

Fabriques du métissage au Mexique ou l'autre métissage

Odile Hoffmann (URMIS, IRD-Université Paris Diderot), odile.hoffmann@ird.fr

Christian Rinaudo (URMIS, Université Nice Sophia Antipolis), christian.rinaudo@unice.fr

Texte publié :

Hoffmann Odile et Rinaudo Christian, « Fabriques du métissage au Mexique, ou l'autre métissage », in S. Capanema, Q. Deluermoz, M. Molin et M. Redon (Éds), *Du transfert culturel au métissage. Concepts, acteurs, pratiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, p. 523-543.

La construction de nouvelles nations, en Amérique latine, a entraîné des réflexions sur la définition des identités nationales cherchant à concilier la réalité des métissages avec l'attribution, héritée de l'époque coloniale, de différentes « qualités » aux individus et aux groupes (« espagnol », « indien », « noir », « mulâtre », etc.). Elle a également été confrontée aux connotations racistes que comportaient, au début du XIX^{ème} siècle, les idées de progrès et de modernité, et donc à la difficulté de légitimer sa propre « fabrique du métissage ». Nous abordons ces questions à partir de l'examen empirique de deux contextes au Mexique, celui de l'Etat et de la ville de Veracruz, et celui de la Costa Chica, sur la côte pacifique dans les Etats de Oaxaca et Guerrero. Le point commun de ces études de cas est d'appréhender le métissage, si fortement associé à l'identité nationale mexicaine, à partir de la présence africaine, qui fut importante dès les débuts de la colonisation mais qui ne fut pas incluse dans les conceptions « classiques » du métissage national. Cette analyse nous permet de mettre en évidence diverses modalités d'incorporation des populations d'origine africaine à la nation. On voit alors comment les configurations locales s'articulent avec le discours global pour privilégier une dimension ou facette de l'identification afro (culturelle, ou sociale, ou politique) plutôt qu'une autre. C'est ce que l'on appelle « l'autre métissage ».

Mots-clefs :

Veracruz ; Costa Chica ; afro-métissage ; culture noire ; hybridité ; ethno-politique ; racialisation ; construction nationale ; politique culturelle ; groupalité

The construction of new nations, in Latin America, involved reflexions on the definition of the national identities. This aided to reconcile the reality of the "*mestizaje*" with the attribution, inherited the colonial time, of various "qualities" to the individuals and the groups ("Spanish", "Indian", "black", "mulatto", etc.). It was also confronted with the racist connotations contained in the ideas of progress and modernity, at the beginning of the XIX century, and thus complicating the difficulty in legitimizing its own "*mestizaje*". We tackled these questions starting from the empirical examination of two contexts in Mexico, that of the State and the town of Veracruz, and that of Costa Chica, on the Pacific coast in the states of Oaxaca and Guerrero. The common point of these two case studies is the comprehension of "*mestizaje*", a culture strongly associated with the Mexican national identity, starting from the African presence, which was important from the beginning of the colonization but not found in the "traditional" designs of the national "*mestizaje*". This analysis enables us to highlight various ways of incorporating the African origin populations with the nation. One then sees how the local configurations are articulated with the global speech to privilege one dimension or facet of the afro identification more than the other; be it cultural, social, or political. This is what we call "the other *mestizaje*".

Keywords:

Veracruz; Costa Chica, *afromestizaje*; black culture, hybridity, ethnopolitical, racialization, national construction; cultural policy, groupality

Fabriques du métissage au Mexique ou l'autre métissage

Odile Hoffmann (URMIS, IRD-Université Paris Diderot)

Christian Rinaudo (URMIS, Université de Nice-Sophia Antipolis)

La racialisation explicite des sociétés coloniales s'instaure au XVIII^e et surtout au XIX^e siècle ; Alan Knight l'a bien montré pour l'Amérique latine (Knight 1990). Auparavant et dès la modernisation atlantique du XVI^e siècle, les différences de couleur, statut, prestige, position sociale, s'entremêlaient en de multiples combinaisons au sein desquelles la « configuration raciale » existait sans éliminer les autres.

C'est finalement au cours du XIX^e siècle que l'idée de race s'affine et s'affirme. Au Mexique, les « scientifiques » (groupe politique inspiré des théories positivistes) sont les constructeurs d'une jeune nation objectivement « métissée » qui cherche son unité « nationale » (l'indépendance date de 1821) et son identité au sortir d'un siècle de guerres civiles. Combinant les contraires et cherchant une nouvelle voie, ceux-ci forgent alors les notions de « race métisse », de « race de bronze » ou de « nouvelle race », qui toutes traduisent cette volonté de reconnaître la spécificité d'une population bigarrée, tout en l'inscrivant dans le scientisme universalisant de l'époque. Avec la Révolution mexicaine (1910-1920) qui renforce encore le besoin de cohésion, José Vasconcelos élabore le concept de « race cosmique » (Vasconcelos 1925) faisant écho à « l'indigénisme » de Manuel Gamio (Gamio 1992 [1916]) pour poser les bases d'un nationalisme culturel « intégrationniste ». Ainsi, même pour glorifier le métis et le mélange, c'est toujours la « race » qui guide le vocabulaire, le raisonnement et les discours ; et avec la « race », les logiques politiques et sociales de hiérarchisation.

Mis en place à la fin du XIX^e siècle, ces paradigmes s'essoufflent un siècle plus tard et laissent la place à d'autres conceptions du politique et à un nouveau modèle sociétal. Les années 1980-1990 furent marquées par les succès du multiculturalisme, des politiques de reconnaissance (Taylor 1992), de gestion politique des différences (Kymlicka 1996). Et ces modèles ont été envisagés comme de nouvelles options de luttes contre la marginalisation et les discriminations historiquement éprouvées par les minorités « ethniques », « raciales », « culturelles », « nationales ». A partir de là, différents pays d'Amérique latine tels que le Brésil, le Nicaragua, la Colombie, le Pérou, la Bolivie, l'Equateur, le Venezuela, ont initié un processus de reconnaissance politico-institutionnelle des revendications de populations réclamant leurs origines indigènes et africaines, s'inspirant explicitement du multiculturalisme et modifiant leurs constitutions et législations en conséquence (Gros 2000; Wade 2000). Au Mexique, le discours indigéniste qui parlait d'intégration s'est modifié durant cette période pour donner lieu à des problématiques et des programmes d'actions définis en termes de respect de la diversité culturelle. Pour autant, la modification constitutionnelle de 1992 qui reconnaît la « composition pluriculturelle » de la Nation n'a pas été suivie de réformes législatives sur ce thème.

C'est ce contexte politique qui informe en grande partie les « manières de voir » et de comprendre le métissage au Mexique. Dans ce pays comme dans beaucoup d'autres en Amérique

latine, l'histoire du métissage a surtout été comprise « depuis les indiens » à partir des processus de « désindianisation » (ou d'assimilation au XIXe et dans la première partie du XXe siècle) puis d'une (très) relative « réindianisation » opérée sur la base des reconnaissances indigènes accompagnées du rejet de l'idéologie du métissage. Il faut dire qu'à la fin du XXe siècle, celle-ci commence à être interprétée par certains observateurs et acteurs politiques comme moteur d'une homogénéisation culturelle forcée, élément central des processus de fabrication d'un récit national qui ont ignoré l'importance d'autres phénomènes démographiques (Viqueira 2010). En particulier, les populations d'origine africaine ont été largement ignorées, jusqu'à la fin du XXe siècle, lorsque sera lancé par la Direction Générale des Cultures Populaires le programme national intitulé « Notre troisième racine » et que diverses initiatives scientifiques ont commencé à mettre en évidence l'ampleur et la diversité des « apports » et des métissages afrodescendants (Hoffmann 2005; Martínez Montiel 1994; Velázquez et Correa 2005). Il faut dire que ces populations ont fait l'objet d'un intense et ancien métissage lié au fait que, au Mexique, la plus grande quantité d'esclaves en provenance d'Afrique a été introduite dans la première période de l'époque coloniale, entre 1580 et 1640 (Aguirre Beltrán 1972), contrairement aux îles espagnoles de la Caraïbe où la Traite s'est poursuivie sur une période plus longue, jusqu'au XIXème siècle (Benítez Rojo 1983). De ce fait, peu d'individus correspondent aujourd'hui au stéréotype du « noir » reconnu par ailleurs : les « africains », les « noirs » cubains, les « noirs » nord-américains. Cette faible visibilité des « populations noires » au niveau national correspond aussi au fait que peu d'individus se reconnaissent dans une catégorie officiellement « supprimée » (des recensements, des textes officiels, des politiques publiques) depuis l'indépendance (1821). Aujourd'hui, au Mexique, les personnes qui se définissent collectivement comme « noires » sont une infime minorité. Et si l'on cherchait à dénombrer les individus faisant partie de cette catégorie, les chiffres pourraient varier facilement de quelques milliers à plusieurs millions, selon le critère adopté (traits phénotypiques et couleur de peau, auto-définition, ascendance généalogique, pratiques culturelles, etc.).

Dans ce contexte, la question de voir comment le lien entre l'histoire de l'esclavage et des populations « d'origine africaine » est activé ou non, revendiqué ou non, utilisé politiquement ou non permet de renouveler les recherches portant la « diaspora noire » ou la « *black Atlantic* », à égale distance de l'éloge postmoderne de l'hybridité pouvant faire le jeu du néolibéralisme mais aussi d'une certaine fascination pour le retour des « essentialismes » que nos recherches visent à déconstruire (Cunin et Hoffmann 2011). La prise en compte des manières par lesquelles le métissage fait ou non l'objet de mises en cause, de redéfinitions ou d'interprétations divergentes pouvant devenir un enjeu politique amène à s'intéresser aux conditions selon lesquelles des frontières ethnico-raciales construites sur la base de ce que sont supposées être des généalogies différenciées produisent ou non de la *groupalité*, à savoir la cristallisation d'une conscience collective d'appartenance à un même « groupe » (Brubaker 2002; Rinaudo 2010).

Pour aborder ces questions, nous avons privilégié une démarche empirique permettant de dépasser les approches discursives ou les débats idéologues. Celle-ci consiste à rendre compte de deux contextes locaux du Mexique qui ont en commun d'appréhender la question du métissage à partir de — ou en incluant — la présence africaine : celui de la région côtière et de la ville de Veracruz située dans le Golfe du Mexique ; et celui de la Costa Chica située sur la côte pacifique entre les états de Oaxaca et de Guerrero. Dans les deux cas, nous avons cherché à comprendre comment des configurations locales pouvaient s'articuler avec des logiques plus globales pour faire émerger ou faire évoluer des représentations du métissage, ou au contraire pour les ignorer au profit d'autres modèles ou représentations¹.

Veracruz, le blanchiment et le populaire

Dans l'Etat de Veracruz, l'absence jusqu'à ce jour d'organisations politiques connectées à des réseaux transnationaux visant à défendre les droits des « populations noires » ou « afro-descendantes » a eu pour effet de produire une configuration régionale dans laquelle les enjeux politiques contemporains portent moins sur les questions de reconnaissance, de labellisation et de recensement d'un groupe social établi sur une base ethnique que sur la prise en compte, ou non, des « traits culturels » supposés être d'origine africaine (musique, danse, pratiques festives, éléments gastronomiques) comme faisant partie, avec ceux qui sont supposés renvoyer aux origines espagnoles et indigènes, d'une culture régionale reconnue comme liée à « l'identité *jarocha*² » et qui s'assume comme métisse. Dans ces conditions, c'est surtout au niveau de politiques culturelles formulées en termes de « troisième racine » et de ses apports au patrimoine régional que la question de la « présence africaine » a fait l'objet de débats et de positions spécifiques de la part des différents acteurs locaux.

A Veracruz, comme dans l'ensemble du Mexique, le ralentissement relativement précoce de la Traite et la reprise de la croissance démographique de la population indigène après une période de forte diminution ont eu pour effet une généralisation rapide du métissage et l'incorporation des populations d'origine africaine dans une « civilisation populaire » en grande partie rurale et que Antonio Garcia de León nomme la Caraïbe Afro-Andalouse³. Le développement d'expressions culturelles telles que le fandango et le son *jarcho* dans cette Caraïbe « afro-andalouse » ou « (indo)afro-andalouse » (Pérez Montfort 2007, p. 183) organisée autour du bétail et de l'élevage

¹ Dans les deux régions d'étude comme partout au Mexique, le mélange historique de populations (autochtones, colons, migrants, entre les régions, etc.) est un fait avéré que nous ne cherchons, ici, ni à discuter, ni à mesurer.

² Comme le souligne Alfredo Delgado Calderón, le terme « *jarcho* » est devenu un symbole identitaire régional mais qui a d'abord eu un sens péjoratif que le dictionnaire de synonymes apparente à « rustre », « grossier », « insolent », « discourtois » et qui était utilisé dans le passé pour désigner les paysans et les vachers mulâtres de la Côte du *Sotavento*, au centre-sud de l'Etat de Veracruz. Le mot « *jarcho* » a ensuite été utilisé pour désigner tous les individus aux traits physiques négroïdes et sert aujourd'hui aux habitants de la côte qui s'assument avec orgueil comme « *jarchos* » (Delgado Calderón 2004, p. 78).

³ « La Caraïbe que j'appelle *afro-andalouse* est celle qui a produit des genres « *campesinos* », « *jibajos* », ou « *guajiros* » qui sont tous apparus dans les *hinterlands* ruraux de ces complexes portuaires ouverts au commerce international et colonial. Leurs expressions ont ceci en commun ainsi que de nombreux autres traits : ce sont des genres musicaux et poétiques cultivés par des paysans vachers et des pêcheurs afro-métisses, mélange de trois origines ethniques : espagnols (principalement andalous), noirs et indiens ; généralement associés à l'élevage et qui dès le XVIIe siècle avaient constitué des niches culturelles fortement métissées : *guajiros* à Cuba, *jibaros* à Porto Rico et Saint Domingue, *llaneros* en Colombie et au Venezuela, *creollos* au Panama, *jarchos* à Veracruz » (García de León 1992, p. 28).

n'était pas pour autant coupé de la ville. Bien au contraire, celles-ci se nourrissaient des échanges continuels entre les ports et leurs *hinterlands*. Depuis le début de la période coloniale, la ville de Veracruz a hébergé un nombre important de personnes d'origine africaine, esclaves ou libres, et celles-ci ont bénéficié d'une assez grande marge de tolérance comparativement à d'autres régions du Mexique, en raison de la faible présence des Espagnols et de leurs descendants qui fuyaient la ville durant la longue saison chaude et en dehors de la période d'arrivée des bateaux pour se réfugier dans les villes de l'Altiplano (Alcántara López 2002).

A partir du XIX^{ème} siècle, avec les luttes pour les indépendances dans toute la région, de nouvelles vagues migratoires en provenance de Cuba, Puerto Rico, Haïti, la Jamaïque, Saint Domingue, la Colombie, le Venezuela, sans relation avec le système esclavagiste mexicain, mais aussi de nouvelles formes de circulations et d'échanges culturels vont passer par le port de Veracruz, contribuant à rendre plus complexe la question de la présence de populations d'origine africaine dans la ville et à alimenter ce qui sera décrit dans l'historiographie locale contemporaine comme une « culture populaire urbaine » caractérisée en grande partie par l'incorporation de la musique cubaine (*danzón*, *son* « *montuno* » ou « cubain », boléro...) et plus largement « afro-antillaise ».

En reprenant ces éléments, on peut alors identifier deux processus bien distincts de transformation des représentations de la population locale, tous deux liés aux enjeux politiques concernant la question du métissage : celui, d'abord, du blanchiment de l'image stéréotypée du « *jarocho* » au Mexique ; celui, ensuite du développement de politiques culturelles centrées sur la « troisième racine du métissage » et de leur mise en œuvre dans l'état et la ville de Veracruz.

Blanchiment du jarocho

Le phénomène social qu'a pu représenter durant tout le XIX^{ème} siècle le passage de voyageurs et chroniqueurs étrangers venant visiter l'Amérique latine n'a pas épargné Veracruz, un des principaux ports par où ceux-ci arrivaient sur le continent ou embarquaient pour d'autres destinations. Il existe de nombreuses traces écrites des descriptions de la région et des habitants dont les principales furent réunies dans une collection d'ouvrages intitulée *Cien viajeros en Veracruz. Crónicas y relatos* (Poblett Miranda 1992). Ces récits de voyage ont contribué à forger une image de Veracruz qui, à cette époque, était vu avant tout comme une ville dangereuse, inhospitalière et insalubre, comme un lieu difficile à atteindre et lugubre, alors que la population locale était souvent dépeinte comme indolente, « dormant toute la journée sous les rayons d'un soleil atroce » (García Díaz 2002, p. 215-238), ou encore comme « appartenant à toutes les races américaines et dont le teint varie de l'ocre à l'ébène » (De Valois 1861, p. 40).

Dans ce contexte, le « *jarocho* » était le plus souvent présenté comme le résultat d'un métissage fortement marqué par l'empreinte africaine, comme on peut le voir par exemple dans cet extrait d'Ernest Vigneaux, jeune français aux idées libérales et républicaines embarqué en 1848 pour les Amériques et proposant de montrer les régions exotiques et arriérées où devaient pouvoir s'appliquer

les idées modernistes : « Le jarocho est le campagnard de la province de Veracruz ; c'est le plus souvent un produit des trois races connues, et de ce croisement fantaisiste est résulté, sous les feux du Cancer, un sang de lave en ébullition dans un corps que soutiennent des muscles d'acier. Le jarocho est pasteur et récolte en outre ce que dame nature veut bien faire venir, sans trop d'aide, dans l'enclos qui entoure sa cabane de bambous car il n'est pas très enclin au travail, mais cette indolence créole est doublée chez lui de l'énergie dans le plaisir qui appartient au sang nègre. Jouir avec fureur est pour lui le dernier mot de la vie : le jeu, la boisson, la musique, la danse, la toilette, l'amour, absorbent ses loisirs » (Vigneaux 1863, p. 541-542).

De même, le peintre italien Claudio Linati, connu pour avoir été l'introducteur de la lithographie au Mexique où il a séjourné entre 1825 et 1826 a bien montré cette connotation pauvre et rurale associée au « jarocho » ainsi que sa relation historique avec « le noir » (Linati 1955 [1828]) .

*Illustration 1 : Nègre d'Alvarado faisant travailler sa femme (1828).
Lithographies du peintre italien Claudio Linati*

Ricardo Pérez Montfort montre comment s'est opéré ensuite, à partir des années 1940, un travail de mise à distance de cette représentation, qui est passée notamment par l'imposition d'un autre cliché du « jarocho », par l'appareil politique post-révolutionnaire cette fois : celui du « jarocho vêtu de blanc et dansant la *bamba* » (Pérez Montfort 2007), cliché dans lequel la relation historique avec « "le noir" et la "négritude" » est désormais absente : « La tenue et les accessoires que portaient ceux qui représentaient les dits "jarochos" n'avaient plus rien à voir avec le monde rural et les secteurs populaires de la côte. Désormais on appelait "costume jarocho" une tenue blanche immaculée, très élaborée et coûteuse telle que la portaient les élites hispanophiles du port, des villes principales et des anciennes haciendas de Veracruz. [...] Un tel tableau du fandango jarocho s'imposa de manière définitive dans le répertoire des représentations régionales stéréotypées en 1940 quand un groupe de Veracruz choisit le chant et la musique de *la Bamba* comme leitmotiv de campagne politique entre 1945 et 1946 » (Pérez Montfort 2001, p. 156-157).

Illustration 2 : Illustrations typiques réaffirmant l'image des jarochos au milieu du XXe siècle (dans R. Pérez Montfort, 2001)

Du blanchiment à la « troisième racine du métissage » dans les politiques culturelles

Les années 1970-1980 marquent la fin de cette période post-révolutionnaire et d'un nationalisme culturel centraliste et homogénéisateur (Jiménez 2006). Commence alors un processus de décentralisation culturelle impulsé par l'administration fédérale et la mise en place progressive, dans tous les états de la République, de Secrétariats, Instituts ou Conseils de la Culture. C'est ainsi que fut créé en février 1987 l'*Instituto Veracruzano de la Cultura* (IVEC). Et les années qui ont suivi cette création ont donné lieu à la définition des grandes orientations et à la mise en œuvre de ce que devait être une politique culturelle décentralisée appliquée à l'état de Veracruz (García Díaz et Guadarrama Olivera 2004). En particulier, cette politique qui a consisté à mettre l'accent sur la dimension afro-

caribéenne a privilégié trois grandes orientations : la revalorisation du son jarocho « rural » et de son influence africaine ; la revalorisation du danzón et du son montuno d'origine afro-cubaine comme culture urbaine de Veracruz ; la promotion locale du programme national centré sur « la troisième racine du métissage ».

En 1994, la mise en œuvre de cette politique s'est traduite par le lancement du Festival International Afro-Caribéen qui, depuis lors, contribue à produire une autre image stéréotypée de Veracruz, comme on peut le voir au travers de la conception des différentes affiches du festival soulignant les traits phénotypiques et les postures corporelles représentant une africanité stylisée.

Illustration 3 : Affiches du Festival international afro-caribéen (1997, 1998, 2001, 2004, 2008, 2009)

Au fil des années, le développement de cette politique culturelle a contribué à faire émerger différentes orientations qui vont placer plus ou moins au centre la question du métissage et de ses différentes « racines » : l'une insistant sur l'héritage culturel africain en faisant la promotion de la « troisième racine du métissage », à savoir de la contribution historique des esclaves et descendants d'esclaves à la culture nationale mexicaine ; une autre insistant sur la diversité des influences de la « Caraïbe afro-andalouse » et sur la créativité culturelle d'une société régionale qui ne s'identifie pas comme « noire » mais qui reconnaît ses influences africaines ; une troisième, enfin, cherchant à souligner la spécificité culturelle liée à la présence africaine au Mexique, pas seulement comme un héritage commun à tous, mais comme une caractéristique pouvant être réaffirmée aujourd'hui dans le cadre d'une vision pluriethnique du Mexique et considérant les « Afro-mexicains » ou « afro-descendants » comme un des groupes ethniques constitutifs de la société nationale.

Ces trois orientations ont eu pour effet de produire des mises en récit différentes de l'histoire des populations d'origine africaine au Mexique. Les deux premières peuvent être analysées à partir des rénovations et des changements intervenus dans la conception muséographique du Musée historique de Veracruz. Inauguré en 1970 pour faire le récit de la ville « quatre fois héroïque » contre les invasions étrangères, le musée est ensuite rapidement laissé à l'abandon. Au moment de la création de l'Institut de Culture de Veracruz et du programme national sur la « troisième racine », le musée a été repris à la ville par l'Institut de Culture qui a réalisé, aux côtés de la collection existante, une salle dédiée à l'histoire de l'esclavage dans la région. Suite à cet épisode, le Musée de la Ville est repassé sous l'administration de la municipalité qui cessa de s'y intéresser, le laissant quasiment à l'abandon. Et la salle dédiée à l'histoire de l'esclavage et des populations noires a fini par être démantelée. A la fin des années 1990, une nouvelle rénovation du musée a été engagée par la municipalité de Veracruz qui a fait appel à plusieurs historiens qui avaient été les promoteurs de la deuxième orientation, celle faisant la promotion du métissage comme essence de la culture populaire, reconnaissant l'importance de l'héritage africain sans s'y réduire. En s'appuyant sur des instruments muséographiques donnant une place plus importante à l'image (photographies, tableaux, présentations multimédias), ceux-ci ont cherché à introduire les nouvelles connaissances historiques produites sur la ville durant les quinze

dernières années. Ils ont mis l'accent sur le monde ouvrier, la culture et les quartiers populaires, l'expansion urbaine et ses conséquences, le développement industriel et les transformations du syndicalisme, l'inscription de Veracruz dans la Caraïbe, autant d'éléments évoqués de manière encore marginale lors de la première rénovation qui, à l'exception notable de la salle consacrée à l'esclavage, s'inscrivait toujours largement dans la tendance historiographique consistant à narrer les « grands événements » et les « grands hommes ». Inauguré de nouveau en décembre 2000, le musée consacre depuis lors une place importante à la culture populaire « *jarocha* » et spécifiquement urbaine. Cette fois, au lieu d'insister sur la frontière socio-raciale entre, d'un côté, les personnages illustres de l'histoire de Veracruz faisant valoir leurs origines espagnoles et, de l'autre, les « oubliés » de cette histoire que furent les esclaves et leurs descendants, l'accent est mis sur la culture populaire « *jarocha* » et l'univers culturel tout à la fois africain, indigène et espagnol qui la caractérise, tant dans sa version rurale (fandango, son *jarcho*...) qu'urbaine (danzón, son *montuno*, musique « afro-antillaise » ou « afro-caribéenne »...).

Quant à la troisième orientation évoquée plus avant, elle est bien exprimée dans une exposition produite en 2006 par le *Mexican Fine Art Center Museum de Chicago* et présentée dans différentes régions du Mexique. Intitulée *Présence africaine au Mexique de Yanga à nos jours*, cette exposition affirme une position militante visant à tracer une continuité historique entre la mise en esclavage des populations africaines, l'héroïsme des esclaves fugitifs et la revendication d'une identité Afro-mexicaine contre l'idéologie du métissage. Si cette troisième orientation, racialisante, n'a trouvé que très peu d'écho dans la région de Veracruz, plus sensible à un récit mettant l'accent sur le « métissage » de la « civilisation populaire », elle s'est par contre bien développée sur la côte pacifique, comme on va le voir dans la deuxième partie de ce texte.

Costa chica, le métissage au prisme de l'ethnicisation

Nous nous référerons ici aux populations noires résidant dans la petite région connue comme « la Costa Chica », sur la côte pacifique dans les états de Guerrero et Oaxaca. Aux dires de ses résidents, la diversité culturelle et ethnique semble inscrite dans le paysage. Les habitants dits « noirs », « *morenos* » ou « *costeños* », et plus rarement afro-métis ou afro-mexicains, résident dans des villages relativement isolés de la route principale, sur la bande côtière. Les villages indiens sont plutôt situés dans l'arrière pays, alors que l'axe routier qui traverse et structure la petite région est semé de bourgs contrôlés par des métis. Cette apparente division spatiale — car en fait les choses sont évidemment plus compliquées — fonctionne comme une configuration géographique qui a longtemps tenu lieu d'évidence naturalisante des « différences » imaginées comme radicales entre les trois « groupes ethniques » qui habitent la région. A chaque groupe est associé, dans les représentations collectives régionales, un espace spécifique (les villages indiens, les *ranchos* de noirs, les bourgs métis). Comme toujours, l'association à un espace n'est pas neutre et s'accompagne de valeurs

implicites, de fonctions et de hiérarchies qui ont historiquement débouché, dans le cas qui nous occupe, à élaborer une image de la Costa chica comme une « région indienne ». La région accueille d'ailleurs le siège du premier Centre Régional de l'INI (Institut National Indigéniste) dans les années 1940, la diversité culturelle et linguistique y est plus forte qu'ailleurs et la gestion politique et administrative de la multiculturalité ne s'adressait jusqu'à encore très récemment qu'aux seuls groupes qualifiés d' « indiens » et répertoriés (recensés) comme tels.

C'est ce contexte de faible légitimité et visibilité que certains groupes noirs organisés cherchent à transformer à partir de la fin du XXème siècle. La dynamique de mobilisation reste faible, comme en témoigne une dénomination encore instable : population noire, afro-métisse, afro-mexicaine ou d'origine africaine. Les termes utilisés sont nombreux, sans que l'appellation adoptée renvoie à un ensemble très précis de significations ou même de connotations. Toutefois, la mobilisation sociale et politique des sujets concernés, longtemps niée ou ridiculisée, est désormais impossible à ignorer (Lara 2011). Ce n'est pas le lieu ici d'exposer en détail les moteurs ou les obstacles à cette mobilisation, retenons simplement qu'elle existe grâce aux moyens déployés par les militants et les organisations qui, même s'ils n'ont toujours que peu d'importance numérique, commencent à apparaître comme des interlocuteurs capables de s'insérer dans les réseaux nationaux et internationaux du militantisme afro. Le débat qui s'installe et se conforte chaque jour voit ainsi intervenir des militants locaux (associations *México Negro, Africa*), des fondations et organisations non gouvernementales (Fondation Ford), des institutions gouvernementales (Conapred, CDI), des universitaires et chercheurs mexicains et étrangers (Universités et centres de recherche), des activistes afro internationaux, etc. Ces interventions croisées « d'experts » contribuent à la légitimation d'un champ et d'un ensemble d'interlocuteurs « afro » au Mexique.

Sur quel paradigme ethnique et/ou racial se construit ce nouveau champ social et politique ? Quelle place y occupe le métissage ? On peut reconnaître deux tendances fortes, qui parfois se succèdent et parfois s'entremêlent⁴.

L'ethnicisation : la normalisation identitaire qui assume le métissage

Dans les années 1970-80, le combat des activistes noirs — assumés comme tels par eux-mêmes et leurs interlocuteurs, indépendamment du phénotype dont ils considèrent être porteurs — s'élabore avant tout sur la marginalisation historique dont ils sont l'objet et la demande d'une meilleure intégration à la Nation, plus juste, équitable, digne. Ils présentent en cela des mots d'ordre et des logiques de revendication sociale tout à fait comparables à ceux des mobilisations indiennes qui s'accroissent dans tout le continent à cette même période (Gros, 2000). Ainsi les rencontres de *México Negro*, organisées annuellement depuis une quinzaine d'années par l'association du même nom dans un des villages de la Costa chica, mettent en avant des demandes sociales et économiques fortes, en

⁴ Nous reprenons ici les données factuelles exposées dans un texte récent sur les processus d'ethnicisation et de racialisation au Mexique (Hoffmann 2011), mais sous l'angle nouveau de la place qu'y occupe le métissage.

matière de santé, éducation, habitat, mais aussi accès à la terre, à la représentation politique, à la culture, etc. La réflexion sur « l'identité noire » intervient pour placer le racisme et la discrimination au cœur de « l'explication » des inégalités régionales et leur conférer un potentiel de mobilisation. Dans le contexte régional évoqué plus haut, cette réflexion situe « logiquement » l'identité noire dans l'éventail ethnique disponible et ouvert, aux côtés et avec le même statut que les « groupes ethniques » de la région (amuzgos, chatinos, mixtecos, etc.). On voit donc se construire, depuis une vingtaine d'années, un argumentaire politique fondé sur une dynamique d'ethnisation qui réclame une équivalence entre la catégorie d' « afro-mexicain » — même si les termes ne sont pas encore stabilisés — et celle « d'indien » ou « indigène », avec les ethnonymes correspondants, couramment utilisée dans la région et dans le pays.

L'ethnisation est conçue explicitement comme un instrument de visibilité, de conscientisation et finalement un mécanisme politique d'émancipation pour les populations qui s'en revendiquent. Elle s'oppose à l'ancienne racialisation qui maintenait les individus et les collectifs « noirs » dans un particularisme infériorisant dénué de toute valorisation citoyenne, politique ou même culturelle. L'ethnisation prétend s'y substituer, et d'une certaine manière la surpasser sans pour autant l'ignorer. La catégorie « afro-métis », utilisée au départ par Gonzalo Aguirre Beltrán (Aguirre Beltrán 1972; 1989), correspond bien à cette aspiration. Il s'agirait en quelque sorte d' « être différent pour être comme les autres », de revendiquer une reconnaissance en tant que groupe ethnique et d'intégrer de la sorte les espaces de négociation considérés comme légitimes, au niveau régional comme national. Cette réélaboration s'accorde avec les interprétations proposées par les travaux des historiens et des ethnologues, fortement dynamisés à partir de programmes officiels comme la Troisième racine (voir plus haut, et Martínez Montiel 1994). Elle acquiert toutefois ici, contrairement au cas du Veracruz analysé plus haut, une dimension collective et nettement politique. Les particularités culturelles (musique, danse) sont valorisées et mises en scène pour construire et consolider l'idée de « groupe ».

Dans cette phase et comme l'indique le terme même d'afro-métis, l'ethnisation s'accompagne très logiquement du métissage. C'est d'ailleurs le reflet d'une constante de l'histoire de la conquête et de la colonie au Mexique comme ailleurs en Amérique latine, pour les noirs comme pour les indiens, à savoir des ethnogénèses fondées sur le mélange. Certains cas sont plus emblématiques ou mieux connus que d'autres, comme celui du groupe « métis » au Canada, légalement reconnu comme groupe spécifique avec les mêmes droits que les « autochtones », sur la base de son métissage et de son mélange. Comme l'explique Rivard, loin de rechercher une éventuelle « pureté identitaire », le groupe se construit par ses marges et se renouvelle constamment par son ouverture aux autres (Rivard 2007)⁵. C'est le métissage qui produit les conditions de l'ethnisation.

⁵ Ce qui peut paraître une évidence aux yeux des théoriciens du constructivisme est une « première » politique qui n'est pas sans poser toute une série de problèmes très concrets, en commençant par l'impossible certification d'appartenance d'une personne à un groupe — qui ouvre l'accès à certains droits réservés — selon des critères d'appartenance mouvants et indéterminés, justement.

D'autres cas sont moins connus mais illustrent les articulations possibles entre les phénomènes d'ethnogenèse et de métissage, comme le montre l'article sur le métissage précolonial entre groupes indiens en Bolivie (Combés et Villar 2008). On y voit des processus qui parfois s'opposent et parfois s'alimentent l'un l'autre, sans harmonie ni conflictualité prédéterminée : « Nés du métissage, les Chané et Ioseño non seulement le nient mais le dénigrent aussi, le diluent dans une artificieuse rhétorique de la pureté et l'utilisent comme un argument de discrimination interethnique (entre eux) (...) Il n'y a pas et il n'y a jamais eu de dissolution absolue de l'identité collective dans le magma du métissage, pas plus qu'une négation absolue du fait même du mélange comme le laisse entrevoir l'idéologie ; à la dérive entre ces deux extrêmes, nous découvrons au contraire une discrimination sélective, hiérarchique, qui ouvre et ferme les réseaux d'alliance (militaire, économique, matrimoniale) selon le contexte et les circonstances, et qui à aucun moment ne perd de vue la nécessité de consolider l'identité ethnique propre » (Combés et Villar 2008, p. 6 et 9 de la version électronique). On voit donc que des configurations identitaires fluides et contrastées, très étudiées pour les diasporas noires transatlantiques (Gilroy 1992), ne sont pas l'apanage de ces seules sociétés de-territorialisées mais rendent compte de phénomènes largement partagés par les sociétés locales dites « indiennes » ou « autochtones », qu'elles soient précoloniales, coloniales ou contemporaines. Les mélanges sont historiquement contraints. De même, l'identification « noire » ou « afro » au Mexique — et probablement ailleurs — n'a jamais été univoque. L'ethnicisation se rapporte à des critères d'appartenance parfois raciale, parfois locale, parfois régionale, critères combinés selon des rapports de force parfois violents et agressifs, dans des contextes d'alliance renégociés en fonction des enjeux du moment. A la fin du XXème siècle, ces enjeux orientent la construction d'un ensemble « noir » construit non plus sur le métissage mais sur la « suppression idéologique de l'hybridité » (Combés et Villar 2008, p. 4 de la version électronique), via la racialisation.

La racialisation excluante

Au cours des premières années du XXIème siècle en effet, plusieurs phénomènes remettent en question la viabilité du procédé d'insertion citoyenne à travers l'ethnicisation, et réintroduisent une terminologie ouvertement racialisée. La question de l'épuisement du paradigme ethnicisant/ métissé dépasse de loin les horizons de cet article. Disons simplement qu'il répond à une convergence historique entre facteurs globaux (l'absence de réelles ouvertures démocratiques ou économiques malgré la reconnaissance ethnique ; le développement des réseaux afro transnationaux) et facteurs nationaux (l'adhésion du Mexique aux Conventions Internationales et le nécessaire respect de certaines mesures de reconnaissance ethnico-raciale), voire locaux (l'émergence ou la consolidation d'un tissu associatif porteur de mobilisation), qui tous misent désormais sur l'option racialisée pour lutter contre les inégalités et acquérir des espaces de parole et de pouvoir.

Cette évolution suppose un nouveau discours, avec notamment une standardisation des termes du débat utilisés dans l'ensemble des arènes de négociation internationale, et une polarisation qui

ordonne le monde sur une base racialisée binaire, « en noir et blanc », laissant peu de place aux situations « hors normes » et « mélangées ».

L'argumentaire constate l'échec des options inclusives de l'identification noire telles qu'elles avaient pu se construire quinze ans auparavant autour de l'expérience partagée de la subordination, la mémoire de l'esclavage ou la lutte contre l'exclusion⁶. Il s'éloigne de ces positionnements politiques pour lesquels « la race » était un concept complexe, héritier de conceptions historiques qui alliaient couleur, prestige, position sociale, parenté, etc., dans des conditions toujours singulières qui déterminaient la « définition » de « l'être noir » en un lieu et une époque donnés, et jamais hors contexte. Ainsi l'expérience noire en Colombie n'est pas celle du Mexique, celle des plantations a peu à voir avec les conditions de vie des noirs en ville, sans parler des modalités et des rythmes différents de sortie progressive de l'esclavage, très variables d'un pays et d'une région à l'autre, etc. Cette complexité est désormais cantonnée au domaine des spécialistes et des historiens, au profit de visions plus simples à transmettre et à partager à un public élargi. La diversité de conceptions des identités et même de « la race » est gommée et laisse place à une vision standard internationale centrée sur la couleur.

Ce mouvement simplificateur s'accompagne logiquement d'une polarisation des identifiants, entre noir et blanc. Il est aujourd'hui fréquent d'entendre les militants revendiquer des critères binaires qui ignorent toute la gamme de termes utilisés pour qualifier les infinies nuances de couleur de peau, de type de cheveux et autres supposés marqueurs corporels de la « différence afro ». Dans ce sens, certains collectifs militants au Mexique veulent déjà « passer de l'afro au noir »⁷, comme le font certains de leurs correspondants brésiliens (Boyer 2010). Ils prétendent ainsi éviter les euphémisations liées à la multiplication des appellations pour n'en conserver qu'une, la couleur noire. Le métissage disparaît totalement de ces conceptions.

On peut légitimement montrer une certaine appréhension face à ces tendances racialisantes si on les replace dans un contexte historique et régional longtemps connu pour les antagonismes violents entre les populations indiennes et noires (Flanet 1977). On ne peut oublier que, dans la Costa Chica, les habitants et les militants doivent faire face à des appréciations populaires fréquemment chargées d'un racisme exacerbé. Nous prendrons le cas de deux villages voisins, El Pitahayo y « la Colonia », dont nous avons étudié les relations historiques violentes et leurs mises en discours (Hoffmann 2007). El Pitahayo est un petit village fondé et habité par des descendants du village voisin de San Nicolas considérés comme « noirs », alors que les habitants de « La Colonia », village voisin, sont comme le nom l'indique, des colons agriculteurs métis arrivés dans le cadre de distributions de terres au milieu du XX^e siècle. Les discours des colons sont remplis d'appréciations racistes qui font allusion à l'état de « sauvage et non-civilisé » de leurs voisins « noirs » au milieu du XX^e siècle :

⁶ Dans les années 1990, notamment autour de l'expérience colombienne de reconnaissance des communautés noires et de l'intense activité d'élaboration et de recomposition conceptuelle sur les thèmes de la race, de l'exclusion sociale et de la Nation.

⁷ Voir Lara 2011.

« Ici les gens étaient très sauvages (...) Ils (les habitants actuels de El Pitahayo) n'étaient pas travailleurs, ils étaient paresseux, ils semaient seulement un litre de maïs, ils constituaient des bandes et passaient leur temps à tuer des gens (...) C'était des gens très sauvages, ils allaient nus et vivaient au milieu des cochons et des chiens. Ils faisaient leurs maisons avec des bouts de bois, les gens dormaient dans des *tapextles* (abri en bois recouvert de palmes, sur pilotis) et les cochons dormaient en dessous ; ils étaient mal éduqués, ils utilisaient le *teconte* (substitut de maïs en cas de disette) pour faire les tortillas. (...) Ils se mettaient les uns derrière les autres, comme des pelures d'oignon, pour s'épouiller et manger les poux, moi je pensais « pourvu qu'ils ne m'invitent pas à manger ». Maintenant ils se sont éveillés parce qu'ils ont commencé à migrer vers le nord. Maintenant il semble que les habitants de El Pitahayo sont plus raffinés » (Reina Pita, fille de colon fondateur de « La Colonia », entretien 2005).⁸

Dans les récits, la coexistence pacifique et les échanges quotidiens, qu'ils soient d'ordre social, économique ou matrimonial par exemple, sont systématiquement occultés au profit d'une représentation radicale de « la différence ». L'altérité mise en avant renvoie à un ordre socio-racial communément accepté au niveau national, celui qui présente les noirs comme des intrus, des étrangers, des sauvages. Dans ce contexte, l'identification ethno-raciale raciste est reprise localement pour construire une « image édifiante » susceptible d'être facilement comprise par les interlocuteurs. On voit ainsi s'enclencher un processus de sélection des représentations collectives qui exclut certaines options (ici le métissage, la coexistence) et en privilégie d'autres (la racialisation, le racisme). Dans leurs relations avec l'extérieur, il est plus avantageux pour les deux communautés de mettre en avant une « différence » instituée : dans le cas des habitants la Colonie, pour maintenir leurs positions de supériorité dans les hiérarchies sociales et les liens privilégiés avec les sphères de pouvoir qui leur sont associés en tant que blancs ou métis ; dans le cas du Pitahayo, pour conserver leur identité de « noirs » ou « créoles » descendants de la communauté de San Nicolás et à ce titre héritiers légitimes de l'authenticité noire dans la région, ce qui leur permet de canaliser certaines prestations de programmes d'assistance économique ou culturelle. Le programme de la « Troisième racine » de la Direction Générale de Cultures Populaires a en effet fait ses premiers pas à San Nicolás à la fin des années 1980 avec la création d'une maison de la culture, et depuis lors la localité est devenue emblématique des dynamiques identitaires « noires » dans la région. El Pitahayo en profite par ricochet. Rappelons toutefois que l'instrumentalisation de l'identité noire, au niveau des localités, n'empêche pas l'existence de comportements beaucoup plus divers et complexes dans la gestion quotidienne des relations entre des individus et des groupes sociaux qualifiés de « noirs » ou « métis ».

⁸ « Aquí la gente era muy salvaje (...) Ellos (los pitahayenos) no eran gente trabajadora, era floja, sólo sembraba un litro de maíz, una maquila de maíz, formaban gavillas y se dedicaban a matar (...) Estaba la gente muy salvaje, andaban desnudos revueltos (donde) vivían marranos, perros. Hacían su casita con palos, dormía la gente en un tapextle y los marranos abajo; estaban mal educados, usaban teconte para las tortillas. (...) Luego se ponían una detrás de la otra, como jugando cebolla se espulgaban y se comían los piojos, yo pensaba 'que ni me inviten un taco'. (...) Ya se han despejado porque empezaron a irse al norte. Ahora parece que los del Pitahayo se están refinando" (Reina Pita, hija de colono fundador), publié dans Hoffmann, 2007.

Les discours destinés à l'extérieur et censés traduire les représentations collectives des identités font ainsi la part belle à la normalisation ethnique et à la polarisation racialisée qui obligent tous à se définir à partir d'une base univoque, et à transformer les « différences » en « évidences » plus ou moins naturalisées et donc indiscutables. Ils ont donc, très logiquement, beaucoup de mal à gérer le métissage, pourtant omniprésent sur les scènes latino-américaines, qu'elles soient locales ou nationales, publiques ou privées, d'ordre économique, politique et bien évidemment culturel. De même que le modèle métis invisibilisait les noirs – et marginalisait les indiens –, de même le discours de la différence invisibilise les métis. Comment concevoir le métissage dans des modèles qui *a priori* l'excluent ? Comment fonder l'émancipation collective « de la nation » vers plus de justice et d'égalité — sur l'exclusion, fut-elle seulement symbolique, de la majorité métisse ?

Conclusion

J.L. Amselle soutenait récemment, dans un texte au titre en soi provocateur (le retour de l'indigène) que l'on pouvait reconnaître des dynamiques opposées, entre dominants qui imposent l'ethnisation et dominés qui la subissent et parfois la contournent : « On peut observer, tant en Afrique qu'en Amérique latine, à l'encontre du primitivisme ou de l'ethnisation imputés par les organisations internationales, les ONG et les élites politiques et culturelles locales en direction des catégories populaires, qu'il existe sinon une réaction de ces catégories à cette imputation, du moins des formes d'expression culturelle qui entrent en contradiction avec ces projections venues d'en haut. En ce sens, les phénomènes d'ethnisation ne peuvent être correctement analysés que s'ils sont replacés dans un cadre englobant à la fois national et global et uniquement s'ils sont vus comme un instrument de pouvoir au service des dominants dans le cadre d'un processus visant à la fragmentation des sociétés » (Amselle 2010, 137).

Nous aimerions souscrire pleinement à cette proposition. Mais elle est difficile à soutenir, tant les choses ne sont pas toujours aussi tranchées : noir *versus* blanc, élites *versus* populaire, politique *versus* social, etc. Nos études de cas montrent bien le contraire : ce qui est vrai à Veracruz ne l'est pas dans la Costa Chica. Il peut y avoir des différences radicales dans un même pays, à une même époque. C'est bien la force des sociétés locales que d'être capables de construire du spécifique, que l'on soit d'accord ou pas. Ainsi, comme nous l'avons vu à partir de ces deux études de cas au Mexique, un projet impulsé par « le haut » (le programme officiel de la « Troisième racine du métissage ») a marqué le début d'un processus de prise de conscience et d'émancipation des populations d'origine africaine sur la Costa Chica, jusqu'alors maintenues à la marge des mécanismes politiques d'intégration nationale. Cela s'est traduit dans un premier temps par une entrée dans la représentation nationale du métissage et par la valorisation de particularités culturelles contribuant à forger une conscience collective d'appartenance à un même « groupe », puis par un durcissement de cette option identitaire allant de l'idée d'afro-métissage à celle de « négritude » (« *negritud* ») rejetant le

métissage, d'une définition du groupe comme « afrométis » à celle comme « noir ». Dans le Veracruz, ce même programme de la « Troisième racine du métissage » a été l'occasion d'élaborer des politiques culturelles qui ont mis l'accent sur l'inscription de cette localité dans l'espace caribéen tout en valorisant des formes d'expression culturelle largement identifiées au métissage. Dans ce cas, il a donc plutôt contribué au passage d'une période historique caractérisée par la négation acceptée de l'héritage africain et par des entreprises de blanchiment des cadres stéréotypés de l'identité « *jarocho* » à une autre, où la « racine africaine » du métissage fait désormais partie des représentations de la société locale, sans pour autant produire de la *groupalité*. Cela ne signifie pas que cette représentation soit acceptée comme telle par tout le monde, mais qu'elle s'impose désormais comme une norme légitime de définition de l'identité locale. Et tout le jeu, ensuite, des acteurs inscrits dans des situations concrètes consiste à se situer vis-à-vis de cette norme qu'ils acceptent ou qu'ils refusent, qu'ils assument ou qu'ils subissent, et vis-à-vis de cette dimension spécifique de la représentation du métissage local — la dite « racine africaine ».

Au final, l'étude de ces deux cas montre bien que les questions d'identification ethnico-raciale et de métissage ne s'excluent pas mutuellement mais, au contraire, se rétro-alimentent selon des modalités qui peuvent, elles, varier selon les périodes historiques, les contextes locaux et les situations sociales.

Références bibliographiques

- AGUIRRE BELTRAN G. (1972 [1946]), *La población negra de México: estudio etnohistórico*, México, Fondo de Cultura Económica.
- AGUIRRE BELTRAN G. (1989 [1958]), *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ALCANTARA LOPEZ Á. (2002), « Negros y afromestizos del Puerto de Veracruz. Impresiones de lo popular durante los siglos XVII y XVIII », in GARCIA DIAZ B. et GUERRA VILABOY S. (Dir.), *La Habana/Veracruz Veracruz/La Habana. Las dos orillas*, Veracruz, Universidad Veracruzana - Universidad de la Habana, 175-191.
- AMSELLE J.-L. (2010), « Le retour de l'indigène », *L'Homme*, 94, 131-138.
- BENITEZ ROJO A. (1983), *La isla que se repite*, Barcelona, Casiopea.
- BOYER V. (2010), « Une forme d'africanisation au Brésil », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 198-199-200.
- BRUBAKER R. (2002), « Ethnicity without Groups », *Archives Européennes de Sociologie*, XLIII, 2, 163-189.
- COMBES I. et VILLAR D. (2008), « Les métis les plus purs. Représentations chiriguano et chané du métissage », *CLIO Histoire, femmes et sociétés*, 27, 32-56.
- CUNIN E. et HOFFMANN O. (2011), *Afrodescendant-e-s / Afrodescendientes, 2008-2011. Principaux résultats / Principales resultados*, Mexico, Programme ANR-AIRD Afrodesc / Programme européen 7ème PCRD Eurescl.
- DE VALOIS A. (1861), *Mexique, Havane et Guatemala. Notes de voyage*, Paris, Collection Hetzel.
- DELGADO CALDERON A. (2004), *Historia, cultura e identidad en el Sotavento*, México, Conaculta.
- FLANET V. (1977), « Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa », *INI, Antropología Social*, 55.
- GAMIO M. (1992 [1916]), *Forjando Patria*, Mexico, editorial Porrúa.
- GARCIA DE LEON A. (1992), « El Caribe afroandaluz: permanencia de una civilización popular », *La Jornada Semanal*, 135, 27-33.

- GARCIA DIAZ B. (2002), « Veracruz en la primera mitad del siglo XIX. Testimonios de viajeros », in GARCIA DIAZ B. et GUERRA VILABOY S. (Dir.), *La Habana/Veracruz Veracruz/La Habana. Las dos orillas*, Veracruz, Universidad Veracruzana - Universidad de la Habana, 215-238.
- GARCIA DIAZ B. et GUADARRAMA OLIVERA H. (2004), *15 Años por la cultura en Veracruz*, IVEC (1987-2002), México, Gobierno del Estado de Veracruz-Llave / Instituto Veracruzano de Cultura.
- GILROY P. (1992), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard UP.
- GROS C. (2000), *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*, Bogotá, ICANH.
- HOFFMANN O. (2005), « Renaissance des études afromexicaines et production de nouvelles identités ethniques », *Journal de la Société des Américanistes*, 91, 2, 123-152.
- HOFFMANN O. (2007), « Las narrativas de la diferencia étnico-racial en la Costa chica, México. Una perspectiva geográfica », in HOFFMANN O. et RODRIGUEZ M.T. (Dir.), *Los retos de la diferencia, Actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, México, CEMCA-CIESAS-ICANH-IRD, 363-397.
- JIMENEZ L. (2006), *Políticas culturales en transición. Retos y escenarios de la gestión cultural en México*, México, CONACULTA.
- KNIGHT A. (1990), « Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940 », in GRAHAM R. (Dir.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press.
- KYMLICKA W. (1996), *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós.
- LARA G. (2011), « Les dimensions ethnique et raciale dans la construction politique d'un sujet « afro » ou « noir » au Mexique », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 27, 1, 89-106.
- LINATI C. (1955 [1828]), *Claudio, Trajes civiles, militares y religiosos de México (1828)*, Mexico, UNAM.
- MARTINEZ MONTIEL L.M. (Dir.) (1994), *Presencia africana en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares.
- PEREZ MONTFORT R. (2001), « El jarocho y sus fandangos vistos por viajeros y cronistas extranjeros de los siglos XIX y XX. Apuntas para la historia de la formación de un estereotipo regional », *Veracruz y sus viajeros*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 123-187.
- PEREZ MONTFORT R. (2007), « El "negro" y la negritud en la formación del estereotipo del jarocho durante los siglos XIX y XX », *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, México, CIESAS, 175-210.
- POBLETT MIRANDA M. (Dir.) (1992), *Cien viajeros en Veracruz. Crónicas y relatos*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 11 tomos.
- RINAUDO C. (2010), *L'ethnicité dans la ville*, Mémoire d'Habilitation à Diriger des Recherches, URMIS-Université de Nice-Sophia Antipolis.
- RIVARD E. (2007), « Au-delà de Powley, l'horizon territorial et identitaire des métis », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXVII, 2-3, 97-118.
- TAYLOR C. (1992), *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, Princeton, Princeton University Press.
- VASCONCELOS A. (1925), *La Raza Cósmica*, Paris, Agencia Mundial de Librería.
- VELAZQUEZ M.E. et CORREA E. (Dir.) (2005), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México, CONACULTA-INAH, Colección Africanía.
- VIGNEAUX E. (1863), *Souvenirs d'un prisonnier de guerre au Mexique, 1854-1855*, Paris, L. Hachette et cie.
- VIQUEIRA J.P. (2010), « Reflexiones contra la noción histórica de mestizaje », *Nexos*.
- WADE P. (2000), *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito-Ecuador, Ediciones ABYA-Yala.

Du transfert culturel au métissage

Silvia Capanema, Quentin Deluermoz,
Michel Molin, Marie Redon (dir.)

2015

Presses universitaires de Rennes
www.pur-editions.fr

CE LIVRE est le fruit d'un programme de recherches pluriannuel. Penser les métissages porté en commun par plusieurs équipes pluridisciplinaires de l'UFR lettres, sciences de l'homme et des sociétés de l'université Paris 13/Sorbonne-Paris-Cité, aujourd'hui réunies au sein du Laboratoire Pléiade. Une journée d'études, plusieurs ateliers et un colloque international (21-23 septembre 2011) organisé à Villetaneuse en partenariat avec l'EHESS ont abouti à cet ensemble de textes.

Par la diversité et le nombre d'études de cas proposées à travers le monde, de l'époque gréco-romaine à nos jours, l'ouvrage montre les difficultés mais aussi la pertinence et la fécondité d'une réflexion sur le métissage. À une époque où le discours sur le métissage est devenu courant, presque dépourvu de substance, ce livre rappelle les généalogies plurielles de ce concept, sa polysémie ou ses limites.

Mais il interroge aussi les moyens de faire encore du métissage un concept opératoire en sciences sociales qui prolongerait le niveau des transferts culturels. Quels peuvent être, alors, les apports d'un tel regard, qu'il s'agisse d'aborder des situations de contact, de mélange, d'emprunts partiels, de rejet ou de domination, même pour des périodes ou des aires géographiques où la notion paraît absente de l'outillage mental des acteurs?

Table des matières

Préface de Jean-Luc Bonniol 7

INTRODUCTION

Silvia CAPANEMA, Quentin DELUERMOZ, Michel MOLIN, Marie REDON
Oscillations : le métissage et les sciences sociales 13

François LAPLANTINE
Pour une pensée métisse 31

Première partie

ÉTYMOLOGIE, CONCEPT

Arianna ESPOSITO et Airton POLLINI
Penser les métissages en Grande Grèce et en Sicile 49

Nathalie BARRANDON
*Écrire sa langue grâce à une écriture exogène :
« métissage », « créolisation » ou « transferts culturels » ?
L'exemple des langues paléohispaniques* 73

Christophe PÉBARTHE
Édouard Will, l'anthropologie coloniale et le judaïsme hellénistique 93

Maria Lúcia G. PALLARES-BURKE
*Genèse d'une pensée : Gilberto Freyre (1918-1933)
ou la réévaluation spectaculaire du métissage* 115

Loïc VADELORGE
*Ségrégation urbaine et mixité sociale versus métissage
Réflexions sur l'historiographie urbaine contemporaine* 127

Philippe CHANSON

*Du rhizome à la mosaïque : deux métaphores antagonistes
pour appréhender le métissage religieux des Antilles françaises*..... 141

Deuxième partie
CORPS MÉTIS

Evelyne SAMAMA

Des vertus du mélange dans la tradition médicale hippocratique 159

María Eugenia ALBORNOZ VÁSQUEZ

*Les cariblancos de balde ou la citoyenneté en faute :
imaginaires du métissage avec le Noir au Chili, 1810-1860*..... 179

Norma Angélica CASTILLO PALMA

Le métissage en Nouvelle-Espagne, XVI^e-XVIII^e siècle..... 193

Sonia GÉRARD

La notion de métis révélée par la clinique 217

Troisième partie
**DYNAMIQUES CULTURELLES ET EXPÉRIENCES :
LINGUISTIQUE ET LITTÉRATURE**

Cécile LE CORNEC ROCHELOIS

Les origines métissées du français scientifique médiéval 237

C. Yamina BENMAYOUF

Le métissage linguistique en Algérie à travers les créations lexicales hybrides..... 253

Claire FEUVRIER-PRÉVOTAT

Naissance et débuts de la littérature latine : une forme de métissage culturel ?..... 265

Sophie GOTTELAND

*Cassius Dion entre sources latines et modèles littéraires grecs :
l'invention d'une voix métisse*..... 281

Sébastien ROZEAUX

*Une identité refoulée ? Les écrivains d'origine métisse
dans le Brésil impérial (1822-v. 1880)*..... 297

Mélissa LECOINTRE

*De l'avant-garde au plurilinguisme : Juan Larrea (1895-1980),
métissage linguistique et identité culturelle* 315

Quatrième partie

**DYNAMIQUES CULTURELLES ET EXPÉRIENCES :
CULTURE MATÉRIELLE, SAVOIRS, RELIGIONS, ARTS**

Jean-Yves CARREZ-MARATRAY

Quand les héros deviennent dieux : un cas de métissage gréco-égyptien 331

Cyrille ALLET

*Entre indigénité et arabité : les groupes de l'entre-deux dans le discours
sur l'islamisation d'al-Andalus aux VIII^e-X^e siècles* 345

Éric ROULET

Les interprètes métis en Nouvelle-Espagne au XVI^e siècle 357

Federica CARLOTTO

*Métissage de styles vestimentaires :
le style andonbakama durant la période Meiji (1868-1912) au Japon* 371

Cinquième partie

IDENTITÉ, DROIT ET POUVOIR

Aude ARGOUSE

*Les Métis en situation coloniale : fiction, silence et interdiction
entre le for du père et le droit d'être soi, Cajamarca, Pérou (XVII^e siècle)* 391

Sabine KRADOLFER

L'Argentine et ses peuples autochtones ou la saga d'un impossible métissage 405

Lilia Moritz SCHWARCZ

*Les images mixtes : la construction de l'image officielle
d'un pays naturellement métissé* 419

Violaine TISSEAU

*Se donner un nom : stratégies et processus de transformation culturelle
en situation coloniale (Hautes Terres centrales de Madagascar, 1896-1960)* 441

Julie MARQUER

Réflexion autour de l'hybridation culturelle en péninsule Ibérique médiévale. L'exemple de Pierre I^{er} de Castille (1350-1369) 453

Bernard GRUNBERG

Aux origines du métissage en Amérique. L'exemple du Mexique (XV^e siècle) 467

Sixième partie

TERRITOIRES ET FRONTIÈRES

Fatima OUACHOUR

L'Afrique du Nord ancienne à la croisée des mondes libyque, grec, phénicien et romain. Étude des mélanges et des processus d'interconnexion et d'entrelacement culturels..... 485

Amandine SPIRE

Présence des migrants dans deux métropoles d'Afrique de l'Ouest : des citadinités métisses ? Cas de Lomé au Togo et d'Accra au Ghana 501

Caroline HERBELIN

Architecture et métissage dans le Vietnam colonial..... 513

Odile HOFFMANN et Christian RINAUDO

Fabriques du métissage au Mexique ou l'autre métissage..... 523

Septième partie

ÉCHECS ET SITUATIONS LIMITES

Stéphane BOURDIN

L'Italie du Nord préromaine : multi-ethnicité, mélanges ou transferts culturels ?..... 549

Guillaume ÉTIENNE

Dire son appartenance à travers un saint étranger. Les Portugais et sainte Solange en Berry..... 565

Anne GANGLOFF

Être purement grec dans l'Empire romain 579

Synthèses des ateliers..... 601

CONCLUSIONS

Peter BURKE
Du métissage à la traduction culturelle : un itinéraire individuel 621

Alain MUSSET
Qui a peur du métissage ?..... 633