

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

207-208 | 2013

Un miracle créole?

Hijos de la tierra

Le fait créole en Amérique hispanique

Hijos de la tierra : créole *Phenomenon in Hispanic America*

Odina Sturzenegger-Benoist



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24688>

DOI : 10.4000/lhomme.24688

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 12 novembre 2013

Pagination : 89-111

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Odina Sturzenegger-Benoist, « *Hijos de la tierra* », *L'Homme* [En ligne], 207-208 | 2013, mis en ligne le 05 novembre 2015, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24688> ; DOI : 10.4000/lhomme.24688

Hijos de la tierra

Le fait créole en Amérique hispanique

Odina Sturzenegger-Benoist

LES RENCONTRES QUI SE SONT PRODUITES sur le sol américain à la suite d'une conquête mettant en contact soudain, intense et souvent violent, des populations issues de trois continents ont eu une ampleur exceptionnelle. Et, bien au-delà des échanges biologiques et culturels, elles ont entraîné une dynamique inédite, faite de créations et d'innovations, telles que l'humanité n'en avait pas connues jusqu'alors et qui se sont traduites par la naissance d'univers sociaux nouveaux dans ce que nous appelons le « Nouveau Monde ».

Selon les époques et les courants scientifiques et idéologiques qui les parcouraient, le point de vue privilégié par les chercheurs qui se sont penchés sur ce processus a fluctué. Les aspects sur lesquels ils tenaient à mettre l'accent, l'orientation de leur attention envers cette dynamique ont suscité de multiples termes relatifs aux rencontres entre populations : « acculturation », « transculturation », « métissage », « syncrétisme », *melting-pot*, « créolité », « créolisation ». De cet ensemble, émergent actuellement trois notions qui alternent, se combinent, se succèdent pour se référer au résultat de ces phénomènes : celle de métissage, celle de créolité et celle de créolisation. Bien que leur sens soit distinct, l'usage actuel les a rendues souvent interchangeables. Non seulement dans le discours populaire, mais aussi dans les propos académiques, ces termes se chevauchent de plus en plus comme s'ils étaient équivalents¹. Ainsi, le *creolised world* de Ulf Hannerz (1992) est-il une façon de nommer ce que d'autres

1. Cf., à ce propos, la remarquable synthèse de Carlo A. Célius (1999), centrée sur la notion de créolisation.

appellent un monde en voie de métissage. La confusion, bien masquée, tient à ce que si « créolisation » réfère à un processus et « créolité » à un état, « métissage » glisse subrepticement de l'un à l'autre.

Il est un point particulièrement important, que nous devons toujours garder à l'esprit : toute la théorisation sur la créolité, ainsi qu'une grande partie de celle sur le métissage, est issue de l'observation des sociétés antillaises (et accessoirement de celles de l'océan Indien). De ce fait, la créolité incorpore, comme une évidence, le métissage comme fondement. Mais ce fondement relativise ce qui peut être extrapolé aux sociétés latino-américaines qui, bien que partageant nombre de caractéristiques avec le monde antillais, ont par ailleurs leurs particularités propres. En effet, sauf pour certaines d'entre elles ayant une composante appréciable d'origine africaine, ces sociétés sont restées absentes des préoccupations du courant qui réfléchit conjointement sur le métissage et la créolité.

Ces ressemblances et ces différences justifient qu'on intègre l'ensemble des sociétés latino-américaines dans la réflexion sur le sujet qui nous occupe, mais que cette intégration se fasse en évitant toute extrapolation. Nous traiterons donc ici des sociétés issues de l'empire espagnol d'Amérique, en plaçant au premier plan leur propre réalité, sans projeter sur elles la grammaire issue de la réalité sociale antillaise. Ce texte se propose de dégager les concepts du contexte social et historique qui leur a donné naissance et d'analyser son application à des sociétés à la fois proches et différentes de celles de la Caraïbe, le but étant de réfléchir à la pertinence du concept de créolité appliqué à l'Amérique hispanophone.

Cette analyse nécessite au préalable la clarification de certains points relatifs au métissage, en vue de bien comprendre à la fois son articulation avec la créolité et sa spécificité, et d'éviter des amalgames hâtifs. On pense ici en particulier au lien créole/métis qui apparaît souvent comme une évidence, alors qu'on verra comment le fait créole peut se dissocier du fait métis. De façon plus générale, on est en droit de penser que l'usage de ces termes n'est pas anodin, en ce sens qu'il traduit des représentations sociales, voire des aspects idéologiques implicites portant sur les rencontres entre civilisations.

Certes, lorsqu'on considère l'Amérique hispanophone de l'extérieur, le thème du métissage est souvent placé au premier plan. Cependant, sa pertinence pour les Hispano-Américains pose question quant à l'importance et à la signification que lui prêtent ces observateurs extérieurs : celles d'un fondement identitaire et d'un modèle explicatif de leurs sociétés. Le fondement et le modèle ne se trouvent-ils pas ailleurs ? L'accent mis sur le métissage, qui est aussi l'accent sur les origines, n'occulte-t-il pas une autre dimension, bien plus importante dans l'identité hispano-américaine :

le lien à la terre, à cet « ici » qu'est devenue très tôt l'Amérique pour ceux qui y sont venus et qui les marque à jamais ?

On peut se demander si la place faite au métissage ne relève pas d'une mode qui a poussé à élargir et à diluer un concept, au demeurant fort légitime dans un emploi précis, en le faisant glisser de métaphore en métaphore... Le consensus qui s'exerce ainsi ne fait-il pas perdre de vue l'objet, la société, auquel ce concept est appliqué ? Lorsqu'on parle de « sociétés métisses » à propos de l'Amérique latine, use-t-on d'un outil à valeur heuristique ou d'une expression qui cache plus de soubassements idéologiques que l'on ne pourrait penser ?

Aussi est-il nécessaire, en préalable à toute analyse de la créolisation, de bien profiler quelques traits essentiels de la question du métissage.

Autour du métissage

Même si, à première vue, elle peut apparaître très simple à saisir, la notion de « métissage » est une notion piège (Gruzinski 1999 : 42). Car, même employé de façon métaphorique, « métis » a des implications sémantiques issues du champ de la biologie (Benoist 1996). L'ancienne signification à fondement social de « métis »² ainsi que de l'espagnol *mestizo*³ n'a pas laissé de traces dans l'actuelle connotation du terme.

La connotation biologique apparue pour désigner un animal issu de géniteurs de variétés différentes au sein de la même espèce, comme un chien métis, s'étendit, en Amérique coloniale, aux êtres humains nés de père et mère de « races » différentes (Rey 1992 : 1236)⁴. Cela rend donc

2. « Métis a d'abord qualifié ce qui est fait moitié d'une chose, moitié d'une autre, valeur maintenue dans quelques emplois techniques (toile métisse, toujours usuel, fer métis). Il a servi de qualificatif aux êtres animés dans une description à valeur sociale, pour "de basse extraction" (1288). La valeur moderne a d'abord été réalisée en parlant d'un animal "engendré de deux races" (1338) avant de l'être à propos d'un humain (1559). C'est à partir du portugais *mestiço* que métis a pris le sens aujourd'hui courant (1615) : "dont le père et la mère sont de race différente", d'abord donné comme mot indigène désignant au Brésil une personne née d'une Indienne et d'un Blanc, ou le contraire. Dès la même époque, il a été substantivé (1615), emploi aujourd'hui usuel » (Rey 1992 : 1236).

3. Un auteur espagnol du XVII^e siècle, Agustín Salucio, classe comme *metis* (ancien terme espagnol) ou *misto* (mixtes), les chrétiens ayant trahi leur roi et s'étant alliés avec les Maures pendant leur domination, mais il ne se sert pas de ce terme pour désigner des individus issus de l'union d'Espagnols avec des Maures ou des Juifs. Salucio appliquait ainsi *metis* à celui qui acceptait une entente sociopolitique « contre-nature », alors qu'il ne l'utilisait pas dans le cas du croisement de populations distinctes (Bernard 2001 : 109-110).

4. Des dictionnaires anciens définissent un animal métis comme étant engendré par deux espèces différentes, ce qui peut faire penser que métissage et hybridation étaient autrefois assimilés. Or, les exemples qu'ils fournissent (chien issu de géniteurs de deux races différentes, moutons qui ne sont pas de pure race mérinos) montrent bien qu'il ne s'agit pas d'un croisement entre espèces mais entre deux variétés au sein de la même espèce. Cf. les différentes versions du *Dictionnaire de l'Académie française* et le *Dictionnaire de la langue française* d'Émile Littré.

« métis » fondamentalement solidaire de « race ». Or, sans entrer dans le débat sur la réalité ou l'irréalité biologique de la race, ce qui compte ici c'est que la notion de race, si contestable soit-elle, existe bel et bien en tant que représentation sociale.

À la différence de « race », « métissage » échappe à toute contestation, même si ses liens avec la notion de race sont bien plus forts qu'il ne paraît ; de plus, devenu à la mode, ce terme voit son utilisation s'élargir au détriment de sa précision, passant de son substrat biologique à l'histoire, à la culture, à la littérature, aux arts et, finalement, à l'identité.

On est loin de ce qu'est le métissage aux yeux du biologiste, qui le définit comme tout échange de gènes entre deux populations, proches ou éloignées, où la fréquence de tel ou tel gène est différente. Pour lui, il s'agit d'un *flux génique*. L'intuition populaire, en revanche, ne parle de métissage qu'à propos du croisement d'individus ayant des différences physiques manifestes, ce qui traduit qu'elle ne parvient pas à se passer de la notion de race pour expliquer le métissage, même si elle remplace le mot « race » par un autre (comme « ethnie » ou « origine »). Cette vision concerne même des chercheurs en sciences sociales, souvent guidés par cet imaginaire dans le choix des termes par lesquels ils se réfèrent à un individu ou à une population qualifiés de métis. Ainsi n'est-il pas étonnant que dans certains écrits l'on puisse trouver une mention à l'« apparence raciale » ou aux « traits raciaux » d'une population métisse dans les paragraphes qui suivent l'affirmation que « la race biologique n'existe pas ». De ce point de vue, les spécialistes en sciences sociales ont souvent des positions bien plus confuses que celles des anthropobiologistes qui travaillent sur la génétique des populations.

Quand on pousse la réflexion plus avant, on débouche sur un autre constat : dans une situation donnée, la perception ou la non-perception d'un métissage dépend de représentations sociales, elles-mêmes variables. De ce fait la distinction entre « métis » et « non-métis » est loin d'être univoque. Chaque société dit qui est métis et qui ne l'est pas : nombreux sont les Blancs réunionnais qui seraient perçus comme des métis en France métropolitaine.

Cependant, même si le seuil qui sépare le métis du non-métis varie selon les sociétés, on ne peut que reconnaître une constante dans l'imaginaire du métissage : au moins à partir du sens moderne du terme « métis », celui-ci est toujours associé à un horizon d'impureté et renvoie toujours, de façon plus ou moins directe, au mélange initial entre des « races ».

Les « races », dans cet imaginaire, apparaissent, à l'instar de l'ancienne anthropologie physique qui élaborait des typologies raciales, comme des entités à la fois pures et stables, chacune d'elles étant définie par un certain

nombre de traits censés être distinctifs et permanents. Dans ce cadre, un métissage suppose toujours la perte de la pureté initiale, cette perte s'accompagnant d'un sentiment de souillure du fait du mélange indu. On se trouve là face à un phénomène bien étudié par Mary Douglas (1966) : le malaise devant le désordre donne à celui-ci une connotation de souillure, d'impureté. Dans l'imaginaire social, le métis n'est jamais « un » : sa condition renvoie à un entre-deux, à ce statut ambigu que l'on retrouve au cœur de toutes les représentations du métissage, populaires comme savantes, et dont Carmen Bernard (2001) a fait une très fine analyse historique pour l'Amérique latine.

On pourrait croire que cette connotation s'estompe, dans la mesure où certains milieux mettent le métissage en avant comme l'un des principaux atouts des temps postmodernes : une vision morale du métissage le proclame comme bon en soi, son absence traduisant un rétrécissement de l'esprit, une fermeture volontaire au monde, la sclérose d'une société. Mais ce discours n'efface nullement le *renvoi aux racines*. Il se fonde sur un regard vers l'arrière, vers le passé, vers une pureté abolie, et cette abolition porte le sentiment d'un brouillage. Car parler de métissage implique une référence implicite à la « race » en tant qu'entité distincte, que le processus de métissage a pourtant broyée mais qui reste vivante dans l'imaginaire.

Des efforts intellectuels récents visant à vider la notion de métissage de sa connotation biologique ont conduit à en renouveler la définition : en lui enlevant son côté problématique, son rapport à la « race », il s'agit d'une tentative de transformer positivement la notion de « métissage ». Une définition parue, il y a quelques années, dans une revue de qualité destinée au grand public illustre bien cette position, de plus en plus fréquente :

« *Métissage*. Dans la pensée raciale et raciste du XIX^e siècle, le mot évoque l'idée de croisement ou de "mélange de races différentes" dommageable pour la race blanche. Avec l'invalidation scientifique de la notion de race, le terme renvoie désormais aux apports culturels réciproques liés aux contacts entre groupes d'origines et de traditions variées, à la rencontre des êtres, ethnies, peuples et cultures. Et aux formes culturelles et sociales originales nées de ces rencontres » (*Les Collections de L'Histoire* 2008 : 95).

Quel raisonnement guide cette définition ? Dans la mesure où il est impossible de délimiter des races – cette notion ayant été disqualifiée –, il est également impossible d'envisager le métissage comme le produit de leur mélange. Le métissage doit donc s'appliquer à un autre mélange, celui qui a lieu entre *cultures* différentes. Cette définition laisse ainsi de côté ce que l'imaginaire collectif entend par « métissage » et essaie d'imposer une nouvelle signification en ignorant des représentations qui restent toujours d'actualité. Si on l'adopte, on manque désormais d'un terme correspondant au contenu même de ces représentations...

Dans cette acception « dé-biologisée », le terme de métissage est souvent flanqué du qualificatif « culturel ». Celui-ci apporte une autre lecture de situations autrefois qualifiées de syncrétiques. « Syncrétisme », moins utilisé aujourd'hui, a été appliqué au départ au domaine du religieux, puis à d'autres domaines de la culture. Il fait partie de ces termes qui, comme « bricolage » et « conversion », « impliquent [...] l'existence de deux séries d'éléments nettement séparés » (Amselle 2001 : 54) et, en cela, il se rapproche de « métissage culturel ». Mais ce qui l'en distingue, c'est qu'il exprime très fortement l'idée de fusion entre les éléments de différentes origines qui ont donné naissance au fait syncrétique, la fusion passant au premier plan et l'emportant sur l'origine. La connotation de « métissage culturel » est tout autre. Théoriquement débarrassé de toute tonalité biologique, il exprime pourtant « quelque chose comme le libre mélange de genres, *sur fond de mélange des couleurs de peau* »⁵, et correspond à la vision d'un monde globalisé dans lequel des sociétés autrefois fermées sur elles-mêmes seraient désormais vouées à s'ouvrir, à communiquer et à s'influencer réciproquement. Et, de même que la notion de « métissage » renvoie aux « races » pures qui se trouvent à leur fondement, il y a dans « métissage culturel » l'idée de renvoi aux cultures, présumées pures, antérieures au mélange. Si cette image de « culture pure » peut correspondre à une représentation sociale, elle ne traduit pas la réalité de la vie des sociétés. Par ailleurs, l'obsession des origines, le souvenir d'un passé toujours présent, au lieu de permettre la fusion, l'interdisent en faisant de la « mise ensemble » un agrégat. On verra combien la réalité hispano-américaine rend nécessaire de garder ce préalable à l'esprit, afin d'éviter l'extrapolation simplificatrice du type « créole = métis ».

Créoles et *Criollos*

La notion de « créolité » nous conduit dans un autre champ de significations. Attardons-nous d'abord un instant sur le contenu du terme « créole » et de son équivalent espagnol, *criollo*.

Dans l'acception qui nous intéresse ici, le *Littré* réserve « créole », comme substantif, à l'homme et à la femme d'origine européenne nés dans les colonies. Comme adjectif, le mot peut s'appliquer aussi au Noir né dans les colonies (« nègre créole »), par opposition à celui qui est né en Afrique et a été introduit dans les territoires français par la traite (*Littré* 1873-1874 : 891). Dans la même optique, le *Trésor de la langue française* distingue un sens premier, qu'il réserve au Blanc originaire des plus anciens territoires d'outre-mer, d'un sens qu'il accorde par extension au Noir né sur

5. Cf. Jean-Loup Amselle (2002 : 329). C'est moi qui souligne.

ces mêmes territoires (Imbs 1978). Le vocable français prend son origine dans le terme espagnol *criollo*, que les dictionnaires définissent, dans sa première acception, comme enfant et, en général, comme descendant de parents européens né en Amérique espagnole et dans d'autres colonies européennes de ce continent (*Real Academia Española* 1992 : I, 596)⁶. Alors que les dictionnaires espagnols, comme les français, réservent la deuxième acception au Noir esclave né en Amérique (*Ibid.*), une référence datant de 1548 mentionne un Marron de la région de Higüey, en République Dominicaine, nommé Juan Criollo (Deive 1980 : II). En effet, selon Bernard Lavallé, le terme « serait apparu dans les milieux de la traite portugaise d'Afrique » (1993 : 150), et en général, on n'hésite pas à voir l'origine de *criollo* dans le terme portugais *crioulo*, même si la première attestation écrite de celui-ci date seulement de 1632. *Crioulo* désignait l'esclave noir né en Amérique, dans la maison de son maître, par opposition à celui qui avait perdu sa liberté en terre africaine⁷.

Ce n'est pas le fait que « créole » et *criollo* aient pu désigner en même temps des populations qui, à l'époque, étaient contrastées par leur origine comme par leur statut social et juridique qui doit retenir notre attention, mais, plutôt, ce que ces populations avaient en commun : leur naissance en terre américaine au sein de configurations sociales nouvelles, tout en ayant en même temps une origine étrangère. Ce qui définit l'être créole, c'est le fait d'être un produit local du terroir sans en être vraiment originaire⁸. Indépendamment du milieu (libre ou servile) dans lequel sa vie se déroulait, un Créole était, au départ, un homme né en Amérique et socialisé dans l'univers que l'entreprise coloniale avait contribué à forger. Cet univers, celui des sociétés créoles, s'est formé à partir des populations qui se sont rencontrées en terre américaine : colonisateurs et esclaves provenant de deux continents lointains, et indigènes américains⁹.

La première acception de la définition de *criollo*, mentionnée plus haut,

6. Bernard Lavallé cite un document de 1567 dans lequel le terme est utilisé avec cette valeur. Il s'agit d'une lettre du gouverneur García de Castro qui s'adresse au roi d'Espagne en ces termes : « Il faut que Votre Excellence comprenne que ces gens sont autres que ceux d'aparavant car la plupart des Espagnols qui y vivent sont vieux et beaucoup d'entre eux sont morts et leurs enfants leur ont succédé dans leurs *encomiendas* et ils ont laissé de nombreux enfants de sorte que cette terre est pleine de créoles, qui sont ceux qui sont nés ici » (1980 : 15).

7. Quoiqu'il ne soit pas aisé d'établir une étymologie avec précision (cf. Eckkramer 2003 : 86-93), *crioulo* et *criollo* appartiennent à la même famille de mots que *criado*. Ce terme, en portugais comme en espagnol d'Amérique, désigne encore aujourd'hui un enfant élevé dans la maison d'un maître dont il devient le serviteur. Dans la mesure où il n'a pas de salaire, son statut se rapproche de celui d'un serf, même si, en principe, il peut quitter son maître quand il le souhaite. Dans les deux langues, *criado* provient du verbe *criar*, dont une des significations est celle de nourrir et élever ses enfants.

8. Cf. Bernabé, Chamoiseau & Confiant (1993 [1989] : 61, note 12).

9. Les sociétés créoles de l'océan Indien, nées beaucoup plus tard, ont hérité de la terminologie issue des colonies américaines.

qui pendant la période coloniale s'appliquait aux Espagnols d'Amérique, donne l'illusion que les *Criollos* avaient une origine exclusivement européenne, ce qui n'est pas exact. La valeur de cette définition est avant tout sociale : un *Criollo* de première génération était un enfant reconnu comme légitime par son père espagnol et il s'intégrait, de ce fait, au milieu espagnol de la colonie américaine où il était né. Mais dans la plupart des cas, sa mère n'était pas espagnole, car le nombre des femmes ayant quitté la métropole pour l'Amérique demeura très faible pendant toute la période coloniale. Dans les premiers temps de la conquête, les hommes fondèrent leurs familles avec des femmes indiennes. Ces unions sont devenues de moins en moins fréquentes à mesure que la société créole grandissait et que le nombre de femmes créoles augmentait, et les hommes qui continuaient à arriver en Amérique ont ensuite préféré comme épouses les femmes créoles. Par ailleurs, des enfants que des esclaves africaines donnèrent aux Espagnols et que ceux-ci reconnurent se sont progressivement intégrés au milieu créole.

Ainsi, les *Criollos* des possessions espagnoles ont-ils été, pour la plupart, des « Métis ». De ce fait il y a donc un lien entre « créole » et « métis » ; les deux termes semblent très proches car ils expriment un processus de rencontre et son résultat. Mais ce lien est plus superficiel qu'il n'y paraît. Tout d'abord, quant aux individus, ce lien n'est pas absolu, dans la mesure où la qualité de métis est bien loin d'être indispensable pour être créole. Mais le point le plus important concerne les ensembles sociaux. Ce qui prime dans la notion de société créole, ce ne sont pas les racines mais la nouvelle configuration. L'accent est mis sur la nouvelle société à partir de sa naissance et non pas sur les divers éléments préexistants à celle-ci. En ce sens, le regard porté par le monde créole, bien qu'il n'ignore pas le passé, est tout d'abord posé sur l'avenir.

Mestizos

Un bref détour par la Caraïbe nous permettra de rappeler un point bien connu, à mettre en perspective avec la réalité hispano-américaine. Dans les sociétés antillaises, caractérisées par une intense présence à la conscience d'une hiérarchie sociale à fondement phénotypique, la réflexion sur l'identité ne peut pas se dissocier de l'accent sur les origines et donc sur le métissage, métissage qui renferme en lui les tensions propres à ces origines : la confrontation entre le maître blanc et l'esclave noir. La créolité, telle qu'elle est chantée par Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant dans leur *Éloge de la créolité*, apparaît comme une tentative de dépasser le métissage tout en l'intégrant. Il s'agit là de l'aboutissement d'une pensée cherchant à résoudre cette tension au moyen

d'une autre voie que celles de l'identification totale à la France ou de la négritude. Due à Édouard Glissant, la première expression de cette pensée s'est faite sous le terme d'*antillanité*. Son caractère fondateur a été de montrer que l'identité se fonde sur l'appartenance collective à un territoire et sur un projet de société ; elle aspire à transcender la contradiction des origines. Aussi cette antillanité est-elle d'abord une réalité : celle de l'*ici* qui remplace la nostalgie de l'*ailleurs*, celle de l'être qui absorbe le monde, et non plus de l'être qui est disloqué par ses origines. Héritière de l'antillanité, cette créolité apparaît ainsi à la fois comme un état et comme un point de départ.

Dans les sociétés de l'Amérique latine qui n'ont pas connu le système de plantation, la situation est bien différente. Sans sous-estimer la violence qui a caractérisé les rapports entre conquérants et populations conquises, on peut dire que le métissage des origines y a été le processus « normal » de la naissance des nouvelles sociétés. En effet, on a vu que face à la rareté de femmes espagnoles, l'union avec une femme indienne, loin d'être perçue comme une transgression sociale, a été, notamment dans les débuts, la façon courante de constituer une famille, même si cela pouvait susciter des réticences aux yeux des Espagnols restés dans la métropole. Un marchand castillan établi à Mexico écrivait dans ces termes, en 1571, à sa famille en Espagne : « Même si là-bas vous trouvez un peu fort mon mariage avec une Indienne, ici ce n'est pas du tout un déshonneur car la nation des Indiens jouit d'une haute estime » (Enrique Otte, cité in Bernand & Gruzinski 1993 : 145). On pourrait penser que ces propos donnent une vision embellie des rapports sociaux de l'époque, alors que les unions mixtes demeuraient souvent illégitimes à vie. Le comportement du père de Garcilaso de la Vega dit l'Inca, conquistador qui quitta la princesse indienne qu'il n'épousa jamais et avec laquelle il eut des enfants, pour se marier avec une noble espagnole, est certainement une illustration plus juste de la réalité historique. Mais, en général, l'union illégitime n'empêchait pas le père de reconnaître ses enfants – la reconnaissance des enfants naturels correspondait à une tradition hispanique de longue date (Rosenblat 1954 : 13-14) –, ce qui leur donnait le statut d'Espagnols d'Amérique, de Créoles, et ils s'intégraient de ce fait au milieu de leur père.

Les unions entre conquérants et indigènes ne tenaient pas seulement à une initiative des Espagnols. Carmen Bernand et Serge Gruzinski (1993) ont fait une analyse très fine des alliances mixtes aux XVI^e et XVII^e siècles, mettant en évidence que souvent les stratégies matrimoniales des élites amérindiennes visaient elles aussi l'intégration de leur descendance dans le milieu hispanique.

Ainsi le métissage a-t-il conduit, en Amérique espagnole, à la naissance de sociétés qui étaient, pour l'essentiel, solidaires des intérêts de la métropole. Grâce à elle, il a permis la colonisation du continent que les Espagnols métropolitains arrivés en nombre relativement réduit, n'auraient jamais pu accomplir à eux seuls. Mais cette solidarité de départ se trouvera plus tard aux prises avec les intérêts contradictoires de la colonie et de la puissance espagnole, et l'affirmation du local prendra une importance croissante.

Mais, aussi contradictoire que cela puisse paraître, la corrélation entre le métissage et l'apparition d'un groupe nommé « métis » durant la période coloniale est bien moins forte qu'on pourrait le penser. Cela tient à ce que cette appellation correspond à une *catégorie sociale* qui, en tant que telle, reflète infidèlement le métissage biologique. La constitution de cette catégorie sociale est intimement liée au caractère hiérarchique du monde hispanique. Précisons que, à la différence du terme français, l'espagnol *mestizo* s'applique exclusivement à l'individu d'origine mixte, européenne et amérindienne, et non à celui dont l'un des parents est européen et un autre africain, que l'on désigne par le mot *mulato*.

Dans les premiers temps de la conquête et de la colonisation, les Espagnols d'Amérique – métis ou non – avaient les mêmes droits que les Métropolitains. Mais, dès la seconde moitié du XVI^e siècle, les autorités ont commencé à édicter des mesures restrictives, inspirées par la crainte de voir les jeunes générations d'Américains, dont le nombre augmentait dans des proportions inquiétantes, prendre le pouvoir. Ces mesures s'adressaient explicitement aux « Métis »¹⁰ et visaient alors à établir une distinction au sein de la population espagnole habitant en Amérique. Il faut pourtant souligner que, durant toute la période coloniale, les vraies tensions au sein de la population dite espagnole quant aux enjeux du pouvoir ne se situaient pas entre « Blancs » et « Métis », mais entre Créoles et Métropolitains.

Qui étaient alors ces « Métis » ? Cette catégorie avait à l'époque des contours imprécis, ce que montrent divers faits.

a) Un individu issu d'une union mixte était susceptible d'être désigné comme créole ou comme métis, selon le milieu social auquel il appartenait.

10. Nombreux sont, en effet, les documents de cette époque qui expriment cette crainte des Espagnols qui voyaient un problème politique dans cette nouvelle population de descendants de conquistadors. Contrairement aux mesures restrictives que nous venons de mentionner, ces documents ne se référaient pas exclusivement aux Métis, mais ils nommaient aussi bien les « Métis » que les « Créoles ». Parmi bien d'autres, une lettre adressée au roi, en 1567, par le gouverneur du Pérou, Lope García de Castro, à la suite d'une tentative de soulèvement, présentait aussi bien les Créoles que les Métis comme une population dangereuse du point de vue politique, et cela d'autant plus que son nombre ne cessait d'augmenter. Toutefois, c'est seulement aux Métis que le gouverneur demandait au roi d'interdire le port d'armes (Levillier 1921 : III, 235).

La condition de « Métis » était associée à une situation de marginalité sociale. En revanche, le fils d'un Espagnol haut placé dans la pyramide sociale n'était pas considéré comme un Métis « social ». De ce fait, « [l]es interdits qui écart[ai]ent les Métis ordinaires des *encomiendas*, de l'université et des charges publiques ne sembl[ai]ent guère les concerner » (Bernand & Gruzinski 1993 : 142), contrairement à ce qui arrivait aux Métis de basse extraction.

b) Par ailleurs, même si bien des documents mentionnent le nombre important de Métis dans la population – ce que l'analyse historique confirme –, ceux-ci apparaissent en des proportions dérisoires dans les recensements coloniaux. Par exemple, le recensement de la population de l'empire espagnol de 1778 apporte ces chiffres pour la juridiction de Buenos Aires : 15719 Blancs, 544 Indiens, 7268 Noirs et Mulâtres et 674 Métis pour la ville ; 9732 Blancs, 1543 Indiens, 1650 Noirs et Mulâtres et aucun Métis (!) pour la campagne (Comadrán Ruiz 1969 : 80).

c) Au XVIII^e siècle, l'administration coloniale établit une hiérarchie fondée sur les degrés de métissage et fixa les droits et les devoirs des différentes catégories, qui furent nommées « castes ». Mais ce terme traduit mal la réalité, très souple, du système. Le statut de Blanc pouvait être acheté. Il pouvait aussi être atteint par métissages successifs visant à blanchir la descendance : un individu ayant 1/8^e de sang blanc était juridiquement blanc. D'ailleurs, une bonne position économique ou sociale effaçait un degré plus élevé de métissage. Les castes ont été définies à partir du métissage, mais celui-ci, qui se poursuivait, les diluait progressivement ; elles étaient, ainsi, « des catégories dépassées par la réalité et, de fait, ignorées des intéressés dans la vie quotidienne » (Gruzinski 1999 : 45). Le coup de grâce fut donné à la fin de la période coloniale, lorsque chacune des nouvelles nations les abolit.

Ainsi, même s'il est pertinent de parler d'une typologie à base phénotypique solidaire de la hiérarchie issue de l'ordre politique colonial, c'était en définitive l'appartenance sociale qui l'emportait sur la stricte réalité biologique. Il s'agit de sociétés dont les clivages sont tout d'abord de classes sociales et où celles-ci sont corrélées *statistiquement* avec le degré de métissage. Mais ce n'est pas pour autant que le phénotype d'un *individu* permettrait de deviner sa position dans l'échelle sociale. Il n'y a pas de place ainsi pour une quelconque ligne de couleur qui rendrait un teint sombre ou une ancestralité métisse stigmatisants et porteurs de souffrance identitaire. Le métissage n'étant pas socialement significatif, il a fini par être oublié. L'ensemble de cette dynamique nous montre un processus bien différent de celui du monde antillais.

Criollos : l'affirmation d'une appartenance

100

Pendant la période coloniale, Créoles et Métropolitains se trouvaient unis par des liens de parenté, partageant souvent un même foyer : c'est le cas de tant d'hommes arrivés seuls en Amérique et ayant épousé des femmes créoles qui leur donnèrent des enfants également créoles. Cette cohabitation au quotidien, les liens du sang, l'appartenance à un même milieu social, n'empêchèrent pas le clivage permanent entre Espagnols de la métropole et Espagnols d'Amérique, qui commença avec l'apparition de la première génération de Créoles. La conspiration des enfants de Cortés au Mexique, la révolte des enfants du capitaine Maldonado au Pérou en 1567, le soulèvement en 1580 des Créoles de Santa Fe, dans la région du Rio de la Plata, qui expulsèrent les Espagnols de la ville en sont des exemples. Même si, en principe, les Créoles avaient accès à tous les postes publics, ils furent très tôt marginalisés dans les lieux du pouvoir, et très peu d'entre eux accédèrent à des postes politiques importants.

Un sentiment de frustration naquit ainsi chez les Créoles, celui d'être victimes d'une situation foncièrement injuste ; ce sentiment, uni à la conviction d'être plus légitimes dans leur lieu de naissance que ne l'étaient ceux qui venaient d'outre-Atlantique, aboutit, dès la fin du XVI^e siècle, à la formation d'une conscience créole, à laquelle les historiens ont donné le nom de *criollismo*. Celui-ci a été défini comme un « ensemble d'attitudes mentales et de comportements sociaux des milieux créoles hispano-américains où se mêlaient et allaient de pair revendications et prises de conscience » (Lavallé 1980 : 9). Ce mouvement d'affirmation des élites locales contre les groupes favorables à la domination métropolitaine fut à l'origine d'une tradition littéraire et artistique. En tant que version créole de la culture hispanique, le *criollismo* « consistait à incorporer des éléments culturels des peuples opprimés – noirs et indiens –, sans pour autant rompre avec les normes et les valeurs, considérées comme incontestablement supérieures, des pays européens colonisateurs » (Carvalho 2007 : 45). Même si la formation de ce courant de revendications a été assez précoce dans l'histoire de l'Amérique espagnole, le terme *criollo* a cependant été très longtemps un appellatif peu flatteur, et il a fallu attendre la période coloniale finale pour qu'il prenne une connotation identitaire positive.

Au cours des années qui annonçaient les luttes pour l'indépendance, l'identité créole s'est affirmée dans toutes les régions de l'empire espagnol d'Amérique pour s'opposer aux royalistes. Lorsque les révolutions ont triomphé et les Espagnols quitté la scène politique, lorsque, ensuite, les régionalismes ont enterré le rêve panaméricain des héros de l'indépendance,

l'identification de *criollo* s'est progressivement effacée au profit des appellatifs correspondant aux nations qui venaient de naître. Le terme a été alors gardé comme adjectif et appliqué à certains faits culturels proprement américains, à valeur identitaire, notamment la nourriture, la musique et la danse (*comida criolla, música criolla, danzas criollas*).

L'appellatif *criollo* pour désigner les gens du pays n'a pas pour autant disparu partout. Au-delà des nuances liées aux différentes histoires sociales, là où il a été maintenu – l'Argentine et le Paraguay en sont des exemples –, il a été appliqué notamment à des populations ayant gardé un mode de vie traditionnel et ayant derrière elles de nombreuses générations dans le pays.

Le métissage, entre discours savant et quotidienneté

À propos de *mestizo*, il est important de souligner le contraste entre la place qu'occupe le terme dans un certain discours savant et celle plus minime, qu'il tient dans le langage quotidien de toutes les couches de la société de pratiquement tous les pays de l'Amérique hispanophone.

Le nombre d'écrits sur le métissage dans le Nouveau Monde montre que cette question a souvent interpellé des intellectuels hispano-américains : pensons à José Martí, Domingo F. Sarmiento, Francisco G. Caldérón, Alcides Arguedas, José Vasconcelos, Manuel Gamio, Arturo Uslar Pietri... Dans l'effort de définition de l'identité nationale, la réflexion sur le métissage a suivi le mouvement des idéologies dominantes, des situations historiques et des pressions politiques. Progressivement, au-delà de différences plus ou moins sensibles, on a vu se dégager, parmi les divers auteurs, un accord tacite sur le métissage en tant que marqueur des sociétés hispano-américaines.

Chez certains d'entre eux, on rencontre surtout l'idéalisation d'un continent métis qui n'est pas sans rappeler la vision actuelle d'un métissage bon en soi, dont l'absence serait certainement à regretter. Leurs écrits font écho à ceux des théoriciens actuels de la créolisation, en ce sens que la dynamique propre au continent américain y est présentée comme préfigurant l'avenir de l'humanité tout entière. Dans cette perspective, deux auteurs particulièrement marquants ont été le Mexicain José Vasconcelos et le Vénézuélien Arturo Uslar Pietri. Les écrits de ce dernier sont représentatifs d'un courant assez répandu pour lequel la rencontre et la fusion sont envisagées en termes de cultures plutôt qu'en termes de races. Uslar Pietri souligne la spécificité de l'Amérique espagnole, qui résulte, de son point de vue, du fait qu'elle a l'exclusivité du métissage ainsi que de la capacité créatrice de celui-ci, et il met l'accent sur l'atout que représente cette situation :

« L'Amérique espagnole est peut-être la seule grande zone ouverte au processus du métissage culturel créateur dans le monde actuel. Au lieu de regarder cette caractéristique extraordinaire comme un signe de retard ou d'infériorité, il faut la considérer comme la situation la plus heureuse et la plus favorable pour que s'affirme et s'étende la vocation de Nouveau Monde qui a été associée au destin américain dès le départ » (1996 [1967] : 261, ma traduction).

Dans une autre perspective, le Mexicain José Vasconcelos nous offre, dans *La Raza cósmica* (= *La Race cosmique*), une version biologique du métissage qui, dans un langage assez troublant, glorifie la nouvelle race issue de la fusion de toutes les populations présentes sur le sol américain :

« Dans l'Amérique espagnole la Nature ne referra pas un de ses essais partiels ; celle qui cette fois-ci sortira de l'Atlantide oubliée ne sera pas la race d'une seule couleur, de traits singuliers ; ce ne sera ni une cinquième ni une sixième race, vouée à prévaloir sur celles qui l'ont précédée ; ce qui en sortira, c'est la race définitive, la race synthèse ou race intégrale, faite avec le génie et avec le sang de tous les peuples et, de ce fait, plus apte à une vraie fraternité et à une vision véritablement universelle » (1966 [1925] : 36, ma traduction).

Cette vision messianique correspond à l'apogée de ce qu'on a appelé la mestizophilie, ou l'idée que le métissage, qu'il soit biologique ou culturel, est un fait souhaitable (Basave Benítez 1992 : 13). Celle-ci a été affirmée par la révolution mexicaine, à partir de laquelle les Mexicains se sont identifiés comme métis : ils ont fondé leur identité nationale sur l'évocation du métissage des origines, sur l'histoire de Cortés et la Malinche, devenue le mythe fondateur de leur société, sur une mexicanité définie comme le produit de l'union de peuples différents, en gardant en mémoire ce qu'étaient ces peuples avant leur rencontre dans le Nouveau Monde.

Or, d'autres voix se sont prononcées contre cette mouvance continentale d'exaltation du métissage. Quelques années avant la parution de *La Raza cósmica*, Angel Rosenblat faisait, à propos de l'affirmation du métissage, aussi bien biologique que culturel, des sociétés américaines, des remarques très personnelles pour l'époque, qui révèlent un esprit particulièrement indépendant. Quant à l'aspect biologique, il rappelle que le processus d'homogénéisation de la population conduit dans tout le continent à la dissolution même du métissage : quelle serait alors la pertinence de cette notion ? À propos de la dimension culturelle, il s'exprime dans des termes très proches de ceux des critiques actuelles du métissage culturel¹¹ lorsqu'il note :

« Dans l'exaltation actuelle de ce qui est métis, dans l'affirmation d'une culture "métisse" ou d'un art "métis", l'on étend un concept biologique simpliste, de caractère

11. Cf. Amselle (2002 : 329) et *supra*, note 10, p. 98.

racial, à des phénomènes spirituels complexes. Et l'on tombe dans une sorte de déterminisme du sang, peut-être par réaction face au vieil esprit de caste » (1954 : 187-188, ma traduction).

Rosenblat rappelle à ce propos que le vécu des individus issus des premières rencontres au moment de la conquête, prisonniers du « conflit entre les deux “sangs” » (*Ibid.* : 188), ne s'applique pas aux sociétés actuelles.

La remarque est importante car la distance entre ces deux situations a parfois été négligée, ce qui a pu conduire à des généralisations abusives. Ainsi, on a souvent parlé de l'ambivalence des Métis, toujours prêts à passer de l'identité du groupe maternel à celle du groupe paternel, à « se travestir », selon les circonstances. Or, lorsqu'en parlant d'une société actuelle dite métisse, on se réfère à l'ambivalence de ses membres comme s'ils étaient susceptibles de glisser entre les identités des différents groupes fondateurs, on fait l'impasse sur le temps écoulé depuis que la société s'est formée et sur la dynamique des processus sociaux, et l'on généralise aux membres de cette société des comportements que l'on a pu déceler chez des individus issus de père et mère d'apparence phénotypique contrastée. L'accent mis sur une période historique lointaine peut perpétuer un tel discours, en réactualisant, à la façon des rituels, les rencontres initiales. On construit ainsi une perception de la société métisse qui reproduit à l'infini l'image du Métis de première génération, comme si l'histoire s'était arrêtée et comme si, par exemple, chaque Mexicain d'aujourd'hui était l'enfant d'un père espagnol et d'une mère indienne, et non d'un couple de Mexicains, eux-mêmes descendant de Mexicains depuis de nombreuses générations...

Le choix de cet exemple n'est pas innocent, car le fait de se définir comme « métis » fait des Mexicains un cas particulier en Amérique¹². Pourtant, ni l'affirmation de leur métissage, ni l'appui de cette affirmation sur un mythe fondateur ne sont des raisons suffisantes pour qu'un Mexicain d'aujourd'hui adopte une quelconque attitude que l'on pourrait considérer comme ambivalente en matière d'identité : sur la scène de la vie, il ne jouera ni l'Espagnol ni l'Indien, mais se conduira toujours en Mexicain. Mais surtout, le cas mexicain mis à part, les discours d'affirmation du métissage n'ont pas d'écho dans le public hispano-américain. En effet, dans les autres nations du sous-continent, ce terme apparaît dans les écrits d'hommes de lettres et de chercheurs en sciences sociales ou dans la bouche d'une élite d'étudiants universitaires, mais non dans le discours quotidien de l'homme de la rue : pour celui-ci, *mestizo* est un terme associé à l'histoire

12. Tel est également le cas du Nicaragua, marqué par une « idéologie nationaliste du métissage ».

coloniale et, sauf exception, utilisé uniquement en référence à elle. « C'est un mot pour un cours d'histoire », « un mot qui me rappelle l'école, quand on nous apprenait l'histoire coloniale » : telles sont les réponses récurrentes de Latino-Américains de nationalités diverses interrogés sur les situations où ils avaient utilisé ou entendu le mot *mestizo*. Dans les rares cas où il est utilisé actuellement, il s'applique au Métis de première génération¹³. Il ne s'applique plus à une catégorie sociale, même floue, comme c'était le cas dans la période coloniale. Par ailleurs, la notion de « société métisse » est absente de l'imaginaire populaire, même si on peut la trouver dans des écrits savants. Une société qui se vit comme métisse a comme caractéristique « le fait d'avoir conservé la mémoire de [ses] différentes ancestralités, enregistrées dans la trajectoire généalogique dont les individus sont le point d'aboutissement » (Bonniol 2001 : 12). Cette spécificité, valable pour les sociétés antillaises, ne l'est pas dans le monde hispano-américain hormis le Mexique¹⁴.

S'agissant d'un continent marqué par des brassages de populations de trois continents, la non-utilisation du terme « métissage » par l'homme de la rue a souvent conduit des observateurs extérieurs à y voir une volonté de cacher l'histoire des origines. Or, il ne s'agit pas d'un mot « interdit » socialement, mais d'un mot qui ne vient pas même à l'esprit. Il y a certainement des raisons idéologiques derrière ce fait, qui sont liées à la construction des identités nationales et qui font que le métissage en soi n'est pas socialement significatif. Il n'est pas question de donner ici l'image d'une société aseptisée, mais de constater que, dans ces sociétés, les clivages significatifs sont ailleurs, entre les classes sociales, et que, de ce fait, l'apparence d'une origine métisse n'est perceptible que lorsqu'elle est associée à une classe sociale inférieure.

Il est un autre point qui mérite d'être souligné, c'est que le « métissage » porte en lui un « entre-deux qui signifie tout d'abord "ni l'un ni l'autre" » (Sturzenegger-Benoist 2008 : 69).

13. Ainsi, lors d'un travail de terrain au nord de l'Argentine, dans une société que tout Européen qualifierait de métisse sans la moindre hésitation, quelqu'un m'a demandé un jour si je voulais voir un Métis. Il s'agissait d'un jeune garçon issu d'un couple stable formé par une femme indienne et un *Criollo*, et que l'on montrait aux visiteurs comme une curiosité. C'était le caractère stable du couple qui faisait de l'enfant un métis social ; autrement, il aurait été assigné au groupe ethnique de sa mère et défini donc comme indien, comme c'est le cas, dans la région, de bien des enfants.

14. Toutefois, l'identité étant une construction permanente, on peut se demander si la forte idéologie actuelle d'affirmation identitaire, teintée de biologie, ainsi que certaines études récentes sur le métissage biologique, largement diffusées, comme c'est le cas en Argentine (Corach, Sala & Marino 2004 ; Avena *et al.* 2006), ne conduiraient pas ces sociétés à modifier l'image qu'elles ont d'elles-mêmes et à se percevoir un jour comme des sociétés métisses. Mais ce n'est pas encore le cas.

Cette image du métis comme entre-deux fait certainement écho à la façon dont se perçoit lui-même un métis de première génération. Mais elle ne correspond pas à la façon dont se voient elles-mêmes les sociétés dites métisses, car elles ne sont pas « entre deux ». Une société née à partir d'un profond brassage de populations ne reste pas figée sur la période de sa naissance. Sa dynamique propre la conduit plus ou moins rapidement vers une configuration qui n'est pas celle d'une dualité, mais d'une unité. Elle acquiert un profil social et culturel propre, indépendant de celui des sociétés dont elle est issue, même si elle porte toujours en elle, réélaborés et animés d'un nouveau sens, des éléments se rattachant à ses origines. Les propos d'Aimé Césaire, tenus lors d'un discours prononcé à Paris, en 1956, dénonçant le caractère déstabilisant de la mosaïque culturelle propre aux pays coloniaux, dépassent la réalité antillaise à laquelle on pourrait les croire cantonnés. Ils expriment une pensée d'une portée très générale sur les sociétés et les civilisations, et Césaire dit mieux que quiconque le besoin de dépasser le métissage :

« Or, qu'est-ce qu'une civilisation si ce n'est une harmonie et une globalité ? C'est parce qu'une culture n'est pas une simple juxtaposition de traits culturels qu'il ne saurait y avoir de culture métisse. Je ne veux pas dire que des gens qui sont biologiquement des métis ne pourront pas fonder une civilisation. Je veux dire que la civilisation qu'ils fonderont ne sera une civilisation que si elle n'est pas métisse. Et c'est pour cela aussi que l'une des caractéristiques de la culture, c'est le style, c'est-à-dire cette marque propre à un peuple et à une époque et que l'on retrouve dans tous les domaines où se manifeste l'activité de ce peuple à une époque déterminée » (Aimé Césaire, cité in Maignan-Claverie 2005 : 363).

Une créolité hispano-américaine ?

À la différence des auteurs antillais, la créolité n'a été qu'exceptionnellement l'objet de la réflexion des écrivains hispano-américains. Cette exception est venue d'Alejo Carpentier. C'est certainement le fait d'être originaire d'une île hispanophone de la Caraïbe qui lui a fait sentir, plus qu'à d'autres, la continuité existant entre les sociétés antillaises et latino-américaines.

L'œuvre d'Alejo Carpentier a été très justement définie comme « une quête permanente de la personnalité *criolla*, concrétisée dans ses personnages de fiction » (Dill 1983 : 51). Dans l'un de ses essais, « Un camino de medio siglo », présenté en 1975 lors d'une conférence, il se réfère à une expérience qu'il avait vécue trente ans plus tôt, en 1945, lorsque, à l'occasion d'un séjour au Venezuela, une situation apparemment banale lui permit d'approfondir sa réflexion sur l'unité du monde américain. Il dit avoir été frappé par le fait que les Vénézuéliens employaient le mot *criollos* pour se

désigner eux-mêmes, comme « gens du pays », alors qu'à Cuba, comme dans d'autres pays de l'Amérique latine, ce terme n'est pas utilisé exactement dans le même sens :

« Moi, ce mot "*criollos*" m'a profondément frappé. Car même s'il n'était pas inconnu, dans mon pays le mot "*criollo*" signifiait plutôt l'authenticité de certains mets, l'authenticité de certaines musiques, l'authenticité de certains styles. Oui. Nous disions plats *criollos*, musique *criolla* – musique cubaine plutôt que musique *criolla* –, mais le Cubain, tout en se sachant *criollo*, ne mettait pas cet accent sur le mot "*criollo*" » (Carpentier 1984a : 101, ma traduction).

Ce terme qui, depuis son apparition au XVI^e siècle, a accompagné l'œuvre des hommes qui tout au long des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles ont forgé l'identité des nations américaines, acquérait alors aux yeux de Carpentier un sens nouveau, et il le percevait comme « un élément vital pour la compréhension de notre Amérique, de cette Amérique, mère Amérique, Amérique métisse, qu'est notre continent » (*Ibid.*). Comme tant d'autres intellectuels, Carpentier n'hésite pas à se référer au métissage des sociétés du jeune continent. Mais à la différence d'eux, et préfigurant en cela ce qui surgirait et s'épanouirait à la Martinique quelques années plus tard (GEREC 1982), c'est à la créolité, pour laquelle il crée le néologisme *criolledad*, qu'il donne la prééminence. Toutefois, la *criolledad* de Carpentier, sans la contredire, n'est pas orientée par les mêmes préoccupations que la créolité des auteurs antillais. L'objectif essentiel de ces derniers a été de donner un sens nouveau à l'une des mémoires sociales les plus douloureuses de l'histoire de l'humanité, de mettre en valeur la créativité et l'originalité d'une société longtemps humiliée et lui permettre ainsi de se projeter vers l'avenir. Pour Carpentier, le sens premier de la *criolledad*, celui qui transparait dans chacun de ses romans, c'est d'être le marqueur de l'unité fondamentale des sociétés du sous-continent ainsi que le trait d'union entre le monde latino-américain et les Caraïbes. La *criolledad* est l'*américanité commune* des sociétés qui se trouvent entre le Rio Grande et la Terre de Feu. C'est ce que lui a appris son expérience vénézuélienne :

« C'est ainsi, grâce au contact avec la *criolledad*, à la conscience de la *criolledad* vénézuélienne, que j'ai peu à peu commencé à comprendre ce grand continent, en le voyant comme une sorte d'unité formée par des cellules, par des éléments inséparables les uns des autres » (Carpentier 1984a : 102, ma traduction).

La *criolledad* définit ainsi un complexe civilisationnel continu, différent de l'Europe et du monde amérindien, et différent aussi du monde nord-américain. La continuité entre toutes ces cellules, entre toutes ces sociétés nées en Amérique trouve sa source dans trois éléments : deux font partie de leur histoire, le troisième les projette vers l'avenir. Les deux premiers sont la rencontre brutale qui les a fait naître et un héritage européen

commun. Le troisième, c'est la capacité d'innovation dans l'entreprise de fondation de ces ensembles socioculturels, de ces cellules distinctes mais inséparables. Carpentier exprime ce point en faisant appel,

« [à] la conscience qu'acquiert l'homme américain, qu'il soit enfant de Blancs venus d'Europe, qu'il soit enfant de Noirs africains, qu'il soit enfant d'Indiens né sur le continent [...], la conscience d'être autre chose, d'être quelque chose de nouveau, d'être une symbiose, d'être un Créole » (1984 b : 119, ma traduction).



Essayons maintenant de répondre à la question qui a guidé notre réflexion : sociétés métisses ou sociétés créoles ?

Sociétés métisses par leur histoire, qui dans de nombreux cas a été difficile, envahie de tensions dont le métissage est une trace d'une force particulière. Mais sociétés qui, pour la plupart d'entre elles, ne se vivent pas comme métisses.

Sociétés qui, par ailleurs, ont vécu l'aventure passionnante de leur naissance dans le Nouveau Monde. Elles ont dû se construire à partir de « cultures ou des lambeaux de cultures » (Bernand & Gruzinski 1992 : 30) qui jusque-là avaient vécu séparées et, malgré la diversité des composantes, malgré les tensions, malgré le déracinement, malgré la brutalité qui a souvent caractérisé l'histoire coloniale, ont fusionné en produisant avec succès des configurations nouvelles. Elles ont élaboré de nouveaux systèmes de valeurs et de pensée, elles se sont ancrées dans leur nouveau territoire, et c'est à partir de ces éléments nouveaux que leur mémoire s'est construite. En cela, nous sommes face à des sociétés créoles, appellation qui ne doit pas se restreindre aux mondes créoles francophones et anglophones, mais qu'il convient d'appliquer également à tout le monde latino-américain (Sturzenegger 1999 : 40-52 ; Sturzenegger-Benoist 2006 : 237-254).

Ainsi, ce que nous apprend l'Amérique hispanophone quant à la thématique générale de la créolisation est avant tout la nécessité de préciser et d'affiner les concepts. Il existe, en effet, un flou dans la façon dont est conçu le fondement de la créolisation, tellement « métis » et « créole » apparaissent souvent comme des termes presque interchangeables : ce que l'on a pu écrire sur la « créolisation » du monde du fait de ses « métissages » culturels met bien en évidence ce flou.

Terminons par le témoignage de paysans d'un pays où, comme au Venezuela, *criollo* est utilisé avec la signification de « gens du pays ». Ces paysans habitent au nord de l'Argentine et font partie de l'une de ces sociétés rurales formées de descendants des premières rencontres entre Espagnols et Indiens, où le métissage, très perceptible aux yeux d'un

étranger, n'est pas perçu sur place. Ces paysans ne se reconnaissent pas de racines plus lointaines que celles qui correspondent à la formation de la nouvelle société en terre américaine, ce qu'ils expriment, face à des questions explicites sur leurs origines, en répondant par ce qui est pour eux une évidence éternelle : « Nous, les *Criollos*, on est la race d'ici, de cette terre ».

En effet, le référent territorial a un poids particulièrement lourd dans la constitution de l'identité créole¹⁵. Ce qui nous ramène encore au sens d'origine de *criollo*, que les Espagnols appliquèrent aux *hijos de la tierra*, ces enfants de la terre américaine.

Aix-Marseille Université, Faculté de droit et de science politique
Laboratoire interdisciplinaire de droit des médias et des mutations sociales, Aix-en-Provence
odina.benoist@wanadoo.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : métis – métissage – créolisation/*creolization* – créole/*creole* – *criollo* – Amérique hispanique/*Hispanic America*.

15. L'importance du territoire dans la définition des identités nationales latino-américaines en général a été remarquablement analysée par Mónica Quijada (2000).

Amselle, Jean-Loup

2001 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*.

Paris, Flammarion (« Champs »).

2002 « Le métissage : une notion piège »,

in Nicolas Journet, ed., *La Culture*.

De l'universel au particulier. Auxerre,

Éd. Sciences humaines : 329-333.

Avena, Sergio et al.

2006 « Mezcla génica en una muestra poblacional de la ciudad de Buenos Aires », *Medicina* 66 (2) : 113-118

[<http://www.scielo.org.ar/pdf/medba/v66n2/v66n2a04.pdf>].

Basave Benítez, Agustín

1992 *México mestizo*. México, Fondo de cultura económica.

Benoist, Jean

1995 « Races et racisme : à propos de quelques entrecats de la science et de l'idéologie », in Pascal Blanchard et al., eds, *L'Autre et nous*. Paris, Syros : 21-26.

1996 « Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives », *Études créoles* 19 (1) : 47-60.

Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau & Raphaël Confiant

1993 [1989] *Éloge de la créolité*. Paris, Gallimard.

Bernand, Carmen

2001 « Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica », in Miguel León-Portilla ed., *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. México, Fondo de cultura económica : 105-133.

Bernand, Carmen & Serge Gruzinski

1992 « La Redécouverte de l'Amérique », *L'Homme* 122-124 : 7-38.

1993 *Histoire du Nouveau Monde, 2. Les métissages, 1550-1640*. Paris, Fayard.

Bonniol, Jean-Luc

2001 « Introduction », in Jean-Luc Bonniol, ed., *Paradoxes du métissage*.

Paris, Éd. du CTHS : 7-23 (« Actes du congrès national des sociétés historiques et scientifiques. Section d'anthropologie et d'ethnologie françaises » 123).

Carpentier, Alejo

1984a « Un camino de medio siglo », in *Ensayos*. La Havane, Letras cubanas : 90-107.

1984b « Lo barroco y lo real maravilloso », in *Ensayos*. La Havane, Letras cubanas : 108-126.

Carvalho, José Jorge de

2007 « Criollización », in Ascensión Barañano et al., *Diccionario de las relaciones interculturales. Diversidad y globalización*. Madrid, Complutense : 44-47.

Célius, Carlo A.

1999 « La créolisation, portée et limites d'un concept », in *Universalisation et différenciation des modèles culturels*. Beyrouth, Éd. Agence universitaire de la francophonie – Université de Saint-Joseph : 49-95.

Comadrán Ruiz, Jorge

1969 *Evolución demográfica argentina durante el periodo hispano (1535-1810)*. Buenos Aires, Eudeba.

Corach, Daniel, Andrea Sala & Miguel Marino

2004 *Estructura genética de la Argentina. Impacto de las contribuciones genéticas de los diversos grupos étnicos en la población actual del país*. Buenos Aires, Ministerio de educación de ciencia y tecnología de la Nación.

Deive, Carlos Esteban

1980 *La Esclavitud del negro en Santo Domingo*. Santo Domingo, Taller.

Dill, Hans-Otto

1983 « El criollo como personaje y personalidad en la obra de Carpentier », *Anales de literatura hispanoamericana* 12 : 1-68 [http://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/view/ALHI8383110051A].

Douglas, Mary

1966 *De la souillure*. Paris, La Découverte.

Eckkramer, Eva Martha

2003 « On the Perception of “Creole” Language and Identity in the Netherlands Antilles », in Gordon Collier & Ulrich Fleischmann, eds, *A Pepper-Pot of Cultures. Aspects of Creolization in the Caribbean*. Amsterdam-New York, Rodopi : 85-108.

Groupe d'études et de recherches en espace créophone (GEREC)

1982 *Charte culturelle créole*. Fort de France, Centre universitaire Antilles-Guyane.

Gruzinski, Serge

1999 *La Pensée métisse*. Paris, Fayard.

Hannerz, Ulf

1992 *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York, Columbia University Press.

Imbs, Paul, ed.

1978 *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX^e et du XX^e siècle (1789-1960)*. Paris, Éd. du CNRS.

Lavallé, Bernard

1980 « De “l'esprit colon” à la revendication créole », in Joseph Pérez *et al.*, *Esprit créole et conscience nationale*. Paris, Éd. du CNRS (« Collection de la Maison des pays ibériques » 3) : 9-36.

1993 *L'Amérique espagnole de Colomb à Bolivar*. Paris, Belin.

Les Collections de L'Histoire

2008 « Lexique », *Les Collections de L'Histoire* 38 : 2000 ans de mondialisation : 94-95.

Levillier, Roberto, ed.

1921 *Gobernantes del Perú*, 3. Madrid (« Colección de publicaciones de la Biblioteca del Congreso argentino »).

Litré, Émile

1873-1874 *Dictionnaire de la langue française*, 1. Paris, Hachette.

Maignan-Claverie, Chantal

2005 *Le Métissage dans la littérature des Antilles françaises. Le complexe d'Ariel*. Paris, Karthala (« Lettres du Sud »).

Quijada, Mónica

2000 « Imaginando la homogeneidad : la alquimia de la tierra », in Mónica Quijada, Carmen Bernard & Arnd Schneider, *Homogeneidad y nación. Con un estudio de caso. Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas (« Tierra nueva e cielo nuevo ») : 179-217.

Real Academia Española

1992 *Diccionario de la lengua española*. Madrid, Espasa-Calpe. 2 vol.

Rey, Alain, ed.

1992 *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris, Le Robert.

Rosenblat, Angel

1954 *La Población indígena y el mestizaje en América*, 2. Buenos Aires, Nova.

Sturzenegger, Odina

1999 *Le Mauvais Œil de la lune*. Paris, Karthala (« Médecines du monde »).

Sturzenegger-Benoist, Odina

2006 *L'Argentine*. Paris, Karthala (« Méridiens »).

2008 « Le métissage invisible », in Virginie Baby-Collin & Delphine Mercier, eds, *Sud à Sud. Dynamiques sociales et spatiales*,

Amérique latine-Méditerranée. Aix-en-Provence, Presses de l'Université de Provence (« Monde contemporain ») : 61-73.

Tort, Patrick

1996 « Race/Racisme », in Patrick Tort, ed., *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*. Paris, Presses universitaires de France : II, 3610-3613.

Uslar Pietri, Arturo

1996 [1967] « El mestizaje y el Nuevo Mundo », in *La Invención de América mestiza*. México, Fondo de cultura económica : 252-262.

Vasconcelos, José

1966 [1925] *La Raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Madrid, Aguilar.

III

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Odina Sturzenegger-Benoist, Hijos de la tierra : le fait créole en Amérique hispanique. — La rencontre de populations de différentes origines sur le sol américain à la suite de la Conquête donna lieu d'emblée à un double processus de métissage biologique et d'interpénétration de civilisations, dynamique de création, d'innovation sociale et culturelle, qui fut réellement celle d'un « Nouveau Monde ». Fluctuant selon les époques et le point de vue qu'elles privilégient, l'attention portée à cette dynamique a conduit à nombre de désignations telles que « métissage », « métissage culturel », « acculturation », « transculturation », « syncrétisme », « créolité », « créolisation ». Ce sont actuellement « métissage », « créolité » et « créolisation » qui dominent. Il convient d'exercer un regard critique sur le choix des termes. On est en droit de poser comme hypothèse que l'utilisation, voire parfois la promotion, de ces termes n'est pas neutre, et qu'elle traduit des représentations sociales voire des positions idéologiques sur les rencontres entre civilisations, sur leur sens et sur leur devenir. On s'attache dans ce texte à dégager le contenu implicite de cette référence généralisée au métissage, à la créolité et à la créolisation, en s'appuyant tout particulièrement sur le cas des sociétés latino-américaines.

Odina Sturzenegger-Benoist, Hijos de la tierra : créole *Phenomenon in Hispanic America*. — The interaction between peoples of different origins on the American ground as a result of the Conquest gave immediately rise to a double process of biological miscegenation and of interpenetration of civilizations : these dynamics of social and cultural innovation actually implied the foundation of a « New World ». These dynamics have been considered across time from different points of view, so that they have been analysed in terms of *métissage*, « cultural mix », « acculturation », « transculturation », « syncretism », « creolity », « creolization ». *Métissage*, « creolity » and « creolization » are the terms currently prevailing. It seems necessary to examine terms in a critical way. It may be assumed that the use, and even at times the promotion, of terms such as *métissage* and *creolization* is not neutral, and that it reflects social representations or even ideological positions related to encounters between civilizations, to their meaning and to their destiny. This paper intends to identify the implicit content of this general reference to *métissage*, *creolity* and *creolization*, through the example of Spanish American societies.