

Migrations, métissage, interculturalité : quelques pistes de réflexion

Michel Feith
(Université de Nantes)

Une robinsonnade

Dans la version du mythe de Robinson Crusôé écrite par Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*¹, le héros cherche à s'enraciner dans son île en rendant de fréquentes visites à la Combe Rose, sorte de matrice tellurique à laquelle il fait l'amour. Le fruit de ses ensemencements est un parterre de jolies fleurs blanches. Lorsque le nègre Vendredi a vent de cette activité et de cet exutoire, il s'empresse d'y sacrifier en cachette. Robinson découvre donc, avec horreur et jalousie, des fleurs tigrées, à bandes noires et blanches. Plus que le conflit et la réconciliation des deux personnages, nous importerons la valeur allégorique de l'épisode. Robinson dans son île est couramment interprété, depuis De Foe, comme un représentant de la « race blanche » et de sa diaspora, ayant pris en charge depuis le XVI^e siècle la découverte et la colonisation du monde, ainsi que la domination des autres peuples, dits « de couleur ». La relation érotique avec la terre, sans précédent dans les versions antérieures, fait néanmoins écho à d'autres métaphores, comme celle de la « pénétration coloniale », ou du lien charnel, établi par les nationalismes de type romantique, avec la nature conquise. Il faudrait néanmoins remplacer ici l'expression « faire souche » par celle, plus poétique, de « faire fleur ».

La fleur tigrée devient alors un symbole du métissage lié à la coexistence de plusieurs populations sur les territoires colonisés : dans le cas des Amériques, comme des îles du Pacifique, un tel mélange est le produit de la rencontre de deux ou trois diasporas. Il s'agit tout d'abord d'un mélange génétique, soumis à la loi du désir. Mais ce dernier est aussitôt pris dans un système de signes : la fleur tigrée est un indice de « transgression », puis devient prélude à une reconnaissance de type « interculturel ». La rivalité pour la « possession » de la terre représente une variante inédite de la dialectique du maître et de l'esclave, où la sensualité remplace le combat à mort. Remarquons toutefois que la fleur est tigrée, pas grise ou « café-au-lait » : il n'y a pas fusion des « races », mais feuilletage (génétique, identitaire...).

L'allégorie florale nous met sur la piste des deux articulations principales de la notion de métissage : la dimension génétique et la dimension culturelle. Le premier domaine a trait à la biologie, et au-delà, aux migrations, à la démographie, et à la problématique de la rencontre. Mais surtout à la question du désir, qui seule rend possible le mélange des corps et des gamètes. Le second champ est celui de la culture, en l'occurrence de l'interculturel, et inclut la créolisation des langues, ainsi que celle des formes esthétiques et artistiques. Ces deux sphères ne se recoupent pas : il peut y avoir métissage culturel sans métissage génétique, et vice-versa. Pourtant, la métaphore corporelle traduit souvent les perceptions identitaires et, inversement, le corps est un lieu de langage. Cette

¹ Michel TOURNIER, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, 1981.

interpénétration des ensembles nous avertit que le sujet du métissage pose la question humaine dans sa globalité, débouchant sur une dimension éthique et philosophique cruciale, celle du rapport à soi et à l'Autre. Le « devenir-métis » du monde ne nous impose-t-il pas de réviser nos modes de pensée, dans le sens d'une « poétique de la relation » (Edouard Glissant²), ou d'une épistémologie du rhizome et du chaos (Glissant, Nouss et Laplantine³) ?

Du biologique au culturel

Il y a actuellement dans les pays développés une euphorie du métissage, en prise avec l'utopie d'un monde multiculturel tolérant et unifié. Cette vision établit une relative indistinction entre l'hybridité biologique et culturelle, au profit d'une sorte d'éclectisme mondialisé, mêlant les contacts les plus superficiels - exotisme de la nourriture, de la musique, du tourisme - aux rencontres les plus intenses et troublantes. Si l'on peut critiquer cette vogue du métissage, et certains ne s'en privent pas, comme le philosophe Slavoj Žižek - « Et pourquoi pas, comme le conçoit aujourd'hui le multiculturalisme libéral et tolérant, l'expérience de l'Autre, mais privé de son Altérité (cet Autre idéalisé qui danse de façon fascinante, nourrit une approche écologique, saine et holiste de la réalité, dans laquelle un phénomène comme celui des femmes battues n'a plus cours...) ? »⁴ - il est cependant essentiel de se rappeler qu'elle se fonde sur une inversion récente et bien venue des anciennes connotations péjoratives du terme.

L'origine de ce vocable remonte au Moyen Age, dérivant du latin *mixtus*, et de sa variante *mixticius*, « né d'une race mélangée ». Il s'appliquait alors aux choses - on parlait de fer ou de tissu métis - au domaine agricole - le croisement des espèces animales et végétales, d'où la dérivation *mulet-mulâtre* - et, à partir du XII^e siècle, aux mélanges sociaux et mésalliances : le « métif » se situait entre l'homme et la bête⁵. Avec la colonisation de l'Amérique, et la mise en relation massive des populations d'au moins trois continents, l'Europe, l'Amérique et l'Afrique, le terme a acquis son acception « raciale » devenue classique. Le « métissage » devient terme générique, décliné en multiples catégories : ainsi, en Amérique du Sud, le métis proprement dit est le mixte de Blanc et d'Indien ; le mulâtre, de Noir et de Blanc ; le *zambo*, de Noir et d'Indien ; et de nombreuses sous-catégories servent à nommer les mélanges de ces mélanges. Chacun connaît les peintures de *castas* du XVIII^e siècle, charmants tableaux de la vie quotidienne de familles mixtes, présentant à la fois la morphologie et la nomenclature des sujets hybrides. Le décor idyllique ne doit pas faire oublier la violence linguistique et sociale de cette frénésie classificatoire, typique de la science de l'époque. Les légendes sont en effet empruntées au nuancier chromatique (« albino »), ou à des ethnies préexistantes (« *morisco* »), ou encore au règne animal (« coyote »). La prétention objective cherche à peine à voiler le discours de pouvoir qu'elle autorise. Une échelle de valeurs gravit le spectre du noir au blanc, la clarté du teint rapprochant

² Edouard GLISSANT, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990.

³ François LAPLANTINE et Alexis NOUSS, *Le Métissage*, Paris, Dominos Flammarion, 2001.

⁴ Slavoj ŽIŽEK, *Bienvenue dans le désert du réel* [2002], tr. F. Théron, Paris, Flammarion, 2005, p. 31.

⁵ Jacques AUBINET, *Le temps du métissage*, Paris, Eds de l'Atelier, 1999, p. 45-46.

de l'humanité pleine et entière : ainsi, les rejetons plus sombres que leurs parents se voient qualifiés de régressifs (« *tornatrás* »). C'est la même hiérarchie implicite qui fait dire aux parents des Antilles françaises qu'un enfant est « bien » ou « mal sorti »⁶.

Mais la multiplication même des catégories renvoie à une impuissance à nommer. Comment établir des classes discrètes alors que l'on a affaire à un continuum ; comment entretenir l'illusion d'un déterminisme physiologique, alors que le jeu trouble des appartenances identitaires et sociales se joue tout entier hors de l'espace lisse de la planche illustrative ? Dans l'Amérique hispanique, par exemple, il existait une différence extrême de statut entre les métis de conquistadors et de nobles Indiens, produits d'alliances généalogiques et économiques destinées à asseoir la légitimité des nouveaux maîtres des empires Inca et Aztèque, et le menu fretin, pour qui métissage était synonyme de bâtardise, et de privation de statut comme de légitimité⁷. Ce qui est métis transgresse en fait les catégories ; il est l'opposé de toute pensée nominaliste ou essentialiste, de toute pensée de la pureté, qu'elle soit génétique ou conceptuelle. Il est ce qui ne devrait pas être, si les mots décrivaient les choses, et non seulement notre idéologie sur les choses. Or, l'impératif catégoriel est bien souvent contigu à l'impératif catégorique, et touche à la morale. L'existence même du métis, liée au désir sexuel (dé-réglé), transgresse la loi de la reproduction, entendue comme accouchement du semblable, reconduction de l'ordre antérieur. Il est donc d'autant plus fascinant, et comme tel susceptible de rejet, voire de refoulement - remarquons que la problématique se redouble, car la fascination est elle-même une émotion ambivalente, et donc « métissée ».

Le rejet du métis peut s'exercer dans la domaine de la logique, sous la forme du déni. C'est particulièrement le cas des Etats-Unis esclavagistes et post-esclavagistes. La fameuse règle de la goutte unique - « une goutte de sang noir fait un noir » - a permis un double refoulement. Tout d'abord, le déplacement de la « barrière de couleur » (*color line*) a permis d'éviter la constitution, comme dans les Antilles françaises, par exemple, d'une ethno-classe spécifique de sujets libres bien que de couleur : il y avait ainsi augmentation maximale de la population servile par accroissement naturel, fait non négligeable après l'interdiction officielle de la Traite ; prévention des problèmes posés par l'existence d'une classe mulâtre concurrente de celle des Blancs ; élimination de toute concurrence dans la transmission du patrimoine. Le second refoulement est d'ordre psycho-sexuel : en évacuant les conséquences néfastes du désir « impur » de la classe des maîtres, il passait sous silence ce désir lui-même, et maintenait la fiction de deux « races » séparées, c'est-à-dire la fiction de la « race » elle-même. Il faut remarquer que ce déni s'est effectué en deux étapes : ce n'est que vers 1920 que la catégorie « mulâtre » a été supprimée du recensement américain, soit relativement peu de temps après la constitution du système de ségrégation « Jim Crow » dans le Sud. Il semble donc que dans un premier temps la différence entre sujet libre et esclave

⁶ Pour les peintures de castes, voir (en espagnol) Mauricio Meléndez OBANDO, « Las castas en hispanoamérica », Nacion.com, http://www.nacion.com/ln_ee/ESPECIALES/raices/raices25.html, consulté le 18-12-2007.

⁷ Carmen BERNAND et Serge GRUZINSKI, *Histoire du nouveau Monde, II : Les métissages*, Paris, Fayard, 1993, p. 230.

était la plus pertinente, et que dans un second temps, l'insistance unique sur la « race » était mieux à même d'en maintenir l'héritage. La plantation était un milieu fortement inégalitaire, mais où les communautés se côtoyaient dans une grande proximité - voire promiscuité. Au contraire, après l'Emancipation, c'est le versant « social » de l'anti-métissage qui est devenu dominant : la ségrégation, l'ostracisme, et la violence destinée à les maintenir.

Déni du mélange d'un côté, explosion classificatoire de l'autre, en une « arithmétique raciale » comptant les quartiers d'infamie comme les quartiers de noblesse - quarteron, octavon, etc. - ces deux attitudes taxinomiques opposées se rejoignent dans leur impuissance à penser le métissage en-dehors des catégories de la « race ». Il y a ici comme un cercle vicieux : on définit le métissage à partir du concept de « race », or c'est ce dernier qui interdit toute considération approfondie du premier. Or les races humaines n'existent pas, en tout cas dans le sens biologique, comme nous l'apprennent les scientifiques.

Mais l'*Homo sapiens* est âgé de quelques dizaines, ou au plus de quelques centaines de milliers d'années, et toutes les races humaines modernes se sont probablement séparées d'une lignée ancestrale commune il y a à peine quelques dizaines de milliers d'années. Ce sont quelques caractères saillants de l'apparence extérieure qui nous conduisent à la perception subjective de grandes différences. Mais les biologistes ont affirmé récemment - ainsi qu'on le soupçonnait depuis longtemps - que les différences génétiques globales entre les races humaines sont étonnamment peu nombreuses. Bien que la fréquence des différents états d'un même gène diffère d'une race à l'autre, nous n'avons pas trouvé de « gènes raciaux » - à savoir des états génétiques fixes dans certaines races et absents de toutes les autres.⁸

Il est intéressant de noter le double usage implicite fait par Gould du terme de « race », courant dans le monde anglophone. Si une différence génétique de l'ordre de 6,3 %, attribuable au facteur racial, invalide l'idée de tout déterminisme biologique des aptitudes humaines, et donc avec elle l'idée même de race, l'auteur continue à utiliser le mot dans son sens social et intuitif d'« ethnicité visible ». Si une telle utilisation de ce vocable peut sembler contestable et source de confusion, il faut bien admettre que c'est exactement dans cette sphère sémantique que nous nous situons en général, lorsque nous parlons de métissage. Or, à proprement parler, si la race n'existe pas, le métissage ne devrait pas exister non plus. Selon le mot de François-Régis Bastide, repris par Jacques Aubinet, « le métissage concerne les races sociales »⁹. Il s'agit donc de catégorisations liées à des figures de pouvoir, à un discours idéologique, auquel il est malheureusement très difficile d'échapper.

C'est pourtant ce discours et ses contradictions qui permettent de ménager le passage du génétique au culturel. En effet, les contacts et les migrations ne sont pas seulement le fait de peuples, mais de cultures ou de traits culturels, qui s'accompagnent souvent de la migration de formes artistiques. Mais surtout, le

⁸ Stephen Jay GOULD, *The Mismeasure of Man*, New York, Penguin, 1981, p. 323. Je traduis.

⁹ AUBINET, *Le temps du métissage*, op. cit., p. 97.

métissage lui-même est une notion culturelle. Comme nous l'avons vu, la pensée raciale se joue non dans la différence physique réelle, mais dans le rapport à l'Autre et à sa différence perçue. Il s'agit d'une variété marquée, agonistique, de l'interculturel, par opposition au terme non marqué que serait la simple reconnaissance de la variété des cultures. C'est là que s'opère un renversement conceptuel : si la notion de métissage génétique est un symptôme de la force de la pensée raciale, elle constitue aussi sa faille et son démenti. Elle est anti-essentialiste, puisqu'elle exhibe le mélange : l'« impur » décentre la pureté. Obéissant à la loi du désir, elle exprime l'attrait de l'Autre, en une exogamie radicale. Ce faisant, elle suggère que la pureté est une fiction et une illusion ; que l'humanité est plus migrante qu'enracinée ; que la vie est processus et métamorphose, entraînant une fluidité des catégories qui nous permettent de l'appréhender.

C'est d'une telle remise en question du pur par le mixte que témoigne la littérature du « *passing* » aux Etats-Unis. Sous-genre essentiel de la littérature noire américaine depuis ses origines, elle connut une efflorescence marquée au moment de la « Renaissance de Harlem », autour des années 1920, et un retour de flamme récent. Plusieurs romans inspirés de cette capacité pour des métis de passer pour blancs, malgré la « *one drop rule* », insistaient sur la douleur du choix entre deux couleurs, et la nécessaire renonciation, non seulement à tout contact avec sa famille d'origine, mais aussi avec la culture noire elle-même. C'est le cas de *Autobiography of an Ex-Colored Man* (1912), de James Weldon Johnson, de *Passing*, de Nella Larsen (1929), ou de la nouvelle du même titre de Langston Hughes (1934). D'une certaine manière, le personnage métis était la preuve de l'absurdité de la division raciale américaine, mais la dimension tragique du récit maintenait quasiment intactes les distinctions entre races « sociales ». La hardiesse du roman comique *Black No More*, de George Schuyler (1933), en ressort d'autant plus. L'humour semble plus à même que la tragédie de contester les essences et les dichotomies : la comédie est peut-être le genre métis par excellence¹⁰.

L'action se met en branle sous l'impulsion d'une découverte scientifique fictive : une machine capable de supprimer la mélanine, et de blanchir les Noirs. Le « passage » n'est rendu possible que parce que, d'après l'inventeur, le Dr. Crookman (« escroc »), les différences entre Noirs et Blancs se limitent à la couleur et à l'accent : les autres critères de distinction, tant physiologiques qu'intellectuels, sont nuls et non avens. Suite à un exode massif de l'autre côté de la barrière de couleur, la « race » perd toute pertinence en tant que critère de ségrégation sociale. Qui plus est, l'établissement d'une généalogie nationale, loin de rétablir des lignes de partage, ne fait que révéler que la plupart des Noirs ont des ancêtres blancs, et que la plupart des Blancs ont des ancêtres noirs. La conscience raciste fait place à une conscience du métissage. Mais la nation refuse cette révélation dérangeante. Lorsque l'on découvre que la machine du Dr. Crookman rend en fait les Noirs « plus blancs que blanc », un racisme inverse se

¹⁰ James Weldon JOHNSON. *Autobiography of an Ex-colored Man* [1912], Nellie MCKAY and H.L. GATES, JR, *The Norton Anthology of African American Literature*, New York, Norton, 1997, pp. 777-861 ; Nella LARSEN, *Passing* [1929], in *Quicksand and Passing*, Rutgers University Press, 1986 ; Langston HUGHES, « *Passing* » [1934], *The Ways of White Folks*, New York, Vintage, 1990 ; George SCHUYLER, *Black No More* [1933], Boston, Northeastern University Press, 1989.

met en place : la leucophobie remplace la négrophobie. Cette satire burlesque reste pessimiste : si elle montre bien que la pureté raciale n'est qu'une illusion, elle suggère aussi que l'Amérique des années Trente n'était pas prête pour une pensée métisse, car les distinctions de couleurs avaient une fonction structurelle dans l'imaginaire national. La « race » n'est donc pas la raison « objective » des exclusions, mais un signe de « différence » investi par une nécessité de hiérarchisation sociale.

Une autre considération exige d'inverser le rapport race/culture : seuls 2,1% d'individus seraient considérés comme métis dans le monde, or la conscience contemporaine est celle d'un métissage omniprésent, en raison des migrations massives de populations, de la mondialisation et de l'interpénétration des cultures qui en résulte. Nous sommes tous des fleurs tigrées.

Le métissage comme paradigme

Selon François Laplantine et Alexis Nouss, le métissage est premier : il correspond à la logique du vivant et de la rencontre des cultures. C'est au contraire la pensée essentialiste qui se forme de façon secondaire, par réaction : elle est un anti-métissage dérivatif¹¹.

Or le métissage contredit précisément la polarité homogène/hétérogène. Il s'offre comme une troisième voie entre la fusion totalisante de l'homogène et la fragmentation différencialiste de l'hétérogène. Le métissage est une composition dont les composantes gardent leur intégrité. C'est dire toute sa pertinence politique dans les débats de société actuels (racisme, intégration, nationalité, etc.).¹²

S'il existe une épistémologie du métissage, elle ne peut s'affirmer qu'en abandonnant la fiction du pur qui se serait mélangé, du simple qui se serait compliqué. Le mélange précède et accompagne l'élémentaire, et la totalité la décomposition. Le métissage nous est donné et sa réduction à la simplicité de l'un s'avère aléatoire dans tous les sens du terme. Cette réduction en « composantes » et en « éléments » est obtenue par séparation de l'être mélangé et stabilisation du mouvement.¹³

Cette constatation impose un changement de paradigme, une mutation des catégories et des symboles utilisés pour exprimer l'identité. A la suite de Gilles Deleuze et Félix Guattari, Edouard Glissant, tout comme Nouss et Laplantine, propose de remplacer l'image de l'arbre, symbole de l'« identité-racine » dérivant d'un tronc commun, et schéma d'une connaissance conceptuelle fondée sur des séparations en cascades - les arbres de la linguistique, entre autres - par celui du rhizome, réseau de racines polycentré, non-hiérarchique, en plusieurs dimensions.

¹¹ LAPLANTINE et NOUSS, *Le métissage*, op. cit., p. 71-72.

¹² *Ibid.*, p. 8-9.

¹³ *Ibid.*, p. 88.

Gilles Deleuze et Félix Guattari ont critiqué les notions de racine et peut-être d'enracinement. La racine est unique, c'est une souche qui prend tout sur elle et tue alentour ; ils lui opposent le rhizome qui est une racine démultipliée, étendue en réseaux dans la terre ou dans l'air, sans qu'aucune souche y intervienne en prédateur irrémédiable. La notion de rhizome maintiendrait donc le fait de l'enracinement, mais récuse l'idée d'une racine totalitaire. La pensée du rhizome serait au principe de ce que j'appelle une poétique de la Relation, selon laquelle toute identité s'étend dans un rapport à l'Autre.¹⁴

L'une des illustrations les plus parlantes de la violence conceptuelle inaperçue sous-tendant la conception traditionnelle de l'identité est la figure de l'arbre généalogique. Son aspect naturel, organique lui confère l'autorité de l'évidence. En retour, c'est elle qui valide le statut de l'individu dans la famille, ou la légitimité de son rang dans la communauté, pour le cas des généalogies royales, par exemple.

Le coup de force « radical » est le choix du tronc : l'arbre se ramifie à partir d'un ancêtre, choisi arbitrairement parmi de multiples ancêtres possibles. Dans le cas des rois, il s'agit de vérifier l'appartenance à une lignée noble dont le fondateur illustre est le garant - c'était l'une des significations anciennes du terme de « race ». Pour la simple curiosité généalogique contemporaine, l'on remonte de la feuille au tronc (le personnage notable le plus ancien), puis l'on redescend de cette origine pour retrouver les collatéraux. Il y a donc « discrimination », liée à la fois au hasard - disponibilité de documents - et à un choix, souvent celui de la pérennité du nom de famille, c'est-à-dire d'une descendance patrilinéaire.

Un exemple caractéristique des inconvénients de l'arborescence identitaire est celui de *Roots (Racines, 1976)*, de l'écrivain afro-américain Alex Haley¹⁵. Il s'agit de l'histoire romancée de la famille de l'auteur, déclinée selon une généalogie descendante à partir de l'ancêtre fondateur Kounta Kinté, réduit en esclavage et déporté en Amérique. Le roman a été acclamé comme une saga noire, la réappropriation d'un passé douloureux, et une pierre angulaire dans la réappropriation de la mémoire d'une communauté ethno-raciale. Mais lorsque l'auteur retourne en pèlerinage sur la terre de ses ancêtres, il est étonné de la clarté de sa peau comparée à celle des Africains « de souche ». L'on peut comprendre le refoulement partiel du métissage dans le texte : il fait irruption à l'occasion du viol d'une des descendantes de Kounta Kinté par son maître blanc. Pourtant cet événement dévoile la part d'arbitraire sur laquelle repose le roman familial d'Alex Haley : il aurait aussi pu choisir de faire remonter ses origines au maître écossais, ou même présenter les destins parallèles des deux lignées. Selon un processus de construction identitaire qu'il ne s'agit pas ici de juger, puisqu'il conjugue l'héritage étasunien de la « *one drop rule* » et une complexe gestion des traumatismes mémoriels, le métissage est minimisé dans l'histoire de la communauté noire, et l'évidence généalogique devient prise de position politique.

¹⁴ Edouard GLISSANT, *Poétique de la Relation*, op. cit. p. 23. Voir Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Mille Plateaux, Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Editions de Minuit, 1980, p. 31-32.

¹⁵ Alex HALEY, *Racines* [1976], tr. fr. Paris, J'ai lu, 2000.

Si l'on retourne l'arbre généalogique pour remonter du présent au passé, le passage est inverse : de l'un au divers, en une mise en évidence des multiples contributions génétiques et culturelles concourant à former un même individu. Et si l'on pousse un peu plus loin, en superposant les deux arbres, on aboutit à une sorte de rhizome multidirectionnel : l'équivalent en termes génétiques de la description faite par Deleuze et Guattari du langage¹⁶. Il s'agit de défrayer la logique de la catégorisation au profit des associations multiples.

Cette logique métisse, qui ne reconnaît plus de « races » ni de « cultures » pures, s'oppose au diffusionnisme, selon lequel les migrations opèrent la simple translation des patrimoines génétiques ou culturels, au profit d'un accent porté sur la rencontre, la relation, la nouveauté. En fait, les théoriciens de la « pensée métisse » voient dans l'anthropologie de la rencontre une illustration des théories scientifiques contemporaines dites « du chaos », ou « des catastrophes ». Qu'il s'agisse des « structures dissipatives » d'Ilya Prigogine, ou des « seuils catastrophiques » de René Thom, ces modélisations partagent une idée dynamique de la forme, selon laquelle un système soumis à de fortes perturbations a tendance à muter, à créer du neuf, du radicalement autre. En un mot, la vieille loi de la thermodynamique, selon laquelle l'évolution d'un système tend naturellement vers l'indifférenciation, se trouve prise en défaut dans des cas complexes de turbulence et de rencontre : la nature n'est pas nécessairement conservatrice¹⁷. L'on retrouve ces références théoriques, à plus ou moins grande échelle, dans trois ouvrages importants. *Borderlands / La frontera*, de Gloria Anzaldúa, applique la logique des structures dissipatives à la frontière entre les Etats-Unis et le Mexique, représentée non comme séparation binaire, mais comme matrice d'une culture et d'un peuple nouveaux, marginaux et innovants à la fois, unissant en une « morphogenèse » - terme emprunté à Prigogine - inédite et polyglotte le chamanisme précolombien, l'héritage du catholicisme mexicain (déjà métis), et le postmodernisme étasunien actuel.

Dans notre chair même, la (r)évolution opère le conflit des cultures. Sans cesse, elle nous rend fous, mais si le centre tient bon, nous aurons effectué une sorte de bond évolutionnaire en avant. *Nuestra alma el trabajo*, l'œuvre, le grand-œuvre alchimique ; un métissage spirituel, une « morphogenèse », un déploiement inévitable. Nous sommes devenus le mouvement vital du serpent.¹⁸

Serge Gruzinski, dans son ouvrage sur le Mexique d'après la conquête, tente d'expliquer la surdétermination de certains thèmes artistiques par la théorie des « attracteurs étranges », ces catalyseurs susceptibles de fixer le « choix » d'un système entré en turbulence entre plusieurs formes possibles.

¹⁶ DELEUZE et GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit. p. 13-14.

¹⁷ Omar CALABRESE, *Neo-Baroque : A Sign of the Times* [1987], trad. Ch. Lambert, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 113-114 et 144-147.

¹⁸ Gloria ANZALDÚA, *Borderlands / La Frontera : The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987, p. 81.

Devant ces images, les regards des spécialistes contemporains peuvent donc diverger de manière radicale : les uns verront dans une œuvre métisse avant tout sa dimension occidentale, d'autres, au contraire, son caractère amérindien. On retrouve ici l'extraordinaire capacité d'intégration d'un attracteur, faculté qui explique ce qui peut se jouer entre l'œuvre métisse et le spectateur, qu'il soit un amateur de grotesques, européen, lettré et augustin, ou un fidèle indien de Quetzalcoatl, la mémoire encore pleine de réminiscences anciennes. Sur ce théâtre intérieur, les singes et les centaures peuvent assumer simultanément toutes sortes de rôles, et réactiver des mémoires qui n'ont pas de lien entre elles.¹⁹

Enfin, Edouard Glissant, inspiré par la situation antillaise comme par la mondialisation contemporaine, tire les conséquences d'une telle vision en proposant comme fondement de l'identité non la racine, mais la relation.

L'identité-racine

- est lointainement fondée dans une vision, un mythe, de la création du monde ;
 - est sanctifiée par la violence cachée d'une filiation qui découle avec rigueur de cet épisode fondateur ;
 - est ratifiée par la prétention à la légitimité, qui permet à une communauté de proclamer son droit à la possession d'une terre, laquelle devient ainsi territoire ;
 - est préservée, par la projection sur d'autres territoires qu'il devient légitime de conquérir - et par le projet d'un savoir.
- L'identité-racine a donc ensouché la pensée de soi et du territoire, mobilisé la pensée de l'autre et du voyage.

L'identité-relation

- est liée, non pas à une création du monde, mais au vécu conscient et contradictoire des contacts de cultures ;
 - est donnée dans la trame chaotique de la Relation et non pas dans la violence cachée de la filiation ;
 - ne conçoit aucune légitimité comme garante de son droit, mais circule dans une étendue nouvelle ;
 - ne se représente pas une terre comme un territoire, d'où on projette vers d'autres territoires, mais comme un lieu où on « donne-avec » en place de « com-prendre ».
- L'identité-relation exulte la pensée de l'errance et de la totalité.²⁰

De ces oppositions découle un triple programme, puisque le sens commun de nos sociétés continue de s'articuler autour des schémas « évidents » des arbres, des racines, et des abstractions unificatrices. Dans un premier mouvement, l'élucidation, la mise au jour de la dimension métissée des constructions

¹⁹ GRUZINSKI, *La pensée métisse, op. cit.*, p. 194-196.

²⁰ GLISSANT, *Poétique de la Relation, op. cit.*, p. 157-158.

identitaires majoritairement acceptées comme monologiques : c'est la subversion de l'unicité. Ensuite, le défi de l'interprétation interculturelle, l'usage de la « pensée métisse » pour rendre compte des dynamiques de la rencontre des peuples et des cultures. En un mot, une méthodologie qui corresponde à son objet. Enfin, la dimension prospective et projective : l'élaboration d'une philosophie et d'une éthique du Divers.

Elucidation / subversion

Il s'agit de rétablir la réalité des métissages occultés sous les constructions identitaires essentialistes. En un mot, l'équarrissage des vaches sacrées. L'un des exemples fondamentaux en serait les avatars éminemment idéologiques de l'hypothèse indo-européenne. La parenté réelle entre la plupart des langues parlées de l'Europe à l'Iran et à l'Inde a tôt fait supposer une langue-mère qui aurait essaimé à partir d'un centre situé ou bien en Anatolie, ou bien dans les steppes du sud de la Russie. De l'hypothèse d'une langue unique, semblait découler celle d'un peuple unique, dont linguistique et mythologie comparées cherchaient à déduire l'origine géographique et la structure sociale. Plusieurs modèles ont été successivement proposés : celui, souvent récupéré par les extrêmes-droites, d'un peuple guerrier se répandant sur l'Europe comme les Huns en un autre temps ; celui, plus pacifique, d'une expansion lente, plus linguistique et culturelle que génétique, par vagues successives, suivant la diffusion de l'agriculture ; celle enfin, contestée et récente, d'une élaboration dialogique et rhizomatique, au confluent de plusieurs cultures, qui pourrait aller jusqu'à faire l'économie de la langue et du peuple originaires. « Les approches qui considèrent plausibles des foyers multiples, des recouvrements, des osmose, des emprunts, des métissages ou des assimilations, se heurtent à la quête mythique d'une origine clairement identifiée, comme le voudrait l'organisation des familles en arbre à tronc unique »²¹.

Plus proche de nous, la théorie du biracialisme français, populaire aux alentours de la Révolution, n'était pas une apologie du métissage. Elle établissait une distinction non seulement sociale, mais raciale, entre les « Français de souche », d'origine gallo-romaine, et la noblesse, issue des envahisseurs francs - c'est-à-dire germaniques - du Moyen Âge. L'argument est en fait plus complexe qu'il n'y paraît, puisqu'il y a opposition d'un « bon » métissage, le syncrétisme entre les populations celtes et la civilisation romaine, et d'un « mauvais » métissage, la domination de peuplades barbares qui refusent de se mélanger, et constituent donc encore, mille ans après, un corps étranger dans la chair de la nation. Cette dernière notion tient du mythe, et de l'autre côté, la relative homogénéité des gallo-romains est elle aussi à nuancer. En fait, dès avant les Celtes, vers le III^e millénaire av. J.-C., la population était déjà très métissée, tant du point de vue de

²¹ Gwen-Haël DENIGOT, « Enquête sur le lointain passé des langues d'Europe », *Découvertes : du langage aux langues, Science et Vie Hors-Série*, n° 227, juin 2004, p. 145. Sur l'environnement idéologique de l'hypothèse indo-européenne, voir Jean-Paul DEMOULE, « Les Indo-Européens, un mythe sur mesure », *La Recherche*, 01/04/1998, <http://www.mapageweb.umontreal.ca/tuitekj/cours/DeMouleMytheSurMesure.html>, consulté le 28-11-2007.

la morphologie humaine que des artefacts culturels, ainsi que le prouvent les fouilles archéologiques²².

D'autres exemples, qui mettent à mal les mythes nationaux, montrent qu'il faut dissocier génétique et culture. L'analyse du génome d'habitants de certains villages de Toscane qui s'enorgueillissaient d'être les derniers descendants des Etrusques leur ont confirmé ce fait, assorti de celui de leur origine, la Turquie actuelle²³. Il fallait voir leur tête à la télévision lorsqu'on leur a annoncé que leurs plus proches parents génétiques vivaient en Turquie ! A l'inverse, l'ADN a révélé que les Irlandais actuels ne pouvaient pas se prétendre « celtes », comme le folklore ainsi que l'orthodoxie scientifique l'a presque toujours prétendu. Selon l'archéologue Richard Warner, la présence celte sur l'île a toujours été minime, comme le confirment les vestiges archéologiques. En fait, la langue est quasiment l'un des seuls traits celtes de la culture irlandaise.

Il y a à présent un consensus pour dire que le rôle des Celtes en Irlande fut à peu près équivalent à celui des chevaliers anglo-normands et des marins vikings - c'étaient des guerriers aventureux dont l'influence et l'impact dépassent de loin leur nombre, mais qui en toute probabilité sont loin d'avoir eu un impact notable ou mesurable sur le patrimoine génétique irlandais. De plus, à l'exception de quelques éléments artistiques mineurs (et de la langue), l'influence culturelle celtique, déjà minimale, ne survécut pas à l'Age de Fer et à la période chrétienne archaïque.²⁴

Les symboles identitaires les plus forts peuvent être eux aussi le produit d'un métissage, ce qui ajoute une modulation ironique à leurs puissance numineuse. Ainsi, la fleur de lis, symbole de la royauté française, associée à la pureté mariale, serait d'origine égyptienne. Adoptée par les Arabes, et appropriée par le roi de France lors des Croisades, elle devint le symbole politico-religieux que l'on sait. En effet, les guerres sont aussi des lieux de métissage, non seulement par les relations sexuelles plus ou moins consenties qui s'y déroulent, mais aussi parce qu'elle servent de ferment interculturel, assurant de façon imprévisible une migration des styles et des formes, ainsi qu'une contamination, parfois inconsciente, des valeurs. Ainsi, les conquêtes d'Alexandre le Grand accouchèrent d'un monde hellénistique métis, mêlant les influences de la Grèce, de l'Égypte, de la Perse..., une « hellénisation de l'Orient et une orientalisation de l'Occident »²⁵, dont l'un des aspects les plus surprenants est peut-être la naissance de la statuaire bouddhique. La légende bouddhique n'était pas représentée en images jusqu'à la rencontre avec la culture iconographique grecque. Si les périodes suivantes se sont pour ainsi dire affranchies de l'influence occidentale, pour créer des styles « typiquement » chinois, japonais, ou indiens, il est frappant de remonter aux premières statues de

²² Henri de SAINT-BLANQUAT, « Cinq vagues de migrants ont façonné la Gaule », Dossier « Mais d'où viennent les Français », *GEO*, n° 195, Mai 1995, p. 158-160.

²³ John HOOPER, « The Enigma of Italy's Ancient Etruscans is Finally Unravelling », *The Guardian*, 18/6/2007, <http://www.guardian.co.uk/international/story/0,,2105308,00.html>, consulté le 28-11-2007.

²⁴ Richard WARNER, « Celtic Ireland and Other Fables : Politics and Prehistory », The Irish Association, http://www.irish-association.org/archives/richard_warner11_99.html, consulté le 28-11-2007. Je traduis.

²⁵ LAPLANTINE et NOUSS, *Le métissage*, op. cit., p. 16.

bouddhas « métis », qui remettent radicalement en cause nos distinctions habituelles entre l'Orient et l'Occident²⁶, et jusqu'au proverbial, mais erroné, pléonasme de Rudyard Kipling « *East is East and West is West, and never the twain shall meet* » (« l'Orient est l'Orient, l'Occident, l'Occident, et jamais les deux ne se rencontreront »)²⁷. Même les plus stables de nos polarités intellectuelles se montrent, de façon fondamentale, perméables au métissage et semblent nécessiter une interprétation en termes interculturels.

Problèmes d'interprétation

Les problèmes d'interprétation posés par le paradigme du métissage sont doubles : outre l'identification de la nature hybride d'un fait social ou culturel, il reste à définir la nature de cette hybridité. Nouss et Laplantine, par exemple, récusent les concepts d'acculturation ou de syncrétisme, comme extérieurs au sens plein du métissage. Le premier correspondrait au remplacement d'une culture par une autre, comme dans le cas d'une conversion religieuse : on abandonne, ou l'on renie sa culture antérieure au profit de la nouvelle. Tel était le but des missionnaires espagnols ou portugais en Amérique latine. La logique reste celle de l'unicité et de la pureté, puisque deux systèmes sont sensés se succéder, non pas interférer. C'est justement de ces interférences que le syncrétisme, ou l'hybridité - terme utilisé dans la littérature anglophone, comme un équivalent du métissage - prétendent rendre compte. Pourtant...

Quand le syncrétisme procède à l'abolition des différences par addition, adjonction et greffe, et non par soustraction et ablation comme le purisme, c'est la même violence de la réduction à l'unité qui est à l'œuvre, le même processus d'intégration dans un tout homogène et indifférencié. Le multiple se trouve vaincu, car absorbé dans l'un.²⁸

C'est encore une logique botanique, arborescente qui est ici représentée : la greffe ou le croisement ont remplacé le tronc unique. Toute synthèse de type hégélien, qui fond les antagonismes en une nouvelle unité, est donc récusée par l'option maximaliste, catastrophiste, rhizomatique des deux auteurs. Il s'agit donc pour nous de savoir si les concepts d'acculturation et de syncrétisme conservent leur validité descriptive, et/ou s'il existe dans l'ordre de la « relation » un continuum allant de l'acculturation au métissage total.

L'histoire des religions nous semble fournir un cadre d'investigation rêvé, puisque c'est dans ce domaine que se produisent, à l'échelle individuelle et collective, des changements rapides : missions, conversions, conflits... Si l'on rajoute le domaine

²⁶ Voir, sur le site du Musée Guimet, à Paris, la page et les photographies consacrées à la période Gandhâra, <http://www.guimet.fr/-Afghanistan-Pakistan->, en particulier le « Boddhisattva debout », le « Génie aux fleurs », et la « Tête de Bodhisattva de Hadda ».

²⁷ Refrain du poème « The Ballad of East and West »

²⁸ LAPLANTINE et NOUSS, *op. cit.*, p. 10.

des « religions » nationales ou politiques, le champ anthropologique couvert s'étend d'autant.

Afin de rester fidèles à notre principe d'élucidation, nous affirmerons qu'il n'y a pas de religion « pure ». Ce qui ne laisse pas d'être problématique, puisque le religieux est dans la plupart des cas quête de pureté, comme l'attestent les rites de purification, ablutions, sacrifices etc, qui constituent une part importante de la pratique. Il faut bien entendu différencier la pureté morale, rituelle et spirituelle de la pureté « génétique » du message. Dans les trois monothéismes, la « source » du sacré est supposément unique et sans tache, puisqu'il s'agit de la divinité elle-même. Par contre, le versant humain de la religion, avec ses institutions, ses rites et ses textes fondateurs, peut être soumis aux aléas de l'histoire, et tirer son origine d'une pluralité d'influences, selon un processus de métissage, ou d'hybridation. C'est ainsi que le récit de la Genèse, dans la Bible, unit deux traditions différentes, la tradition « yahviste », selon le nom que Dieu décline à Moïse au Sinaï, et la tradition « elohiste », où Dieu se nomme *El* ou *Elohim*. Il y aurait en fait quatre sources distinctes, elles-mêmes collations de multiples récits oraux²⁹. En un mot, la Bible, loin d'être un ouvrage unifié dans son intention et sa composition, est une véritable « bibliothèque de Babel », produit d'un métissage textuel et idéologique de grande ampleur. Il est aussi aisé de déceler dans le récit de l'Exode une ambivalence à l'égard de l'Égypte, pays-refuge et pays d'exil. Le rejet si absolu de toute la culture et de la religion égyptiennes, visible en particulier dans l'épisode du Veau d'Or, ne peut que nous laisser pressentir, à la suite de Freud et de toute une tradition de lecture à rebours du texte sacré, à la fois une influence certaine de l'Égypte sur Israël, et une dénégation de ce métissage³⁰. C'est en effet une tentation fondamentale des trois monothéismes que d'identifier l'origine « révélée » du texte avec la nécessité de son unicité et de sa cohérence. Les difficultés, voire les persécutions, rencontrées par ceux qui en ont démontré la nature composite et parfois contradictoire, depuis les humanistes de la Renaissance jusqu'aux *Versets Sataniques* de Salman Rushdie, sont là pour le prouver. Pourtant, une telle exigence d'anti-métissage n'est à notre avis nullement indispensable pour recommander la dimension éthique et spirituelle de la religion. Le christianisme est, chacun le sait, un mélange de judaïsme et de pensée hellénistique, ainsi que le montrent les différences thématiques et formelles entre l'Évangile de Jean et les trois synoptiques (Matthieu, Marc, et Luc). Le culte catholique des Saints provient d'un métissage avec les cultes des divinités locales pré-chrétiennes - polythéistes, donc. Il s'est lui-même transmis à l'Islam du Maghreb, une fois que celui-ci y a supplanté le christianisme.

De nombreuses constructions s'élaborent sur des ruines mythologiques et les restes de croyances déchues, créant de multiples situations anthropologiques. Ainsi l'idée de la présence réelle des âmes des morts le vendredi dans les cimetières confine à l'« animisme » et la multitude de pratiques issues des

²⁹ Israël FINKELSTEIN et Neil ASHER SILBERMAN, *La Bible dévoilée: Les nouvelles révélations de l'archéologie*, trad. P. Ghirardi, Paris, Gallimard, « Folio Histoire », 2002, p. 31-32.

³⁰ Voir en particulier : Sigmund FREUD, *Moïse et le monothéisme* [1939], Paris, Gallimard, 1948, et Jan ASSMANN, *Moïse l'Égyptien : Un essai d'histoire de la mémoire* [1997], trad. Laure Bernardi, Paris, Champs Flammarion, 2001.

rites agro-pastoraux, amalgamée au culte des saints musulmans locaux dans des quêtes de fertilité et de fécondité, montre à quel point l'islam populaire et rural du Maghreb, au même titre que l'ancien christianisme populaire et rural de l'Europe, est resté proche de religiosités anciennes.³¹

Si toutes les religions, comme toutes les cultures, sont mêlées, il semble donc que l'acculturation complète, c'est-à-dire le remplacement d'une forme culturelle par une autre, soit impossible. Qu'il s'agisse de petits détails oubliés, comme l'origine présumée de la « main de Fatima » au Maghreb dans le signe de la déesse phénicienne Tanit, ou de survivances plus étendues et plus fondamentales, comme le culte des saints, il n'y aurait jamais effacement et remplacement, mais bien composition et mélange.

Dans ce cas, celui de religions stabilisées, formant dans la synchronie un système de croyances, ayant intégré de façon cohérente les divers éléments qui l'ont façonné, le terme de syncrétisme sera-t-il abusif ? Une synthèse semble bien avoir été accomplie, et l'entité résultante constituer une totalité simple ? Remarquons toutefois que l'usage courant n'a recours au terme syncrétisme que dans le cas de religions plutôt récentes, où se font encore jour des tensions. Peu de personnes, savantes ou profanes, diront que le catholicisme est une religion syncrétique, alors que cette proposition serait tout à fait acceptable en droit. Or, pour des religions métisses, comme le Vaudou, ou les catholicismes populaires du Mexique ou du Pérou, le terme même de syncrétisme peut s'avérer trompeur, puisqu'il suppose souvent une fusion harmonieuse des deux composantes, au profit d'un troisième terme unifié. Or, on connaît l'opposition historique entre l'Eglise catholique et le Vaudou, par exemple, qui s'exprimait périodiquement par des campagnes « antisuperstitieuses » et des autodafés de matériel du culte³². Les vaudouisants, eux, ne ressentent pas la contradiction de la même manière : « Il faut être catholique pour servir les *loa* », dit un paysan haïtien à Alfred Métraux³³. De même les esprits africains, les *loa*, sont identifiés à la Vierge et aux saints catholiques, et leurs attributions d'intercesseurs sont similaires.

Toutefois, si les uns et les autres se ressemblent, et exercent en principe le même pouvoir, ils ne se confondent pas, et appartiennent à deux systèmes religieux distincts. Alors que tous les *loa* se manifestent par des possessions, personne à ma connaissance n'a jamais été possédé par un saint. De même, les *loa* n'empruntent ni les attributs ni le caractère des saints auxquels ils sont censés correspondre. C'est, comme nous l'avons vu, le phénomène inverse qui se produit : le saint, dépouillé de sa personnalité propre, revêt celle du *loa*.³⁴

S'agit-il pour autant d'un simple travestissement, d'un détournement d'images pieuses à des fins de célébration clandestine ? Le Vaudou haïtien n'est plus le

³¹ Rochdy ALILI, « L'histoire de l'Islam au Maghreb », in Camille et Yves LACOSTE, dir., *Maghreb : peuples et civilisations*, Paris, La Découverte, 1995, 2004, p. 138.

³² Alfred METRAUX, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958, p. 305.

³³ *Ibid.*, p. 287.

³⁴ *Ibid.*, p. 290.

Vodun d'Afrique de l'ouest. De plus, l'importance de la transe et de la possession, d'origine africaine, pourrait être rapprochée de la disjonction inhérente aux cultures (post)coloniales, illustration d'un « principe de coupure » reflétant des tensions entre des parties hétérogènes de la culture nationale comme de la personnalité³⁵. Quel sera alors l'interprétation la plus pertinente : un « effet de masque », un « syncrétisme » plus ou moins harmonieux, une réinterprétation de la religion chrétienne ? Serait-il abusif de voir, dans l'impossibilité d'une synthèse spirituelle totale, la marque d'un métissage toujours recommencé et toujours ambigu, dont la teneur varie avec chaque individu qui le pratique ?

La logique binaire semble relativement impuissante à rendre compte de ce complexe variable de conversion, de résistance, de synthèses partielles. Il y a ductilité des croyances, évolution au cours du temps, tant au niveau individuel que collectif. Le métissage n'abolit pas l'hétérogénéité ; il n'est pas pure fusion ou unification. Même dans les systèmes stabilisés, il semble que l'hétérogénéité et les tensions demeurent. La Réforme protestante, dans son geste « fondamentaliste » de retour aux textes, a remis en question l'équilibre millénaire entre l'impulsion monothéiste judéo-platonicienne et les vestiges du paganisme incarnés dans le culte des Saints et de la Vierge. De même, Réforme comme Contre-Réforme se sont attaquées aux pratiques « superstitieuses », souvent d'origine pré-chrétienne mais jusque-là acceptées ou tolérées, de la religion populaire, de façon radicale pour l'une, plus nuancée pour l'autre. Les multiples procès en sorcellerie du XVII^e siècle en sont le témoignage³⁶.

Il nous semble donc abusif d'abandonner ou de récuser totalement l'usage de termes tels qu'acculturation et syncrétisme. Nous préférons les considérer comme des formes variées de rapport à l'Autre, des degrés sur l'échelle du métissage. Mais à la condition de garder à l'esprit la nature ouverte et changeante de ces processus, qui n'aboutissent pas à l'unité et à la synthèse complètes, mais à la persistance plus ou moins forte des tensions et de l'hétérogénéité dues au métissage.

La langue est un autre terrain fertile du métissage, et pose d'autres problèmes. Dans le cas des langues créoles, par exemples, les interprétations et définitions linguistiques sont inséparables d'une dimension politique. La plupart de ces langues sont issues de la culture de plantation, ou d'habitation : de grandes propriétés agricoles, caractérisées par une grande proximité entre maîtres et esclaves ne disposant pas au départ de langue commune. On a longtemps estimé que la première étape est la constitution d'un pidgin, adapté de la langue dominante, et caractérisé par un vocabulaire restreint, l'absence d'un ordre privilégié des mots, et une structure grammaticale réduite au minimum. Le pidgin est une langue de communication entre des locuteurs de langues maternelles différentes : ce n'est jamais une langue maternelle, mais dès la seconde génération l'apparition de créoles est possible. Les interprétations de ce processus divergent. Selon les uns,

³⁵ « Certes, ce principe de coupure se retrouve aussi chez nous : le même individu ne joue pas le même rôle dans les divers groupements dont il fait partie ; mais il a une importance particulièrement grande pour l'homme marginal, car il lui permet d'éviter les tensions propres aux chocs culturels et les déchirements de l'âme ; le Noir brésilien peut participer à la vie économique et politique brésilienne et être en même temps un fidèle des confréries religieuses africaines ». Roger BASTIDE, *Les Amériques noires*, Paris, Payot, 1967, p. 31.

³⁶ N. S. DAVIDSON, *La Contre-Réforme*, trad. Ph. Denis, Paris, Cerf-Fides, 1989, P. 80-83.

ce sont les pidgins qui se complexifient en créoles, en acquérant davantage de complexité grammaticale et sémantique. Pour d'autres analystes, la culture d'habitation, avec ses contacts étroits entre la classe des maîtres et celle des esclaves, favorise l'apprentissage rapide de la langue dominante par ces derniers, mais en conservant des influences des langues d'origine. Enfin, une hypothèse récente est que la créolisation est en réalité une forme de résistance : on adopte la langue du maître, mais en sauvegardant de manière délibérée des structures grammaticales des langues d'origine, ainsi que des variations sémantiques correspondant à des pratiques et des valeurs de la culture d'origine. Cet « effet de masque » vise à conserver une spécificité culturelle, malgré la dévalorisation ou la censure des cultures d'origine, souvent africaines dans la Caraïbe, ou asiatiques à Hawaï³⁷.

Les définitions des langues créoles influent sur leur statut. Sur un continuum allant de l'acculturation à l'appropriation, selon le degré d'initiative laissé aux locuteurs, l'on passe du « petit nègre » dévalorisé, à l'expression à usage interne d'une identité communautaire spécifique, et enfin aux stratégies d'adaptation et de résistance, nimbées d'une aura héroïque. La définition suivante des créoles français peut aussi être lue comme un positionnement sur un axe politique.

Les créoles français, nés de la colonisation des XVII^e et XVIII^e siècles, résultent, dans le contexte socio-historique de la plantation esclavagiste alimentée en main-d'œuvre par des populations immigrées linguistiquement hétérogènes, de l'appropriation non guidée de variétés approximatives d'un français déjà koïnésé [dont les variations avaient été unifiées] durant la phase antérieure de société d'habitation. La créolisation est donc, en fait, un phénomène exceptionnel dans la mesure où dans des conditions socio-historiques et sociolinguistiques spécifiques (plantation à main d'œuvre immigrée) ont été mis en œuvre, hors de toute contrainte socioculturelle et de toute pression normative, des processus linguistiques (essentiellement l'autorégulation et les stratégies d'appropriation), qui se manifestent dans bien d'autres circonstances, à d'autres degrés, pour les langues en cause, et, en l'occurrence, pour le français.³⁸

L'absence du pidgin dans cette définition nous semble impliquer un refus du « primitivisme » dans la considération des créoles. Par contre, replacer la créolisation dans le droit fil de la koïnésation du français³⁹ peut s'interpréter comme un rejet de l'option « séparatiste-résistante », proposant une position intermédiaire entre acculturation et appropriation. Toute l'importance de ces positionnements culturels apparaît lorsque l'on considère la force persuasive des théories fondant sur la langue une grande partie des spécificités identitaires et nationales. Le créole peut ainsi devenir l'indice d'une identité et d'une culture spécifiques. Les tentatives d'écrivains comme Patrick Chamoiseau de valoriser le

³⁷ François LASSAGNE, « Créole : la naissance d'une langue », *Découvertes : du langage aux langues, Science et Vie Hors-Série*, n° 227, juin 2004, p. 80-85.

³⁸ Robert CHAUDENSON, *La créolisation : Théories, applications, implications*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 448.

³⁹ *Ibid.*, p. 183.

créole martiniquais, et de lui accorder le statut de langue à part entière, allait de pair avec un projet d'autonomie politique et culturelle.

Mais les créoles sont souvent des langues décriées, du fait de leur insertion fréquente dans une situation de diglossie, c'est-à-dire de coprésence de deux langues entre lesquelles une hiérarchie est établie. C'est ainsi qu'à Haïti, qui compte environ 90% de créolophones, la langue officielle et la langue de l'instruction reste le français. Dans les Antilles françaises, le créole est en recul, malgré les tentatives d'écrire en créole et de rehausser son statut. L'une des difficultés en cette matière est le fait que les créoles sont avant tout des langues orales, soumises à de fortes variations locales : les normaliser pour les écrire, c'est perdre contact avec cette réalité vivante ; le recours à la langue de la métropole, ou de l'ancienne métropole, peut alors paraître comme relativement « naturel », et socialement valorisant. C'est pourquoi il est difficile d'asseoir une identité de type national sur les langues créoles, selon le modèle romantique européen hérité de Herder. Si une langue correspond à un peuple, comme dans le cas de l'Allemagne ou de l'Italie du XIX^e siècle, les variétés dialectales et la présence des langues impériales compliquent la donne. Il reste la possibilité d'affirmer une différence, une spécificité identitaire, fondée non seulement sur l'existence du créole, mais aussi sur les pratiques culturelles vernaculaires, telles que l'art du conteur⁴⁰, les chansons populaires, la musique, etc... Encore une fois, le métissage semble compromettre la constitution d'une plénitude identitaire - dont nous avons vu qu'elle était en grande partie illusoire - au profit d'une vision différencialiste de l'identité en Relation, pour le meilleur et pour le pire.

Par le détour d'une esthétique...

Aussi bien la pensée de l'Autre est-elle stérile, sans l'Autre de la pensée.

La pensée de l'Autre, c'est la générosité morale qui m'inclinerait à accepter le principe d'altérité, à concevoir que le monde n'est pas fait d'un seul bloc et qu'il n'y a pas qu'une vérité, la mienne. Mais la pensée de l'Autre peut m'habiter sans qu'elle me bouge sur mon erre, sans qu'elle « m'écarte », sans qu'elle me change en moi-même. C'est un principe éthique, auquel il me suffirait de ne pas contrevenir.

L'Autre de la pensée est ce bougement même. Là, il me faut agir. C'est le moment où je change ma pensée, sans en abdiquer l'apport. Je change, et j'échange. Il s'agit d'une esthétique de la turbulence, dont l'éthique qui lui correspond n'est pas donnée d'avance.⁴¹

Si « l'Autre de la pensée » est présenté d'abord comme esthétique, ce n'est pas, nous semble-t-il, pour accorder à cette dernière un primat sur l'éthique, ni nécessairement dans le but, pour l'individu, de faire de sa vie une œuvre d'art - bien que cette dernière option ne soit pas exclue *a priori*. C'est plutôt que le

⁴⁰ Voir Patrick CHAMOISEAU, *Solibo Magnifique*, Paris, Gallimard, 1988, où la mort d'un conteur traditionnel, d'une « égorgette de la parole », s'enfle en élégie pour une langue, une culture, un mode d'être au monde.

⁴¹ Edouard GLISSANT, *Poétique de la Relation*, op. cit., p. 69.

domaine de la création et de l'appréciation artistiques est par excellence le lieu de l'exploration de l'inconnu, de la médiation de l'altérité. L'imagination, l'intuition se confrontent sans cesse à ce qui dépasse, récuse, ignore les catégories de la pensée et de la vie sociale d'un milieu donné. Leur logique fluide juxtapose, à la manière d'un collage, des fragments de réalité hétérogènes, ou bien, de façon synthétique, produit des mondes virtuels cohérents : telle est la conception romantique du poète britannique Coleridge, qui distingue ainsi entre la fantaisie, « *fancy* », et l'imagination proprement dite, « *imagination* »⁴². Pour Immanuel Kant, philosophe des Lumières, l'esthétique permet de dépasser les antinomies de la Raison Pure (science) et de la Raison Pratique (éthique)⁴³. Depuis Freud, le rapport de l'esthétique avec « l'Autre de la pensée » implique aussi l'Inconscient, dont, rappelons-le, les contenus refoulés sont souvent projetés sur les « Autres » extérieurs : fous, sauvages, barbares, ennemis nationaux ou communautaires, etc... En un mot, si la rencontre, voulue ou imposée, avec l'Autre fait rejouer les failles de la constitution identitaire de chacun, au sein de chaque culture, les processus par lesquels cette culture établit des ponts avec ce qui la dépasse et la conteste, par lesquels elle s'hybride en vase clos, sont aussi les mieux à même d'assurer la médiation avec d'autres cultures qui ne pensent pas comme elle. De plus, l'esthétique étant le plus souvent représentée comme le domaine du jeu gratuit des facultés, toute intervention en ce domaine peut paraître moins menaçante que dans les domaines politique ou moral, auxquels elle sert en quelque sorte de sas d'adaptation. L'on peut penser, par exemple, à la science-fiction, qui présente souvent, outre des évolutions technologiques, des scénarios de rencontre, voire de métissage, avec des *aliens* (étrangers) extraterrestres. Utopies ou dystopies, ces récits d'« anticipation » de la culture populaire nous semblent avoir pour fonction d'apprivoiser notre peur de l'avenir sur le mode du rêve. Selon Freud, même nos cauchemars sont l'expression d'un désir : comme les rêves d'examens, les *E. T.*, *Star Wars* ou *Star Trek* (versant positif) ou les *Alien* et *A.I.* (Versant sombre) nous suggèrent : « nous survivrons ! »

Selon Nouss et Laplantine, la forme d'art la plus révélatrice de cette esthétique du métissage est la musique. Art du temps et du rythme, polyphonique par nature, elle est aussi plus perméable aux influences et aux métamorphoses : elle dessine par ses croisements une véritable échographie des mouvements de populations et des interférences diasporiques⁴⁴. Le cas des musiques afro-américaines est peut-être le plus connu, du jazz, du blues et du rap étasuniens, au *son* cubain, à la samba brésilienne, aux calypso, zouk, etc... Si les métissages musicaux fonctionnent le plus souvent sur le mode de la *fusion*, le collage sous toutes ses formes - littéraires, picturales - se conjugue plutôt sur le mode de l'hétérogénéité fécondante mais irréductible. Les deux courants fondateurs de l'esthétique moderne du collage, le cubisme et le surréalisme, sont à la fois des explorations formelles et des plongées dans l'inconscient : dans les deux cas, l'appréciation de l'œuvre dépend d'un changement de perspective, ou plutôt d'une multiplication

⁴² Samuel Taylor COLERIDGE, *Biographia Literaria*, chap. 13 (1817).

⁴³ Immanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, (1790).

⁴⁴ LAPLANTINE et NOUSS, *Le métissage*, op. cit., p. 102-104.

des perspectives, aboutissant à la synthèse impossible que nous décrivions plus haut comme l'une des caractéristiques du paradigme métis.

Les demoiselles d'Avignon (1907) de Pablo Picasso, œuvre inaugurale du cubisme, se trouve au centre d'une telle problématique. Le portrait de groupe de cinq prostituées à demi nues est progressivement contaminé par une logique picturale venue d'ailleurs, des colonies. A un géométrisme expérimental de type cézannien, s'ajoute progressivement un traitement des volumes inspiré de la sculpture africaine. Si les deux visages centraux s'apparentent aux dessins antérieurs de Picasso, et, bien que non-académiques, demeurent dans le giron de la représentation réaliste issue de la Renaissance, le visage gris sur la gauche, avec ses traits épaissis, s'en démarque déjà ; à droite, les visages sont remplacés par des masques africains colorés, vus au Musée de l'Homme. Peut-on alors parler d'un art métis ? En fait, à cette époque, Picasso n'avait pour ainsi dire aucune connaissance des significations spirituelles de ces masques : son intérêt allait uniquement au pouvoir déstabilisant de ces représentations « autres » par rapport aux canons de l'art occidental. Il s'agirait plutôt d'une utilisation, voire d'une exploitation, que d'une reconnaissance. Pourtant, la grande différence entre Picasso et les différents « orientalistes » coloniaux est qu'ici le sujet représenté transforme les codes de la représentation. Est-ce un hasard si ces formes hybrides sont aussi des formes du désir, transgressives par rapport à la morale comme à l'art bourgeois, dont la rançon peut être la maladie - couleurs grises et bleues de la décomposition - ou au contraire la transcendance visionnaire, comme le laisse supposer le hiératisme des corps ? C'est un véritable désir d'ailleurs qui s'exprime, en une esthétique primitiviste, dans cette thématization du métissage⁴⁵.

Le cubisme ne s'est pas concentré principalement sur l'« art nègre », mais il est significatif que ce dernier ait été nécessaire à son effraction révolutionnaire. Cette mise en scène de l'interaction des cultures prend une autre dimension lorsque des artistes noirs se réapproprient et réinterprètent le mouvement. Lors de la Renaissance de Harlem (1925-1935 environ), des peintres comme Aaron Douglas se sont inspirés à la fois du cubisme, de l'art africain et de l'iconographie de l'Égypte antique, afin de créer des représentations de la culture noire. C'était une manière de s'affirmer héritiers du modernisme européen, mais aussi d'insister sur la contribution de l'Afrique au patrimoine de l'humanité et, par ricochet, de revendiquer une place centrale, dans la contemporanéité, pour cette autre culture métisse, celle des Noirs des États-Unis⁴⁶. La lecture de ces toiles qui se font écho prend la forme d'un palimpseste, chacune mettant au jour certaines virtualités des autres, insistant sur un aspect différent du mélange qui la constitue. L'interprétation se fait aussi à rebours : Douglas nous apprend à voir Picasso avec un « regard noir », en une sorte de droit de réponse. Ces interactions montantes et

⁴⁵ Le métissage va encore plus loin, car la géométrisation des figures aurait été inspirée en outre par la sculpture médiévale catalane, et la posture frontale par des cartes postale coloniales. Voir Anne BALDASSARI, « Les Demoiselles d'Avignon, Pablo Picasso », <http://www.culture.fr/sections/themes/musees/articles/demoiselles-d-8217> (consulté le 4-12-2007). Pour le tableau lui-même, voir le site du Museum of Modern Art de New York.

<http://www.moma.org/collection/conservation/demoiselles/history.html>.

⁴⁶ Voir par exemple le très beau *Song of the Towers* (1934), à la bibliothèque Shomburg de Harlem (New York Public Library), <http://english.uiowa.edu/courses/boos/galleries/afamgallery/image/douglastowers1934.jpg>

descendantes - filiation et réinterprétation - nous convient à un métissage du regard, qui ouvre l'œuvre du point de vue non de sa seule intention, mais aussi de sa réception.

De multiples courants esthétiques se définissent par rapport au paradigme du métissage. Nous nous bornerons à faire brièvement allusions à deux d'entre eux : le réalisme magique et le baroque. Dans le premier, d'origine caribéenne (Haïti et Cuba), les événements magiques ou miraculeux sont mêlés de plain pied au réel quotidien, et leur traitement ne diffère pas sensiblement de celui des épisodes plus « vraisemblables »⁴⁷. Le terme même de « réalisme magique », ou « réalisme merveilleux », est à première vue un oxymore : les canons du réalisme occidental excluent en effet le surnaturel. Mais une telle conception ne correspond pas vraiment à un monde métis comme celui de la Caraïbe : chaque culture crée sa propre conception de ce qui est réel, et ce réel peut inclure la magie et le miraculeux. C'est en particulier, pour un écrivain comme le cubain Alejo Carpentier, auteur du *Royaume de ce monde*⁴⁸, de la tension sociale et épistémologique entre populations européennes et populations d'origine africaine, que jaillit la remise en question des cadres du réalisme classique.

Pour Edouard Glissant, c'est dans le baroque, style de la Contre-Réforme européenne bientôt exporté dans toutes les colonies catholiques du globe, que ces tensions s'expriment le mieux. Il s'accorde en cela à Carpentier, qui redéfinit ultérieurement le réalisme merveilleux comme un baroque spécifiquement caribéen et sudaméricain. Le baroque est effectivement un art de la fluidité des formes, de la métamorphose, de l'instantané et du fugitif, ainsi qu'un jeu de surface autonomisées par rapport à la profondeur aussi bien que par rapport à la règle classique. Déformations, anamorphoses, changements brusques de perspectives, théâtralité, vertige des représentations enchâssées, alliés à la violence et au doute, sont les caractéristiques du baroque historique, qui ont favorisé son appropriation coloniale. « Dans l'esthétique baroque, tout élément cherche à déborder ses limites pour tendre vers un autre et le rejoindre, dans une constante dynamique de décentrement, de débordement et de transformation. C'est fondamentalement un art de la métamorphose, du métissage des formes »⁴⁹. Genre métis accompagnant l'expansion européenne, il est aussi symptôme du vertige de la mise en présence de toutes les cultures : son hybridité s'est multipliée, au point de lui faire outrepasser sa référence ultime, le point fixe de la théologie catholique, au profit d'un décentrement perpétuel.

Le « néo-baroque » actuel est-il la continuation historique du premier, ou au contraire, l'appellation ne vaut-elle que par métaphore, pour désigner une réalité différente ? Ou peut-être des réalités différentes : l'hybridité post-coloniale d'un côté, et de l'autre l'éclectisme fragmenté de la société de consommation et des médias dans les pays développés ? La question est difficile ; il n'est pas forcément indispensable de trouver « la » réponse. Si néo-baroque il y a - et des faits aussi

⁴⁷ Maggie Ann BOWERS, *Magic(al) Realism*, London, Routledge, 2004, p. 2-3.

⁴⁸ Alejo CARPENTIER, *Le Royaume de ce Monde [El reino de este mundo]*, trad. R. Durand, Paris, Gallimard, 1949.

⁴⁹ LAPLANTINE et NOUS, *Le métissage*, op. cit., p. 50-51. Sur le baroque, voir Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France : Circé et le paon*, Paris, J. Corti, [1954] 2002 ; Severo SARDUY, *Barroco*, trad. J. Henric et l'auteur, Paris, Gallimard « Folio essais », 1975.

différents que la théorie des catastrophes, la géométrie des fractals ; les écrits de Jorge Luis Borges, Salman Rushdie ou Paul Auster ; la télé-réalité, le film *Matrix* et bien sûr Internet, semblent le corroborer à des degrés divers⁵⁰ - il est lui-même tellement métissé qu'une recherche généalogique classique est inutile. « Par la généralité de ce métissage, le baroque achève de se "naturaliser". Ce qu'il dit désormais dans le monde, c'est le contact proliférant des « natures » diversifiées »⁵¹.

... une philosophie et une éthique

Telle serait la leçon « baroque » du métissage : une philosophie du décentrement, prenant en défaut à la fois les catégories et les identités trop fixes, ou trop bien établies. Faut-il pour autant aller jusqu'au bout du relativisme culturel, vers l'option « déconstructionniste », qui bien souvent confine à l'anti-occidentalisme primaire, des penseurs post-structuralistes pris entre la mémoire de l'Holocauste et le présent des luttes de décolonisation : Lacan, Foucault, Derrida... ? Bien que les références de ces auteurs soient dans leur grande majorité européennes, ils ont placé au centre de leur réflexion critique l'Autre et l'allogène, que cela soit, explicitement, le fou, le marginal, l'artiste, ou, implicitement, le Juif, le colonisé. C'est ce « métissage de l'intérieur » qui a rendu plus facile leur incorporation dans le champ des études post-coloniales contemporaines, placées sous le signe de l'hybridité. L'un des abus possibles de cette critique est de ne la faire porter que sur le discours ou les pratiques de domination occidentales, dans le but de restaurer dans leur « authenticité » les cultures minoritaires, colonisées, ou marginales⁵². L'on perçoit immédiatement la dimension conjuratoire de telles constructions, mais aussi leur possible récupération politique, dans le cadre des nationalismes post-coloniaux, ou post-communistes : Inde et Pakistan, ex-Yougoslavie... Or, l'apport d'une philosophie du métissage est justement de remettre en question ces notions même d'authenticité : dans tous les systèmes d'échange, même s'ils sont inégaux, tous les partenaires sortent transformés. C'est ce que réaffirme l'anthropologue James Clifford, à partir du cas de tribus amérindiennes des Etats-Unis :

Les récits de rencontre et de changement culturels ont été structurés par une dichotomie omniprésente : absorption par l'autre ou résistance à l'autre. Une certaine crainte de l'identité perdue, une sorte de tabou puritain sur le mélange des croyances et des corps, planent sur le processus. Mais que se passe-t-il si l'identité est conçue non comme une frontière à maintenir mais comme un nœud de relations et de transactions impliquant activement un sujet ? Le ou les récits de l'interaction doivent alors être plus complexes, moins linéaires et moins téléologiques. Qu'est-ce qui change quand le sujet de l'« histoire » n'est plus occidental ? Comment les récits de rencontre, de

⁵⁰ Voir Omar CALABRESE, *Neo-Baroque*, *op. cit.*

⁵¹ Edouard GLISSANT, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p. 92-93.

⁵² Voir par exemple *L'Orientalisme : L'Orient crée par l'Occident*, d'Edward SAID (1978 ; tr. C. Malamoud, Paris, Seuil, 1980), inspiré des méthodes de Michel Foucault, et ses critiques dans Ania LOOMBA, *Colonialism / Postcolonialism*, London, Routledge, « New Critical Idiom », 1998, p. 48-51.

résistance et d'assimilation, sont-ils perçus par des groupes où l'échange plus que l'identité est la valeur fondamentale à défendre ?⁵³

Il nous semble que la philosophie du métissage devra retenir de ces critiques contemporaines une méfiance foncière vis-à-vis de toute prétention universaliste, comme un paravent possible de l'eurocentrisme - ou de l'américanocentrisme - et de formes d' « impérialisme » ; une volonté d'ouverture à l'autre allant au-delà de la simple tolérance passive - une tolérance active en quelque sorte ; une pensée en mouvement centrée sur les processus au lieu d'une pensée essentialiste et fixiste. En ce sens, la philosophie métisse s'approcherait de la fameuse « fin de la philosophie », aux deux sens du terme. L'abolition d'une tradition purement occidentale basée depuis Platon sur une métaphysique des essences - c'est le sens de l'expression souvent utilisée de Nietzsche à Derrida. Mais aussi son aboutissement : la *philo-sophia* (re)deviendrait désir de sagesse ouverte.

La philosophie et l'éthique du métissage exigent encore de ne pas s'arrêter au métissage : lorsqu'il est pris comme « produit fini », il est susceptible de manipulations identitaires ou idéologiques. La célébration du métissage peut aussi masquer une forme d'intolérance. L'un des exemples les plus connus de cette « récupération » du métissage est celui de l'intellectuel mexicain José Vasconcelos, auteur de *La Raza cósmica* (*La Race cosmique*, 1925). Son apologie du métissage mexicain se situait dans une perspective eugéniste et nationaliste. Elle s'opposait à la fois à la pensée raciale de Gobineau, selon laquelle le métissage généralisé, inévitable, était une promesse de dégénérescence de l'espèce humaine, et à la Destinée Manifeste étasunienne, idéologie d'expansion continentale assiégeant la frontière nord du Mexique. Le métissage est pour Vasconcelos la Destinée Manifeste de l'Amérique latine : le mélange des races et le brassage culturel, placé sous le signe de l'Amour, y produira la Cinquième Race, unissant le meilleur des quatre autres. Il s'agit d'un « catholicisme » au sens étymologique du terme, un universalisme messianique opposant l'identité mexicaine syncrétique au *melting pot* blanc des Etats-Unis⁵⁴. Où l'on constate que la pensée du métissage n'abolit pas nécessairement le racisme, ni la croyance en des identités simples, qu'elles soient « pures » ou « syncrétiques ».

Une illustrations infidèle des idées de Vasconcelos est donnée par les œuvres de la peintre surréaliste mexicaine Frida Kahlo, en particulier *Autoportrait à la frontière entre le Mexique et les Etats-Unis* (1932), où le contraste entre un Mexique précolombien et des U.S.A. industrialisés et mortifères semble confirmer l'opposition précédente. Pourtant la figure de l'artiste, située sur la ligne de démarcation, les bras croisés en chiasme, indique que le métissage se fait en elle, au temps présent, entre ces deux formes de civilisation, et non uniquement dans le Mexique des temps héroïques ou messianiques. Un autre tableau, de 1949, intitulé *L'étreinte amoureuse de l'Univers, la Terre (le Mexique), moi, Diego et le*

⁵³ James CLIFFORD, *Malaise dans la culture : l'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle* [1988], Paris, Ecole nationale supérieure des Beaux-Arts, 1996, p. 341. Je traduis.

⁵⁴ José VASCONCELOS, *The Cosmic Race / La raza cósmica: A Bilingual Edition*, Trad. Didier T. Jaén, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, [1925] 1997.

Seigneur Xólotl, représente un métissage cosmique et symbolique entre mythe personnel, mythe chrétien (la Vierge de Guadalupe, icône mexicaine), et mythe précolombien, polarisé par l'opposition entre la nuit et le jour. Sa profusion baroque subvertit pourtant l'idée d'une synthèse aboutie du type de la « race cosmique » : ce sont autant les pouvoirs de l'inconscient individuel qu'une identité nationale qui s'expriment⁵⁵.

Ce n'est plus le *melting pot* que l'on oppose actuellement au métissage caribéen ou sud-américain, mais le multiculturalisme à l'américaine, qui se retrouve dans la plupart des pays « anglo-saxons » : Royaume-Uni, Canada, Australie, et même Afrique du Sud. Or, à une époque où les notions de « démocratie raciale » à la brésilienne montrent de plus en plus leur insuffisance, comme d'un voile unanimiste jeté sur les inégalités de fait et la persistance des hiérarchies de couleur - *idem* pour les conceptions républicaines « daltoniennes » (*color-blind*) à la française - il importe de se rappeler que, selon le mot de Jacques Audinet, « le métissage est le non-dit du multiculturalisme »⁵⁶. La simple juxtaposition d'ethnies et de cultures différentes est impossible, sans que d'une manière ou d'une autre elles s'interpénètrent et s'influencent mutuellement, même dans les cas de ségrégation raciale, comme aux Etats-Unis avant les années 1960, ou dans l'Afrique du Sud de l'Apartheid. Il est par contre vrai que la plupart des pays catholiques d'Amérique latine ou de la Caraïbe - à l'exception du Cône Sud (Argentine, Chili, Uruguay) - ont construit leur identité autour de la notion de métissage, alors que les pays anglo-saxons ont longtemps lutté pour ne pas reconnaître les mélanges dont ils étaient le lieu.

Il importe de même de ne pas oublier la dimension de violence qui a souvent présidé aux métissages historiques. Si le métissage est souvent désir de l'Autre, ce désir a maintes fois été unilatéral, et s'est concrétisé par le viol - l'idéalisation du Désir elle-même doit être nuancée. Rappelons que les multiples stratégies de créolisation, linguistiques et culturelles, présentent tout un éventail de pratiques, depuis des tentatives d'acculturation à sens unique, des emprunts sélectifs destinés à renforcer des identités menacées (« acculturation antagoniste »⁵⁷), des résistances et subversions, jusqu'à l'ouverture réelle à l'Autre, et quelquefois tous ces comportements mélangés. Telle est l'interprétation donnée du processus de créolisation en Martinique par John Edgar Wideman, un écrivain et essayiste noir américain, dont la vision est moins optimiste que celle d'un Glissant.

Forcée d'abandonner les mots africains, le costume africain, la population captive adopte la langue et les codes vestimentaires imposés par le maître, mais en même temps les Africains entament une longue campagne de subversion pour maintenir en leur for intérieur une réalité séparée. Au cœur de cette vision alternative du monde se trouvent des concepts et croyances transportées depuis l'Ancien Monde. La résistance interne contrecarre la soumission extérieure. [...] Duplicité. Mois multiples. Mois secrets.

⁵⁵ Voir le site, en anglais et en espagnol, dédié à Frida Kahlo :

<http://www.fridakahlofans.com/paintingsyear01.html>, l'*Autoportrait* est à la page 2, l'*Etreinte* à la page 6.

⁵⁶ Jacques AUDINET, *Le temps du métissage*, op. cit., p. 40.

⁵⁷ Georges DEVEREUX, « Acculturation antagoniste », *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris: Flammarion, 1985, p. 253-286.

Préservation d'un sanctuaire intérieur, d'une réalité que personne ne peut toucher ou altérer. Intimité, indépendance, contre-culture intériorisée fondées sur des traditions africaines, ourdies pour soulager la pression de la vie d'une classe opprimée, méprisée [...] Qu'il s'agisse des paroles d'une seule personne ou de la création systématique d'une langue parallèle rivalisant avec le Français pour l'hégémonie linguistique dans l'île, la créolisation dépend du jeu. De l'adéquation imparfaite, pour le meilleur et pour le pire, entre les hommes et les institutions qu'ils créent.⁵⁸

Oscillant entre la célébration de l'inventivité créole et l'inventaire des pathologies du métissage forcé, Wideman prolonge la critique des hiérarchisations raciales faite par des auteurs comme W.E.B. Du Bois aux Etats-Unis, ou Frantz Fanon dans le cadre colonial. Du Bois, métis - c'est-à-dire Noir - étasunien, a formalisé dans son *Souls of Black Folk* (1903) la topologie d'une identité divisée, la « *double consciousness* » ou conscience duelle. Comme la créolisation de Wideman, cette dernière est ambivalente : à la fois schizée et don de double-vue, aliénation du Noir dans le regard de l'Autre dominant et point de vue privilégié, car partiellement extérieur, sur sa culture, elle représente la douleur et la lucidité d'une situation interculturelle, fondée sur la réalité et la dénégation simultanées du métissage⁵⁹. Pour Frantz Fanon, dans *Peau noire, masques blancs* (1952), un parallèle s'établit entre la situation du Noir et une névrose d'abandon, qui résulte en une attitude ambivalente : désir d'acceptation, et perpétuelle remise en cause de cette acceptation. Pourtant, il rejette cette identification, comme tous les autres « complexes » des colonisés : produits de l'intériorisation des clivages de la société coloniale, ils sont appelés à disparaître avec elle⁶⁰. Glissant a décelé dans *Le Discours antillais* des pathologies du langage, issues du déni de soi entretenu par la dépendance envers la métropole : délire verbal, violence de l'insulte et du juron, déséquilibre psychique⁶¹. Pour John Edgar Wideman, il faut rajouter la culpabilité d'avoir réussi alors que tant de ses « frères » restent victimes du système - son frère biologique est en prison⁶².

La présence de l'Autre en soi, marque de l'hybridité, est ainsi souvent perçue comme une aliénation, sociale et/ou mentale. C'est pourquoi l'éthique du métissage devra accepter aussi ce passif, cette lourdeur historique et ces antagonismes, à condition de ne pas s'y borner. De même, puisqu'il n'y a plus d'entités simples, il faut faire son deuil, dans la Relation, de la transparence. D'où l'éloge de l'opacité, linguistique, culturelle, interpersonnelle, prononcé par Glissant :

⁵⁸ John Edgar WIDEMAN, *The Island: Martinique*, Washington, D.C., National Geographic Directions, 2003, p. 44, 46. Je traduis.

⁵⁹ W.E.B. DU BOIS, *Souls of Black Folk* [1903], New York, Norton, 1999.

⁶⁰ Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs* Paris, Seuil [1952] 1995, p. 65-66.

⁶¹ Michael J. DASH, *Edouard Glissant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 141. Voir Edouard GLISSANT, *Le Discours antillais*, Paris, Seuil, 1981.

⁶² Voir le très beau *Brothers and Keepers* (1984), *Suis-je le gardien de mon frère ?* Paris, Gallimard, 1992.

Je puis donc concevoir l'opacité de l'autre pour moi, sans que je lui reproche mon opacité pour lui. Il ne m'est pas nécessaire que je le « comprenne » pour me sentir solidaire de lui, pour bâtir avec lui, pour aimer ce qu'il fait. Il ne m'est pas nécessaire de tenter de devenir l'autre (de devenir autre) ni de le « faire » à mon image. Ces projets de transmutations - sans métempsycoses - sont résultés des pires prétentions et des plus hautes générosités de l'Occident.⁶³

Dans la même lignée, Nouss et Laplantine énoncent une éthique du métissage en trois temps : l'exigence de la mémoire, le modèle de la rencontre, la dynamique du devenir. Si le temps du métissage est le présent, la mémoire - les mémoires - empêche l'amalgamation et garantit la permanence des tensions dynamiques. « En effet, la combinaison doit reposer sur l'équilibre des parties afin que soient évités les écueils du différencialisme autant que ceux de la fusion »⁶⁴. La rencontre : « Elle surgit, comme l'événement, et assure ainsi la parité des parties. Jamais une intention mais toujours la vigilance d'une intentionnalité : demeurer disponible et attentif à l'autre »⁶⁵. Enfin, remplacer le paradigme spatial par un paradigme temporel :

La dimension temporelle est ce qui distingue le métissage d'autres formes de mélange, telles le mixte ou l'hybride, qui peuvent être saisis statiquement. Parce qu'il n'est pas un état, mais une condition, une tension qui ne doit pas être résolue, le métissage est toujours en mouvement, animé alternativement par ses diverses composantes. C'est pourquoi, si l'on peut en tenir les archives, on ne peut construire de monument au métissage.⁶⁶

Si l'on voulait ramasser en une formule ce qui fait pour nous la spécificité d'une éthique du métissage, nous dirions qu'il s'agit d'un art de l'interface. Un art car, nous l'avons vu, cette éthique est précédée d'une esthétique ; un art aussi pour l'adaptabilité, le sens de la nuance, le tact en un mot, qui lui sont nécessaires. Mais qu'est-ce qu'une interface ? Tout d'abord, en physique, une « surface de séparation entre deux états de la matière » ; la technologie en a fait la « limite commune à deux ensembles ou appareils », et l'informatique, la « jonction permettant un transfert d'informations entre deux éléments d'un système informatique », puis par extension, entre deux institutions (Petit Robert 1996). Frontière, donc, mais frontière perméable permettant la communication entre deux ou plusieurs sphères humaines ou signifiantes. Mais pour notre sujet, c'est une variation étymologique qui nous guidera. L'inter-face, c'est la rencontre de deux visages humains et ce qui en résulte, confrontation ou dialogue, en temps réel. L'éthique du métissage n'est donc pas d'abord une éthique de la Loi ou de la règle, en-dehors de ce minimum de l'impératif catégorique kantien, dans sa deuxième formulation : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien

⁶³ Edouard GLISSANT, *Poétique de la relation*, op. cit., p. 207.

⁶⁴ LAPLANTINE et NOUSS, *Le métissage*, op. cit., p. 111.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 113.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 114.

dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »⁶⁷. Respecter l'Autre plutôt que l'utiliser à ses propres fins : la sécheresse de cette définition trouvera pour nous sa substance dans un corps :

Le corps rappelle vigoureusement qu'il n'y a pas d'humanité sans différences et, en premier, les différences géographiques et physiques. L'enthousiasme de l'interculturel se trouve tempéré par les possibilités matérielles et se heurte à l'ambiguïté qui caractérise toute entreprise humaine dans le temps et l'espace du corps.⁶⁸

La méditation d'Emmanuel Lévinas sur le visage pousse plus loin cette vision « incarnée » de l'humain. L'autre est visage qui m'interpelle, qui m'interdit de le réduire à une chose ou à une abstraction : inter-face.

Il y a toujours en l'Autre un surplus ou un écart par rapport à ce que je sais de lui. Cette démesure, cet excès constant de l'être visé sur l'intention qui le vise, a nom visage. [...] C'est qu'entre confession et comédie, entre façade et aveu, le visage a cette particularité fascinante de s'offrir et de se dérober au savoir.⁶⁹

Lieu mouvant où le biologique devient expression et culture, objet du désir et foyer de la parole, le visage métisse. Opposé du faciès, il incarne la pensée et « l'Autre de la pensée », la transparence et l'opacité, thèmes centraux d'une éthique du métissage.

Etranger et prochain, lointain dans sa proximité même, puisque sa présence consiste à toujours différer sa présence ; proche au moment du plus grand éloignement, puisque cet être qui me fuit ne laisse subsister en moi nul recoin pour le fuir - tel est l'Autre, dans le rapport moral comme dans le rapport amoureux.⁷⁰

Le visage impose donc une éthique qui invente ses règles au fur et à mesure, une éthique de l'impromptu.

Cette éthique serait-elle aussi un humanisme ? Sûrement pas selon Nous et Lapantine qui, en bons deleuziens, s'inscrivent dans la mouvance anti-humaniste du post-structuralisme français. Il est certain que si l'humanisme doit être conçu sous la forme d'un universalisme abstrait et niveleur, modelé sur le genre masculin occidental - seul doué de raison et d'humanité - et justifiant, par une hiérarchisation des cultures, colonisation et intolérance, nous sommes loin du compte. Pourtant, au centre de la problématique du métissage, se trouve la question de l'humanité : pourquoi s'engager, pourquoi tenter de combattre les

⁶⁷ Immanuel KANT, *Fondement de la Métaphysique des mœurs*, 1785.

⁶⁸ Jacques AUDINET, *Le temps du métissage*, op. cit., p. 122.

⁶⁹ Alain FINKIELRAUT, *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, NRF, 1984, p. 30-31.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 76.

discriminations et les intolérances, si ce n'est au nom de l'humain ? L'inhumain est déjà connu, c'est l'humain qui est à (ré)inventer.

C'est donc peut-être moins l'humanisme en lui-même qui pose problème, que la définition de l'humain qui y a traditionnellement présidé. Or, l'humanité est à présent unifiée, pour le meilleur et pour le pire, au sein du « tout-monde » (Glissant) des mondialisations successives. De ces chocs culturels à répétition a émergé une idée de l'humain polycentrée et relativiste, ainsi qu'une dynamique des échanges et des mélanges montrant la nature interactive et communicationnelle, et non pas statique, de notre espèce. Ainsi, selon Jacques Audinet, le métissage est le facteur qui interpose un troisième terme médiateur et dynamique, le singulier, entre le particulier et l'universel. Chaque individu est toujours un processus de réinvention et de mélange unique, ni coupé du collectif, ni réductible à lui⁷¹. L'on peut donc toujours (on doit ?) être humaniste, à condition de remplacer notre image archétypale de l'Homme, inscrit dans un cercle et un carré à la manière de Léonard de Vinci, par une anamorphose mobile.

C'est une telle image « complexe » de l'humanité, fondée non sur une essence mais sur l'acceptation des mélanges et des virtualités humains, que propose le sociologue Edgar Morin.

Nous sommes dans ce moment de l'ère planétaire qui nous permet de retrouver l'origine commune. C'est maintenant, pour accomplir l'humanité, qu'il faut se ressourcer dans cette origine commune, tout en conservant les enrichissements singuliers acquis au cours des diasporas, puis des mélanges. C'est aux forces naissantes (créatrices) du langage, de l'esprit, de la conscience qu'il faut recourir. Assumer la relation initiale de la trinité individu / société / espèce, c'est retrouver l'*Arkhè* [origine et principe] et c'est parier pour le futur. Assumer consciemment cette trinité, c'est choisir le destin humain dans ses antinomies et sa plénitude, et c'est par là affirmer au plus haut niveau la liberté, qui est ainsi mise au service non seulement de soi-même, mais aussi de l'espèce et de la société.⁷²

Un retour à « l'homme générique », en tant que vecteur de capacités créatrices, introduit à une « anthropo-éthique » et à une « anthropolitique » dont le but est l'humanisation de l'humanité⁷³. Personne ne saurait nier l'urgence d'une telle réflexion et d'une telle pratique, dans un monde en mutation rapide. « Rien n'est assuré, y compris le pire »⁷⁴ : peut-être le métissage fait-il partie, il serait temps de s'en rendre compte, du meilleur ?

⁷¹ Jacques AUDINET, *Le temps du métissage*, op. cit., p. 111.

⁷² Edgar MORIN, *La Méthode*, 5. *L'humanité de l'humanité, L'identité humaine*. Paris, Seuil, 2001 ; p. 340.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p 342.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

Essais théoriques et historiques :

Métissage:

- AUDINET, Jacques. *Le Temps du métissage*. Paris: Editions ouvrières, 1999.
- AUDINET, Jacques. *Le visage de la mondialisation : du multiculturalisme au métissage*. Paris: Editions de l'Atelier, 2007.
- BASTIDE, Roger. *Les Amériques noires*. Paris: Payot, 1967.
- DASH, Michael. *Edouard Glissant*. Cambridge: Cambridge UP, 1995.
- GLISSANT, Edouard. *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard, 1990.
- GRUZINSKI, Serge. *La pensée métisse*. Paris: Fayard, 1999.
- LAPLANTINE, François, et Alexis NOUSS. *Le Métissage*. Paris: Dominos Flammarion, 2001.
- SOLLORS, Werner. *Neither Black Nor White, Yet Both: Thematic Explorations of Interracial Literature*. New York: Oxford UP, 1997.
- TOUMSON, Roger. *Mythologies du métissage*. Paris : Presses universitaires de France, 1998.
- VASCONCELOS, José. *The Cosmic Race / La raza cósmica: A Bilingual Edition*. Trans. Didier T. Jaén. Baltimore: The Johns Hopkins University Press [1979] 1997.

Racisme et « Pathologies » du métissage:

- DU BOIS, W.E.B. *The Souls of Black Folk* [1903]. New York: Penguin, 1989.
- FANON, Frantz. *Peaux noires, masques blancs*. Paris: Seuil [1952] 1985.
- TAGUIEFF, Pierre-André. *La couleur et le sang: doctrines racistes à la française*. Paris: Mille et une nuits, 1998.

Interculturalité:

- DEMORGON, Jacques. *L'histoire interculturelle des sociétés*. Paris: Anthropos, 1998.
- DEVEREUX, George. *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris: Champs Flammarion, 1985.
- POUTIGNAT, Philippe et Jocelyne STREIFF-FENARD. *Théories de l'ethnicité*. Paris: PUF, 1995.
- SEMPRINI, Andrea. *Le multiculturalisme*. Paris : Que Sais-Je ? PUF, 1997.
- WACHTEL, Nathan. « L'Acculturation ». Jacques Le GOFF and Pierre NORA eds. *Faire de l'Histoire. I. Nouveaux Problèmes*. Paris: Gallimard, 1974.

Amérique Latine :

- BENASSAR, Bartolomé et Richard MARTIN. *Histoire du Brésil 1500-2000*. Paris: Fayard, 2000.
- BERNAND, Carmen et Serge GRUZINSKI. *Histoire du nouveau Monde, II : Les métissages*. Paris, Fayard, 1993.

GOMEZ, Thomas. *L'invention de l'Amérique: Mythes et réalités de la Conquête*. Paris: Champs Flammarion, 1992.

Diaspora noire :

GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993. Tr. fr. *L'Atlantique noir : Modernité et double conscience*, Paris, Kargo, 2003.

Les Caraïbes:

LARA, Oruno Denis. *Les Caraïbes*. Paris: PUF, QSJ, 1986.

Vaudou :

HURBON, Laënnec. *Les Mystères du Vaudou*. Paris: Découvertes Gallimard, 1993.
METRAUX, Alfred. *Le Vaudou Haïtien*. Paris: Gallimard, 1958.

Langues créoles:

CHAUDENSON, Robert. *La créolisation, théorie, applications, implications*. Paris: L'Harmattan, 2003.
MANESSY, Gabriel. *Créoles, Pidgins, variétés véhiculaires*. Paris: CNRS Editions, 1995.
Science & Vie hors-série: Du langage aux langues. N) 227. Juin, 2004.

Œuvres et critique littéraires :

Chicanos:

ANZALDUA, Gloria. *Borderlands / La Frontera : The New Mestiza*. San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.

Amérindiens:

ERDRICH, Louise. *The Last Report on the Miracles at Little No Horse*. New York: Harper Collins, 2001.
ERDRICH, Louise. *Tracks*. New York. Perennial, 1988.
RIGAL-CELLARD, Bernadette. *Le mythe et la plume : la littérature indienne contemporaine en Amérique du Nord*. Paris : Nuage Rouge, Editions du Rocher, 2004.
VIZENOR, Gerald. *Narrative Chance : Postmodern Discourse on Native American Indian Literatures*. Albuquerque : University of New Mexico Press, 1989.
VIZENOR, Gerald. *The Heirs of Columbus*. New York: Fires Keepers, 1991.

Noirs américains :

- GATES, Henry Louis, Jr. *The Signifying Monkey : A Theory of African-American Literary Criticism*. New York : Oxford University Press, 1988.
REED, Ishmael. *Mumbo-Jumbo*. Garden City, NY, 1972.
WIDEMAN, John Edgar. *The Cattle Killing*. Boston: Houghton Mifflin, 1996.
WIDEMAN, John Edgar. *The Island: Martinique*. Washington D.C.: National Geographic Society, 2003.

Caraïbe et Amérique latine :

- CARPENTIER, Alejo. *Le partage des eaux [Los pasos perdidos]*. Paris: Gallimard, 1976.
CARPENTIER, Alejo. *Le Royaume de ce monde [El reino de este mundo]*. Paris: Gallimard, 1980.
CHAMOISEAU, Patrick. *Ecrire en pays dominé*. Paris: Gallimard, 1997.
CHAMOISEAU, Patrick. *Solibo Magnifique*. Paris : Gallimard, 1988.
CHAMOISEAU, Patrick, J. BERNABE et R. CONFIANT. *Eloge de la créolité / In Praise of Creoleness*. Edition bilingue, tr. M. B. Taleb-Khyar. Paris: Gallimard [1989] 1993.
HARRIS, Wilson. *Le palais du Paon [The Palace of the Peacock]*. Paris: Motifs, 2002.

Réalisme magique:

- BOWERS, Maggie Ann. *Magic(al) Realism*. London: Routledge, 2004.
DURIX, Jean-Pierre. *Mimesis, Genre and Post-Colonial Discourse: Deconstructing Magic Realism*. London: McMillan, 1998.