

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/316176624>

Une pensée d'archipel face aux orientations mondiales selon Édouard Glissant

Article in *French Cultural Studies* · May 2017

DOI: 10.1177/0957155817692499

CITATIONS

0

READS

418

1 author:



Kamil Lipiński

Institute of Cultural Studies

41 PUBLICATIONS 0 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Publikacja po konferencji Sztuka i jej społeczne konteksty [View project](#)



60 rocznica urodzin Haliny Borys. (recenzja Roman Kubicki) [View project](#)



Une pensée d'archipel face aux orientations mondiales selon Édouard Glissant

French Cultural Studies

28(2) 1–9

© The Author(s) 2017

Reprints and permissions:

sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav

DOI: 10.1177/0957155817692499

journals.sagepub.com/home/frc**Kamil Lipiński**

Adam Mickiewicz University of Poznan, Poland

Résumé

Cet article propose une perspective pour une discussion consacrée à la théorie du postcolonial et à la pensée d'Édouard Glissant mettant l'accent sur l'archipel comme une stratégie de résistance face aux transformations mondiales. Cette contre-poétique de la pensée d'archipel s'appuie sur les formes d'opacité et de transparence visant à approprier l'influence continentale dans le processus d'hybridation et de créolisation. L'auteur vise à approcher la réalité des colonisés en établissant des dichotomies comme celle de l'identité rhizome / identité racine ou de la pensée archipélique / pensée continentale dans l'objectif d'illustrer les mouvements mondiales, complexes, hétérogènes, organiques, virevoltants. Les réflexions consacrées à la figure de la Relation permettent de reconstruire la tradition des ancêtres en temps d'un déplacement « rhizomatique » des personnes et la diffusion des langues dans une espace multiculturelle.

Mots-clés

archipel, créolisation, Édouard Glissant, mondialisation, opacité, Relation

Nos propos présentent les points de convergence de la pensée d'archipel d'Édouard Glissant, en relation avec le thème du multiculturalisme, du multilinguisme et de la créolisation comme les effets sociaux des formes de résistance contre la mondialisation croissante. Comme repères l'auteur de *Lézarde* accepte la pensée de l'inspiration de Franz Fanon et tire quelques concepts de la théorie de déterritorialisation de Gilles Deleuze et de Félix Guattari qui se réfèrent dans le cadre du nomadisme. Le contexte rayé des délibérations vise à apporter la réflexion complexe sur la stratégie de résistance et le respect du patrimoine des ancêtres face aux changements mondiaux. Glissant apparaît comme le défenseur des stratégies anticoloniales, surtout de l'île de Martinique, montrant dans une nouvelle lumière le fait que les discours se multiplient et expriment une conscience aiguë des mutations qui affectent les manières de considérer la conception du monde (*Weltanschauung*) comme dispersée.

Corresponding author:

Kamil Lipiński, Department of Philosophy, Adam Mickiewicz University of Poznan, Poland.

E-mail: Lipinski_kamil@yahoo.com

L'univers exposé par la situation coloniale et ses métaphores évoque un vaste éventail de théories très diverses, parmi lesquelles Édouard Glissant articule une critique unique envahissant les domaines suivants : linguistique, esthétique et géographique. Afin de définir un contact entre les cultures dans les archipels caraïbes, Glissant a proposé une conception basée sur la Relation. En particulier, cette figure, conçue comme la totalité des îles, incarne une dynamique du changement, multivocale de la culture mondiale, notamment à cet égard que la « mondialité est cette aventure sans précédent qu'il nous est donné de vivre, dans une espace-temps, qui pour la première fois, réellement et de manière foudroyante, se conçoit à la fois, unique et multiple, et inextricable » (Glissant, 2005 : 23). Dans ce sens, cette pensée transversale proposée par Glissant présente une vaste gamme de références comme détour, filiation, transparence, opacité pour décrire un spectre contre-poétique colonial.

Face aux mondialisations

Nous nous proposons ici de réfléchir sur une conception multiculturelle de la Relation élaborée comme une filiation fondée sur une conception du rhizome. La filiation dépourvue de sa propre territoire que constitue le rhizome se réfère aux « contacts entre les cultures », qui sont « une des données de la modernité – ne seront plus ménagés à travers les immenses plages temporelles qui permettaient jadis des rencontres et des réciprocity si insensiblement actives » (Glissant, 1990 : 39). L'esprit de mondialisation y est considérée comme « l'uniformisation par le bas, le règne des multinationales, la standardisation, l'ultralibéralisme sauvage sur les marchés mondiaux » (Glissant, 2005 : 15). Nous avons donné à ces rencontres des « noms différents, à mesure de la connaissance que nous en acquérons, melting-pot, métissages, hybridation, multiculturalisme, créolisation » (Basto, 2008 : 50). Le spectre de la mondialisation est « une forme de violence qui conteste l'universel généralisant et requiert d'autant plus la sévère exigence des spécificités bien qu'il soit difficile à équilibrer » (Glissant, 1981 : 156). Ce fonctionnement des processus dynamiques démontre que « le contact des cultures infère pourtant une relation d'incertitude dans la perception qu'on en a ou le vécu, qu'on en pressent » (Glissant, 1990 : 175). L'une des solutions à cette situation hybride est selon Gayatri Spivak l'adoption d'un « essentialisme stratégique », qui ouvre la possibilité d'utiliser des catégories ou des représentations à signification stable et historique, comme par exemple l'idée d'une conscience subalterne, pour des luttes politiques, même si celles-ci sont historiquement inconsistantes (Basto, 2008 : 59). Dans la situation d'une urgence d'agir contre une insupportable domination, Glissant a constaté que le néo-colonialisme est un préjugé racial utilisé avec les mêmes objectifs mais en s'adaptant à la nouvelle réalité (Guimarães, 2008 : 99). En termes d'adaptation, « les cultures concordant dans la précipitation historique (la confluence des histoires) sont devenues un lieu-commun », que nous avons défini comme la manifestation (Glissant, 1990 : 188). Comme Frantz Fanon, Édouard Glissant propose alors d'introduire une critique d'un lieu pour renverser une stable influence globale dans un contexte d'archipel et de créolisation. Une vaste étendue de références de sa globalité dispersées dans la diaspora ne permet plus, à notre avis, de rendre compte de sa complexité. On se réfère à l'observation d'un foisonnement culturel du « chaos du monde » et prône une « pensée du tremblement » par opposition aux pensées de systèmes. La figure de Tout-Monde est pour lui « la totalité réalisée des données connues et inconnues de nos univers, le sentiment qu'elles nous occupent infiniment, comme une plateau de théâtre que nos postures se partagent et où nous grandissons sans limites » (Glissant, 2005 : 87). Ce passage démontre que c'est une vision de la culture en expansion, que « Le Tout-Monde est ainsi le lieu de la réalité processive », fondée sur une mélange « des contractions d'espaces et des précipitations de temps, qu'il appelle créolisation » (Glissant, 1990 : 138). Le principal symptôme de ses transformations est un processus de créolisation défini comme « un mouvement perpétuel d'interprétabilité

culturelle et linguistique» (Souty, 2001 : 186). L'enjeu principal des transformations de la langue, est de nous montrer que «la tradition est une véritable opération de créolisation, désormais une pratique nouvelle et imparable du précieux métissage culturel» (Souty, 2001 : 134). La mise en relation vise à exprimer une conscience aiguë des mutations qui affectent les manières de considérer la conception du monde dispersé dans les îles diverses, dialectes, formes hybrides. Pour aborder les transformation du monde d'aujourd'hui Glissant a proposé de créer sous l'influence de Frantz Fanon, son projet esthétique d «un inventaire du réel» (Glissant, 1958 : 236).¹

Vers une géocritique postcoloniale

Notons par ailleurs qu'une influence glissantienne sur la théorie de la minorité coloniale est significative, mettant l'accent sur un contact entre des cultures dans archipel caraïbe présentées dans une perspective de la Relation. Cette destination sert comme point de départ pour établir une relation d'un voyage de «la matrice originelle» du continent noir (Gyssels, 2003 : 67). Dans ce sens, il présente un regard essentiellement monolithique, qui, par la voie de sa nature même, embrassait l'espace en fonction d'un retour aux racines dans l'époque de la créolisation. Sa conception fait référence à une conception d'Homi K. Bhabha pour décrire l'appropriation par les colonisés comme la rupture d'une hégémonie activée du «livre anglais» représentant des textes canoniques de la culture impériale.² Notamment, cette résistance implique un pont de décalage afin de subvertir cette hégémonie «qui n'étaient parlée que par les seuls asservis, n'étant pas entrées comme le créole des îles dans la maison des maîtres» (Glissant, 1981 : 157). Parmi les effets des 'impositions des puissances économiques et des pressions culturelles' de la mondialisation, on remarque qu'ils «s'opposent en droit au totalitarisme des visées monolingues» (Glissant, 1990 : 31). Face aux impositions coloniales, «la domination héritée de la conquête et de la possession persiste et embellit, mais c'est dans ces circularités en volume où les lignes se sont perdues : les éclairages par l'analyse idéologique ne suffisent plus à la débusquer» (Glissant, 1981 : 115). Cette perspective contre-poétique se présente comme un éventail des éléments apparaissant en conséquence de la «domination qui s'inscrit dans l'espace, dans la campagne, dans la ville, en d'autres termes qu'il faut étudier comme lieu stratégique qui range entre les colonisateurs et les colonisés». Selon lui, l'espace nommée «cité indigène» est habitée par le colon et constitue «un espace protégé, propre à l'image même du colon, à la représentation de son corps» (Glissant, 1981 : 19). D'ailleurs, il convient de noter que Fanon a montré que la «décolonisation est un phénomène violent» (Gordon, 2008 : 118). Glissant explique que face aux répercussions et aux conséquences de la décolonisation «les routes coloniales passaient au large, l'administrateur des colonies de deuxième classe savait vaguement qu'il y avait de ce côté une population qui dépendait d'un chef de canton plus rapproché de lui et qui faisait rapport» (Glissant, 2009 : 238). Et, plus précisément, les «étrangers» sont des gens qui «s'instaurent à l'extérieur, loin des casbahs, des médinas, et des ghettos. Le corps d'habitants est sacralisé et représenté comme le corps habillé, chaussé, repu, et hautain» (Fanon, 1952 : 20). C'est un espace de vie, dans lequel on peut marquer cette perspective anticoloniale décrite par Frantz Fanon en tant qu'«une ville du colon ... une ville repue, paresseuse, son ventre est plein à l'état affamée de pain, de viande, de chaussures, de charbon, de lumière» (Fanon, 1952 : 20). Cette dynamique mondiale envahit tous les éléments de la vie pour les rendre homogènes et pareilles. En particulier, Glissant définit cette conception d'une Relation fondée sur l'idée d'un rhizome en tant que «mélange, cette fois du langage des incultes africains et des seigneurs anglais. Ils appellent goulash, country English ou Black English, une langue créole» Glissant, 1981 : 157). Pour décrire les relations uniques reliant cet archipel, il emprunte ces considérations sur le concept d'un rhizome introduit par Gilles Deleuze et Felix Guattari pour conceptualiser un manque de racines. Cette vision deleuzeo-guattarienne du déracinement comme territoire consiste en «un

tenir-ensemble d'éléments hétérogènes» qu'il conviendra d'observer dans leur mouvance (Westphal, 2005).³ Glissant élabore ces conceptions grâce à la mise en œuvre d'un concept de «déterritorialisation» introduit dans les années soixante-dix par Deleuze et Guattari pour définir une théorie qui mieux que d'autres rendait compte de la complexité de toute saisie des espaces humaines. La principale source d'inspiration pour Glissant est la métaphore deleuzo-guattarienne d'un rhizome, quand il déclare que ce qui est en rhizome est déterritorialisé. Glissant est convaincu, comme certains auteurs – surtout à partir des années cinquante – que «la ville est devenue livre, comme le livre est devenu ville» (Glissant, 1981 : 162). Ce flux dans la trajectoire géocritique signifiait que la terre ferme n'est qu'aussi mouvante que le sable, sera virevoltante. Les relations apparues dans sa vision archipélique de cette région subissent les processus similaires de la mondialisation. En empruntant la métaphore culturelle, Glissant souligne que c'est une «barque ouverte» de manière imaginaire (Glissant, 1981 : 162). La géocritique n'aura pas à emprunter cette voie, car elle se fonde sur le postulat inverse. La question serait alors de savoir s'il serait envisageable de concevoir «un Nomos [territoire, qui dans son acceptation étymologique était un pâturage conquis à diviser équitablement]» (Glissant, 1981 : 162). On remarque ici que la dynamique des échanges symboliques dictés par les lois du marché est sa transformation culturelle et spatiale. À titre d'exemple, comme le souligne Glissant dans *Sartorius*, «ce que vous achetez en Jamaïque et vendez en Guadeloupe et vous revendez en Jamaïque» (Glissant, 1999 : 117). Ainsi l'objet qui quitte le territoire devrait être déterritorialisé, faisant un écho à la question d'une décolonisation. Notamment cette catégorie émerge face aux pressions coloniales quand «la domination héritée de la conquête et de la possession persiste et embellit, mais c'est dans ces circularités en volume où les lignes se ont perdues : les éclairages par l'analyse idéologique ne suffisent plus à la débusquer» (Glissant, 1981 : 115). En parallèle, une reterritorialisation renvoie à une conception de la répatiation. Les clivages apparaissent ici sous différentes formes et peuvent d'abord être liés aux questions d'appartenance du territoire par la constitution des revendications territoriales. Notons à cet égard que chez Glissant le processus émerge ainsi à la suite d'un «déplacement irradié dans l'espace dans des directions qui ne sont plus dictées par ces rapports colonie-empire, voir par exemple la problématique des boat-people» (Gyssels, 2003 : 167). Dans ce sens, ce nouveau regard présenté par Glissant caractérise la réalité de la migration et global nomadisme comme «circulaire» et rhizomatique.

Archipel des identités

Nous tachons de donner quelques définitions de la poésie qui en dégagent l'idée essentielle d'archipel. On devrait cependant en ajouter encore plusieurs qui mettraient en relief le caractère bien spécifique de ces conceptions poétiques glissantiennes, à savoir que la poésie pour lui est un véritable archipel de formes. Comme nous le verrons cette pensée archipélique caractérise «l'ambigu, le fragile, le dérivé. Elle consent à la pratique du détour, qui n'est pas une fuite ni un renoncement» (Glissant, 2009 : 31). Le problème qui se poserait alors chez Glissant concerne une instabilité de l'espace dans la situation quand l'archipel tâchera d'exprimer la forme mondiale en exploitant à sa manière la «pensée du tremblement, qui, ne s'élance pas d'une seule et impétueuse voie dans une seule et impérieuse direction, elle éclate tous les horizons, dans tous les sens, ce qui est l'argument topique du tremblement. Elle distrait et dérive les impositions des pensées de système» (Glissant, 2005 : 75). Notre analyse du Tout-Monde implique une vision du monde dans le mouvement et dans un changement permanent. On voit que :

Le monde tremble, se créolise, c'est-à-dire se multiplie, mêlant ses forêts et ses mers, ses déserts et ses banquises, tous menacés, changeant, et échangeant ses coutumes et ses cultures et ce qu'hier il appelait ses

identités, pour une grande part massacrées. La pensée archipélique tremble de tremblement, bouleversée de ces crises géologiques, traversé de ces séismes humaines. (Glissant, 1990 : 75–6)

Dans ce sens, la formulation de la pensée archipélique est une «pensée de l'essai, de la tentation intuitive, qu'on pourrait opposer à des pensées continentales, qui seraient avant tout de système» (Glissant, 2009 : 45). Glissant suppose que ce modèle d'archipel s'appuie sur l'opposition au modèle continental lié au pouvoir colonial. Notons à cet égard que la pensée continentale représente

l'esprit court avec audace, mais nous estimons, alors que nous voyons le monde d'un bloc, ou d'un jet, comme une sorte de synthèse imposante, tout à fait comme nous pouvons voir défiler par des saisies aériennes les vues générales des configurations, des paysages et des reliefs. (Glissant, 2009 : 45)

L'enjeu principal glissantien est d'essayer de renouveler l'archipel antillais, ce «champ d'îles dont il fut rêvé» (Glissant, 1997 : 160–1). Cette vision du monde visant à la transformation des nations et au renforcement des identités nationales peut contribuer pour un temps à éloigner les îles-continentaux des Antilles (Cuba, Saint-Dominique, Jamaïque, Trinidad) de la solidarité caraïbe, qui se révéla plus tard à eux.

La géographie des îles, en particulier leur étendue et les possibilités qui en découlèrent a déterminé non pas les modalités de la lutte dans ces pays qui en général fut menée sur le même principe, mais leur intensité, leur durée ou leur accomplissement. (Glissant, 2005 : 81)

Notons par ailleurs que cette dynamique reflète le contexte des vies des peuples Caraïbes et Arawaks qui «nomadisaient dans les îles, quand l'Ouest, venu par l'est, a basculé sur eux» (Glissant, 2005 : 74) et «la vie nomade associée au déracinement imposé par la colonisation s'attaque à la perception de l'image de soi, de sa filiation, de ses ancêtres» (Glissant, 1997 : 22). Ainsi,

dans ce sens, les cultures africaines, malgré la «chaîne» des Ancêtres, ne me paraissent-elles pas obéir aux violences. Si la nation en Occident est d'abord un «contraste», l'identité pour les peuples colonisés sera en premier lieu un «oppose à», c'est-à-dire au principe une limitation. Une vrai travail de la décolonisation aura été d'outrepasser cette limite. (Glissant, 1997 : 29)

On remarque que cette rupture avec l'origine vise à déraciner l'image imposé par la colonisation qui «s'attaque à la perception de l'image de soi, de sa filiation, de ses ancêtres» (Glissant, 1997 : 22). Nous retrouvons, à ce point, que «le colonisé est par ailleurs déraciné de son histoire et des mythes de son peuple, parce qu'il est en quelque sorte maudit. En d'autres termes on «prend conscience de son état dans l'humiliation, le mépris et la honte» (Glissant, 1990 : 29). L'auteur de la *Poétique de Relation* a souligné que «les cultures africaines, malgré la 'chaîne' des Ancêtres, ne me paraissent pas obéir aux violences. La relation entre colonisateur et colonisé est dialectique dans la mesure où le premier (le colonisé) ne peut objectivement exister sans le second» (Fanon, 1952 : 21). Ce qui veut dire qu'avec les transformations de l'identité rhizomatique, comme l'a remarqué Glissant, «l'identité n'est jamais fixe ni figée, identité en pleine et permanente évolution, identité à racines multiples, comme la racine rhizomatique qui se répand dans la mangrove» (Gyssels, 2003 : 168). Quand Glissant parle des aléas des émigrations le problème émerge dans la situation où l'«identité de racine condamne l'émigré (surtout au stade des deuxièmes générations» (Glissant, 1990 : 157). Et pour Glissant, le colonisé «n'est seulement pas repoussé par une force centrifuge, comme étranger, par un milieu social donné, par une classe sociale qui se défend contre l'intrus» (Glissant, 1990 : 29). Le problème se posait alors quand le contexte anthropologique de la marginalisation

démontre que l'identité est un système de relation, comme aptitude à « donner avec », et à l'opposé d'une forme de violence qui conteste l'universel généralisant et requiert d'autant plus la sévère exigence des spécificités, bien qu'il soit difficile à équilibrer (Glissant, 1990 : 156). Dans son œuvre majeure *Poétique de la relation* Glissant dévoile ces contextes comme une forme de la transformation, quand « les cultures des hommes s'identifient l'une à l'autre, désormais, pour se transformer mutuellement » (Glissant, 1990 : 35–6). Cet éventail des éléments se révèle en conséquence de la « domination qui s'inscrit dans l'espace, dans la campagne, dans la ville, en d'autres termes qu'il faut étudier comme lieu stratégique qui range entre les colonisateurs et les colonisés ». Nous retrouvons ici une description de l'espace nommé comme une « cité indigène » habitée par le colon et un espace protégé, propre à l'image même du colon, à la représentation de son corps (Glissant, 1981 : 19). L'un des stratégies pour garder leur identité indigène est l'opacité axée sur l'assimilation qui fonctionne « en tant que la résistance aux formes actuelles de la domination, trop visibles en même temps qu'indécélables et intouchables, n'est à son tour que ponctuelle, limitée en un lieu » (Glissant, 1990 : 74). Ainsi Glissant propose une réflexion sur les transformations mondiales contemporaines qui ont la spécificité notamment de *s'enraciner* dans le domaine de la culture antillaise.

L'opacité de créolisation

La multiplicité interne des langues dans les écrits glissantiens propose une forme organique de la réalité multilingue. Parmi ces phénomènes du multilinguisme on note « le dialecte, qui vient d'un mélange d'anglais et des grammaires ouest-africaines, à l'aide de l'émergence d'une langue généralisée parmi les Noirs, le Black English proprement dit, dans la période qui a suivi la guerre civile » (Glissant, 2009 : 133). Ce contexte de multilinguisme provoque une sorte « d'envoûtement à distance, et celui qui part dans une semaine à destination de la Métropole, crée autour de lui un cercle magique » (Glissant, 2009 : 120). La remontée aux racines permet de « bâtir son langage dans sa langue ». La disparition de la tradition résulte du fait qu' « à l'école, le jeune Martiniquais apprend à mépriser le patois. On parle de créolismes » (Glissant, 2005 : 15). Ce processus linguistique de la créolisation a procédé par

décantations successives, très rapides, en hiatus, de ces rapports, et la synthèse qui en est résulté n'a jamais été fixée dans les termes, tout en ayant affirmé dès le départ sa pérennité dans les structures. Le créole ne s'est jamais linguistiquement donné pour un édit ou un relais, à partir de quoi on décèle un cheminement littéraire, un autre texte venant parfaire le précédent » (Glissant, 1990 : 238)

C'est donc une forme

d'une parole directe, élémentaire, qui articule les rudiments de la langue nécessaires à l'exécution du travail, parole ravalée, qui répond à la mutation de ce monde où il est interdit de savoir lire et écrire. La parole différée, ou déguisée, sous laquelle l'homme et la femme bâillonnés serrent ce qu'ils disent. (Glissant, 1990 : 98)

L'opacité comme un des symptômes d'une contre-poétique glissantienne est une activité d'une appropriation culturelle pour désigner la forme d'une résistance transparente comme une conception réductrice. Dans cette théorie ambiguë cette figure émerge « comme la résistance de l'autre, fondamentale de sa connaissance » (Glissant, 1997 : 175). C'est à force de transformation qu'il « assimile l'autre dans le texte », telle que le conçoit Édouard Glissant, qu'il représente un masque d'opacité. C'est en ce sens que les propos de Katell Colin éclaircissent l'opacité comme une

condition première de la Relation, de la pensée du relatif qui suppose qu' «à chacun soit proposée la densité (l'opacité) de l'autre. L'opacité se veut ouverture, elle invite au dialogue» (Colin, 2008 : 199). Nous venons de constater que cet élément du système de «l'imagination et de la transparence de la Relation est fondée sur l'opacité de ce qui l'anime» (Glissant, 1990 : 68). Le système de Relation est inextricablement liée à un concept de l'opacité défini comme le respect des autres. On voit que la créolisation est une situation de l'opacité apparaissant comme un «principe et le processus de la généralisation» (Glissant, 1990 : 62). Pour désigner les mythes méditerranéens Glissant constate que

l'opacité de soi pour l'autre est irréductible et par conséquent, quelle que soit l'opacité de l'autre pour soi (car il n'y existe pas de mythe qui légitime l'autre), la question sera toujours de ramener cet autre à la transparence vécue par soi : ou bien on l'assimile ou bien on l'annihile. (Glissant, 1990 : 62)

Cette transfiguration nous permet de constater que dans un paysage de la contre-poétique glissantienne, l'opacité se dégage comme catégorie «irréductible du texte, même quand il s'agit de le plus inoffensif sonnet quand l'opacité est en constante évolution de l'auteur ou d'un lecteur» (Glissant, 1981 : 156). Bref, tout compte fait, Glissant jette un pont entre deux séries d'opacités : «d'un texte opposé à un lecteur novice pour qui tout texte est réputé difficile (c'est le cas de l'apprentissage), d'un texte aventuré au possible d'un autre texte (c'est le cas de la traduction)» (Basto, 2008 : 130). On pourrait considérer ces transformations comme une stratégie de «l'extension de la langue comme notion d'apprentissage à l'usage», qui apparaît en tant qu' «une compétence de la situation mondiale ... que le haut-parleur ou de l'auteur doit être conscient et qu'il ne concerne pas un texte donné, mais la même de la langue : sa situation au sein de Relation, ses précurseurs et ses futures envisageables» (Glissant, 2009 : 116). Inspiré par Patrick de Charadeau, Glissant mentionne que la compétence situationnelle de la langue «a été survalorisée, en même temps que 'maintenue' dans son lieu d'origine» (Glissant, 1990 : 131). De ce point de vue, à cette dépendance et ce contournement de la langue créole s'ajoute un autre, qui lui est interne : celle de se refaire à chaque fois, à partir d'une succession d'oublis. Comme le dit Katell Colin, Glissant «établit un lien direct entre langage et mémoire» (Colin, 2008 : 152). La condition du monde contemporain plongé dans l'oubli représente alors une multiplicité de langues africaines d'une part et la nostalgie enfin du reliquat caraïbe de l'autre. Nous avons ainsi signalé que cette vision de la langue permet de mettre l'accent sur hétérogénéité qui considère Relation comme invariablement multilingue.

Esthétique multiculturel

Le multiculturalisme comme une processus mondial est constitué par les arts ou les formes uniques, tels que «les poésies orales qui se multiplient, suscitent des cérémonies, des séances, des spectacles» (Glissant, 1990 : 98). Notons que la langue créole intègre ces trois modes au jazz qu'il caractérise de

musiques nées du silence, negro spirituals et blues, continuées dans les bourgs et les villes grandissantes, jazz, biguient, et calypsos, éclatées dans les barrios et les favelas, salsa, et reggaeas, rassemblent en une parole diversifiée qui était crûment directe, douloureusement ravalée, patiemment différée. C'est un Cri de la Plantation, transfiguré en parole du monde. (Glissant, 2005 : 88)

Cette diversité de styles musicaux pour un théoricien caraïbe est «une spiritualité retenue, où le corps s'exprime soudainement». Notamment «ce monde, la mélopée, syncope, hachée par les interdits, libérée par toute la poussée des corps, produit son langage» (Glissant, 1990 : 88).

Il convient de noter que ce langage créole devient une stratégie interprétative des arts visuels qui sont pour lui un genre qui se créolise. Nous retrouvons ici ces commentaires sur l'art public en termes de sa valeur esthétique et formes de représentation : « l'art graffiti n'est parfois une tautologie. L'hyperréalisme ne cache souvent rien sous ses grossissements symboliques » (Glissant, 2005 : 64). Ce qui caractérise ces genres esthétiques c'est le domaine de l'excès. Ajoutons à cela que pendant que « celui-là (le graffiti) fait éclater à l'infini ses signes, non ses formes, celui-ci (l'hyper) enfle en vain ses significations, et non pas ses formulations » (Glissant, 2005 : 64). Comme le graffiti est parfois paradoxal, l'hyperréalisme privilège le jeu des signifiés.

L'un des aspects le plus accentués dans la peinture et la photographie chez Gabriel Morawetz est l'esthétique de renouvellement. Un trait significatif de premier cas, est « une transfiguration, une alchimie tournante [qui] enclot cette brutalité d'un rayonnement de ces crépuscules, de la nuit murmurantes et de petits matins, qui sont autant de bienheureux abîmes » (Glissant, 2005 : 67). Notamment ses œuvres se caractérisent par « redoublement et inventaire et invention du réel » quand ils « continuent la mutation du tout en soi-même » (Glissant, 2005 : 67). Commentant la photographie chez Morawetz, l'auteur retrouve quelques contradictions, notamment « les doubles » et « les gémellités, la noble ferraille tournée en racines et inversement, la Foule qui tient toute en un corps qui s'étreint, les tourbillons qui suivent le rythme du bouleversement et le beau désordre de la répétition » (Glissant, 2005 : 67). Dans cette perspective de la pensée de tremblement cette gamme de styles créoles permet de retrouver non seulement la diversité des styles qui oscillent entre le retour à la musique ethniques enracinée dans la mémoire de ces ancêtres, mais aussi dans une influence de la culture mondiale qui est enrichie par l'esthétique de l'excès et de la répétition.

Conclusion: vers l'archipel multiculturel

Ce bref aperçu sur la poétique glissantienne nous a permis de pénétrer dans un monde sûrement différent, un monde vaste. Tout au long de son œuvre, Glissant abolit les limites spatiales et éclaire les transformations à l'aide de diverses conceptions ethnologiques et philosophiques. On remarque ici que dans cette théorie l'apprentissage et la traduction ont ceci de commun, qu'ils tentent de redonner au texte « de la transparence ». Qu'il s'agisse des traits des cultures concordant dans la précipitation historique (la confluence des histoires), une vue de l'histoire incorporée détermine sa vision du monde, qui correspond selon Frantz Fanon à une théorie qui permet de « tomber les masques » de la négritude face aux blancs.⁴ Homi K. Bhabha a démontré que l'abolition de cette relation signifie précisément « un autre triomphe, un autre espace » où « l'homme noir refuse d'occuper le passé dont l'homme blanc est le futur » (Basto, 2008 : 47). En définitive, le propos vise à découvrir les transformations de la pensée de tremblement dans le contexte de l'histoire coloniale pour dépasser les limites imposées par le pouvoir impérial. Dans cet espace multilingue l'archipel multiculturel permet de marquer, avec de toute évidence différentes stratégies d'utilisation, la mondialisation comme un processus global qui ouvre de nouvelles possibilités pour récupérer ce qui a été perdu par nos ascendants.

Remerciements

Je voudrais remercier Eva Martyoni pour sa séminaire « La théorie postcoloniale » et Michał Buchowski pour sa « Multiculturalism and Tolerance », qui m'a motivé à écrire cet article.

Notes

- 1 Glissant tire sa conception de la phrase suivante de Fanon « Une tâche colossale que l'inventaire du réel. Nous amassons des faits, nous les commentons, mais chaque ligne écrite, à chaque proposition énoncée, nous ressentons une impression d'inachèvement » (Fanon, 1952 : 139).

- 2 Voir Bhabha (1994 : s. 102). Il nomme le livre anglaise en tant que « insygnium de autorité coloniale et de le signifiant colonial et de la discipline ».
- 3 Voir aussi : la fonction de déterritorialisation est « le mouvement par lequel ‘on’ quitte le territoire. C’est l’opération de la ligne de fuite » (Deleuze et Guattari, 1980 : 634).
- 4 Notamment Frantz Fanon a constaté que « Le Nègre ne doit pas être le Nègre. Mais il faut en être face au Blanc » (Fanon, 1952 : 113–14).

Références

- Basto M-B (2008) Le Fanon de Homi Bhabha : ambivalence de l’identité et dialectique dans une pensée postcoloniale. Dans : Vers une pensée politique postcoloniale : à partir de Frantz Fanon. *Tumultes* 31(2) : 47–66.
- Bhabha HK (1994) Signs taken for wonders : questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi, May 1817. Dans : *The Location of Culture*, Routledge : London, s. 102.
- Colin K (2008) *Le Roman-monde d’Édouard Glissant : Totalisation et tautologie*. Québec : Les Presses de l’Université Laval.
- Deleuze G et Guattari F (1980) *Capitalisme et schizophrénie*. Paris : Éditions du Minuit.
- Fanon F (1952) Du prétendu complexe de dépendance du colonisé. Dans : *Peau noire, masques blancs*. Paris : Éditions du Seuil.
- Glissant É (1958) *La Lézarde*. Paris : Éditions du Seuil
- Glissant É (1981) *Le Discours antillais*. Paris : Gallimard.
- Glissant É (1990) *La Poétique de la Relation*. Paris : Gallimard.
- Glissant É (1997) *L’Intention poétique*, Dans : *Poétique II*. Paris : Gallimard.
- Glissant É (2005) *La Cohée du Lamentin*. Paris : Gallimard.
- Glissant É (2009) *La Philosophie de la Relation*. Paris : Gallimard.
- Gordon LR (2008) Décoloniser le savoir à la suite de Frantz Fanon. Dans : Vers une pensée politique postcoloniale : à partir de Frantz Fanon. *Tumultes* 31(2) : 103–24.
- Guimarães ASA (2008) La Réception de Frantz Fanon au Brésil. Dans : Vers une pensée politique postcoloniale : à partir de Frantz Fanon. *Tumultes* 31(2) : 81–102.
- Gyssels K (2003) *Tristes Tropiques* et « racial healing ». Dans : I Hoving, FW Korsten et E van Alphen (eds) *Africa and its Significant Others*. Rodopi : Amsterdam.
- Souty J (2001) *La Rencontre des cultures*. Paris : Le Cavalier Bleu.
- Westphal B (2005) Pour une approche géocritique des textes. Disponible à : www.vox-poetica.com/sflgc/biblio/ger.html.

Biographie

Kamil Lipiński is a member of the department of Didactics of Philosophy and Social Sciences in the Institute of Philosophy at the Adam Mickiewicz University of Poznań. He is currently preparing a monograph based on his PhD dissertation under the working title : *Mapping an Image : Between Aesthetic Theory and Practice*.