

Poésie, politique, Zen et l'art de Gary Snyder

Entretien avec Lewis MacAdams

traduit et présenté par Kenneth White

(Inédit autant en anglais qu'en français, cet entretien avec Gary Snyder a eu lieu en 1979, Snyder étant âgé de 49 ans. L'interlocuteur est Lewis MacAdams, poète, accompagné de Steve Sanfield, poète également. L'entretien a eu lieu chez Snyder, en Californie, plus précisément dans une petite maison de pierre qu'il s'est construite un peu à l'écart de sa maison principale, sur une colline au-dessus de la rivière Yuba. *K.W.*)

L. M. Quand est-ce que tu as commencé à écrire de la poésie? Et pourquoi?

G. S. J'ai commencé quand j'étais tout petit. Avant même de savoir lire, j'écoutais les poèmes que me lisait ma mère. Elle me lisait beaucoup de choses, poésie comprise, et à un moment donné je me suis mis à écrire des poèmes moi-même. J'y ai pris d'ailleurs un grand plaisir. Puis il y a eu un temps d'arrêt, et j'ai repris ça quand j'étais adolescent. Je devais avoir dans les 15, 16 ans. Je vivais dans un climat de mystique naturaliste qui me venait d'une pratique assidue de la montagne. J'écrivais donc des poèmes sur la vie au grand air et sur la montagne. Pas mal de choses en fait. Peut-être une centaine de poèmes en tout. Puis je suis entré au collège. J'ai suivi des cours de littérature anglaise, j'ai lu la « Nouvelle Critique » ⁽¹⁾ — et j'ai brûlé tous ces poèmes.

L. M. Dommage...

G. S. Et j'ai recommencé.

L. M. Quels poètes lisais-tu? Tu as commencé par quoi?

G. S. Ma mère me lisait Poe et Robert Browning.

L. M. Pourquoi ces deux-là?

G. S. C'étaient les seuls livres qu'on avait à la maison. On n'avait que quatre ou cinq livres en tout.

L. M. Que faisaient tes parents?

G. S. C'était pendant la Dépression. On exploitait une toute petite ferme laitière au nord de Seattle. Mon père avait un emploi dans la ville aussi, et il rentrait le soir pour réparer les clôtures, traire les vaches, etc. Moi, j'avais des poules — 80 pondeuses, des Rhode Island Red. Je m'en occupais et je gardais les bénéfices : je gagnais ma vie en quelque sorte avec. Ma mère en bavait de s'occuper d'un ménage rural pendant la Dépression. C'était une femme instruite qui avait suivi des cours de *Creative Writing* à l'université de Washington et avait des ambitions littéraires. Elle voulait écrire des nouvelles. J'ai hérité ça d'elle; je veux dire : l'idée de la vocation de l'écrivain. Toute sa vie ma mère a tendu vers ça. Par la

suite, elle a travaillé comme journaliste, dans un tas de petites feuilles locales californiennes. Donc, j'ai goûté à cette poésie-là quand j'étais tout petit. Quant à mes lectures personnelles, j'en suis arrivé à Whitman et D. H. Lawrence. Ensuite Robinson Jeffers. Voilà mes lectures d'adolescent. Quand je suis tombé sur la poésie de Lawrence, surtout le livre *Birds, Beasts and Flowers*, ça a tout déclenché. Moi-même à l'époque j'écrivais une sorte de poésie de la nature, et le livre de Lawrence m'a montré jusqu'où on pouvait aller avec ça.

L. M. Et le bouddhisme zen? Où as-tu entendu parler pour la première fois de Zen?

G. S. Chez moi, ça passe par une mystique de la nature intense, naïve et spontanée. Cela m'a amené à m'intéresser de très près à la magie et au savoir des Amérindiens...

L. M. Tu connaissais les Amérindiens avant de connaître le Zen?

G. S. Oui. Leur archaïsme, leur connaissance précise de la nature.

L. M. Comment as-tu pu connaître la vie amérindienne? Par les livres? Ou avais-tu des contacts directs?

G. S. Les deux. Il y avait un vieux type de la tribu Salish. Il faisait le tour des fermes une fois par mois dans sa camionnette pour vendre du saumon fumé. On lui achetait du saumon chaque fois qu'il passait. Et puis du côté de Puget Sound, dans les villages et les bourgades, il y avait plein d'Indiens. Quand j'étais gosse, au marché de Seattle il y avait un coin réservé aux Indiens qui venaient des îles de Puget Sound et des alentours. Ils venaient par bateau ou en voiture vendre des produits, saumon fumé entre autres. Dès le premier contact, j'avais l'impression que ces gens savaient des choses que mes parents ne savaient pas. C'est pour ça que j'ai fini par faire de l'anthropologie au collège.

L. M. Tu as fait des études d'anthropologie?

G. S. Oui, c'est ça. De l'anthropologie, de la linguistique, et des études amérindiennes.

L. M. Et selon toi que savaient les Indiens que tes parents ne savaient pas?

G. S. Ils connaissaient toutes les plantes.

L. M. Par exemple?

G. S. Tu veux que je parle concrètement, comme un gars de la campagne?

L. M. Ouais.

G. S. Eh bien, mes parents étaient capables de dire par exemple : « Ça, c'est une ciguë. Ça, c'est un sapin Douglas, ou un madrone ou un cornouiller ». Mais ça s'arrêtait à peu près là. Par la lecture aussi j'ai commencé à apprécier les connaissances de ces gens et leur manière d'être. Ça m'a touché très profondément. Et puis après, à l'université, j'ai abordé la culture orientale.

L. M. Par quel biais?

G. S. Oh, je m'étais mis à lire des choses sur l'Extrême-Orient. Là encore, je m'en étais rapproché un peu quand j'étais encore tout gosse. On allait avec mes parents visiter le musée des Beaux Arts de Seattle, et je regardais les paysages chinois. Ces peintures m'ont beaucoup impressionné. Elles étaient tellement *vraies*. J'étais surtout frappé par cette impression de vérité. Et puis vers l'âge de 19 ans plusieurs de ces choses ont convergé. Je lisais les traductions de la poésie chinoise faites par Ezra Pound. Ensuite j'ai lu celles d'Arthur Waley. La poésie chinoise, les paysages, la poétique moderne de Pound, son essai sur l'idéogramme (2) — il y avait tout ça. Et en même temps je suivais des cours de linguistique amérindienne. Il s'est opéré une espèce de fusion. Et j'ai ajouté des éléments au mélange en faisant quelques lectures du côté du taoïsme, du bouddhisme primitif et de l'hindouisme. Et c'est tout ça qui m'a mené au bouddhisme Zen. Tout convergeait vers le Zen. Alors je me suis mis à étudier le chinois et le japonais à Berkeley. Et trois ou quatre ans après avoir commencé ces études, j'ai pu partir pour le Japon et me mettre à pratiquer le Zen pour de bon.

L. M. C'est quoi, exactement, la pratique du Zen?

G. S. La pratique du Zen ne se sépare pas de la conception bouddhiste du monde dans son ensemble. Il faut la voir comme faisant partie de la pensée et de la vision du Bouddhisme Mayahana. Il s'agit d'une grande vision de l'unité, de l'harmonie, de l'interdépendance, du « jeu » entre tous les êtres vivants, toutes les entités et toutes les non-entités. A l'intérieur de ce grand jeu, le Zen est une pratique particulièrement enjouée. Le Zen est chinois et taoïste autant qu'indien. Mais en même temps il reste très proche de l'enseignement de base de Gautama. Je pense à son réalisme radical, non théiste et empirique, son absence de balivernes. La première vérité du bouddhisme, c'est que tout est impermanent. Et à partir de là, le Zen suit une ligne très subtile — c'est le fil du rasoir! — qui passe entre (pour utiliser des termes occidentaux) la discipline et la liberté, le chaos et l'ordre, le spontané et le délibéré. Il est très « délibéré » dans le sens de Don Juan (3). Et c'est aussi une voie de guerrier en ce sens qu'il n'y a pas de place pour la paranoïa, pour l'apitoiement sur soi. Pas d'excuses, et on ne peut guère revenir en arrière. En même temps, à chaque pas du chemin, le Zen te rappelle que tu es totalement libre, et qu'à n'importe quel moment tu peux sortir de n'importe quel rôle, de n'importe quelle condition. Au fond, c'est un moyen pour rendre aux gens leur liberté naturelle. Le processus de la socialisation, de l'acculturation, de l'enculturation est tel qu'arrivé à l'adolescence le jeune primate humain est tellement cuirassé de valeurs et de symboles que pour retrouver le naturel il faut un programme qui a toutes les apparences de l'artificiel.

L. M. Dans ta pratique du Zen, je veux dire ta propre approche, qu'est-ce qui s'est passé au juste?

G. S. Dans le Zen de l'école Rinzai, tout est fondé sur le rapport entre maître et élève. On pose à l'élève des problèmes, des casse-tête qui ont l'air paradoxal et parfaitement illogique, et il faut qu'il les travaille. Or, la façon de travailler ces problèmes, c'est de faire du *za-zen*, c'est-à-dire de la méditation assise. Pourquoi? Parce que le meilleur moyen de résoudre ces problèmes, c'est la façon de sentir, de penser et de percevoir que l'on acquiert en faisant du *za-zen*. Les questions elles-

mêmes te forcent à entrer dans des états d'esprit non dualistes. Une fois que tu y es, cela semble tout à fait ordinaire et naturel. Mais le chemin qu'il faut parcourir pour atteindre à de tels états est bien laborieux. Il faut passer par tout un processus logique et ratiocinant. Voici quelques questions typiques : « Quel est le bruit d'une main? »; « Avant la rencontre de ton père et de ta mère, quel était ton visage originel? » Celui qui travaille ces *koan*, comme on les appelle, commence par sortir toute une série de réponses philosophiques ou psychologiques puisées dans le répertoire de la pensée bouddhiste. Mais en fait il ne s'agit pas de répondre, il s'agit d'entrer dans l'état non dualiste. En d'autres termes, il faut qu'il arrive à entendre vraiment le bruit d'une main.

L. M. Cet état non dualiste, c'est ça que les Occidentaux appellent la liberté?

G. s. Non, ça n'a rien à voir avec ce que les Occidentaux appellent la liberté. La liberté à l'occidentale est une notion complètement artificielle. Ce n'est qu'une idée de plus, du moins dans l'acceptation normale du terme. Non, l'état dont je parle va bien au-delà de la liberté. D'abord, nous ne sommes pas libres. Disons, mieux, peut-être, que nous sommes libres et non libres à la fois. Il y a le fait préalable qu'il existe des lois de la gravité, et que nous sommes bâtis selon un système de symétrie bilatérale. On n'est « libre » qu'à l'intérieur d'un système de références. Les états d'esprit dont nous parlons transcendent les notions de liberté et de contrainte. On se trouve avec eux dans une réalité qui n'a pas besoin du concept de liberté.

L. M. A 20 ans, avais-tu une idée de la façon dont ta vie allait se dérouler?

G. s. Eh bien, jusqu'à un certain point, les études que j'ai entreprises, je les continue toujours. Vers 21 ans, je me suis rendu compte que je voulais étudier le Zen de l'école Rinzai au Japon, approfondir mes connaissances du chinois, me plonger dans le bouddhisme tibétain et aller au moins une fois en Inde. Je voulais aussi mieux connaître la biologie et je savais vaguement que je finirais par revenir aux études amérindiennes. C'est à peu près comme ça que ça s'est passé.

L. M. Et les vingt ans qui vont suivre, les vois-tu aussi clairement?

G. s. J'aimerais étendre mes connaissances scientifiques. J'aimerais apprendre la mathématique et la musique. Voilà les directions que j'aimerais suivre, en matière de connaissances. Et puis la préhistoire. Et le Bouddha ancien — je veux dire les enseignements et les sagesse antérieures, et de loin, aux traditions civilisées de l'hindouisme et du bouddhisme.

L. M. Qu'est-ce que tu entends par « civilisé »?

G. s. Société de classes, accumulation de biens, hiérarchie, spécialisation, le métal. Voilà la civilisation. Voilà où ça commence.

L. M. Pas de sociétés de classes sans métal?

G. s. Un peu, peut-être. Oui, bien sûr, un peu.

L. M. Comment définir une société de classes?

G. s. Facile. Une division des gens entre classe dirigeante et classe laborieuse, entre exploités et exploités.

L. M. Et toi, à quelle classe appartiens-tu?

G. S. Ici et maintenant?

L. M. Oui.

G. S. Avec l'Amérique et la Démocratie, nous avons affaire à quelque chose de nouveau dans l'histoire de la civilisation. La démocratie et la science sont choses relativement récentes. Elles ne datent que de quelques siècles. Et elles dévient de l'ancien modèle : celui qui commence pour de bon avec l'esclavage et les grands travaux collectifs comme les pyramides et les grandes murailles, et qui a survécu jusqu'à très récemment. Mais aujourd'hui les lignes de classe s'estompent. C'est une bonne raison, justement, pour s'intéresser aux primitifs, car la démocratie et la science nous mènent vers un état de la société humaine antérieur à la civilisation : un état plus démocratique et plus empirique. Ce sont là des notions qui remontent jusqu'à Thoreau, mais on les voit encore plus clairement si on suit une ligne qui va des Indiens Iroquois jusqu'à Marx en passant par Louis Henry Morgan et Friedrich Engels. Le livre d'Engels : *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* est constamment ré-édité en Chine et il est très étudié. On peut dire que dans ce pays nous sommes tous des exploités, à part le tout petit nombre qui tiennent vraiment l'économie entre leurs mains. Seulement, on n'a pas l'impression d'être exploité, à cause de l'abondance générale et d'une répartition des biens tout de même moins inégale que dans certaines cultures du passé.

L. M. Peut-on parler d'une exploitation des matériaux? Par exemple, j'ai entendu des gens dire que, toi-même, tu exploites les Japonais et les Amérindiens, en leur piquant des choses. Il n'y a pas que l'exploitation économique.

G. S. C'est idiot de dire ça. Si l'exploitation était ça, on n'arriverait même pas à parler une langue. Car les mots d'une langue, on les emprunte toujours ailleurs. La culture, tout comme notre corps, provient de sources diverses. C'est un processus sans fin de va-et-vient, de flux et reflux.

L. M. Notre culture, qu'est-ce que c'est?

G. S. Qui c'est, « nous »?

L. M. Eh bien, disons toi, moi et Steve.

G. S. OK. Séculière. Post-industrielle. Cosmopolite.

L. M. Qu'est-ce que tu entends par « séculier »?

G. S. Absence de mythe fondamental et général — à part les mythes profanes de la science et de la démocratie. Mais tu me demandais quelle *culture* est la nôtre. C'est une culture cosmopolite. C'est une culture qui nous permet d'aller dans n'importe quelle direction. On peut s'affilier à l'église du peyotl, on peut pratiquer le yoga ou le Zen, revenir à un christianisme orthodoxe ou être Marxiste militant.

L. M. Quels sont les inconvénients du cosmopolitisme?

G. S. L'inconvénient principal, c'est qu'on n'approfondit rien. Pour traverser le cosmopolitisme et arriver à quelque chose de puissant et d'utile, il faut trouver des racines. Celles qui m'intéressent sont néolithiques et paléolithiques.

L. M. Pourquoi?

G. s. Parce que là aussi, on a affaire à une époque cosmopolite.

s. s. Puis-je poser une question? Tu affirmes que nous ne croyons à aucun mythe fondamental. Mais qu'est-ce qui nous rassemble donc? Qu'est-ce qui crée la cohésion?

G. s. Le mythe profane de la démocratie.

s. s. Et ça n'a pas de contenu?

G. s. Bien sûr, ça a un contenu. Le contenu du mythe profane de la démocratie, c'est la foi en la personnalité, en l'individualisme, la foi en la potentialité humaine, en la nature humaine, la bonté de la nature humaine. Rousseau. Et cela remonte en fin de compte à une pensée judéo-chrétienne. On trouve quelque chose de semblable en Chine, du côté du confucianisme-néoconfucianisme. Et puis il y a les deux choses dont on va parler maintenant : le sens du lieu, et le sens de la possibilité historique.

s. s. On dirait un acte de foi.

G. s. Mais c'est de cela qu'il s'agit. L'histoire est notre mythe aussi. C'est notre vrai mythe.

L. M. Qu'est-ce que cela veut dire : l'histoire est notre mythe?

G. s. Je veux dire par là que c'est l'histoire qui nous fournit nos modèles. Ça n'a pas toujours été le cas. Prenons un exemple concret, dans une autre culture. Tu es là, tu es dans un village, et là-bas il y a la rivière, le sommet de la montagne, et tu passes ton temps à couper du bois et à bêcher les pommes de terre. Qu'est-ce qui te donne le sens de possibilités qui dépassent la situation où tu te trouves? Les mythes. Les mythes parlent de héros. Ils parlent d'êtres magiques. Ils parlent de gens doués de puissances extraordinaires. Alors les esprits héroïques du village se modèlent d'après ces archétypes. C'est dans les mythes qu'ils trouvent la Grande Image du monde. Cette image n'a rien à voir avec la vérité géographique ou historique. C'est l'image en fait de l'esprit et de la psychologie de l'homme. Mais ça donne à la pensée un espace où évoluer. Nous, on n'a pas ce genre de transmission par les mythes et les contes populaires. Nous, on a l'histoire. Mais au fond, l'histoire aussi est un acte de foi. Qui sait si tout ce qu'on lit dans les bouquins d'histoire a réellement eu lieu? (rires). Nous nous modelons d'après les possibilités que l'histoire nous suggère.

L. M. Sur quoi t'es-tu modelé, toi?

G. s. Sur quoi, ou sur qui?

L. M. Sur qui.

G. s. C'est assez compliqué. Chacun de nous a plusieurs masques. Ça dépend comment on se sent sur le moment.

L. M. Eh bien, en ce moment précis?

G. s. En ce moment précis?... Eh bien, récemment j'ai beaucoup pensé au poète

chinois Tu Fu, un de mes préférés depuis de longues années. Je ne prends pas Tu Fu pour modèle, mais je trouve qu'on se ressemble pas mal. Et puis je ne voudrais pas que ça semble trop prétentieux, mais il m'arrive à d'autres moments de penser à Milarépa — parce que, entre autres, c'était un gars qui aimait la montagne.

s. s. Ça m'amuse de t'entendre parler de Milarépa. Il dit quelque part : « Il y a trois choses qui font obstacle à l'illumination parfaite : une épouse, une famille, la célébrité ».

G. s. Bon (rires). Disons, tout ça à part.

L. M. D'autres modèles?

G. s. Je vais te dire, mon vrai modèle, c'est un vieux Sibérien crasseux courant à travers la toundra après un lapin...

L. M. Et ton modèle politique? Pour Tu Fu, je ne suis pas sûr, mais aucun de ces autres modèles ne touche de près ou de loin au genre de politique qui te concerne maintenant.

G. s. S'il fallait qualifier ma politique, je dirais que c'est « la politique de la montagne et des rivières ». J'y suis arrivé petit à petit. J'ai commencé par regarder autour de moi à la campagne, et je me suis dit : « Il y a quelque chose qui ne va pas ». Alors j'ai appris deux ou trois choses, j'ai étudié l'histoire, je suis allé au collège, et je me suis dit que c'était la classe dirigeante, les capitalistes, qui étaient en faute. Alors j'ai appris deux ou trois choses de plus, et j'ai découvert que ce n'était pas seulement les capitalistes, mais toute la civilisation occidentale qui était en faute. Ensuite j'ai comparé la civilisation occidentale avec la civilisation orientale. Et en poursuivant mes études, j'ai vu que la civilisation orientale avait commis exactement les mêmes erreurs. Alors j'ai opposé la civilisation en tant que telle aux traditions non civilisées, et je me suis mis à étudier ces traditions-là. Je me suis vite rendu compte que parmi ces traditions non civilisées il y a beaucoup de diversité et que, du point de vue de l'environnement, il y en a qui marchent mieux que d'autres. Alors, on se pose la question : « Qu'est-ce qui fait que certaines de ces traditions marchent mieux que d'autres, c'est-à-dire sont plus reconnaissantes, plus délicates, plus sensibles par rapport à l'environnement? » Et j'ai trouvé que les traditions qui entretenaient les meilleurs rapports avec l'univers ambiant étaient celles qui se comprenaient le mieux. En fin de compte, c'est une question de religion. Au sens originel du mot. Voilà ma politique.

L. M. Qu'est-ce que tu entends exactement par religion?

G. s. C'est très simple : être au monde avec un sentiment de joie et de reconnaissance. On prend d'autant plus plaisir au monde qu'on est moins attaché à soi-même. Être chaman ou non, être prêtre ou non, ça n'a aucune importance. Plus une personne ou une société se rapproche de Dieu, plus ses actions sont bénéfiques.

L. M. Qu'est-ce que tu entends par le mot « chaman »?

G. s. Sans trop vouloir compliquer les choses, disons que c'est quelqu'un qui, d'une manière ou d'une autre, ou peut-être simplement grâce à quelque particularité de sa nature, peut pénétrer plus loin dans son inconscient que la plupart des gens. Quelqu'un aussi qui, d'une manière ou d'une autre, est capable d'exprimer

ce qu'il a puisé dans l'inconscient. Cela lui donne un certain pouvoir. Cela pourrait être négatif, mais c'est un pouvoir qui peut être utilisé d'une manière positive. Voilà une première définition, qui ne vous dit pas si la personne en question sait bien manier ces puissances, ni quel rapport va s'établir entre elle et la société ambiante. Mais le prototype du chaman sibérien, c'est quelqu'un qui sait entrer en transe, qui sait voyager loin de son corps dans le monde inférieur et dans le monde céleste, et qui sait revenir de ces voyages avec des pouvoirs, des talismans et des chants. Il doit aussi être capable de produire un spectacle à effets magiques, susceptible à l'occasion d'opérer des guérisons chez des malades. Voilà un petit cours élémentaire de chamanisme. Par extension, on peut appeler « chaman » quiconque vit, de la manière que j'ai décrite, la tradition dans laquelle il est né, qui sait briser les schémas de la personnalité et du savoir normalement admis dans cette société. Cela signifie en général être moins sociable, vivre éloigné des autres, dans les bois ou sur la montagne, être à la frontière de l'humain et du non humain. Tout récemment encore je lisais des choses sur les Indiens Yurok. « Ouais, ouais, disent-ils, l'homme-médecine et sa femme, ils ne sont pas très liants. Ils vivent au bord de la ville. Ils nous font un peu peur, mais quand on a besoin d'eux, ils viennent nous aider. Ils passent beaucoup de temps dans les bois. On ne les voit pas souvent ». Et ainsi de suite.

L. M. Crois-tu que le chaman a un rôle à jouer dans la politique?

G. S. Je crois plutôt qu'il faut maintenir le chamanisme et la politique rigoureusement séparés. Autrement le chamanisme tourne à la magie noire. Si le chaman veut influencer la politique, il faut que ce soit au moyen d'une action thérapeutique artistique. Il ne doit pas essayer de manipuler le déroulement des événements. C'est là qu'on rencontre les fous charismatiques. Voilà d'où viennent aussi les empereurs de la Chine et du Japon. Monte en épingle le rôle du chaman, donne-lui un statut politique, et tu auras un empereur : un Fils du Ciel.

L. M. Quel est ton rôle politique à l'heure actuelle?

G. S. J'aimerais être le porte-parole du non-humain, prêter voix à des choses qui n'ont pas voix au chapitre autrement. Dans une démocratie, qui parle au nom des arbres, des rivières, des nuages? Je veux sentir et faire sentir la communauté dans sa totalité — c'est le sens du mot bouddhiste *sangha*. Je crois que le rôle archaïque et encore actuel du poète-chaman, c'est, justement, d'être le porte-parole du non-humain. En étant le porte-parole du non-humain, tu es en même temps le porte-parole de quelque chose de très profond dans l'homme aussi, quelque chose de si profond qu'elle est difficile d'accès. C'est pour ça qu'il m'arrive de dire que l'inconscient et la nature sauvage, ça ne fait qu'un. J'aimerais donc que l'on tienne compte à Sacramento de la voix de ces collines.

L. M. Essaies-tu de créer de nouvelles structures politiques?

G. S. Créer des structures politiques...?

L. M. Il faut sans doute que l'on commence par définir le terme « politique ». Je pense à une Cité Idéale, tu sais, l'effort de créer la cité idéale.

G. S. Eh bien, ma politique *idéale* est décentralisante et anarchosindicaliste.

Je pense à des fédérations de communautés autonomes ou semi-autonomes séparées les unes des autres selon la topographie naturelle.

L. M. Comment s'y prendre?

G. s. Pas à pas, évidemment. On disait bien : politique *idéale*.

L. M. Quelle différence fais-tu entre politique idéale et politique pratique?

G. s. En politique pratique, on est bien obligé parfois de reconnaître l'existence d'un gouvernement central, et de faire avec. En politique idéale, on ne tiendrait tout simplement pas compte de son existence.

L. M. Cela signifierait seulement que tu as des œillères.

G. s. Écoute. Prenons le cas du comté de Nevada où nous sommes. Pour moi, les frontières du comté de Nevada ne sont tout simplement pas réelles. Elles n'ont strictement rien à voir avec la topographie. Rien à voir avec un voyage humain, ou la piste des animaux, ou les arbres, ou le partage des eaux. Rien à voir avec rien, elles sont complètement absurdes. Alors je fais un effort pour ne pas penser à ces frontières, j'essaie de penser uniquement aux frontières et aux lignes qui me semblent réelles. Mais au moins une fois par semaine j'accomplis des actes ayant rapport aux frontières qui me semblent illusoire. Je dois entrer en rapport avec les bureaux du comté. En fait, on dépense pas mal d'énergie ici à essayer de travailler selon les termes de la politique que ces gens-là nous imposent. Voilà ce que je veux dire. Je maintiens la distinction. Tout en agissant dans l'espace illusoire, j'essaie de penser à l'espace réel.

L. M. Où sont les frontières de l'espace réel?

G. s. Eh bien, la vraie frontière est la crête de la Sierra. On peut suivre la ligne jusqu'à La Porte Ridge et aux Sierra Buttes derrière Downieville. On descend jusqu'au niveau des pins, et de temps en temps on pourrait descendre jusqu'au drainage de Deer Creek, mais ce n'est pas nécessaire. De la fourche sud de la Yuba vers le nord, on a l'impression d'un lieu autonome. Voilà les frontières que tu sentirais et avec lesquelles tu vivrais dans une société non-industrielle, avant ou après l'exploitation de l'énergie fossile.

L. M. Mais tu ne vis pas selon ces frontières dont tu parles.

G. s. Si.

L. M. Tu oublies le Japon, San Francisco...

G. s. Nous parlions d'une région que l'on peut parcourir à pied.

L. M. OK, à pied.

G. s. A une époque avant ou après l'exploitation de l'énergie fossile.

L. M. A t'entendre, on a l'impression que selon toi l'époque de l'exploitation des énergies fossiles touche à son terme, et que notre mobilité va être sérieusement limitée.

G. s. Il se peut très bien qu'on ait de sérieux problèmes avec les énergies fossiles, mais ça ne gênera guère la culture internationale globale. Tu traverseras les États-Unis en train, voilà tout. Et ce sera une machine à vapeur. Le charbon du

Montana, ça va durer des siècles. Même chose pour l'océan. Tu auras un bateau à vapeur — j'ai travaillé plus d'une fois sur un bateau de ce genre. Ou bien ce sera un bateau à voile — on commence à y penser de nouveau. On aura toujours accès au monde entier. Deux semaines pour le Japon. Trois, par bateau à voile.

L. M. Qu'est-ce que tu penses de la lutte pour l'énergie nucléaire?

G. S. C'est une question délicate, surtout ici en Californie. L'énergie nucléaire, c'est d'abord une affaire de gros sous, et elle met en jeu des forces énormes. Parce que l'avenir de la société capitaliste industrielle dépend de l'existence de sources d'énergie bon marché. A mon sens, l'énergie bon marché rapporte gros à un petit secteur fortuné de la population. Elle est bien moins utile à la masse des gens qui n'ont pratiquement aucune part du produit national ou de la richesse des États-Unis. La répartition des richesses est incroyablement mal faite. Il faut bien comprendre aussi que l'énergie nucléaire, que l'on essaie de nous vendre comme quelque chose dont nous avons tous besoin, n'est d'aucune utilité pour la terre, l'eau, ou l'air. Au contraire, elle peut les détruire. Et la masse des gens n'en tirera guère de bienfaits non plus. Ce n'est qu'un investissement capitaliste de plus. Et le revers de la médaille, c'est l'énorme danger que représente l'énergie nucléaire pour la santé de la biosphère. Sans parler de sa viabilité économique, ou de la sécurité des centres nucléaires, reste la question cruciale : comment se débarrasser des déchets radioactifs? Les solutions se font attendre. Et le processus même de la vie sur terre est ainsi menacé. Les « prêtres du modernisme » ont une vision, mais c'est une vision extrêmement simple. Ils déclarent que l'on ne peut pas arrêter le progrès, et que notre avenir est stellaire ou je ne sais quoi encore. C'est simpliste. C'est comme un gosse avec un mécano : « Jusqu'ici on a fait ça, voyons jusqu'où on peut aller en faisant exactement la même chose ». Mais nous avons déjà vu jusqu'où on peut aller avec la technologie. Ce qui devient intéressant maintenant, c'est l'effort de comprendre le système nerveux humain, la conscience, les possibilités visionnaires de la conscience, qui n'exigent aucunement un apport important d'énergie. Il s'agit donc d'abandonner une conception grossièrement matérialiste de la croissance et du développement en faveur d'une conception plus spirituelle et plus esthétique. Cela nous amène à ce que Schumaker appelle « l'économie bouddhiste », l'économie étant ce qui nous donne assez sans nous donner trop. Je pense à la phrase de William Blake : « L'énergie est un délice sans fin ». Et voilà que l'on retrouve la pratique enjouée du Zen, ainsi que toutes les autres expressions de la vie intérieure : la danse des Soufis, les chants des adeptes de Hare Krishna, les récitals de poésie. Bien comprises, toutes ces choses sont des alternatives à la puissance nucléaire.

L. M. Qu'est-ce que c'est qu'un poète, pour toi?

G. S. Au sens premier du mot, les poètes étaient les porteurs et les interprètes du répertoire folklorique international : un corpus de contes et de mythes datant de bien avant la civilisation. Des images clé, des archétypes voyageaient de continent en continent. Voilà une culture internationale authentique et psychologiquement très riche, antérieure à la civilisation, et qui subsiste toujours. Et les poètes en étaient les porteurs principaux : chanteurs, chamans, conteurs, amuseurs publics professionnels ou semi-professionnels. Il faut dire aussi, dans cette grande perspective historique et pré-historique, que les poètes étaient des thérapeutes, des

guérisseurs. Tant et si bien que le mot Navajo pour « guérisseur », *hata'ali*, signifie littéralement « chanteur ». Guérir, le folklore nous le dit assez, c'est en grande partie savoir chanter le chant adéquat. Bien sûr, il y a d'autres sortes de chants : chants d'amour, chants de travail, chants de guerre, que chante tout le monde. Mais le poète en tant que spécialiste, en tant que celui qui a une vocation, c'est, je pense, celui qui chante des chants de guérison. Les poètes sont donc les véhicules d'une voix que les Grecs appelaient la Muse. Mais on peut aussi parler de cette voix comme venant de l'inconscient, de la nature, de la Grande Mère, du désert, ou du Dehors — c'est le terme qu'utilise le poète Jack Spicer : « la pratique du dehors ». Cette voix dépasse les intérêts égoïstes et socialisants, rationnels et simplistes du primate humain. C'est une voix plus large, de plus grande portée. En étant les véhicules de cette voix, les poètes ont été les véhicules à la fois d'une santé mentale et, à l'occasion, d'une folie purificatrice. Aux époques folles, il faut la santé mentale, aux époques compassées, la folie purificatrice. Tout le long de l'histoire, dans toutes les cultures, la poésie semble avoir joué ces deux rôles.

L. M. Et les poètes-rois?

G. s. Il y a beaucoup de chefs. Si vous partez sur le sentier de la guerre, il y a un chef de la guerre. Il y a aussi un chef de la chasse et même un chef des antilopes, si vous voulez prendre tout particulièrement ces bêtes-là. Et puis il y a le chef qui est poète-chaman-chanteur, qui s'amène quand la tribu a besoin de se retremper dans le folklore. Aucun de ces rôles ne devrait être le rôle premier ou central. Il faut diversifier le champ, afin de répondre à des besoins et des situations divers. C'est la marque de la civilisation que de fixer les rôles et d'établir une hiérarchie.

L. M. Pourquoi ça? Pourquoi à ton avis la civilisation est-elle liée à la hiérarchie, à la pyramide? La pyramide me semble la forme même de la civilisation.

G. s. Les fruits de l'arbre de la connaissance! Certaines personnes se rendent compte qu'il est possible de manipuler les gens, qu'on peut faire travailler les autres pour son propre bénéfice. La pyramide, c'est la concentration des richesses au sommet. L'énergie première, c'est l'esclavage. Difficile de dire d'où ça vient, de l'esprit humain ou de l'histoire. C'est un problème qui m'obsède. En tout cas le résultat est clair et net : sous certaines conditions, selon les époques et selon les lieux, il est possible pour une petite poignée de gens de manipuler un peuple tout entier. Ils peuvent aussi détourner à leur propre profit un gros pourcentage de ce que les autres gens produisent. Voilà la pyramide : une énorme concentration de richesses au sommet, et à la base des masses de pauvres esclaves qui triment dans les champs. C'est l'ancienne Égypte, c'est Sumer, c'est la Chine primitive, la Chine de la dynastie Shang et la civilisation chinoise à ses débuts. Mais petit à petit les gens commencent à se sentir mal à l'aise devant le fait de l'esclavage. On transforme donc l'esclavage en servage, et on arrive aux paysans. Tout le long de l'histoire on constate l'existence de pauvres hères qui ont à peine de quoi survivre, qui paient des impôts exorbitants en même temps que des taux d'intérêt élevés à des prêteurs sur gages. Leur seule compensation, c'est de participer, de loin, à une civilisation. En fait, ils sont moins libres, moins riches, et ils mangent moins que leurs ancêtres néolithiques. Tout cela, on le trouve dans le livre de Marshall Sahlins : *Stone Age Economics* (économie de l'âge de pierre ⁽⁴⁾).

L. M. Entre autres, ce livre a brisé le mythe de la vie rudimentaire et désespérée des soi-disant primitifs, et foutu en l'air l'idée que nous, on est bien mieux lotis.

G. S. Ouais, appelons cela du « révisionnisme historique »! C'est une des grandes découvertes des deux derniers siècles, et ça continue. Rousseau a vraiment déclenché quelque chose. C'est la grande question des temps modernes, sous-jacente à la science et à la démocratie : ces primitifs avaient-ils quelque chose que nous, nous ne comprenons plus?

L. M. Tu ne crois pas que la question commence à avoir des réponses assez probantes?

G. S. C'est sûr, mais une chose m'intrigue; quels que soient les secrets des primitifs, les secrets de vie j'entends, ils ne savent pas se défendre. Ils sont incapables de résister au raz de marée de la civilisation. Quel que soit leur secret, il ne leur donne pas le moyen de résister à la civilisation industrielle dont nous faisons partie que nous le voulions ou non. C'est bien curieux.

L. M. Gary, comment peux-tu être si sûr d'avoir raison?

G. S. Heh, heh, peut-être que je n'ai pas raison après tout. Mais la question n'est pas de savoir si j'ai raison ou pas. Je ne prétends pas avoir toutes les réponses. Je pense seulement que j'indique une direction qu'il ne faut pas perdre de vue. Je veux dire, la question est celle-ci : pour quelle classe exploitée travaille-t-on? Moi, je travaille pour la classe exploitée des pins, des manzanitas et des systèmes fluviaux. Pour moi, c'est une plate-forme tout à fait valable.

L. M. Qu'y a-t-il à gagner, à ton avis?

G. S. Eh bien, si on arrive à traverser les deux prochains siècles préservant quelques baleines et quelques parcelles de forêt vierge, ce ne sera pas si mal. En d'autres termes, on peut essayer de préserver quelques systèmes naturels complexes et avec eux quelques systèmes humains complexes. Je veux dire quelques Australiens, quelques primitifs du Brésil, et en général quelques êtres humains, blancs, noirs, chicanos, gardant toute la richesse potentielle de leurs esprits. Quelques êtres qui n'auront pas été tronqués et lobotomisés. Et brutalisés, qui est le stade le plus affreux.

L. M. Penses-tu qu'il faut s'en aller vivre à la campagne pour prendre conscience de tout cela?

G. S. Sans doute qu'il n'est pas absolument nécessaire de s'en aller vivre à la campagne pour apprendre cette leçon, mais le fait est qu'à la campagne, on l'apprend. On sait où part la merde, par exemple. C'est la même leçon qu'on apprend dans les monastères Zen, d'une manière plus intensive, plus spécialisée. Tant qu'il reste un peu de terre disponible, je crois que les gens vont continuer à s'en aller vivre à la campagne. Il y a dans ce pays, à une petite échelle, il est vrai, mais elle est significative, un mouvement de retour à la terre, et ce mouvement est en train de changer la campagne même. Mais trop de gens pensent encore que vivre à la campagne, c'est une situation de tout repos où l'on peut se contenter de communier avec la nature. On t'accuse de fuite, d'échapper à tes responsabilités politiques et sociales, et ainsi de suite. En fait, à l'heure actuelle, et en termes socio-économiques, les régions rurales sont autant à l'avant-garde que n'importe

quel autre secteur, pour la raison toute simple qu'elles contiennent les ressources naturelles. On y traite d'ailleurs de grosses affaires à un très haut niveau. Je pense au rivage nord de l'Arctique, aux jungles de l'Amazonie, aux forêts vierges de la Colombie britannique, aux Grandes Plaines du Montana oriental, aux cañons de l'état de l'Utah sud... Ces régions sont des régions de pointe.

L. M. Où que tu ailles à la campagne, il y a déjà quelqu'un ou quelque chose.

G. S. Tout est déjà pris en charge : c'est soit Forêt Nationale, Parc National, Bureau des Affaires Rurales, ou propriété privée. Tout est pris en charge, et tu peux être sûr qu'on va extraire de chaque parcelle le maximum d'impôts possible. C'est donc une illusion que de promener son regard sur quelque forêt ou autre lieu en apparence sauvage et de dire : « Formidable. Il n'y a rien ici ». Le fait est que le gouvernement fédéral, les forces du capitalisme, y ont des intérêts. Et si tu vis à la campagne, en prenant tes terres et toi-même au sérieux, tu vas te trouver plus impliqué que jamais dans le processus politique. On peut vivre à la ville et ignorer beaucoup de choses. A la campagne, les voix humaines sont rares, mais celles qu'on entend portent plus loin. Enfin, on a parfois cette impression. De sorte que nous autres qui sommes partis vivre à la campagne ici dans le nord de la Californie, qui respectons la terre et sommes prêts à la défendre, il faut qu'on se remue et qu'on mette nos idées en pratique.

L. M. Quand est-ce que tu as pris contact avec d'autres poètes?

G. S. Quand j'étais au collège dans l'Oregon, s'y trouvaient aussi Phil Whalen et Lew Welch. Nous avons fait connaissance, et on passait pas mal de temps ensemble.

L. M. Comment la rencontre s'est-elle faite?

G. S. On avait certains intérêts en commun : Ezra Pound, Gertrude Stein, la philosophie orientale, etc. Nos rapports étaient très riches, très stimulants — surtout pour moi, le plus jeune. Philip Whalen m'a beaucoup appris, il avait tellement lu, et il avait un sens très sûr des valeurs artistiques et littéraires. J'ai profité de sa critique sévère et claire de mes premiers écrits. Quant à Lew, il avait l'esprit très vif, très innovateur, il était toujours en train de découvrir de nouveaux trésors. Ce fut une grande chance pour moi que d'avoir deux amis comme ça à cette période de ma vie.

L. M. Et où est-ce que ça t'a mené, en tant que poète?

G. S. Eh bien, nos échanges nous donnaient à tous trois la conviction que le travail du poète était un travail valable, capable de remplir une vie. Et on était prêt à s'engager dans cette voie.

L. M. A quel moment est survenu selon toi l'abandon de la conception « bohémienne » et avant-gardiste des choses, où le poète est très aliéné de sa culture, en faveur d'une position plus publique où le poète fait partie intégrante de sa culture?

G. S. On n'avait pas du tout l'impression de faire partie de la culture ambiante. Nous pensions que dans un sens plus large de la culture, dans un sens plus large de l'histoire, être poète était un travail valable. Mais par rapport à la culture ambiante,

au contraire, nous avons l'impression d'être en exil, en fuite, et que ce serait pour la vie.

L. M. C'est pour cela que tu as quitté les États-Unis?

G. S. Je sentais le besoin de poursuivre mes études ailleurs, heh heh.

L. M. Tu es resté absent combien de temps?

G. S. En tout et pour tout, douze ans : de 1956 à 1968. Je suis revenu plusieurs fois aux États-Unis pendant cette période, mais je résidais au Japon. Mes carnets, mon sac à dos, mon sac de couchage étaient tous là-bas.

L. M. Quand as-tu entendu parler pour la première fois d'Allen Ginsberg?

G. S. Dans les années 50, Kenneth Rexroth était le centre et l'animateur de pratiquement tout ce qui se faisait à San Francisco. Entre autres, il organisait des rencontres. C'est lui qui m'a envoyé Allen. J'avais dans les 25 ans et je suivais des cours de chinois à Berkeley. Allen se pointa chez moi un jour à l'improviste. Je logeais à l'époque dans une petite chaumière derrière une maison de Bienvenue Street, et ce jour-là je réparais mon vélo. Allen se présenta, on a bu du thé, et on a parlé de la poésie. C'était passionnant. Peu après cette rencontre, Philip Whalen est revenu en ville après une période de travail dans la montagne. Nous nous sommes tous réunis chez Kenneth. Et il est sorti de cette réunion l'idée d'organiser un récital de poésie. Ce récital a eu lieu en novembre 1955, à la *Six Gallery*. C'est là qu'Allen a lu pour la première fois *Howl*. Moi, j'ai lu des extraits de *Mythes et textes*. Philip a lu pas mal de poèmes, Philip Lamantia aussi, et Michael McLure, dont je venais de faire la connaissance. Kenneth était maître des cérémonies et Jack Kerouac faisait office de boute-en-train. Ce récital marque le début de la *Beat Generation* à San Francisco. A partir de ce moment-là, il y eu des récitals toutes les semaines. Ça continue.

L. M. Que penses-tu de la notion de poésie-performance? Quelles répercussions la poésie peut-elle avoir en tant qu'activité publique?

G. S. Je ne pense pas en termes de performance, je pense plutôt en termes de transmission. Je m'explique. La performance, c'est quand une personne habile, professionnelle, donne corps au texte. Mais la transmission, c'est quand, dans ton propre corps-esprit, tu arrives à retrouver le lieu (psycho-mental) où tu te trouvais au moment même où tu as fait le poème, et que tu arrives à revivre, à re-présenter ce lieu. De sorte que quand tu lis le poème devant un public, il sort avec la même puissance qu'il avait à son origine. C'est ça qui te fait parfois dresser les cheveux, tu en trembles. Le public ne comprend pas toujours très bien ce qui se passe, mais il est ému. Tu es arrivé à pénétrer dans le lieu originel. Après une telle lecture, le public ne fait pas un bruit. Pas le moindre souffle. Silence total. C'est ce que Zeami, dans ses écrits sur le Nô, appelle l'Accomplissement, la Fleur du Nô. Ce qui me passionne dans les récitals de poésie, c'est qu'une fois tous les trois ou quatre récitals, j'ai un de ces moments. Il ne s'agit pas de performance. De chamanisme, oui. De magie, oui. Et ça te pompe. C'est crevant.

L. M. Y a-t-il beaucoup de poésie dans le *rock and roll*?

G. S. Je me suis souvent posé la question. Si on prend le terme de « poésie » au

sens très large, si on pense à la poésie en termes de chant, alors, oui, tout ça, c'est de la poésie. Mais si on définit les choses un peu plus strictement, si on exige de la poésie un chant qui soit porteur d'une connaissance complexe, où il soit question d'états de l'être difficiles et presque inaccessibles, alors bien peu de chansons rock passent l'épreuve. Dylan, oui, quelquefois. Mais si tu regardes de près les chansons rock, sur la page, sans orchestre, elles sont bien minces. Elles ne peuvent pas tenir toutes seules, sans la musique.

L. M. Serait-ce une définition de la poésie : elle peut tenir toute seule, sans musique?

G. S. C'est sûrement une définition de la poésie contemporaine, et même de toute la poésie civilisée. Ce qui ne veut pas dire que la poésie ne *devrait* pas avoir un accompagnement musical, ni que mettre des poèmes en musique, c'est en quelque sorte tricher. Non, pas du tout. J'ai essayé de dire ce que je pense de la question dans une préface que j'ai écrite récemment pour un « Poèmes choisis » de Lew Welch. Voici ce que j'ai dit : « Ce que nous reconnaissons comme poésie, à la différence de chansons *rock*, par exemple, c'est un langage porteur d'une somme de connaissance culturelle et archétypale, somme de connaissance que ce langage transporte du passé pour le projeter vers le futur ». La poésie fait pont, en quelque sorte, crée des connections entre le passé et le futur, entre ici et là, et ce sont ces connections qui donnent à la poésie sa puissance particulière. On voit ça dans le haïku. On le voit dans la poésie chinoise. Il ne s'agit pas d'une définition purement occidentale de la poésie. Mais, je répète, ça n'empêche pas de s'asseoir tout simplement par terre, de sortir son *shruti*, et de jouer sa petite boîte à musique tout son saoul en ne disant pas plus que *hah-hah, hah-hah, hah-hah*. Ça, c'est bon aussi. On peut tenir un public en haleine une demi-heure en ne faisant pas plus que ça. Au sens le plus large du mot, la poésie, c'est tout ce que l'on peut faire avec la voix, sans même qu'il soit question de paroles. C'est le mystère de la voix, de *Vak*, comme on dit dans la poétique hindoue. Le mystère de la voix, avant même le langage.

L. M. On a l'impression qu'en ce moment il y a une quantité incroyable de poètes, qu'il y a une espèce de permissivité sociale, un encouragement même à être poète. Tant de gens semblent vouloir être poètes et essaient d'être poètes. Qu'est-ce que cela signifie selon toi?

G. S. Je trouve ça curieux. Quelqu'un a dû commettre une erreur quelque part pour que les choses en arrivent là. Ce serait très bien, si tous ces gens se rendaient compte qu'il leur faut en même temps apprendre un métier, qu'ils ne vont pas pouvoir mettre la main comme ça sur toute la gloire et tout l'argent qui se trouvent au sommet de cette étrange échelle. Si tu es prêt à t'y mettre sérieusement, parce que tu aimes ce genre de travail. Si tu es prêt à ne recevoir aucune récompense. Si tu es prêt à gagner ta vie en réparant des voitures, en bêchant la terre, en enseignant la composition anglaise ou je ne sais quoi à des étudiants. Si tu es prêt à faire tout ça, alors oui, tu peux être un artiste, ou un philosophe, ou un sage. Il faut savoir s'organiser. Surtout dans ce dernier quart du xx^e siècle. Il n'y aura pas de bourses pour tout le monde. Alors je me fais du souci pour ces gens, je me demande ce qu'ils ont dans la tête. S'ils se disent, l'œil sur l'avenir : « C'est décidé, je vais apprendre à être poète, et je vais trouver un moyen de gagner ma vie », parfait.

Quand, tout jeune, je me suis engagé dans la voie poétique, gagner sa vie était un problème auquel il fallait faire face. On savait qu'on se jetait sur le marché du travail, et il fallait faire comme on pouvait. On relevait le défi, on trouvait que ça faisait partie des règles du jeu. Il ne faut pas que les gens s'attendent à être soutenus et cajolés en tant que poètes. Il faut savoir affronter le marché libre.

L. M. Quand tu as débuté, tu t'es donc dit : « Je vais être poète, et les autres choses qu'il faut faire pour être poète, je les ferai aussi ».

G. S. Exactement. Mon sentiment, c'était qu'avant d'être poète, j'étais un simple être humain, un travailleur. Et j'aimais toutes sortes de travail. Je voulais savoir des choses, je voulais passer par toutes sortes d'expériences, je voulais voyager, je voulais avoir toutes sortes d'emplois — tu sais, le genre Jack London. Je voulais travailler dans les bois, sur les bateaux. Je voulais faire un tas de choses. Et j'ai vécu comme ça. C'était formidable. Et je pose la question : aurais-je écrit des poèmes aussi intéressants si j'avais eu des bourses de telle ou telle université, de telle ou telle fondation, si je n'avais pas travaillé dans les bois ou sur les bateaux? Bien sûr que non. J'aurais passé mon temps dans la bibliothèque de Berkeley. Donc, les gens ne devraient pas avoir peur du défi économique. C'est la vie réelle. Et c'est la source de la poésie. Il faut se colleter avec la vie.

L. M. La fonction sociale du poète, qu'est-ce que c'est, selon toi? Tu gagnes ta vie en tant que poète maintenant. Pour quoi est-ce que la société te paie?

G. S. Je me suis souvent posé la question. Pour quoi est-ce que la société me paie? En fait, je me dis que ça peut s'arrêter tout d'un coup, d'une année à l'autre. C'est pour ça que je garde toujours mes outils en bon état. Je peux subvenir à mes besoins tout seul à n'importe quel moment. La fonction sociale du poète? Il renouvelle la vision, il augmente la sensation du réel, il brise les habitudes, fait sortir des ornières. Et les gens aiment qu'on les sorte de leurs ornières, qu'on leur donne un sentiment accru de l'existence. J'entends par là quelque chose de très simple. Je vais à un récital de poésie, par exemple, et je rentre chez moi me sentant mieux, plus grand. J'ai vu des choses différemment, je n'y aurais pas pensé moi-même. Ça te sort de ton petit ego. Tu participes à une vision qui dépasse la tienne.

L. M. Il semble qu'une des choses qu'on a cherchées ces derniers temps, ce sont des communautés où l'on peut se sentir chez soi. La recherche de communautés, la création de communautés.

G. S. Les poètes du passé n'avaient pas besoin de faire ça, enfin très rarement. Ils *étaient* chez eux dans des communautés. Complètement. S'ils avaient un problème, c'était plutôt comment en sortir, comment voir le monde en dehors de la communauté. Je pense que les êtres humains ont un besoin biologique, culturel, anthropologique de communauté. Je dis bien « communauté », c'est-à-dire autre chose qu'une société gigantesque qui offre une constitution et des droits, mais pas grand-chose d'autre. Par communauté, j'entends une camaraderie dans le travail. Je pense que ça, c'est essentiel. Et à l'heure actuelle, oui, en effet, nous passons pas mal de temps à chercher le lieu d'une telle camaraderie. Peut-être que ça n'a rien à voir avec la poésie, c'est un besoin humain fondamental. Pense, par contre, à Basho, Tu Fu ou Li Po. Ils sont complètement chez eux dans leur société, et ils

s'amuse à la parcourir en tous sens et à écrire des poèmes. Ils ne se sentent pas responsables vis-à-vis du gouvernement local, ils savent que tout est réglé : c'est comme ça depuis des siècles. J'aimerais vivre dans une société comme celle-là. Je pourrais passer mon temps à faire de la calligraphie, à apprendre à chanter, à mieux connaître les plantes. Voilà comment j'aimerais vivre. J'aimerais aller plus souvent dans la montagne, être moins obsédé par les affaires sociales et humaines. Mais nous nous trouvons à une période de l'histoire où les affaires humaines ont plus besoin que jamais qu'on s'en occupe.

L. M. Quelles sortes de structures sociales aimerais-tu voir se développer sur cette planète?

G. S. Quelque chose comme les cités médiévales, qui connaissaient la plupart du temps une coexistence pacifique, et on n'avait pas besoin d'un passeport pour aller de l'une à l'autre. La question est toujours : comment obtenir à la fois l'unité et la diversité, comment obtenir le bon équilibre? Avoir toutes sortes de diversité culturelle, en évitant le provincialisme et l'étroitesse. Il ne s'agit pas de séparatisme. Tout le long de l'histoire, le but de l'interaction sociale, ça a été d'obtenir la cohésion et la beauté de petits groupes tout en jouissant d'un cosmopolitisme qui permet de traverser les frontières sans encombre. Cela peut paraître vite dit, et pas si facile à réaliser. Mais j'imagine très bien cette structure fédérale et décentralisée — enfin, avec quelques fonctions centralisées, telles que l'éducation, les communications, les transports. C'est la vieille vision anarchiste. J'entrevois aussi quelques changements dans l'organisation de la famille : la descendance matrilineaire sans doute. Quoiqu'il arrive, et je parle en réaliste, on va voir émerger de nouvelles formes sociales pour faire face aux conditions de vie et de travail qui vont surgir après l'épuisement des énergies fossiles. Certaines de ces formes suivront des modèles archaïques, d'autres seront totalement nouvelles. Ces dernières sans doute notamment dans le domaine de la famille, car le rôle des femmes a changé à tout jamais, dans la culture occidentale tout au moins. La façon dont les femmes se voient, dont les hommes et les femmes se voient les uns les autres, a radicalement changé. Et la religion a changé aussi. Il y a une nouvelle religion maintenant.

L. M. Qu'est-ce que c'est, cette nouvelle religion?

G. S. Je n'en sais trop rien. Mais une chose est sûre : nous ne serons jamais plus des judéo-chrétiens au sens strict. On va devenir des mystiques biologistes planétaires. Ou quelque chose comme ça.

De Gary Snyder, on peut lire en français *L'arrière-pays* publié chez Oswald, et *Le Retour des tribus*, chez Bourgois. Kenneth White a consacré, en anglais, une étude à l'œuvre de Snyder sous le titre *The Tribal Dharma*. Publié chez Unicorn Press en Grande Bretagne, ce livre est diffusé en France par Alfred Eibel éditeur (Montparnasse Diffusion, 1 quai Conti, Paris 6^e).

1. *New Criticism*. Théorie critique un peu myope fondée sur une analyse formaliste du texte. Associée au nom de John Crowe Ransom, dont le livre portant ce titre paraît en 1941.

2. Il s'agit bien sûr des notes d'Ernest Fenollosa éditées par Pound et publiées sous le titre : *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry*.

3. Pour le Don Juan en question, celui des livres de Carlos Castaneda, voir, par exemple, *Les enseignements d'un sorcier yaqui*, Gallimard, 1973.

4. Traduction française : *Age de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, 1976.