé de Bahia. Transe et possession du rite du candomblé*. Paris : Plon. (1^e éd. 1958).

Bastide, R. (1995). *Les religions africaines au Brésil. Contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation*. Paris : Presses Universitaires de France. (1^e éd. 1960).

¹² On notera que ce néologisme, où l'on retrouve en filigrane les mots « divers », « diversité » et « universalité », est écrit en lettres majuscules à la toute fin de leur manifeste (Bernabé, Chamoiseau et Confiant, 1989, p. 55). La définition qu'ils en donnent est « l'harmonisation consciente des diversités préservées » ou encore, selon Chamoiseau (1997, p. 297), « cette dynamique de l'Unité qui se fait en Divers » ou « ce Divers en partage » (p. 268).

- Bastide, R. (1996). *Les Amériques Noires. Les civilisations africaines dans le nouveau monde* (3^e éd.). Paris : L'Harmattan. (1^e éd. 1967).
- Bernabé, J., Chamoiseau, P. et Confiant, R. (1989). *Éloge de la Créolité*. Paris : Gallimard.
- Bonniol, J.-L. (1992). *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*. Paris : Albin Michel.
- Chamoiseau, P. (1997). *Écrire en pays dominé*. Paris : Gallimard.
- Chanson, P. (2002). *La Créolité antillaise, avènement de la Parole métisse*. Louvain-la-Neuve : Université catholique de Louvain, Laboratoire d'Anthropologie Prospective.
- Chanson, P. (2009). Le magico-religieux créole comme expression du métissage thérapeutique et culturel aux Antilles françaises. *Histoire et Missions Chrétiennes*, 12, 27-51.
- Chanson, P. (2010). *Dieu en tracées créoles. Guyane-Antilles, 1985-2009, une ethnographie* (thèse de doctorat non publiée). Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique.
- Chanson, P. (2011). *Variations métisses. Dix métaphores pour penser le métissage*. Louvain-la-Neuve : Academia Bruylant.
- Cuche, D. (1994). Le concept de « principe de coupure » et son évolution dans la pensée de Roger Bastide. Dans P. Laburthe-Tolra (dir.), *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme* (p. 69-83). Paris : L'Harmattan.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1976). *Rhizome*. Paris : Minuit.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1980). *Capitalisme et schizophrénie, vol. 2., Mille plateaux*. Paris : Minuit.
- Depestre, R. (1998). *Le métier à métisser*. Paris : Stock.
- Glissant, É. (1990). *Poétique de la Relation*. Paris : Gallimard.
- Glissant, É. (1996). *Introduction à une Poétique du Divers*. Paris : Gallimard.
- Gruzinski, S. (1999). *La pensée métisse*. Paris : Fayard.
- Laplantine, F. (1994). *Transatlantique. Entre Europe et Amériques latines*. Paris : Payot.
- Laplantine, F. (1995). Écrire la différence. Dans J. Guibal et I. Lazier (dir.), *La différence* (p. 25-39). Grenoble : Musée Dauphinois.
- Laplantine, F. (1999). *Je, nous et les autres. Être humain au-delà des appartenances*. Paris : Éditions Le Pommier.
- Laplantine, F. (2002). L'anthropologie genre métis. Dans C. Ghasarian (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. (p. 143-152). Paris : Armand Colin.
- Laplantine, F. (2003). *De tout petits liens*. Paris : Minuit.
- Laplantine, F. (2005). Préface. Dans R. de Villanova et G. Vermès (dir.), *Le métissage interculturel. Créativité dans les relations inégalitaires* (p. 9-13). Paris : L'Harmattan.
- Laplantine, F. et Nouss, A. (1997). *Le métissage. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*. Paris : Flammarion.
- Laplantine, F. et Nouss, A. (2001). *Métissages, de Arcimboldo à Zombi*. Paris : Pauvert.
- L'Étang, G. (2001). Nagoumila : une figure islamique dans l'hindouisme tamoul de la Caraïbe. Dans J.-L. Bonniol (dir.), *Paradoxes du métissage* (p. 127-131). Paris : Éditions du CTHS.
- Lévi-Strauss, C. (1973). *Anthropologie structurale 2*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1974). *Anthropologie structurale*. Paris : Plon. (1^e éd. 1958).
- Lévi-Strauss, C. (2006). *La pensée sauvage*. Paris : Plon. (1^e éd. 1962).

- Mary, A. (1994). Bricolage afro-brésilien et bris-collage postmoderne. Dans P. Laburthe-Tolra (dir.), *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*. (p. 86-104). Paris : L'Harmattan.
- Morin, E. (2004). *La méthode 6. Éthique*. Paris : Seuil.
- Piñera, V. (1999). *Nouveaux Contes froids* (trad. de Liliane Hasson). Paris : Métailié. (Ouvrage original publié en 1979 sous le titre *Cuentos*).
- Ricœur, P. (1988). L'identité narrative. Dans P. Bühler et J.-F. Habermacher (dir.), *La narration. Quand le récit devient communication*. (p. 287-300). Genève : Labor et Fides.
- Ricœur, P. (1996). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil. (1^e éd. 1990).
- Ricœur, P. (1997). *La métaphore vive*. Paris : Seuil. (1^e éd. 1975).
- Segalen, V. (1978). *Essai sur l'Exotisme, une esthétique du Divers (1904-1918)*. Montpellier : Fata Morgana.
- Serres, M. (1994). *Le Tiers-Instruit*. Paris : Gallimard. (1^e éd. 1991).
- Soares, E. (2009). *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*. Genève/Paris : The Graduate Institute Publications / Karthala.

