

Au miroir de l'ethnologie : Développement de l'anthropologie sociale et culturelle et construction nationale en Haïti et à Cuba

Kali Argyriadis
Emma Gobin
Maud Laëthier
Niurka Núñez González

En Haïti et à Cuba, il existe de longues traditions anthropologiques comme en atteste la production intellectuelle du XIX^e et du XX^e siècles. Force est cependant de constater que dans ces pays et au-delà, elles demeurent mal connues et parfois réduites à quelques figures y ayant acquis le statut de « héros épistémiques » (Bourdieu, 1984 ; Jamin, 1988 : 470). Fondé sur une réflexion critique et comparée, cet ouvrage a pour objectif de donner à connaître et à penser un pan de l'histoire de ces « anthropologies nationales² », dont les prémisses et les orientations prises entre la fin du XIX^e et la première moitié du XX^e siècle gagnent à être mises en perspective.

En s'attachant à apprêhender leur élaboration dans les liens qu'elles entretiennent avec différents champs, l'enjeu est d'abord d'interroger histoire de la discipline et histoire des idées politiques dans leurs effets réciproques. Il s'agit ainsi de mettre en évidence le rôle que l'anthropologie, prise dans la multiplicité de ses productions, a pu jouer dans la construction de la nation (et des idées sur la nation) en Haïti et à Cuba. Par ses interrogations sur l'identité et l'altérité, par ses liens avec les sphères intellectuelle et artistique, par la diversité des engagements de ceux qui l'ont faite au fil du temps, par la pluralité de leurs manières de la pratiquer ou de la divulguer, elle a contribué à modifier significativement la perception que ces sociétés avaient d'elles-mêmes et des autres.

À partir d'une approche historique sensible aux processus de circulation et d'interconnexion (de personnes, de débats, d'idées, de concepts), l'ambition est en outre de saisir les réflexions produites à l'échelle nationale dans

² Par ces termes, nous entendons qualifier la dimension historiquement et socio-politiquement construite de ces anthropologies afin de permettre à la fois leur comparaison et l'analyse de leurs singularités et interconnexions avec d'autres « anthropologies nationales ». Cette proposition (voir aussi Gerholm & Hannerz, 1982) permet, en outre, d'insister sur la multipolarité fondatrice de la production historique des savoirs anthropologiques.

leur dialogue et, selon les périodes, leurs jeux d'influences mutuelles avec d'autres anthropologies – caribéennes, latino-américaines, mais aussi européennes et nord-américaines. Au tournant du XIX^e et du XX^e siècles, comment les théories raciales d'un Arthur de Gobineau ou d'un Paul Broca ont-elles été discutées en Haïti et à Cuba ? Qu'en a-t-il été, plus tard, des idées d'un W.E.B. DuBois sur la condition « noire », des réflexions d'un Léo Frobenius sur « l'âme des peuples » ou, dès la fin des années 1930, des propositions d'un Melville Herskovits sur les processus d'« acculturation » ? Dans quels types de production et sur quelles scènes (nationales ou internationales) ont-elles été débattues et comment les discussions ainsi menées par des penseurs cubains et haïtiens ont-elles été reçues ? De quelles manières ont-elles, en retour, influé sur la façon dont se sont (re)posés ces débats dans d'autres contextes régionaux et/ou nationaux ? Telles sont quelques-unes des questions qui ont guidé la conception de cette anthologie ainsi que la discussion comparée des textes qui y figurent.

Visant à écrire l'histoire de ces anthropologies longtemps restées, malgré leur ancienneté, « sans histoire » (pour reprendre l'expression d'Esteban Krotz, 1997 : 240), le projet de cet ouvrage émane en somme de la volonté d'en consolider la présence et le renouveau dans les actuels paysages universitaires haïtien et cubain, où elles souffrent d'une certaine précarité institutionnelle et d'un manque d'accès aux (res)sources bibliographiques³. Par un décentrement heuristique vis-à-vis des récits usuels de l'histoire de la discipline (souvent envisagée depuis les États-Unis, la France, l'Angleterre et, dans une moindre mesure, l'Allemagne – y compris dans les versions qui en sont enseignées dans nombre d'universités latino-américaines ou caribéennes), cet ouvrage entend donc contribuer à en revisiter et en enrichir la narration depuis d'autres lieux. Si l'importance de certaines écoles anthropologiques nationales, comme celles du Mexique ou du Brésil⁴, a déjà été mise en lumière, il n'en va en effet pas de même dans les cas de Cuba ou d'Haïti. Selon les périodes et/ou les thèmes, d'importants jalons ont été posés en matière d'histoire de la discipline dans les deux archipels⁵. Il reste

³ Situation qu'elles partagent avec d'autres anthropologies de la région. Voir notamment Cardoso de Oliveira (1998), Jimeno (2007), Krotz (1993, 2011), Ribeiro & Escobar 2009b [2006].

⁴ Voir notamment Warman *et al.* (1970), De la Peña & Vásquez León (2002), Robichaux (2015), López Caballero (2017) pour le Mexique et, pour le Brésil, L'Estoile *et al.* (2002), Ribeiro & Escobar 2009a [2006].

⁵ Pour Haïti, on se référera aux très nombreux écrits sur l'œuvre de Jean Price-Mars et aux publications suivantes : Fluehr-Lobban (2000, 2005), Célius (2005a, 2005b, 2005c, 2014, 2018), Charlier-Doucet (2005), Hurbon (2005), Byron (2014), Clorméus (2015, 2016), Byron & Laëthier (2015), Benedicty *et al.* (2016), Joseph (2017). Pour Cuba, où, en dépit des travaux également nombreux sur l'œuvre de Fernando Ortiz, les recherches sont moins fournies, on consultera Guanche (1983), Guanche & Campos (1986), Fernández Robaina (1971 ; 1986), Argyriadis, Gobin & Núñez González (2015), Núñez González (2015).

toutefois fort à faire dans ce domaine ; ce à quoi s'attache ce volume pour ce qui est de la période, fondatrice, qui va des années 1880 aux années 1950.

Destins croisés, matrices de pensée communes et naissance de la discipline

Nombre d'éléments confèrent sa pertinence à la mise en perspective des trajectoires de l'anthropologie en Haïti et à Cuba. Parmi eux, certains touchent aux échanges soutenus développés par des figures intellectuelles des deux pays, d'autres à leurs influences culturelles réciproques, d'autres encore aux projets politiques comparables qui ont nourri les questionnements dont se sont emparées les pensées anthropologiques haïtienne et cubaine. Territoires voisins situés sur les deux plus grandes îles des Antilles, Cuba et Haïti ont certes des histoires qui les distinguent dès la fin du XVIII^e siècle : Haïti conquiert son indépendance en 1804, Cuba n'obtiendra la sienne qu'en 1898. Pourtant, elles demeurent étroitement connectées, notamment au tournant du XIX^e et du XX^e siècles. Outre que les deux pays partagent leur plus ou moins lointain passé colonial et esclavagiste, structuré par une économie de plantation (Mintz, 1959 ; Moreno Fraginals, 1964 ; Bénôt & Dorigny, 2003), différents mouvements de personnes et d'idées ont en effet uni, ou inter-relié, leurs destins.

Ainsi, les colons qui fuyaient Saint-Domingue et les luttes révolutionnaires débutées en 1791 s'installèrent en masse à Cuba (principalement dans la zone orientale), contribuant à y influer sur certaines dimensions économiques, linguistiques et culturelles. Leur présence précoce se révèle à l'origine d'un imaginaire d'Haïti porteur d'une ambivalence fondatrice dans l'île. Elle favorise en effet la diffusion de récits terrifiants de massacres instaurant une « peur du Noir » tenace, entretenue par les autorités coloniales (Pérez de la Riva, 2013 [1979] ; Gómez, 2013). Elle est en même temps à l'origine d'une vision héroïque inspiratrice qui va faire de la Révolution haïtienne et de ses principaux héros, un modèle pour certains esclaves et pour ceux que l'on appelle à Cuba les « libres de couleur » (Franco, 1963 ; Ferrer, 2003). Au long du XIX^e siècle, ces luttes et leurs penseurs marquent ainsi la structuration des combats abolitionnistes et indépendantistes cubains. Plus tard, certains protagonistes de l'indépendance cubaine (fruit d'une lutte démarrée en 1868 et qui durera plus de trente ans) iront eux-mêmes chercher

Sur l'anthropologie physique, voir aussi Beldarraín (2006), Martínez (2011), Rangel Rivero (2012) et sur les liens entre archéologie et anthropologie culturelle, Rivero de la Calle (1966). L'histoire de l'ethnologie religieuse afro-cubaniste a quant à elle été davantage investie (Menéndez, 1990 ; Diantéll, 1995 ; Palmié, 2002, 2013 ; Castellanos, 2003 ; Argyriadis, 2006 ; Gobin & Morel, 2013).

refuge et appui en Haïti, allant, pour certains, jusqu'à imaginer un projet politique novateur de Confédération antillaise reliant Cuba, Haïti, Porto Rico et la République dominicaine.

À cette période, malgré leur statut souverain, Haïti et Cuba partagent cependant une situation néocoloniale commune. Alors qu'ils peinent, d'un côté, à s'affranchir de l'influence culturelle, économique, voire politique, de leurs anciennes métropoles respectives (France et Espagne), ils subissent, de l'autre, l'exploitation économique et l'ingérence de leur puissant voisin, les États-Unis d'Amérique, qui les occupera sous des modalités différentes (de 1898 à 1902 et de 1906 à 1909 pour Cuba, de 1915 à 1934 pour Haïti). C'est à cette dernière période que des centaines de milliers de travailleurs haïtiens gagnent justement Cuba. Parmi eux, certains participent aux mobilisations ouvrières et paysannes qui s'engagent sur place dans les années 1930. Ils influent en retour sur le développement du mouvement syndicaliste et communiste en Haïti, dont les initiateurs sont en lien étroit, comme à Cuba, avec le développement d'une ethnologie ou d'une anthropologie sociale engagée. À leur tour, les mouvements artistiques et politiques de revendication identitaire (indigénisme, afro-cubanisme) qui, en lien à des luttes et une pensée anti-impérialistes, émergent à partir des années 1920-1930 ont pour particularité de se nourrir de, voire de s'appuyer sur, l'ethnologie pour asseoir leurs arguments sociaux et politiques. On a donc là des éléments communs qui, au sein de ces nations en construction et durant plusieurs décennies, contribuent à façonner ces deux situations nationales, y instillant des modes d'interrogation et des matrices de pensée partagés.

En leur sein, discours scientifique et projets politiques s'articulent en particulier dans une orientation « natiocentriste⁶ » qui n'empêche toutefois pas que s'y tissent d'importants réseaux intellectuels transnationaux. C'est dans ce double cadre que s'élaborent l'orientation de la plupart des acteurs de la discipline, le sens (et l'échelle de projection) de leurs réflexions de même que les principaux objets (« race », « nation », « religion », « folklore », dans une moindre mesure, « paysannerie ») qu'ils vont investir de façon privilégiée. Pour cela, les figures concernées construisent parfois leur légitimité en dehors des codes dictés par les institutions européennes ou états-uniennes, forgeant au besoin des outils conceptuels et méthodologiques originaux, expérimentant aussi des formes d'écriture et une pensée anthropologique que l'on pourrait, au risque d'être anachronique, qualifier de transdisciplinaire. À cet égard, la liaison avec d'autres sciences humaines

⁶ En référence à l'opposition proposée pour l'anthropologie d'une science « *of nation-building* » ou « *of empire-building* » (Gerholm et Hannerz, 1982). En Amérique latine, une réflexion s'est d'ailleurs engagée à ces sujets, débouchant sur des propositions critiques qui tentent de repenser l'histoire et l'état actuel du champ disciplinaire en distinguant anthro-

et sociales – l'histoire surtout – ainsi que des liens étroits à l'art et à la littérature – particulièrement évidents dans l'essai social ou la littérature de mœurs – se révèlent constitutifs de la « culture anthropologique » (selon la formule de Krotz, 1993 : 10) qui se met très tôt en place dans les deux archipels.

Les racines philosophiques – et anthropologiques – de telles postures sont perceptibles chez des penseurs comme le Haïtien Anténor Firmin ou le Cubain José Martí. Dans les années 1880, s'alarmant de la stigmatisation dont était l'objet Haïti, le premier – qui n'hésitait pas à affirmer que parfois, l'absence de titre dans un domaine « ne retir[ait] rien au mérite du travail accompli en dehors des universités européennes » (1885 : VIII) – appelait à étudier le pays à partir de conceptions qui lui soient propres. Mettant en œuvre un « travail de subjectivation indissolublement scientifique et politique » (Douailler, 2018), Firmin se distanciait ainsi de ses pairs de la Société d'anthropologie de Paris et de leur obsession pour la craniologie :

« pour nous qui pensons que l'histoire naturelle de l'homme, à quelque point de vue où l'on se place, ne sera jamais bien faite si on l'étudie exactement comme on étudierait un autre animal, nous considérerons l'anthropologie comme “l'étude de l'homme au point de vue physique, intellectuel et moral, à [travers ses] différentes races qui constituent l'espèce humaine”. Cette définition diffère sensiblement de celles des savants regardés à juste titre comme les maîtres de la science ; cependant malgré la grande autorité de leur opinion, je n'ai pas cru devoir m'y ranger » (Firmin, *op. cit.* : 15).

Dans une même volonté d'émancipation, Martí, l'illustre penseur de l'indépendance cubaine, s'inquiétait quant à lui de la possible survie « de la colonie dans la république » (1965 [1891] : 157) et soutenait que dans l'étude des sociétés locales, « l'université européenne [devait] céder devant l'université américaine. [...] Ni le livre européen ni le livre yankee ne donn[an]t la clef de l'énigme hispano-américaine » (*ibid.* : 159). Auparavant, en 1877, Felipe Poey, naturaliste cubain, avait de même prononcé un discours sans

pologies « hégémoniques » et « subalternisées » (Restrepo & Escobar, 2004 ; Restrepo, 2006 ; Ribeiro & Escobar, 2009a [2006]), anthropologies « centrales » et « périphériques » (Stocking, 1982 ; Cardoso de Oliveira, 1998) ou anthropologies du « Nord » ou du « Sud » (Krotz, 1993, 2011). Dans d'autres publications, nous sommes déjà revenues sur ces discussions (Argyriadis, Gobin & Núñez González, 2015). Sur la façon dont s'y situe l'anthropologie cubaine, on pourra également consulter Núñez González (2020). Pour des détails sur ces débats, voir aussi les sites du Réseau des anthropologies du monde RAM-WAN (<http://www.ramwan.net/html/home.htm>) et du Réseau anthropologies du Sud (<http://red.antropologiasdelsur.org.ve/>).

équivoque, à l'occasion de l'inauguration de la Société anthropologique de l'île de Cuba : « Que notre Anthropologie soit cubaine, plutôt que générale. Nous prêterons de la sorte des services réels et durables à l'essor progressif de la science » (*in Mestre, 1999 [1894] : 148-149*).

Dans ces décennies charnières, alors qu'apparaissent les toutes premières institutions faisant localement une place à l'anthropologie entendue au sens d'anthropologie sociale et culturelle (le Comité haïtien de la Société d'ethnographie de Paris voit quant à lui le jour en 1886), ces revendications sont loin d'être l'expression d'un repli sur soi : elles entendent bien clamer et légitimer la participation pleine et entière des penseurs et anthropologues haïtiens et cubains au dialogue scientifique international.

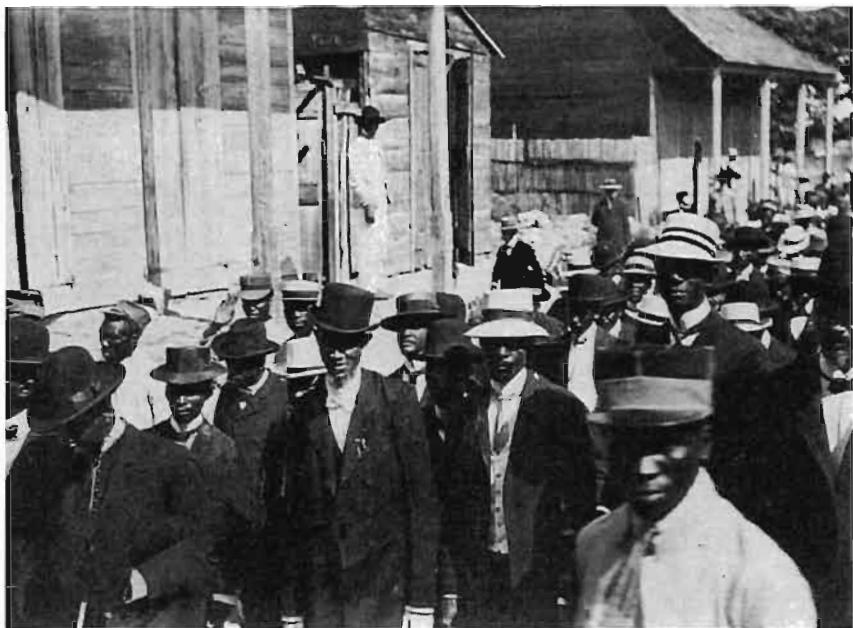
Du XVI^e au XIX^e siècle, littérature de voyage, descriptions et chroniques (de missionnaires, d'hommes de loi, d'administrateurs coloniaux, plus tard, de naturalistes ou d'historiens étrangers⁷) côtoyaient certes des écrits littéraires et historiques endogènes produits par des lettrés préoccupés par le devenir de leur société⁸. À Cuba et en Haïti, de nombreux historiens (par exemple José Antonio Saco, Beaubrun Ardouin, Thomas Madiou) avaient même, à leur manière, fait figure de précurseurs de la réflexion anthropologique. Ce sont eux qui établissent une prédominance de l'histoire dans la construction d'un récit sur la nation et la manière dont son discours et celui de l'anthropologie vont tous deux façonner l'identité nationale. Toutefois, c'est bien durant les années 1880 que l'on assiste véritablement à la naissance « scientifique » des anthropologies sociales et culturelles haïtienne et cubaine, en voie de s'émanciper, comme ailleurs, de l'approche biologique en vigueur.

Préoccupations universalistes et science « nationale »

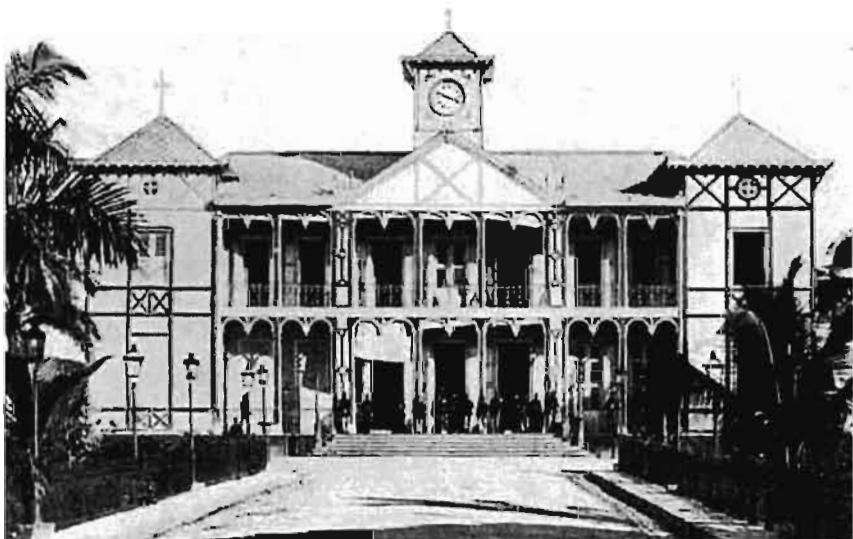
Les années 1880 correspondent en Haïti à un moment-clef marqué par le développement d'une pensée anthropologique représentée par des auteurs tels que Duverneau Trouillot (1885), Louis-Joseph Janvier (1884, 1885) ou Anténor Firmin (1885), qui orientent leurs efforts pour articuler, sur un plan théorique, la question raciale et la question sociale. À Cuba, la décennie constitue un moment tout aussi fondateur. Bien que les travaux développés

⁷ Pensons, pour ne citer qu'eux, aux textes-clefs de Bartolomé de las Casas (1552), Élie Moreau de Saint-Méry (1797) ou Alexandre de Humboldt (1807-1834).

⁸ À ce sujet, voir notamment l'autre ouvrage préparé en lien à ce programme de recherche (Núñez González *et al.*, 2020). Sur le rôle des récits et productions étrangères en Haïti, voir aussi Clorméus (2015), notamment pour ce qui est de la fabrication de certaines visions du *vodou*.



1804, fête de l'Indépendance. 1^{er} janvier 1899 « Le cortège » [Haïti]
© CIDIHCA

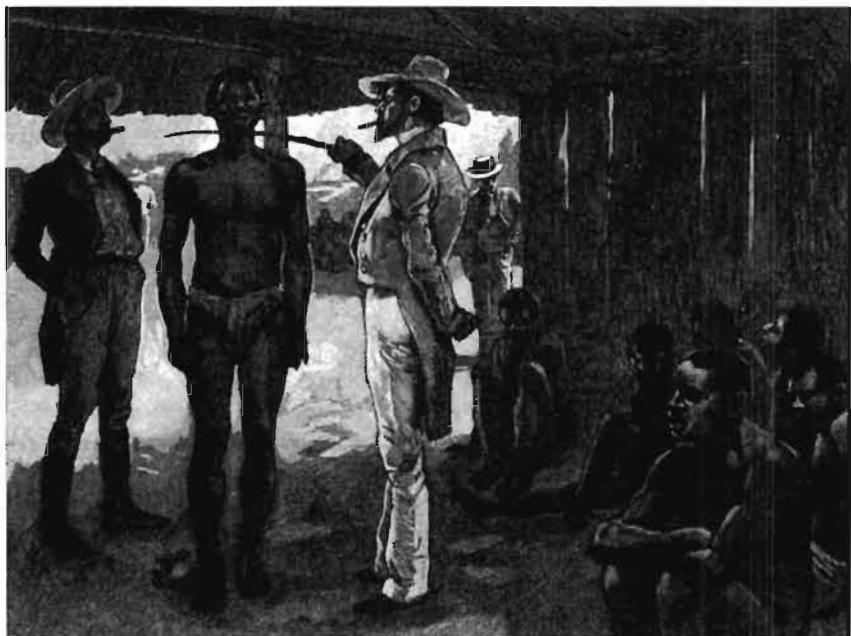


Le Palais présidentiel à Port-au-Prince avant 1912
© CIDIHCA



Un groupe « d'Indiens ». Descendants des aborigènes cubains, Est de Cuba

© CIDIHCA



Spanish "gentlemen" selecting slaves in Cuba [Circa 1837]

Source : <https://www.brh.org.uk/site/wp-content/uploads/2012/06/market1.jpg>

au sein de la Société anthropologique nouvellement créée fassent encore grande place à la question des races (« aborigènes », « blanches », « nègres », « chinoise ») et de leur résistance aux maladies tropicales, ils montrent aussi un intérêt pour l'étude de ces populations sous l'angle de la psychologie, de la linguistique, de la préhistoire et (dans un objectif moralisateur) de l'éducation. Malgré des situations sociales et politiques alors contrastées, différents thèmes de réflexion résonnent donc à l'unisson dans les deux pays.

À la fin du XIX^e siècle, les élites intellectuelles cubaines et haïtiennes sont aux prises avec l'appréhension vécue et racontée à un niveau régional d'une condition d'altérité dominée. Elles se heurtent (et affrontent, c'est particulièrement remarquable dans le cas haïtien) à la construction du stigmate racial propre à cette période d'intense entreprise coloniale. Le partage de l'Afrique par les grandes puissances européennes, les tentatives de l'Espagne pour sauver ce qui lui reste de son empire, l'ambition impérialiste des États-Unis en Amérique latine et, en particulier, dans les grandes Antilles, constituent la toile de fond sur laquelle se dessine alors un déséquilibre épistémologique. Haïti aussi bien que Cuba sont considérés comme incapables de s'administrer et de se gouverner – voire de se penser.

Pour Haïti, dont l'indépendance conquise très tôt a constitué un véritable camouflet pour les nations occidentales, cette incapacité est attribuée à celle de « l'homme noir » en général. L'enjeu est donc, en réhabilitant celui-ci, de réhabiliter la nation. À Cuba, où l'esclavage perdure jusqu'en 1886 et qui ne se libère de l'Espagne qu'en 1898, pour entrer aussitôt dans un régime de semi-protectorat états-unien, un courant raciste, voire eugéniste, qui entend produire une nation « blanche », s'oppose à un courant anti-racialiste fondateur, mais minoritaire, prônant une entrée en citoyenneté commune à tous. Dans les deux contextes, quoique de façon différente, le discours anthropologique, mobilisant un cadre positiviste, pose donc la question brûlante de l'(in)égalité raciale. Débattue à un niveau international, cette dernière s'inscrit dans le cadre d'une réflexion sur – et d'une entreprise de démonstration de – une commune humanité, elle-même portée par de nécessaires questionnements sur les difficiles modalités de la construction de la nation.

Chez plusieurs penseurs tels Louis-Joseph Janvier en Haïti mais aussi Antonio Bachiller y Morales à Cuba – auteurs dont les textes, présentés et discutés au chapitre 1, ouvrent cette anthologie –, ces questions s'articulent et s'inscrivent dans une anthropologie qui fonctionne comme matrice d'interrogation commune. Convaincus que leurs réflexions scientifiques doivent être mises au service de l'État et de l'intérêt général, ces auteurs, comme le reste de leurs contemporains, adhèrent à un modèle civilisationnel européen-centré de « modernité » et de « progrès » qui dépasse et transcende les espaces nationaux, mais dont les frontières symboliques leur restent

plus ou moins imperméables. Par leurs écrits et notamment ceux reproduits dans ce volume, ils entendent précisément se l'approprier pour s'y inclure.

Aux côtés d'Antenor Firmin, dont le texte *De l'égalité des races humaines* (1885) est désormais connu et traduit en plusieurs langues, l'essai de Louis-Joseph Janvier, *L'égalité des races* (1884), mis en regard avec des morceaux choisis du texte *Los Negros* (1887) d'Antonio Bachiller y Morales, porte au-delà d'Haïti la pensée dominante parmi les élites. Texte important par sa dimension politique, qui marque l'époque, la façon dont le débat théorique y prend son envergure par son inscription à l'échelle « nationale » légitime en même temps le questionnement anthropologique du point de vue haïtien. Très connu et étudié à Cuba en raison de sa prise de position abolitionniste et antiraciste (mais rarement discuté dans ses implications et soubassemens anthropologiques – d'où sa place dans cette anthologie), le texte de Bachiller y Morales met à son tour en jeu un dialogue entre réflexion scientifique et universaliste sur l'unicité de l'Homme et élaboration d'un projet politique pour une nation encore en devenir, et ce, à partir de la question de la « race » et/ou de la « couleur ». Celle-ci étant d'ailleurs prégnante dans les réflexions menées à Cuba et en Haïti jusqu'aux années 1950, il importe d'en préciser brièvement la complexité, liée à l'entremêlement de questions d'appartenances ethnique ou sociale et de mécanismes internes d'altérisation dans ces pays.

Sociétés et distinctions

Le « modèle social haïtien » (Célius, 1998b) qui se met en place au lendemain de l'Indépendance est mis en œuvre par la première et la deuxième génération d'élites intellectuelles et politiques⁹ tantôt anciens chefs militaires durant les luttes révolutionnaires, devenus d'importants propriétaires fonciers, tantôt descendants des anciens propriétaires à l'époque de Saint-Domingue et appartenant à la minorité – quantitativement faible au regard de tous les autres territoires voisins – des Haïtiens dits « Mulâtres » (d'un phénotype également dit « mulâtre », c'est-à-dire d'une couleur plus claire que la plupart de leurs compatriotes). Ces élites ont accès à l'instruction, voyagent et détiennent les ressorts de l'économie – les colons « blancs » ayant disparus en tant que groupe constitué et économiquement dominant –, et de la vie politique du pays (Casimir, 2018a ; Joseph, 2017). Origine sociale, origine géographique et couleur de peau sont autant de marques distinctives à partir desquelles on exclut « l'autre¹⁰ ». Ces « autres » composent pourtant

⁹ Sur le paradigme générationnel dans l'analyse de la société, voir Anglade (2008).

¹⁰ Pour ceux qui appartiennent à la catégorie de « mulâtres », le statut, qui se signale par le niveau d'instruction (nombre d'entre eux sont formés en France, bénéficiant de bourses

une population très hétérogène, pour partie récemment arrivée d'Afrique et principalement formée des anciens esclaves (dont certains sont émancipés depuis 1793 et se sont battus jusqu'à l'Indépendance) et de leurs descendants. Ceux qui sont devenus des cultivateurs, qui se sont constitués autour d'une petite économie marchande, caractérisée par l'exploitation de petites surfaces agricoles, sont mis hors-jeu de la vie politique.

La formation sociale présente différentes historicités, à la fois complémentaires et concurrentes, qui se chevauchent néanmoins, s'influencent et se modifient dans une histoire unique. Il reste que le contraste entre des membres de la nation que l'on exclut, qui n'ont pas de parole politique, et les élites politiques et intellectuelles du XIX^e siècle, est essentiel pour saisir la structuration de la société. La vie intellectuelle, étroitement associée dès les débuts du nouvel État à la vie politique, est dans les mains de la frange extrêmement minoritaire, que représentent ces élites. Celles-ci teintent pourtant leurs discours de revendications qui ne cessent de réactiver, sur le plan politique, la question de la couleur qui séparerait les intérêts de ceux qui la constituent. Ainsi, tandis que certains entendant défendre l'idée du « pouvoir au plus grand nombre », c'est-à-dire à la majorité « noire » du pays, se positionnent contre la domination de ceux préférant prôner l'idée d'un « pouvoir aux plus capables », cette question de couleur occupe une place structurante. La lutte entre appartenance de classes se vit sur un mode coloriste (dont les déclinaisons sont très nombreuses et ne peuvent être réduites à une dichotomie « noir » / « mulâtre ») tout en restant déconnecté de l'arrière-pays, si significativement appelé « le pays en dehors ». C'est ce prisme qui, à partir des années 1940 (avec la « Révolution de 1946 » notamment), servira de support à un projet d'inversion des rapports de pouvoir censément associés à cette dimension à travers des revendications politiques entendant défendre la « majorité ».

Du côté cubain, la société du XIX^e siècle, encore coloniale et esclavagiste¹¹, se structure autour d'un rapport de domination où la plupart des membres des classes supérieures (propriétaires terriens, négociants, ingénieurs, militaires gradés, notables) sont originaires d'Europe (d'Espagne principalement), tandis qu'en bas de l'échelle, plus d'un tiers de la population est esclave, originaire d'Afrique ou native de Cuba. Elle côtoie une population pauvre d'origine espagnole ou née à Cuba (travailleurs agricoles saisonniers, petits paysans, ouvriers), aux couleurs de peau variées, et des travailleurs en provenance d'autres régions du monde (principalement chinois à partir de

d'études), mais aussi par le lieu de résidence, la façon de s'habiller, le mode de consommation, la pratique de la langue française, s'entretiennent aussi par l'endogamie.

¹¹ Le dernier débarquement connu d'un navire négrier est daté de 1873 (Pérez de la Riva, 1961).

1847), dont le statut est en partie comparable à celui des esclaves (Moreno Fraginals, 1978, tome I : 296-309 ; Pérez de la Riva, 2000 [1967] ; Peraza, 1980). Comme dans les autres colonies, une hiérarchie de couleur s'applique à l'ensemble, sur la base d'un système complexe qui nomme chaque nuance phénotypique en fonction du métissage (ou non) dont on pense qu'elle résulte (« Noirs », « Mulâtres », « Quarterons », « Blancs », etc.). À celle-ci vient en l'occurrence s'ajouter une distinction entre « Créoles » (natifs de Cuba) et non-Créoles : pour les « Blancs », elle opère au détriment des premiers, méprisés quel que soit leur statut social par les natifs d'Espagne (qui ont notamment le monopole de l'accès aux postes de fonctionnaires d'État) ; pour les « Noirs », elle opère au détriment des « Bossales », natifs d'Afrique dont la mauvaise maîtrise de la langue espagnole est moquée. Dans certains cas – les esclaves pouvant cependant se racheter eux-mêmes et racheter leurs proches y compris à crédit¹² – hiérarchie de couleur et hiérarchie de classe, voire hiérarchie « de sol », ne se recoupent pas strictement, en particulier dans les villes. Au début du XIX^e siècle, une bourgeoisie dite « libre de couleur » se constitue ainsi, principalement à La Havane (Pérez de la Riva, 1961, Deschamps Chapeaux, 1971). Si certaines stratifications sociales et de couleur sont ainsi floues et franchissables, il n'en reste pas moins qu'une obsession traverse la société cubaine tout au long du siècle (elle perdurera au XX^e siècle) : faire « avancer la race » grâce à des stratégies matrimoniales adaptées¹³.

Bien que la distance sociale, ethnique ou liée aux qualifications phénotypiques locales se décline donc de manière différente et renvoient à des catégorisations et des vécus distincts en Haïti et à Cuba¹⁴, c'est bien à partir d'une position prenant en compte ceux qui, dans tous les cas, constituent des « marges de la nation » que les penseurs évoqués – eux-mêmes quasiment

¹² Ils peuvent alors accéder à des métiers d'artisans et posséder des biens – voire des esclaves.

¹³ En témoigne l'œuvre classique de Cirilo Villaverde, considérée comme emblématique de cette époque : *Cecilia Valdés* (1882), qui raconte les tribulations de trois générations de femmes visant à l'ascension sociale par des unions leur permettant d'avoir une descendance « plus claire ». C'est ce qu'illustre également le tableau de Victor Patricio Landaluze, intitulé *Les quatre générations* et reproduit dans cet ouvrage.

¹⁴ Ce sont là des points que le lecteur devra garder à l'esprit car des termes parfois identiques – « mulâtre » notamment (soit *milat* en Haïti et *mulato* à Cuba) – évoquent des divisions sociales bien différentes dans les deux pays. Notamment, alors qu'être « mulâtre » en Haïti indexe généralement l'appartenance à un groupe lié au monde politique, économique et intellectuel, à Cuba, où les membres de la « haute société » de l'époque se considèrent comme « blancs », parler d'un(e) anthropologue *mulato* ou *mulata* signale par exemple une exception (et ce, malgré l'arrivée progressive sur la scène politique de figures intellectuelles issues de la bourgeoisie « de couleur », qui ne menace cependant pas l'hégémonie socio-culturelle « blanche »). Dans cet ouvrage, devant la difficulté de se défaire de ces catégories, nous utiliserons les termes « Noir », « Blanc », « Mulâtre » ou « de couleur » selon leur utilisation dans les contextes d'énonciation présentés.

tous membres à des degrés divers (et même lorsqu'ils s'y sont hissés avec difficulté) d'une certaine élite, intellectuelle, sociale et/ou politique – abordent la réflexion anthropologique et discutent, pour la dépasser, la question de la race. Dans le développement d'une anthropologie de soi alors attentive à la composition hétérogène de la nation, réflexion sur la société et action politique et civique n'en restent pas moins indissolublement liées. Au tout début du XX^e siècle qui plus est, soucieuse d'avancer des éléments de redéfinition du sentiment national, cette anthropologie contribue même à poser des jalons essentiels dans l'évolution de pensées politiques se construisant à partir d'un contexte néocolonial partagé.

Aux prises avec l'altérité proche

Comme l'illustre notre chapitre 2 à partir des textes d'Anténor Firmin, *Haïti et la Confédération antillénne* (1910), et de Rafael Serra, *Para Blancos y Negros. Ensayos Políticos, Sociales y Económicos* (1904), certains questionnements portent en effet à cette époque une pensée anti-racialiste, anti-impérialiste, anticolonialiste qui dépasse les clivages raciaux, nationaux et sociaux imposés par le modèle civilisationnel européen auquel les élites et lettrés souscrivent néanmoins. Des penseurs et hommes politiques d'Haïti et de Cuba rêvent ainsi d'une fraternité unissant les hommes et les nations, au-delà du phénotype, de l'origine ethnique et des singularités historiques – comme dans le projet porté par Firmin (et d'autres) de la Confédération antillaise, dont il est question dans le document éponyme peu connu proposé en lecture. À l'échelle spécifique de Cuba, quelques-uns, tel Serra, mènent aussi, à l'aide d'arguments sociologiques et anthropologiques, un combat pour l'accession de tous à une citoyenneté effective contre un système quasi ségrégationniste. Dans ces contextes politiques scandés par des interventions et occupations militaires états-unies, de telles prises de positions sont remarquables bien que marginales. Elles n'expriment cependant que l'une des facettes de l'articulation alors à l'œuvre entre science et construction nationale.

En Haïti comme à Cuba, perdure en effet de façon parallèle un attachement tenace à la lecture médicale des faits sociaux. À la même période, les sciences sociales viennent ainsi asseoir les politiques hygiénistes mises en place par les gouvernements des deux archipels, particulièrement dans la manière dont elles se (re)saisissent d'un objet fondateur de la réflexion anthropologique dans ces pays : le *vodou* et les religions afro-cubaines. Considérées comme un frein au progrès et une tare dont la présence justifie les procès en barbarie qui ternissent l'image tant de Cuba que d'Haïti, les pratiques religieuses d'origine africaine, généralement qualifiées de sorcellerie,

demeurent la cible des élites nationales (y compris antiracistes), des anthropologues physiques et des organismes sanitaires en phase de structuration. Dans leur étude, l'articulation entre engagement scientifique, anthropologique et socio-politique se décline alors en des postures distinctes. À Cuba en particulier, le courant criminologique, influencé par les travaux de l'Italien Cesare Lombroso, s'impose et se maintient jusque dans les années 1930 avec une tendance marquée à l'eugénisme. À rebours de positions « progressistes » mais parce qu'il est représentatif d'une tendance dominante, le chapitre 3 en présente et discute un exemple emblématique à travers des extraits du texte d'Israel Castellanos, *La brujería y el ñañiguismo en Cuba desde el punto de vista médico-legal* (1916) qui sont mis en contraste avec les premiers travaux de Justin Chrysostome Dorsainvil, « Considérations psychologiques et psychopathologiques », « Les maladies surnaturelles. Le Hougan » et « La psycho-névrose » (1912-1913). Mises au service d'une réhabilitation du pays, les analyses de cet auteur, imprégnées de nouvelles références de psychologie et de sociologie religieuse, doublées cette fois d'une véritable approche ethnographique, opèrent en effet un déplacement progressif du regard sur le *vodou*, dont on commence alors à poser le statut de « religion ».

Dans leur variété et dans l'évolution qu'en retracent brièvement ces quelques lignes, les questionnements et prises de position anthropologiques à l'œuvre en ce tournant du XIX^e et du XX^e siècles, jusqu'aux années 1910 environ, se déploient donc sur fond d'interrogations communes et renouvelées à propos de l'« Autre proche » ou de formes d'altérité que l'on serait tenté de qualifier, comme dans d'autres contextes, d'« endogènes » (López Caballero, 2011 : 131), incarnant de potentiels « ennemis intimes » (Brito Alvarado, 2015). C'est là le point de départ d'un regard réflexif empreint d'identification et de distanciation, qui se trouve conjointement et durablement placé au cœur du processus intellectuel et politique de construction des identités cubaine et haïtienne. Dans l'étude de soi qui émerge à cette période (pour se prolonger sous d'autres modalités durant les décennies suivantes), on passe ainsi d'une pensée sur l'unique condition humaine (Célius, 2005a, 2005b) à un discours élaboré à partir de l'« autre même » ou de l'« autre semblable » (Laëthier, 2011) – à l'inverse de ce qui se passe alors dans les anthropologies euro-états-uniennes où l'on *se* pense à partir d'altérités supposées « radicales » – pour, dans un deuxième temps, investir l'appartenance nationale comme marqueur identitaire.

Nationalisme culturel, folklore et pensée sur soi : l'avènement progressif du paradigme ethnologique

À partir des années 1920, le glissement progressif d'une approche anthropologique vers un regard et une approche de plus en plus ethnologiques va orienter, à Cuba et en Haïti, la prise en considération par certains penseurs de ce qui constitue la spécificité de la nation, menacée dans sa souveraineté comme dans ce qui sera bientôt posé comme étant emblématique d'une forme d'intégrité culturelle. Dans le cadre de réflexions à nouveau stimulées par des configurations (géo)politiques particulières, puis par l'émergence des idéologies de l'Entre-deux-guerres, l'intérêt continue de se porter sur une « altérité endogène » (ethnique, sociale), hier stigmate et obstacle à l'entrée dans « la civilisation », désormais érigée en emblème constitutif et en clé de compréhension de l'identité nationale. Dorénavant, on ne cherche plus seulement à mobiliser le passé pour construire un récit national qui rappelle les singularités historiques de la société, mais l'on mobilise aussi le « présent caché » révélé par l'ethnologie pour relire l'histoire et construire un récit identitaire. Des années 1920 aux années 1950, cette tendance va conduire, dans une perspective d'abord folkloriste, puis plus strictement ethnographique, à l'exploration de certaines pratiques « du peuple » (littérature orale, jeux, rituels, musique, danses), élevées au rang d'objets exemplaires de la recherche, et dont on visera aussi à documenter la diversité d'origines ethniques (en particulier africaines).

C'est bien l'intérêt convergent pour l'« hétérogénéité interne », souvent déclinée dans les pratiques religieuses et l'oralité d'un « dedans de la nation » relégué en son dehors (pour filer la métaphore haïtienne), qui aboutira à l'émergence d'un « mouvement folklorique » (Ramsey, 2011). Central dans l'histoire de la discipline dans ces pays, celui-ci a pour spécificité d'entrelacer monde artistique et scientifique dans une redéfinition de soi fondamentalement politique. Les luttes anti-impérialistes et les revendications populaires constituent en effet la toile de fond sur laquelle, durant ces décennies, se joue un renouveau social et politique et, en Haïti, la radicalisation de l'élan nationaliste (Hector, 2017) participant du « tournant ethnologique » (Célius, 2005b). Parmi les figures qui y contribuent, Jean Price-Mars et Fernando Ortiz, souvent qualifiés de « pères fondateurs » de l'ethnologie haïtienne et cubaine, jouent un rôle fondamental, reconnu comme tel par les générations postérieures qui s'en réclameront.

Dans les premières pages de l'ouvrage-clef du premier, *Ainsi parla l'Oncle* (1928), comme dans certains écrits d'Ortiz – dont l'article, peu connu, que nous reproduisons au chapitre 4, « *Cuentos afrocubanos* » (1929) –, se donnent en effet à voir des propositions théoriques et méthodologiques novatrices pour l'époque de même que l'entrelacement, en filigrane, entre la

pensée de ces auteurs et leur implication politique respective (comme nombre de leurs prédécesseurs, ils assument des fonctions diplomatiques et/ou politiques en plus de leur rôle scientifique). S'ils professent, et même initient, un intérêt particulier pour le folklore et la saisie de formes orales populaires d'origines diverses (contes, etc.), c'est qu'à l'instar d'autres de leurs contemporains, ils y voient une possible et authentique source d'inspiration pour une (re)définition de l'identité culturelle nationale. Price-Mars, « oncle d'une nation » (Devauges, 1956), laissera par là son empreinte sur le devenir du mouvement « indigéniste » et d'une « haïtianité » repensée dans le contexte critique de l'occupation états-unienne. Au sein de l'afro-cubanisme naissant, mouvement tant artistique que politique, Ortiz, qualifié de « troisième découvreur » de l'île (Marinello, cité par Le Riverend, 1973 : 326) et dont la future notion de « transculturation » imprégnera durablement les définitions de la « cubanité », militera quant à lui pour la reconnaissance des origines africaines de la culture cubaine. Au fil des années 1930-1940, d'autres éléments, d'ordre institutionnel, renforceront la place de ce genre de réflexions, fondées sur la valorisation croissante de « cultures populaires » et la consolidation d'un paradigme ethnologique.

À La Havane, différentes sociétés savantes dotées de revues voient en effet successivement le jour, en particulier grâce à Fernando Ortiz (Société de folklore cubain, 1923-1931 ; Société d'études afro-cubaines, 1937-1941, 1945-1946). À Port-au-Prince, sous l'impulsion de Jean Price-Mars et de l'écrivain-ethnologue Jacques Roumain, sont fondés, en 1941, l'Institut d'ethnologie et le Bureau d'ethnologie. Si le premier a une vocation de formation (en anthropologie physique comme en anthropologie sociale), le second, également doté d'une mission muséographique, contribue à l'ancre et à la diffusion de la discipline à travers un travail de collecte ethnographique, mais aussi nombre de publications (Charlier-Doucet, 2005 ; Palisse, 2014) et des spectacles didactiques (voir Oriol, Viaud & Aubourg, 1952). À Cuba, en 1942, la discipline fait de même une entrée, bien que timide, à l'Université de La Havane, avec le séminaire d'été d'ethnographie cubaine donné par Fernando Ortiz et chaleureusement salué par Price-Mars (1942). Alors qu'en Haïti son enseignement commence en partie à déborder les cercles universitaires¹⁵, dans l'île voisine, l'ethnologie reste subordonnée à l'anthropologie physique et à l'archéologie¹⁶. Elle continue cependant de

¹⁵ D'après certains témoignages, outre qu'elle est présente à l'Institut français d'Haïti (Devauges, 1954, 1956) et à l'École normale supérieure, elle l'est aussi, sous la forme de cours sur le « folklore », dans la formation de maîtres et éducateurs en contexte rural (Oriol *et al.*, 1952).

¹⁶ En 1946, le Conseil (*Junta*) national d'archéologie sera ainsi rebaptisé Conseil (*Junta*) national d'archéologie et ethnologie mais les articles d'ethnologie publiés dans sa revue (*Revista de Arqueología y Etnología*) resteront sporadiques. En Haïti à l'inverse, l'archéologie est plutôt mise au service de l'ethnologie (voir notamment Célius, 2005b).

se diffuser par le biais de revues spécialisées, de revues politiques ou de magazines littéraires destinés au grand public. À la faveur de circulations transatlantiques et transaméricaines renouvelées par la Seconde Guerre mondiale, au sein desquelles Haïti et Cuba s'érigent en d'importants lieux de passage, se développent enfin de nouveaux liens entre chercheurs haïtiens, anglophones et francophones, d'une part, entre chercheurs cubains et confrères des pays anglophones, hispanophones et lusophones du continent d'autre part. À l'initiative de Fernando Ortiz et autour de Jacques Roumain, de Jean Price-Mars et d'autres grandes figures de l'anthropologie sociale et de la sociologie¹⁷, est par exemple fondé en 1943, à Mexico, l'Institut international d'études afro-américaines (dont l'existence, fragilisée par l'hégémonie grandissante des organismes de recherche états-uniens, sera cependant éphémère).

Dans ce cadre, l'intérêt convergent pour la (ou les) culture(s) populaire(s) va aboutir, dans les deux archipels, à de profondes transformations tant dans la discipline que dans certaines pratiques artistiques et religieuses. Si cette dimension est désormais bien documentée dans l'histoire de l'anthropologie de ces deux pays¹⁸, les relations alors à l'œuvre entre ethnologie et construction nationale ne s'y réduisent pas pour autant. Dans des contextes politiques mouvementés et alors qu'au niveau (inter)national s'affrontent communisme et fascisme, les ethnologies cubaine et haïtienne débordent en effet les limites institutionnelles qu'elles sont en train de se constituer et se voient engagées sur de nouveaux fronts.

À rebours d'une histoire trop strictement disciplinaire ou académique, le chapitre 5 est consacré à la mise en valeur de cette dimension, perceptible dans d'autres types de publications. Celui-ci propose de penser ensemble la démarche journalistique de Pablo de la Torriente Brau et celle, littéraire, de Jacques Roumain, respectivement à partir d'extraits du reportage *Realengo 18* (1934) – rarement interrogé dans son lien à l'ethnologie – et du roman *Gouverneurs de la rosée* (1944). Plongeant dans le monde des campagnes, de la paysannerie et du prolétariat considérés dans toute l'épaisseur sociale (et politique) des problèmes qui les minent à l'époque, ces textes se fondent sur l'analyse inédite de rapports d'inégalités et de domination et entremêlent dès lors implication littéraire, politique et scientifique. À distance de l'approche folkloriste, ils abolissent les frontières qui cloisonnent communément

¹⁷ En particulier les chercheurs états-uniens W.E.B. DuBois, Melville Herskovits, Alain Locke, Rayford Logan, Alfred Métraux (naturalisé en 1941), les Mexicains Daniel Rubín de la Borbolla et Gonzalo Aguirre Beltrán, les Brésiliens Arthur Ramos et Renato de Mendonça, le Français Paul Rivet et les Cubains Jorge A. Vivó, José Antonio Portuondo et Julio Le Riverend.

¹⁸ Voir notamment Hoffmann (2003), Richman (2004), Hurbon (2005), Célius (2005a, 2005b), Largey (2006), Ramsey (2011), Béchacq (2014) et, pour Cuba, Carpentier (1946), Moore (1997), De la Fuente (2001), Argyriadis (2006), Palmié (2013).

savoirs, milieux sociaux, écriture du réalisme et écriture de l'esthétisme tout en s'inscrivant sur une scène à la fois nationale et mondiale. Par le biais d'écritures spécifiques qui reposent en partie sur l'appréhension ethnographiquement informée de vies restituées « de l'intérieur » et intensifiée par la connaissance affective de leur narrateur, ces textes ouvrent ainsi un nouvel espace pour une réflexion ethnologique sur la « question sociale », celle des « masses » et de « l'indigénéité ». Cet espace ne sera finalement jamais vraiment investi par la discipline, mais la singularité de la démarche de ces auteurs, par la place qu'elle confère au dévoilement de points de vue *emic*, connaîtra, elle, certaines résonances.

Dans les années 1950, et alors que les préoccupations réactualisées de certains penseurs cubains autour des notions de « culture » et de « race » rencontrent celles développées, après-guerre, dans des institutions internationales comme l'UNESCO¹⁹, de nouvelles façons de faire et d'écrire la discipline émergent en effet, tandis que les préoccupations universalistes qui avaient guidé ses débuts céderont le pas à une orientation particulariste et même religio-centriste. À cette époque, l'ethnographie n'est certes pas une pratique nouvelle ; à un moment complexe où, en Haïti, 1946 a déjà remis l'articulation entre question nationale et racialisation de la couleur sur le devant de la scène, de multiples tentatives de bilan rétrospectif et prospectif sur la discipline voient même le jour (Paul, 1949 ; Oriol *et al.*, 1952 ; Price-Mars, 1953). Comme l'affirme cependant Emmanuel C. Paul (1949) dans un constat que l'on pourrait en partie étendre à Cuba, c'est une ethnographie que l'on peut qualifier d'« interprétative » – impliquant déjà le crible d'une certaine analyse – qui, durant les décennies précédentes, semble avoir prévalu, au détriment d'une ethnographie « descriptive », définie par sa vocation empirique et documentaire. Ironie du sort, c'est à la marge des codes et des pratiques les plus académiques que celle-ci sera finalement investie avec une singulière ténacité par des figures chez qui l'articulation entre recherche, écriture et engagement se donne à lire encore différemment.

C'est de cela et de la façon dont, en lien à l'étude de l'acculturation et du syncrétisme, l'objet « religion » se voit à nouveau consacré qu'il est question dans le dernier chapitre de cet ouvrage en présentant des extraits du texte de Lydia Cabrera « Le maître d'Ewe (Oluwa-Ewe) » (1953) et deux articles

¹⁹ Rappelons qu'en 1951 et 1952, les collections de l'UNESCO hébergées par Gallimard publient les textes *Race et civilisations* de Michel Leiris (qui avait fréquenté Haïti) et *Race et Histoire* de Claude Lévi-Strauss (qui avait aussi fait escale dans les Caraïbes au début de la Guerre). Sur le terrain, les collaborateurs de l'UNESCO croisent en outre les réseaux intellectuels et scientifiques haïtiens et cubains. En Haïti, Alfred Métraux dirige en 1947-1948 l'enquête ethnographique de la vallée de Marbial (Laurière, 2005) liée à cette organisation, et à laquelle participent (et/ou durant laquelle sont en partie formés au terrain) certains jeunes ethnologues haïtiens.

d'Odette Mennesson-Rigaud : « *Vodou haïtien. Quelques notes sur ses réminiscences africaines* » (1953) et « *Une vieille coutume haïtienne* » (1953). Concourant à stimuler et à renouveler l'exercice de cette ethnographie descriptive mais aussi à y ajouter une dimension de plus en plus compréhensive, la contribution de ces deux auteures à la construction du savoir ethnologique réside en effet moins dans des apports strictement théoriques ou analytiques que dans la spécificité de leur approche, résolument empiriste, des religiosités populaires d'origine africaine – laquelle se double par ailleurs chez Cabrera d'innovations littéraires ou « anthropoétiques » (selon la formule de l'écrivain cubain Guillermo Cabrera Infante). Chez elles comme chez d'autres, militance et engagement relèvent alors d'une forme d'infra-politique : c'est avant tout en documentant la richesse et la complexité de ces pratiques qu'elles tentent toutes deux de les valoriser et de les légitimer à l'échelle de la construction nationale. Sur le plan méthodologique et épistémologique, leur démarche compréhensive marquera certains ethnologues de leur époque, particulièrement dans un contexte où savoirs produits en Haïti et à Cuba et sur Haïti et sur Cuba s'entrelacent de façon inédite. Elle influera aussi sur certains travaux des décennies suivantes, dont la discussion dépasse toutefois les limites de ce volume.

Placées au terme du continuum temporel envisagé, ces années 1950 sont en effet charnières à différents égards – ce pourquoi elles viennent (temporairement) clôturer notre réflexion. Leur statut de pivot est défini d'une part par des événements politiques – l'arrivée au pouvoir, en 1957, de François Duvalier (le dit « *Président-ethnologue* »), l'avènement de la Révolution cubaine en 1959. Il l'est, d'autre part par la dynamique anthropologique qui s'instaure ensuite, sans pour autant rompre immédiatement ou nettement avec les évolutions antérieures de la discipline²⁰. Dans le cas cubain (où sont, à l'orée des années 1960, fondés les premiers instituts de recherche et de diffusion du « *folklore*²¹ »), la « *culture du peuple* » (dans ses dimensions esthétique et de résistance légitime à l'opresseur, mais au détriment de ses dimensions religieuse et spirituelle) est valorisée en tant que socle de la cohésion nationale, tandis que différentes tâches explicites, chapeautées par l'Académie des Sciences, sont assignées à la discipline dans la construction révolutionnaire. Dans le cas d'Haïti, où la discipline est déjà institutionnalisée (Duvalier est Président honoraire du Bureau d'ethnologie de 1946 jusqu'à sa mort en 1971), elle construit et diffuse l'idée d'une culture unifiée, partagée, perçue comme au fondement d'une « *ethnie haïtienne* » et

²⁰ À Cuba, c'est plutôt dans les années 1970, avec l'influence soviétique et le développement de l'ethnographie paysanne, que s'amorcera un changement profond et durable.

²¹ Le Département de folklore du Théâtre national de Cuba est créé en 1959. Il est dissous et remplacé par l'Institut d'ethnologie et de folklore (1961) et l'Ensemble folklorique national (1962).

fonctionnant comme support de l'idéologie « noiriste » duvalieriste qui deviendra théorie du pouvoir (Trouillot, 1986). Parce que les interactions entre ethnologie et politique se reconfigurent de façon fort différente dans les deux pays, en lien à des enjeux idéologiques nationaux et internationaux (le monde de la Guerre froide notamment), s'ouvrent dès lors d'autres chapitres de l'histoire de la discipline, dont l'exploration reste à faire²².

Contre l'ethnomorphose, une ethnogenèse ?

Des années 1880 aux années 1950, plusieurs temps rythment donc le domaine d'une anthropologie qui devient progressivement ethnologie puis ethnographie. À travers les figures évoquées dans cet ouvrage, ils mettent aussi en scène des modalités distinctes de l'engagement – soit du lien entre anthropologie et construction nationale – ainsi que des manières différentes de pratiquer la discipline, et, ce faisant, d'en construire les objets. S'inscrivant par ailleurs dans des liens et des échanges qui dépassent les frontières cubaines et haïtiennes, le dialogue avec l'extérieur tantôt les façonne, tantôt les cautionne et/ou les (dé)légitime. Au fil de ces décennies, si le chemin emprunté est finalement celui de se donner à voir autrement pour se penser autrement (et réciproquement), c'est effectivement aussi pour que « l'Autre » puisse lire le devenir national autrement. En la matière, les positions respectivement assumées à Cuba et en Haïti, en partie liées à l'histoire et aux modèles sociaux qui les distinguent, varient d'ailleurs à travers le temps.

Dans le contexte haïtien, la réflexion anthropologique permet d'abord au XIX^e siècle de porter une parole politique visant à occuper une place stratégique tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la nation, face au dénigrement dont elle est l'objet. En énonçant une dignité raciale, les élites haïtiennes disent une identification d'où ils peuvent prendre position et possession d'une parole intellectuelle et politique représentant précisément cette identification : « Je suis l'Autre noir ». Le processus relève donc des changements politiques et sociaux radicaux qui marquent un « long dix-neuvième siècle » (Hector et Casimir, 2004) s'étirant des luttes révolutionnaires de 1791 à l'occupation américaine de 1915. Mais il doit aussi être resitué, ensuite, dans le mouvement bien plus large de valorisation des « cultures populaires » et du nationalisme qui informe notamment l'Europe

²² Pour Cuba, ces recherches, que nous avons entamées, mettent notamment en lumière la nouvelle dimension internationale des échanges alors déployés avec des chercheurs et intellectuels de l'Union soviétique ou de pays africains nouvellement indépendants. En Haïti, où une foisonnante créativité découle des liens alors à l'œuvre entre monde de l'ethnologie et des arts vivants, se dessine une collusion – collision ? – de la discipline avec une idéologie politique l'instrumentalisant en tant que ressource identitaire (Laëthier, 2019).

et caractérise encore sa modernisation politique (Hobsbawm, 1992 ; Babadzan, 2001). Sous ce rapport, si l'investissement de l'altérité est devenue le lieu de l'affirmation de soi comme bien-fondé des débats politiques, progressivement, l'exotisation de cette affirmation devient, à son tour, source d'un nouvel imaginaire national. La pensée politique et intellectuelle qui le réévalue dans les années 1920 pose bien à sa base l'importance de « l'authenticité culturelle » comme une origine vers laquelle il faut se tourner : c'est d'elle qu'on peut s'inspirer pour forger une haïtianité auto-proclamée.

Or, cette haïtianité doit fonctionner aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur du pays – pour marquer des différences internes en les masquant. De ce point de vue, l'investissement inédit sur et dans une originalité ethnologique s'effectue par un double processus : d'une part, l'étrangeté de l'identité haïtienne est appropriée par ceux qui la portent, d'autre part, cette « altérité endogène » devient le support et la garantie de leur propre légitimité intellectuelle et politique, face à un « peuple » pourtant bel et bien absent de la scène politique. Pour une nouvelle élite qui se veut culturelle et dont la parole se revendique néanmoins « du peuple », le patrimoine ethnologique devient l'arène d'une redistribution du pouvoir et des rapports de forces. Enchevêtrée avec le devenir politique du pays, cette déclinaison de l'altérité participe alors à ce que la dignité nationale soit re-sémantisée en dignité non pas tant raciale que de « couleur » et « culturelle ». De la « commune humanité », on passe à la « commune haïtianité », confondue avec la nationalité, mais dans laquelle chacun se reconnaît pourtant différemment. « Je suis l'Autre authentique », telle est la formule dans laquelle pourrait s'exprimer ce mouvement. Pour autant, la valeur intellectuelle, politique et esthétique de l'authenticité, qui se met en place entre ces années 1930 et 1960, tout en devenant un pivot idéologique dont l'efficacité réside dans la manière dont elle réactive, pour l'inverser, le paradigme de la couleur (« mulâtre » / « noir »), pose pleinement la question de la dignité citoyenne, de la représentation et de l'égalité de tous. Contre ce qui « menace de ruiner les fondements même de [notre] nationalité » comme l'exprime Horace Pauléus-Sannon en 1924 (cité par Oriol *et al.*, 1952 : 10), la « contribution ethnologique haïtienne » comme la nommait Emmanuel C. Paul (1949 : 8), de Jean Price-Mars à la première génération formée à l'« école haïtienne », informera « l'âme du peuple » ; « se dressant courageusement contre l'œuvre d'ethnomorphose entreprise depuis des décades, ils vont, nouveaux bâtisseurs de conscience, essayer de nous modeler, une nouvelle âme nationale » (Oriol *et al.*, *op. cit.* : 18).

Dans le contexte cubain, ces questions également présentes se déclinent différemment sans pour autant aboutir, là non plus, à la conclusion partagée par tous les intellectuels d'une nécessaire intégration de toutes les composantes de la nation pour une égalité de tous. La « commune égalité » ne se

réalise pas davantage dans un contexte que dans l'autre. Dans cette île, au tournant du XIX^e et du XX^e siècles, la « dignité raciale » pensée pour donner corps à une dignité nationale se situe aux antipodes de la façon dont beaucoup pensent l'appartenance à une nation « blanche ». L'abolition de l'esclavage, puis l'affranchissement de la domination espagnole renforcent, dans un premier temps, une obsession pour le « blanchissement » (au sens phénotypique) de la population et pour la « désafricanisation » de ses « coutumes », dans une dynamique de « contre-soi » (James Figarola, 1972) héritée du passé colonial²³. Œuvre d'ethnomorphose d'une autre nature, elle est porteuse d'un danger de dissolution : politique, par la possibilité d'annexion de Cuba aux États-Unis ; identitaire, par le paradoxe qu'elle porte, au détriment de plus de la moitié de ses ressortissants, en prétendant concilier affirmation d'indépendance et identification à l'ancienne ou à la nouvelle puissance dominatrice. C'est ce danger (et cette gageure) que vont souligner de rares auteurs, tel José Martí, dont la pensée n'est alors pas entendue. En avance sur leur temps, ils posent la question nationale, et avec elle celle de la citoyenneté, comme étant non-raciale ou « au-delà » de la race.

Or, c'est parmi les ethnologues cubains (qui, disons-le, ne sont pas très nombreux) que ces idées vont progressivement s'imposer et déborder sur le politique : comme en Haïti, elles reposent d'abord sur l'intérêt professé, dans les années 1920, pour les pratiques et savoirs populaires, porté par la défense d'une dignité culturelle pensée pour réhabiliter une dignité nationale mise à mal. Elles impliquent parfois une certaine sensibilité à l'articulation d'une approche sociologique des rapports de classes à une approche centrée sur la question de l'héritage culturel et des inégalités qui le sous-tendent, alors dénoncées. Elles aboutissent dans la décennie suivante à ce que l'on pourrait qualifier d'« espoir d'ethnogenèse », comme en témoigne la notion, alors en gestation, de transculturation (1940), à la fois outil d'analyse du processus de construction d'une identité commune au travers des « contacts de civilisations » et véritable projet politique et aspiration à ce que les différentes formes de mélange de même que les transformations qu'elles induisent aboutissent un jour, pour le pays comme pour le reste du monde, à une « néo-culturation » :

« C'est la phase de demain, d'un lendemain dont l'aube point déjà. C'est la dernière, celle où les cultures se sont fondues et le conflit a cessé, laissant la place à un troisième terme, à une troisième entité et culture, à une communauté neuve y culturellement intégrée, où les facteurs raciaux proprement dits ont

²³ Pour une analyse de la notion de « contre-soi » (*contra-si*) appliquée à l'histoire de l'anthropologie cubaine, voir aussi James Figarola (2001) et Prieto Samsónov (2015).

perdu leur malice dissociative » (Ortiz, 1973 [1943] : 188) ; « une possible, désirable et future déracialisation de l'humanité » (Ortiz, 1940, cité par Le Riverend, 1973 : 14).

Contre le « contre-soi », l'anthropologie cubaine, dans ses différentes modalités, va donc s'instituer, comme en Haïti, en anthropologie « de soi », « pour soi » et « pour l'Autre » ; mais l'affirmation d'une « commune cubanité » va être sans relâche mise au service de l'affirmation d'une « commune humanité ». « Je suis un Autre et donc ton semblable – et ton égal », entend-elle camper.

C'est ainsi qu'au cours de la période considérée dans cet ouvrage, dans une évolution moins marquée par les ruptures qu'il n'y paraît au premier abord, certains objets, mais aussi certains types de réflexions (historique, socio-logique, criminologique, psycho-pathologique, socio-politique, poétique, ethnographique), certains modes d'exposition et d'argumentation (adresse polémique, rapport, essai, lettre, roman, chronique, notes ethnographiques) ainsi que certaines thématiques (l'unité du psychisme humain, l'« âme des peuples », les processus historiques de contacts culturels ou d'« acculturation ») vont se voir privilégiés et institués dans le champ de l'anthropologie en Haïti et à Cuba. Essentielles pour la compréhension de l'histoire des sociétés cubaine et haïtienne et, en particulier, de la production politique et symbolique du rapport qu'elles entretiennent à la nation (pensée dans son passé et son héritage culturel), ces décennies cruciales le sont donc aussi pour saisir la structuration, au niveau local, de débats et de postures anthropologiques qui ont aussi exercé une influence et rayonné au niveau régional et international. À ce propos, l'affirmation selon laquelle de nombreuses anthropologies dites « subalternes », et en particulier les anthropologies latino-américaines, se méconnaîtraient et s'ignoreraient mutuellement (Grimson & Semán, 2006 : 155), mérite d'ailleurs d'être nuancée (voir aussi Restrepo, 2014). Comme espère le montrer cet ouvrage, entre les années 1880 et les années 1950, de fructueux dialogues entre Cuba et Haïti autant que des échanges interaméricains et internationaux ont contribué à nourrir la pensée scientifique et politique des anthropologues, ethnologues et ethnographes de ces archipels et d'autres pays des Amériques et d'Europe.

En guise d'ouverture, on pourra enfin relever que si l'on a, dans ce volume, regroupé sous le terme d'anthropologie, des pensées, des approches et, parfois, des thèmes de réflexion dont l'inclusion au domaine ne semble parfois pas s'imposer de façon immédiate à l'ethnologue d'aujourd'hui, c'est bien que la discipline ne constitue pas, pour l'époque considérée (pas plus que de nos jours d'ailleurs), un tout homogène à même d'accepter une définition unilatérale et exclusive. Comme en témoignent les textes présentés, en Haïti et à Cuba comme ailleurs, ses dénominations mêmes (anthropologie,

ethnologie, ethnographie) changent de sens, varient dans leur acceptation ou leur rejet et dans leur articulation. Plutôt que de s'attarder uniquement sur des auteurs ou des textes se réclamant explicitement de ces termes, nous avons choisi d'adopter un regard large, à même de refléter une approche (anthropologique) dont on peut considérer, avec Esteban Krotz (2009 : 149), qu'il est temps qu'elle assume « pour elle-même le trait essentiel de la réalité humaine qu'elle étudie : être une et diverse ». Ce faisant, l'idée est bien de donner à voir la richesse de pensées au long cours, au sein desquelles écriture de soi pour l'autre et écriture de l'autre pour soi s'entremêlent et se répondent à partir de déclinaisons qui émanent de questionnements communs.

Page de droite :
La naissance des nations américaines [détail]
Mario Carreño, 1940
© Museo Nacional de Bellas Artes, Cuba

Argyriadis Kali, Gobin E., Laëthier Maud,
Núñez González N.

Au miroir de l'ethnologie : développement
de l'anthropologie sociale et culturelle et
construction nationale en Haïti et à Cuba

In Argyriadis Kali (ed.), Gobin E. (ed.),
Laëthier Maud (ed.), Núñez González N.
(ed.), Picard Byron J. (ed.). Cuba-Haïti :
engager l'anthropologie : anthologie
critique et histoire comparée (1884-1959)

Paris (FRA) : CIDIHCA France, 2020, 19-42.

ISBN 978-2-491-03509-9