



HAL
open science

Métissage, créolisation : usages et instrumentalisation

Sara Le Menestrel

► **To cite this version:**

Sara Le Menestrel. Métissage, créolisation : usages et instrumentalisation. "Les Français aux Amériques, 17e-21e siècles. Bilan et perspectives", CENA, Dec 2002, Paris, France. hal-04364597

HAL Id: hal-04364597

<https://cnrs.hal.science/hal-04364597>

Submitted on 27 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

METISSAGE, CREOLISATION : USAGES ET INSTRUMENTALISATION

Sara Le Menestrel

Les notions de créolisation et de métissage sont indissociables de l'expérience américaine, parce que fondatrices du Nouveau Monde. A ce titre, elles sont indispensables à toute réflexion sur l'identité américaine, et donc, parmi d'autres, à celle concernant les communautés franco-américaines. Bien souvent, elles sont illustrées par des métaphores culinaires tels que le *salad bowl*, l'*ajiacó* cubain (ragoût) ou le *gumbo* louisianais. La devise « *e pluribus unum* » empruntée à Virgile se réfère déjà à une boule de fromage aux herbes, le *moretum*, dont la multitude des couleurs se fondait en une seule. Rien n'est laissé au hasard, le type de plat illustre bien les théories sous-jacentes : celle du multiculturalisme choisit ainsi de conserver ses légumes intacts, tandis que l'idée de fusion, de création d'une culture nouvelle est associée à une cuisson longue par laquelle les différents ingrédients deviennent impossibles à dissocier.

La cuisine résulte précisément d'une alchimie complexe, à l'image des notions de créolisation et de métissage que je vais tenter d'explorer. Mon propos n'est pas ici d'en parcourir tous les méandres, d'en décliner toutes les significations et les implications, en me plongeant dans ses nombreuses ramifications telles que la globalisation ou le multiculturalisme. Il s'agit plutôt d'étudier les usages qui en sont faits dans le contexte américain, les facteurs historiques et sociaux auxquels elle renvoie, les définitions des identités aussi bien nationales, régionales ou diasporiques auxquelles elle sert de support. J'adopte pour cela une démarche soucieuse de contextualisation, qui rend compte des constructions à l'œuvre dans une perspective situationnelle. Si la dimension comparative m'est apparue essentielle, elle intervient non pas en multipliant les exemples allusifs mais en privilégiant certains contextes de façon plus précise.

Origine et contexte d'émergence

L'origine des notions de créolisation et de métissage renvoie à des contextes bien spécifiques et à des connotations qui ont changé au cours des siècles. Saisir ces concepts dans leur totalité implique de rendre compte de ces différentes significations.

Issu du bas-latin *mixticius*, le terme *métis* (on trouve aussi *mestif* et *métice*) apparaît en France dès la fin du 12^{ème} siècle. Tout comme son équivalent espagnol *mestizo*, qui partage la même origine, il semble alors réservé aux animaux issus d'un croisement de races. C'est en Amérique qu'il prend son essor au début du 17^{ème} et se voit élargi à l'espèce humaine et plus spécifiquement aux descendants de colons et d'Indiens. C. Bernand rapporte quant à elle l'usage du terme dans l'Espagne médiévale non pas à un mélange biologique, mais au choix

politique des chrétiens qui ont préféré s'allier aux musulmans contre le roi Rodrigo et qui étaient désignés sous le terme *mistos* ou *métis* (cité dans Gruzinski, 1999 : 37, note 11).

Quels que soient les usages invoqués, le glissement sémantique qui s'opère entre l'Europe et l'Amérique donne lieu à des interprétations diverses. Pour Zuñiga (1999), « métis » doit être compris dans son acception nobiliaire, comme le fruit d'une mésalliance. Dans la France de l'Ancien Régime, la notion de race se référait en effet au lignage, désignant les parents issus d'une souche commune. Cette croyance en l'hérédité des qualités physiques et morales légitime l'ordre social, dont on fait ainsi un ordre naturel. La noblesse se voit de la sorte attribuée la qualité de « race généreuse », « bien née » (Jouanna, 1996). Pour Zuniga, la lecture du terme « métis » dans la logique de la pureté de sang est de ce fait anachronique et ne s'applique selon lui, dans l'Amérique espagnole, qu'à partir du milieu du 18^{ème} siècle. Caillavet et Minchom (1992 : 117) soutiennent de leur côté que la conception de la pureté de sang était bien présente dès le milieu du 16^{ème} en Espagne, souscrivant à l'existence des races et à la nécessité de la ségrégation. Ces préjugés raciaux ne sont pas remis en cause par l'élite coloniale et sont de surcroît assimilés par la population autochtone. La connotation du métis américain s'inscrit ainsi dans la suite logique de son origine animalière, le croisement de Blancs et d'Indiens apparaissant implicitement tout aussi contre-nature que celui des animaux. C'est d'ailleurs de cette même terminologie animalière que provient le terme *mulato*, mulâtre en français, dont la première attestation au Cap-Vert date de 1544, et qui désigne le fruit d'une union entre Noirs et Blancs.

L'apparition de « créole » demeure quant à elle très incertaine, et diffère selon les auteurs, pouvant remonter pour certains au milieu du 16^{ème} siècle. Plusieurs auteurs lui attribuent une origine portugaise – *crioulo* – et le rapportent en premier lieu aux esclaves nés en Amérique¹. Dès le 17^{ème} siècle, le terme aurait englobé toute personne née sur le territoire, et tout produit d'origine locale. C'est la signification qu'il revêt en Louisiane au 18^{ème} siècle jusque dans les années 1820-30, étant ainsi dénué de distinction de couleur, de statut social ou d'origine ethnique. En vertu de cette définition, un métis ou un mulâtre pouvaient être qualifiés de créoles au même titre qu'un descendant de colon ou d'esclave. Créole apparaît ainsi comme une catégorie plus inclusive, alors susceptible d'englober toutes les autres.

De ces origines qui demeurent l'objet de discussions, on retiendra que la notion de métissage, qui date en français de 1834, se réfère étymologiquement à une dimension biologique et à l'idée de « race », alors que si l'on en croit les premiers usages du terme « créole », la créolisation est avant tout associée à ce qui provient du Nouveau Monde, à ce qui s'est créé sur ce territoire spécifique (l'origine latine *creare* viendrait soutenir cette dimension novatrice). Par la suite, les deux termes vont s'inscrire l'un comme l'autre dans le champ de la transmission des caractères physiques et feront donc intervenir la couleur dans leur définition. Mais il semble important de souligner cette distinction initiale et étymologique, d'autant plus perceptible en anglais où les équivalents de « métissage » sont exprimés par les termes *race crossing*, *hybridization*² ou *miscegenation*, autant de références explicites au domaine biologique qui se prêtent donc davantage à une lecture « raciale », souscrivant à la logique de la pureté de sang. Dans la mesure où le métissage biologique peut ne pas être reconnu comme tel, il correspond à la distance perçue et non réelle. C'est ce qui

¹ Hall (1992) et Dormon (1996) s'opposent ainsi à Chaudenson selon lequel, à l'inverse, « *criollo* ne désignait initialement, semble-t-il, que des Européens » puis se serait étendu aux Noirs à partir du 18^{ème} siècle aux Antilles (1992 : 26) .

² du latin *ibrida*, « de sang-mêlé », altéré en *hybrida* par rapprochement avec le grec *ubris*, « excès ».

conduit J.-L. Bonniol à le définir comme une « métaphore sociale projetée dans le biologique plus qu'une métaphore biologique permettant de qualifier le social » (1994 : 65).

La connotation péjorative d'emblée associée au métis n'épargne pas les Créoles. Au 16^{ème} siècle, les théories du déterminisme climatique prennent leur essor et interviennent abondamment dans le contexte colonial, venant nourrir les réflexions sur les différences physiques et sociales entre les peuples et la façon de gérer les relations avec les Indiens. Les colons et leurs descendants sont ainsi suspectés comme les autres de subir l'influence néfaste de l'environnement américain et de manifester des signes de dégénérescence : leur teint se fonce, ils meurent plus jeunes, souffrent de maladies plus fréquentes, ces transformations physiques étant de surcroît assorties de tares psychologiques telles que la paresse, l'ignorance, l'indolence et la dissimulation (Lavallé, 1992 : 235-237). C'est probablement ce schéma de pensée qui amène en 1615 un chroniqueur péruvien, lui-même métis, à faire l'amalgame entre Créole et métis (d'Ans, 1997). Le verbe « se créoliser », attesté en 1838, était lui aussi le plus souvent employé dans un sens péjoratif, comme en témoigne sa définition dans le *Grand Dictionnaire Universel du 19^{ème} siècle* de P. Larousse : « s'abandonner à la nonchalance des créoles, adopter leurs mœurs, leurs préjugés » (cité dans Célius, 1999 : 54). Plus généralement, il désigne le fait de s'habituer et de s'acclimater aux colonies.

Les préjugés et les humiliations endurées par les Créoles les incitent à renverser ce stéréotype négatif en développant une conscience de classe qui leur assigne une identité valorisante. C'est à ce processus que se réfère la notion de créolisme, qui aurait émergé au Pérou dès la fin du 16^{ème} siècle (Bouchard, 2000 : 189 ; d'Ans, 1997). Conformément à la définition du terme « Créole » lors de son apparition, cette conscience de classe ne concerne pas uniquement les descendants de colons. L'exemple de la Louisiane illustre bien la prééminence de la dimension sociale du créolisme, puis la façon dont la ligne de couleur intervient en modifiant radicalement la définition de la dénomination « Créole ». En Louisiane, le sentiment d'appartenir à une élite sociale caractérisait tout autant les gens de couleur libres, qui partageaient avec les descendants de colons les mêmes valeurs. Leur adoption délibérée de la religion catholique et de la langue française, leur participation au système capitaliste rendue possible grâce au statut unique établi par le *Code noir*, l'importance primordiale qu'ils attachent à l'éducation de leurs enfants sont autant de signes d'un sentiment d'appartenir à une catégorie privilégiée. Ces stratégies de rapprochement avec leurs homologues blancs se traduisent par une cordialité et un respect mutuel entre les deux groupes, même si leur statut social n'a jamais été considéré comme équivalent. Les gens de couleur libres ne sont pas assimilés aux Blancs, mais ils occupent une position intermédiaire entre les Blancs et les esclaves.

Cette identification se traduit dans le choix des Noirs libres de se désigner comme « Créoles de couleur » après la guerre de Sécession, afin de maintenir la spécificité de leur statut et de leur identité au moment où l'émancipation des esclaves éradique leurs distinctions légales avec les Noirs nouvellement affranchis. Mise en place progressivement entre 1880 et 1910, la législation ségrégationniste instaure une définition rigide de la race en supprimant la catégorie "mulâtre" du recensement. Toutes les personnes de couleur sont ainsi regroupées sous la même dénomination, suivant une ligne stricte qui dénie l'existence d'une société louisianaise conçue de façon tripartite.

Cette revendication de la dénomination « Créole » répond également à la remise en question de sa définition. L'arrivée des Anglo-Américains posa la question de savoir comment leur descendance serait désignée. L'identité créole permettait de se différencier des rivaux « américains ». A l'approche de la guerre de Sécession, la communauté francophone devient de plus en plus marginale. Evincés par les Anglo-Américains qui se sont emparés du pouvoir économique et social, soupçonnés par ces derniers de partager le même sang que leurs

homologues de couleur, les Créoles blancs se sentent menacés d'être confondus avec eux. Ils convertissent alors leur sentiment de mise en péril en une mythologie créole, en imposant une définition strictement blanche des Créoles, dans la logique de la pureté de sang.

Les Créoles de couleur se voient ainsi dénier une appellation jadis commune. Instituteur à Saint Martinville et à Breaux Bridge, militant de la Ligue blanche - une organisation militaire raciste - les propos d'O. Leon Delelis, Créole blanc, témoignent bien de l'aversion développée envers ceux qu'il appelle les « Nègres-Blancs » et auquel il consacre un article (1873-1874) : « Ces êtres abâtardis sont cupides, rampants, venimeux (...). Le Nègre-Blanc a une ambition démesurée (...) il se donne volontiers des airs de grands seigneurs (...), il a le toupet de se promener publiquement la tête haute et la mine souriante ». Tout est fait pour réduire à néant les prétentions sociales des Créoles de couleur et les discréditer. Les « Nègres-Blancs » apparaissent comme des êtres malfaisants qui menacent d'établir une « Négrocratie ». C'est précisément pour contrer cette menace que les militants de la Ligue blanche revendiquent la mise en place d'une immigration blanche massive, afin d'enrayer le processus « d'africanisation » de la population louisianaise³.

Les glissements sémantiques du terme « créole » sont ainsi modelés par un contexte politique et social particuliers qui l'ont détournés de sa signification initiale, en restreignant son usage à un groupe spécifique qui en a revendiqué l'exclusivité.

La notion de « mélange » dans la construction de l'identité nationale

Les figures du Métis, du Mulâtre et du Créole ont naturellement suscité des débats sur l'idée de mélange des « races », exprimée bien souvent aux Etats-Unis en terme d'hybridité et d'homogénéité « raciale ». La question de l'assimilation des groupes d'origines différentes à la nation révèle des conceptions variées selon les contextes, mais qui toutes partagent une perspective sélective et contrôlée du mélange, dont la forme doit être maîtrisée pour construire une nation unie et pérenne, forte du meilleur alliage.

Les Etats-Unis du milieu du 19^{ème} siècle voient se développer des théories qui visent à justifier l'aversion de l'hybridité par des arguments scientifiques. Samuel G. Morton et Josiah C. Nott figurent parmi les plus fervents scientifiques défenseurs de la subordination raciale. Ils deviennent les leaders de la « nouvelle ethnologie scientifique » diffusée par l'American School of Ethnology, dont la thèse du polygénisme prend son essor dans les années 1840-1850 : les races sont définies comme des espèces distinctes, et non simplement comme les variétés d'une espèce commune. Les « Nègres » apparaissent comme des êtres inférieurs voués à l'extinction en l'espace de trois ou quatre générations ; les mulâtres, quant à eux, sont perçus comme des hybrides, plus faibles et moins prolifiques. « L'homogénéité génétique » du peuple américain doit être assurée afin de se prémunir du danger que représenterait le mélange des « races » pour la nation. Disciple de Morton, J. Aitken Meigs, professeur au Philadelphia College of Medicine, illustre bien ce point de vue dans une publication de 1857 qui ne manque pas de se référer à l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* (1854) de Gobineau. Il exprime sa répugnance pour la *miscegenation* qu'il compare à une maladie et qui opère subrepticement, « *like the Lianas of a tropical forest, to suffocate the national tree over which they are silently spreading* » (cité dans Fredrickson, 1971 : 133).

³ Le sentiment d'appartenir à une élite va néanmoins perdurer chez les Créoles de couleur, qui se considèrent comme les « représentants de la classe supérieure de [leur] race » (*Negro Advocate*, 1919 : 8) et vont mettre à profit leur statut social et leur éducation pour devenir les leaders politiques de la communauté noire.

Cette thèse de la dégénérescence rassemblait la plupart des penseurs de cette époque, quelle que soit leur tendance politique. En 1863, un pamphlet anonyme écrit par D. G. Croly et G. Wakeman sous le titre « *Miscegenation* » prône la supériorité du mélange des races et le caractère inéluctable de « l'amalgamation raciale », prétendant présenter le point de vue d'un abolitionniste ou d'un républicain radical. Cette parution suscite de violentes condamnations qui révèlent la prégnance des distinctions raciales et les limites de l'égalité des « races » chez les abolitionnistes. Ces derniers se défendent de prôner la *miscegenation*. Ils tolèrent l'intermariage mais ne le recommandent pas et se gardent d'en faire une revendication politique, le réservant au choix personnel (ibid. : 173). Même le *Freedman's Record*, organe de diffusion d'une société d'aide pour l'éducation des Noirs du Sud, s'accorde à penser que « le mélange des sangs diminue la vitalité et la force, et raccourcit la durée de vie (...). La *Miscegenation* est la dernière mesure recommandable pour la promotion de la race nègre, qu'elle soit morale ou physique » (ibid. : 174). Le déterminisme racial est ainsi tout aussi propre aux penseurs de la « *Black Ethnology* », qui se caractérisent par la mise en avant de deux arguments peu compatibles : l'unité de l'espèce humaine et les distinctions entre les « races ». Ils revendiquent ainsi l'égalité des Noirs et des Blancs tout en persistant à leur attribuer des caractères distincts. Dans son *Principia of Ethnology* (1879), le scientifique Martin Delany, né libre, défenseur du séparatisme noir, affirme le caractère irréversible des distinctions raciales, et l'impossibilité de créer une nouvelle race quel que soit le degré de mélange. L'intermariage aboutit pour lui à l'extinction inévitable de la race la moins importante numériquement. Aux côtés de bien d'autres auteurs noirs de cette époque, Delany dénonce l'influence néfaste des Blancs, aussi bien biologique que culturelle, insistant sur le caractère barbare, stupide et ignorant de l'Anglo-Saxon (Bay, 1999 : 96-97). Seuls quelques racistes romantiques défendent ouvertement l'intermariage, précisément perçu comme le seul moyen de se défaire du caractère agressif de l'Anglo-saxon. Ils prônent ainsi l'avènement d'une race nouvelle, mais leur position demeure largement minoritaire.

Les chercheurs en sciences sociales de l'ère progressiste vont ensuite formuler la possibilité d'une transmission héréditaire des caractères acquis. Dès lors, l'avancement des Noirs devient envisageable par l'influence que les Blancs exercent sur eux. Contrairement aux racistes radicaux, ces chercheurs revendiquent la « plasticité » des races. Professeur d'économie, J. Commons, de l'Université du Wisconsin, exprime en 1907 son espoir que l'américanisation et l'assimilation de « toutes les races à l'intérieur de nos frontières » puissent prendre place (ibid. : 317). « *A great nation need not be of one blood, but it must be of one mind* ». Seule la maîtrise d'une langue commune permet d'y parvenir, comme le slogan de Th. Roosevelt le défendit avec force. Roosevelt était d'ailleurs lui-même convaincu des vertus du creuset, exprimé dès 1845 par le poète et philosophe R. W. Emerson sous l'expression de « *smelting-pot* » (destiné à affiner les métaux). Mais si cette fusion était bel et bien perçue comme la condition nécessaire à la naissance du « véritable américanisme », elle était prônée à l'exclusion des indésirables Noirs et Orientaux.

C'est cette même forme exclusive du métissage dont Lionel Groulx, chanoine et historien nationaliste canadien, loue les mérites dans la première moitié du 20^{ème} siècle, en faisant de la « race canadienne » « le mélange de tous les sangs des meilleurs provinces françaises ». Les colons « avaient été sélectionnés, dit-il, pour leur vigueur physique, leur valeur morale et leur intégrité religieuse » et leur mélange avait créé une collectivité originale tout en restant homogène (cité dans Ouellet, 1999: 107).

Dans d'autres contextes géographiques, le mélange des « races », y compris les Noirs et les Indiens, apparaissait légitime comme stratégie d'assimilation et de blanchiment. Au Mexique, vers le milieu du 19^{ème} siècle, il était le seul moyen envisagé pour réduire l'écart entre l'Indien et le Blanc, afin de faire disparaître le premier en le fondant dans le second. Le

métissage des « races » devient alors un thème national, un mythe fondateur élaboré par ce qui fut appelé l'idéologie de la révolution mexicaine, symbolisant l'être mexicain original et supérieur (Bouchard, 2000). Mais l'on ne perdait pas de vue qu'après une nécessaire période de transition pour accomplir ce projet, la nouvelle race créée serait blanche. « Le Mexicain aurait parfaitement assimilé l'indianité mais sans en montrer le phénotype » (ibid. : 211).

Ce mythe gagne par la suite le Brésil où il s'implante entre 1880 et 1930, inspirant l'idéologie de la démocratie raciale, fondée sur la fusion égalitaire des « races » européennes, indienne et africaine. Telle est l'idée soutenue par G. Freyre dans *Maîtres et esclaves* (1933), les trois « races » étant censées se fondre harmonieusement pour aboutir à la suppression des barrières biologiques, et donc à l'avènement d'une société épargnée par les conflits, dont la dimension sociale et culturelle est occultée. L'infériorité des Noirs est loin d'être contestée, mais on opère une hiérarchie au sein du groupe, certains étant considérés plus évolués que d'autres en vertu de leur origine ethnique⁴.

A Cuba, dès les premières années de la nouvelle république, le gouvernement se préoccupe de « désafricaniser » sa population et amorce très vite une politique de blanchiment en subventionnant l'immigration espagnole. Au début de sa réflexion, F. Ortiz associe la nation cubaine à un ragoût, l'*ajjaco*, dans lequel les ingrédients se fondent en une mixture issue du « métissage des races, du métissage des cultures » (cité dans Iznaga, 1989 : 51). La cubanité serait, dans cette optique, le résultat d'un processus de transculturation, dans lequel l'apport africain reste toutefois cantonné au mieux à un rôle pittoresque ou artistique, sa dimension religieuse étant associée à de l'archaïsme primitif, de la crédulité ou, pire, du mercantilisme (Argyriadis, 2005).

Les Etats-Unis ne manquent pas de constituer une référence dans la construction de l'identité nationale cubaine. Ortiz tient ainsi à démarquer la notion de transculturation de celle d'acculturation développée par M. Herskovits, qui souscrirait à un rapport de domination révélateur du système ségrégationniste américain. En outre, dès 1928, Herskovits exprima une représentation du « Nègre américain » qui s'inscrit dans l'héritage de son professeur F. Boas, soulignant le caractère fallacieux de l'usage du terme « race », bien que certaines formulations demeurent confuses. « Le Nègre américain est un amalgame et l'attribution du terme 'Nègre' est purement sociologique » (1928 : 17), affirme-t-il, « (...) car n'est-il pas vrai que tous les groupes humains sont constitués d'une large part de mélange ? » (ibid. : 75). Si le Nègre a un type physique distinct, s'il constitue à ses yeux un « groupe racial pur », ajoute-t-il, « je ne revendique pas le terme de 'race' pour le Nègre américain, et je ne revendique rien d'autre en lui que le plus étonnant type de mélange » (ibid. : 81). Pour Ortiz, l'aveuglement des Américains les conduit à se fourvoyer en n'acceptant pas - contrairement aux Cubains - ce qui caractérise à ses yeux l'ensemble du continent : « Toute l'Amérique est une immense bouilloire de races. Car l'Amérique, toute l'Amérique, est métisse » (Ortiz, 1946 : 31). Les Etats-Unis continuent aujourd'hui d'intervenir dans la représentation de l'identité nationale, non sans une certaine ambivalence. La transculturation demeure la référence conceptuelle principale du gouvernement actuel, et Cuba est désormais définie comme une nation « uni-ethnique et pluriraciale » (Argyriadis, 2005). On se refuse ainsi à l'idée d'un multiculturalisme à l'américaine tout en adoptant une logique loin d'en être éloignée.

⁴ En Argentine, les Indiens sont perçus de façon similaire, comme l'illustre le Courrier de la Plata au milieu du 19^{ème} siècle. Amedée Jacques, exilé du régime de Napoléon III au Río de la Plata, pensait qu'il existait deux types d'indiens : l'un plus civilisé d'origine incaïque, l'autre sauvage, sans possibilité d'amélioration.

Dans les années vingt, là encore, la volonté de se dissocier du modèle américain et d'échapper à son emprise directe du fait de sa présence à Cuba amène plusieurs voix à proposer une définition alternative de la cubanité : celle-ci admet une part d'influence africaine, du moins dans le domaine artistique et religieux. Ortiz va alors faire évoluer sa réflexion en apportant son soutien au courant artistique et esthétique de l'afrocubanisme. A. Carpentier s'exprime en des termes particulièrement explicites lorsqu'il s'exclame : « Seuls les noirs (...) conservaient jalousement un caractère et une tradition antillaise. Le bongó, [tambour] antidote de Wall Street ! » (cité dans Argyriadis, 2005). On reconnaît ainsi l'héritage africain de la culture cubaine, mais tout comme au Brésil, il ne s'agit pas de n'importe quelle Afrique. Dans la religion, par exemple, la dimension yoruba est valorisée au détriment de la dimension congo⁵. Il n'en reste pas moins que l'afrocubanisme a pu servir de tremplin à des revendications plus politiques.

C'est d'ailleurs à la même époque qu'est fondé le mouvement littéraire et artistique Harlem Renaissance, sous l'impulsion parmi d'autres de W. E. B. DuBois, qui contribue à la définition de ce qui fut appelé le « New Negro ». Les artistes noirs américains sont appelés à promouvoir les styles et les thèmes de l'art africain, dans une démarche visant à renforcer leur conscience identitaire, impliquant la déconstruction du mythe de la supériorité de la civilisation occidentale. Par le sentiment de fierté qu'il suscite et le militantisme politique auquel il sert de support, Harlem Renaissance apparaît comme une source d'inspiration pour d'autres mouvements culturels. C'est ainsi que Léopold S. Senghor attribue à DuBois la paternité historique de la négritude, lancée par Aimé Césaire dans les années trente. Ce mouvement se revendiquait comme une culture avant d'être une politique, dans la mesure où l'esclavage était avant tout perçu comme la conséquence d'un mépris culturel. « L'instrument le plus efficace de notre libération serait la Négritude, plus exactement, la Poïèsis : la Création » affirme Senghor (1988 : 146), éclairant ainsi les efforts particuliers pour revendiquer l'existence de la poésie africaine et souligner sa spécificité.

La mise en valeur de la sensibilité et de la créativité du Noir n'impliquait certes pas la légitimité d'un statut égal aux Blancs. En 1918, le sociologue Robert Park affirme que, par contraste avec l'Anglo-Saxon, « *a pioneer and a frontiersman* », « *the Negro is primarily an artist, loving life for its own sake. His métier [en français dans le texte] is expression rather than action. He is, so to speak, the lady among the races* »⁶, (cité dans Fredrickson : 327). Ce stéréotype romantique attribuant aux Noirs une spontanéité et une sensualité naturelles décline d'ailleurs dans les années trente, étant perçu par ses détracteurs comme un moyen de justifier la ségrégation, l'exploitation et la pauvreté des Noirs. C'est alors que l'environnementalisme libéral trouvera son essor, s'opposant à l'idée de différences entre les races qui sont uniquement attribuées à l'environnement, et revendiquant la nécessité d'une entière intégration des Noirs dans la vie américaine par le biais de l'éducation et de la législation.

Ces mouvements artistiques n'en apparaissent pas moins déterminants dans la façon dont évolue la conception de l'identité nationale, dans la manière de penser la place des Noirs dans la société, leur contribution à la culture nationale, et donc, de façon sous-jacente, le métissage dont elle est issue. Lorsqu'elle est abordée, l'idée de métissage apparaît soit comme un péril pour la nation, soit comme une stratégie destinée à rétablir une pureté originelle par

⁵ Le penseur africain-américain M. Delany développe cette idée de hiérarchie au sein de la « race » noire dès 1879, affirmant déjà que les Yorubas sont les moins « contaminés » par le métissage avec les Blancs (Bay, 2000 : 97).

⁶ Cette idée avait d'ailleurs déjà été exprimée par le naturaliste suisse Louis Agassiz en 1863, qui attribuait cette féminisation au mélange des races et en faisait un motif de révolusion, mettant en péril le maintien d'une nation forte et virile (Lacorne, 1997 : 200).

une politique de blanchiment. Au début du 20^{ème} siècle, le passage de la théorie des races aux sciences sociales ainsi que la formation de mouvements artistiques donnent l'impulsion à des revendications politiques. Celles-ci luttent alors pour la reconnaissance des Noirs comme des êtres « civilisés » et défendent leur intégration dans la société, aboutissant parfois à la fondation d'associations consacrées à leur avancement, le NAACP en étant l'exemple le plus probant aux Etats-Unis. C'est à partir des années 1930, ou la théorie de F. Boas trouve un véritable écho, que le concept de « culture » se substitue à celui de « race » et devient la clé des différences au sein de l'espèce humaine, amenant à déplacer l'attention sur les processus à l'œuvre dans la construction et l'évolution de la culture américaine. Les notions de métissage et de créolisation s'inscrivent précisément dans cet effort de caractérisation des interactions culturelles.

Des outils conceptuels

Bien que les notions de créolisation et de métissage soient de plus en plus prisées par les médias, le domaine artistique et l'industrie touristique, mais aussi par les sciences sociales, leur fortune actuelle ne semble pas pour autant leur donner droit de cité dans les dictionnaires d'anthropologie, en français comme en anglais⁷. Aux côtés d'« adaptation » ou de « changement culturel » (notamment en anglais), le terme « acculturation » l'emporte aujourd'hui comme concept opératoire. Cette préférence apparaît d'autant plus paradoxale que nombre d'anthropologues dénoncent le caractère obsolète de cette notion et soulignent son incapacité à rendre compte des processus de changement culturel.

Proposé dès 1880 par les anthropologues nord-américains, le terme « acculturation » est formé à partir du latin *ad*, qui exprime le rapprochement. Parce qu'il fit l'effort d'établir une définition de la notion d'acculturation, fréquemment utilisée par les ethnologues des années vingt, l'anthropologue Melville J. Herskovits fait figure de référence sur la question. Si certains chercheurs actuels légitiment le caractère inadéquat de la notion d'acculturation en ce qu'elle confère notamment à la culture « dominée » un rôle passif⁸, l'examen des écrits d'Herskovits révèle une conception loin d'être aussi monolithique. Dès la première publication à ce sujet en 1938 – *Acculturation. The Study of Culture Contact* – Herskovits met en évidence le caractère novateur du processus, car dans toutes les cultures qui ont été en contact continu avec des civilisations différentes des leurs, « *not only have aspects of the two sets of tradition displaced each other in far from equal degree, but similar phases of the two cultures party to the contact have tended to form customs that are relatively new* ». Herskovits s'oppose ouvertement à Malinowski : « *His disregard of the fact that in African culture-change the native exerts his influence upon the resultant borrowing, whether intertribal or from Europeans, is inadmissible to those who take the position that under any contact all peoples party to it borrow from one another* » (1964 : 170). L'auteur tient également à clarifier sa position auprès de F. Ortiz (ibid : 173-174) en insistant sur le caractère mutuel des échanges et des « révisions » qui s'ensuivent, quelle que soit la nature du

⁷ Son absence du *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (1991) est d'autant plus étonnante que dans l'article consacré à l'entrée « acculturation », J.-F. Baré souligne l'insuffisance de ce concept et attire l'attention sur celui de créolisation, qui présente à ses yeux l'intérêt de prendre en compte le détournement.

⁸ J.-L. Bonniol restitue bien cette opinion lorsqu'il dit de l'acculturation qu'elle « exprime, de manière assez explicite, le sentiment d'un certain déséquilibre dans les contacts, aboutissant à un constat de perte, d'érosion, pour l'une des parties, l'autre partie restant inaltérée (...) » (2001 : 16).

contact, et en précisant bien qu'il n'établit pas de hiérarchie entre les cultures en présence. A ses yeux d'ailleurs, la notion de « transculturation » exprime la même idée, ramenant ainsi les divergences des deux auteurs à une simple question de terminologie. C'est précisément en vertu de la réciprocité des échanges que la notion de désintégration d'une culture au bénéfice de l'autre – celle des Amérindiens, par exemple, versus celle des Européens - ne lui semble pas pertinente. Il préfère ainsi parler d' « ajustement », d'« adaptation », de « réorganisation » (*revamping*) et de « réinterprétation », représentatifs à ses yeux de la plupart des contacts entre cultures⁹.

Tandis que le sociologue E. Franklin Frazier, selon lequel tout héritage africain dans le Nouveau Monde aurait été détruit par l'expérience de l'esclavage, Herskovits soutient de son côté que des survivances africaines sont perceptibles au travers de la religion, de la langue, de la parenté, de la musique et des valeurs des Afro-Américains. Il s'attache ainsi à identifier, au sein des nouvelles entités formées aux Amériques, les « africanismes », dans une perspective de continuité culturelle. Les différentes métaphores qu'il emploie (fusion, télescopage, convergence, amalgame, kaléidoscope, syncrétisme...) traduisent cette idée de préservation d'identités distinctes au sein d'un nouveau système culturel.

Un terrain à Trinidad en 1939 l'amène à faire de la réinterprétation un concept phare essentiel à la compréhension de la créativité culturelle. La réinterprétation comprend des changements internes autant qu'externes et implique « the reading of old meaning into new forms, or the retention of old forms with new meanings (Herskovits, 1948: 557), l'idée de rétention renvoyant désormais au maintien d'une signification et non plus à la simple préservation d'éléments culturels. C'est dans cette perspective que R. Baron en vient à considérer Herskovits comme un proto-créoliste (2003 : 88).

Reprocher à la notion d'acculturation de se cantonner au phénomène d'imposition d'un modèle socioculturel sur un autre, en manquant à décrire les projections réciproques, ne semble donc pas refléter la conception d'Herskovits. L'utilisation commune dans le langage courant de l'adjectif « acculturé », et de l'expression « acculturation de [tel ou tel groupe] » a sans doute contribué à faire prévaloir ce caractère unilatéral et à affaiblir un peu plus la notion¹⁰. La remise en cause du concept d'acculturation par l'anthropologie contemporaine s'explique plutôt par d'autres implications, comme celle de survivances et de continuité culturelle sur lesquels s'est longtemps concentré l'anthropologue.

Par ailleurs, on lui reproche son caractère trop général. En France, l'anthropologue Roger Bastide a introduit le concept d'acculturation dans les années 60, tout en soulignant cette limite. Quitte à employer un concept vaste, celui de changement culturel lui semble plus pertinent car, que ce changement soit ou non le résultat d'influences extérieures, il résulte des mêmes mécanismes. Le concept d'acculturation apparaît donc à la fois inhérent à tout

⁹ Le processus d'acculturation s'oppose ainsi à l'image du *melting-pot*, non seulement en ce qu'il implique une dynamique, par contraste avec le *melting-pot* qui identifie un produit, mais aussi parce que ce dernier suggère une uniformité, un résultat homogène.

¹⁰ Les définitions qui y sont associées dans les dictionnaires généraux impliquent d'ailleurs toujours un processus unilatéral, au moins dans le sens le plus courant. En témoigne parmi d'autres celle du *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary*, (10^{ème} édition) : « transformation culturelle d'un individu, d'un groupe ou d'un peuple par l'adaptation ou l'emprunt de traits d'une autre culture ; aussi : une fusion de cultures due à des contacts prolongés ». D'autres dictionnaires la décrivent également comme « l'adoption des modèles comportementaux de la culture environnante ».

changement culturel et trop imprécis. « Le rôle du sociologue, c'est de spécifier [les concepts généraux de l'anthropologie]. C'est de voir non ce qu'il y a de commun, et par conséquent de banal, mais ce qu'il y a de particulier dans la rencontre des 'sociétés globales' » (1995 : 528). Dans sa théorie sur l'interpénétration des civilisations, il distingue ainsi l'acculturation matérielle, issue d'une « réinterprétation au travers des valeurs, des normes et des idéaux africains », et l'acculturation formelle, qui touche « les manières de sentir et de pensée et suscite l'abandon de toutes les superstructures », remplacées par d'autres (ibid. : 536).¹¹.

Ce manque de spécificité du concept d'acculturation amène ceux qui continuent de l'employer à décliner les modalités distinctes dont relève le processus (intégration, assimilation, syncrétisme, disjonction) comme le fait N. Wachtel (1974). Les métaphores qu'Herskovits associait lui-même à l'acculturation n'étaient d'ailleurs pas toujours cohérentes les unes avec les autres, et évoluèrent au gré de ses terrains successifs, révélant déjà les limites de cette notion, trop peu spécifique pour caractériser la diversité des situations d'interactions culturelles. De surcroît, des critiques furent exprimées par les contemporains d'Herskovits, en 1953, lors d'un séminaire du Social Science Research Council où il fut jugé inapte à rendre compte à lui seul de la complexité et de la diversité de la dynamique culturelle. J.-F. Baré exprime enfin ses réticences sur l'association de la notion d'acculturation avec une autre notion d'inspiration culturaliste, celle de trait culturel, à laquelle la culture ne peut être réduite (1991 : 2). Par contraste avec ces critiques, beaucoup d'historiens - et surtout les spécialistes de l'histoire nord-américaine - continuent d'entendre par acculturation un processus d'influences mutuelles qui va de pair avec celui de revendications des identités ethniques.

C'est une fois encore par souci d'utiliser une notion moins univoque que les chercheurs québécois du CELAT disent préférer à acculturation l'expression « transferts culturels » (Turgeon *et al*, 1996). Inspirés par la transculturation de F. Ortiz mais aussi par les travaux de Michel Espagne et Michael Werner sur les emprunts et les échanges entre la France et l'Allemagne, ces chercheurs lui associent l'idée de négociations, d'interactions, d'échanges complexes aussi bien des idées, des discours, que des objets et des pratiques. Les auteurs mettent en avant la stratégie dont résultent ces transferts, chaque partie de l'échange étant investi d'un rôle d'acteur à part entière et impliqué dans un jeu de pouvoir : « Les transferts culturels découlent d'un rapport de force entre deux ou plusieurs groupes qui échangent pour s'approprier les biens de l'autre dans le but de s'affirmer » (ibid. : 15). C'est donc le choix qui est l'objet d'étude privilégié, plus que la réaction d'adaptation, involontaire et forcée par une situation d'imposition. Les auteurs précisent que cette situation conduit inévitablement à des phénomènes de métissage, faisant ainsi des transferts culturels un concept plus large. G. Bouchard emploie quant à lui les termes « syncrétisme » et « métissage » comme synonymes d'« hybridation », y voyant lui aussi une stratégie d'émancipation culturelle parmi d'autres « en vertu de laquelle la nouvelle culture doit naître de la fusion de tous les apports et de tous les héritages, aussi hétéroclites et contradictoires soient-ils » (2000 : 375).

Le concept de créolisation, lui, entre d'abord en usage chez les linguistes à partir de la fin des années 1950, pour désigner le phénomène de changement linguistique qui est au fondement de l'apparition des langues créoles. L'importance attribuée aux facteurs sociolinguistiques dans l'analyse de l'origine des créoles amène à une définition plus large du

¹¹ Sa théorie est notamment fondée sur l'opposition, au sein des cultes brésiliens d'origine africaine, entre le candomblé - idéalisé comme pur et traditionnel, - et la macumba - reflet de la désagrégation des valeurs africaines. Cette opposition est par ailleurs renforcée par la notion de « conserves culturelles », îlots de résistance qui incarnent la « vraie négritude ». Pour une analyse méticuleuse de son analyse des cultes afro-brésiliens et de sa démarche, voir Capone (1999).

concept de créolisation - attribuée à D. Hymes en 1971 - qui aboutit à son extension au domaine anthropologique (Célius, 1999 : 56). R. Chaudenson a ainsi développé une réflexion sur l'application du modèle linguistique à l'analyse des systèmes culturels (1989).

Métissage, créolisation, acculturation sont aujourd'hui bien souvent accolés à une profusion de termes qui plongent ces notions dans une certaine confusion et traduisent les limites de catégories aussi générales. Les avis sont en outre partagés sur leur contenu sémantique. Certains chercheurs voient ainsi dans le métissage une métaphore du mélange, tandis que d'autres trouvent cette caractérisation trop restrictive, voire trompeuse, et insistent avant tout sur la part de création, de reconfiguration ou de recomposition, notions déjà sous-jacente à celle d'acculturation telle que l'avait définie Herskovits.

On se trouve donc confronté à un foisonnement terminologique d'autant plus déroutant qu'il aboutit bien souvent à un jeu de poupées russes, chacun notion s'emboîtant dans des catégories toujours plus vastes. S. Gruzinski s'interroge dans son ouvrage, *La pensée métisse* (1999), sur la pertinence de la notion de « syncrétisme », lorsqu'elle est appliquée à d'autres domaines que la religion, et qui lui semble si générale qu'elle en devient superflue. Il constate que le métissage suscite lui aussi la même suspicion. Or, si l'on passe en revue les différentes façons d'appréhender cette notion, force est de constater la disparité des situations auxquelles se réfère la notion de métissage qui, comme celle d'acculturation, ne rend pas compte de la spécificité des situations. Les mêmes obstacles perdurent.

En outre, certains chercheurs estiment que la notion de créolisation, elle, doit être réservée au contexte spécifique du système de plantation où le terme trouve son origine, et n'approuvent pas son utilisation pour désigner un phénomène global. Or, si les cultures créoles sont bien issues du système spécifique des plantations, la créolisation peut tout aussi bien renvoyer aux processus culturels perceptibles à l'échelle mondiale sans que cela revienne à lui dénier son contexte d'émergence. U. Hannerz (1987, 1989), lui, n'hésite pas à envisager plus largement les cultures créoles, comme le produit des relations entre centre et périphérie, qui structurent la globalisation contemporaine de la culture. Celles-ci ne doivent pas être interprétées en termes d'impérialisme culturel des sociétés occidentales, ni comme un flux à sens unique engendrant nécessairement la disparition des différences culturelles. L'ouverture aux influences extérieures donne accès à des ressources technologiques et symboliques et crée ainsi une nouvelle diversité, qui résulte d'une constante créativité de la périphérie. La créolisation apparaît ainsi comme un concept opératoire pour la mise en œuvre d'une macroanthropologie destinée à analyser les manifestations et les implications de la mondialisation.

D. Buisseret, lui, adopte une position médiane. Il propose de remplacer le concept d'acculturation par celui de créolisation, qu'il entend appliquer à l'ensemble des sociétés du Nouveau Monde, en insistant particulièrement sur le rôle de l'environnement (climatique, naturel, matériel) dans ce processus. Il lui semble néanmoins plus « sage » de restreindre cette notion dans l'espace et dans le temps (« les deux ou trois premiers siècles de l'interaction syncrétique aux Amériques ») et de laisser d'autres termes se développer pour d'autres contextes, même s'il reconnaît le caractère universel du processus (2000 : 15).

Les avis sont également partagés parmi les folkloristes américains de l'*American Folklore Society*, qui ont contribué en 2003 au numéro spécial du *Journal of American Folklore* consacré au thème de la créolisation. Tous ne plaident donc pas pour un usage universel de ce concept. Leur réflexion résulte d'une volonté de réhabiliter les cultures créoles et de contrecarrer une vision négative de cette notion. « Creolists see creolization as creative disorder, as a poetic chaos, thereby challenging simplistic and static notions of center and periphery. The cultural and critical lens of creolization allows us to see not simply « hybrids »

of limited fluidity, but new cultures in the making », déclarent les coordinateurs du numéro (Baron & Cara, 2003 : 5). Issus de ce processus, les « formes culturelles créoles » sont associées aux plus faibles, et donc restreintes si ce n'est géographiquement du moins socialement, en tant qu'outil politique de lutte contre l'oppression et l'hégémonie culturelle : « Formulated and enacted by folks who lack political power yet who aim to establish autonomy, creole cultural forms are often subversive social and political tools » (Ibid. : 5). Si l'on voit bien comment la notion de créolisation peut être instrumentalisée à des fins politiques – ce que nous aborderons plus loin – parler de « formes culturelles créoles » relève soit du pléonasse si l'on se réfère aux sociétés créoles, soit d'une singularisation et d'une valorisation de certaines formes culturelles au détriment d'autres, si on l'applique à l'ensemble du monde.

C'est le courant de pensée post-moderne qui insuffle à la créolisation une dimension transnationale. A la fin des années 1980, le mouvement littéraire et politique de la créolité amène à en faire le nouveau paradigme des contacts de cultures (Célius, 1999). Les auteurs du manifeste, *Eloge de la créolité*, définissent la créolisation comme la mise en contact brutale de populations culturellement différentes réunies en général au sein d'une économie de plantations (1993 : 31). De là découle la créolité, qui désigne un processus double d'adaptation au Nouveau Monde et de confrontation culturelle aboutissant à la création d'une culture syncrétique créole¹². Le contexte historique est posé, mais n'apporte pas de restriction à l'application du concept, perçu comme une annihilation de la pureté, une exaltation du Divers¹³. Il s'agit d'une dynamique culturelle très large qui amène les auteurs à déclarer : « Le monde va en état de créolité » (ibid. : 51). Créolisation et créolité sont ainsi indissociables, voire difficilement discernables, tous deux étant définis comme des processus, la créolité revêtant plus spécifiquement une dimension identitaire essentielle, désignée comme « la voie royale vers l'assomption de nous-mêmes », en l'occurrence les Antillais (ibid : 29).

E. Glissant approfondit plus tard cette dimension transnationale en la rapportant à la notion de créolisation (1999 : 51) qu'il appelle le « chaos-monde ». Il lui associe les notions d'« identité-relation, identité-rhizome », qui impliquent la possibilité de changer en échangeant avec l'autre sans se perdre soi-même (ibid : 52). « J'appelle créolisation cet enjeu entre les cultures du monde, ces conflits, ces luttes, ces harmonies, ces disharmonies, ces entremêlements, ces rejets, cette répulsion, cette attraction entre toutes les cultures du monde. Bref, un métissage, mais avec une résultante qui va plus loin et qui est imprévisible » (ibid : 50). Glissant ne parvient pourtant pas à maintenir cette distinction et emploie en réalité les deux notions dans une relation d'équivalence.

La dimension transnationale conférée à la créolisation ne fait que la rapprocher davantage du processus de métissage. Pourtant, ces notions continuent d'être tantôt dissociées, tantôt confondues. Mais est-il possible de trouver un seul terme adéquat si chaque situation est spécifique ? Ces concepts ne sont-ils pas précisément destinés à être contextualisés, obligeant à en solliciter d'autres pour affiner l'analyse ? C. Ghasarian entend réconcilier « acculturation », « créolisation » et « réinventions culturelles ». L'acculturation procède toujours d'une pression de la part d'un modèle dominant, tandis que la créolisation

¹² On pourrait rapprocher cette conception de l'expression d'« Américanité créole » utilisée par G. Bouchard (2000), bien que la Créolité englobe aux yeux de ses militants l'Américanité.

¹³ Dans une perspective comparable, certains écrivains revendiquent une « écriture métisse », perçue comme une position esthétique qui relève moins d'une mosaïque que d'une alchimie. Il ne s'agit pas simplement d'incorporer des termes vernaculaires mais de procéder à une fusion, à une confusion, en revisitant les lexiques, en mêlant les registres de langues. L'« écriture métisse » vient ainsi soutenir une idéologie de contestation de l'impérialisme francophone, dans une volonté de décentrer la francophonie (Blachère, 1994).

désigne les différentes réactions à cette acculturation. De ce fait, les deux notions apparaissent l'une et l'autre comme partie intégrante d'une même dynamique, elles désignent les différents angles par lesquels les interactions culturelles doivent être analysées. « Aucune de ces dynamiques ne peut à elle seule rendre compte de façon pertinente des processus sociaux en jeu dans l'île [de la Réunion] », poursuit l'auteur, et l'on est tenté de penser que tel est le cas dans tous les contextes de contact (2002 : 664). « Il est possible de considérer la tension entre acculturation et adoption, constitutive de créolisation, en termes de processus dialogiques entre les modèles imposés de l'extérieur et ceux produits par les insulaires » (ibid. : 667). Seule la combinaison des concepts, qui se rapportent en l'occurrence à différentes perspectives, permet un regard exhaustif, le choix de privilégier l'un par rapport à l'autre relevant d'un positionnement idéologique.

La capacité des concepts de métissage et de créolisation à analyser les interactions culturelles semble néanmoins se heurter constamment aux paradoxes persistants qui les habitent, désignant des processus jugés inhérents à la dynamique culturelle et revenant en définitive à réintroduire une lecture biologisante des sociétés. C'est ce qui a amené J.-L. Amselle à renoncer à l'usage de ces concepts. Dans *Logiques métisses*, il opposait à « la raison ethnologique » - qui systématise la classification et s'attache à extraire, à purifier, à dégager des types dans tous les domaines - une approche qui met l'accent sur l'indistinction et le postulat d'un syncrétisme originaire. « L'analyse en termes de 'logiques métisses' permet d'échapper à la question de l'origine et de faire l'hypothèse d'une régression à l'infini » (1990 : 248). Plus de dix années plus tard, son ouvrage intitulé *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, se démarque dès la première page de sa démarche antérieure. Plus loin, Amselle explicite davantage la raison qui l'incite à « observer la plus grande prudence face à l'idée de métissage du monde ou de créolisation telle qu'elle est défendue, entre autres, par U. Hannerz dans sa conception de 'l'œcumène global' (...). C'est en partant du postulat de l'existence d'entités culturelles discrètes nommées 'cultures' que l'on aboutit à une conception d'un monde postcolonial ou postérieur à la guerre froide vu comme un être hybride. Pour échapper à cette idée de mélange par homogénéisation et par hybridation, il faut postuler au contraire que toute société est métisse et donc que le métissage est le produit d'entités déjà mêlées, renvoyant à l'infini l'idée d'une pureté originaire » (2001 : 21-22). Dès lors, il devient non seulement paradoxal mais aussi superflu d'employer les concepts de métissage et de créolisation puisque le processus auquel ils se réfèrent est posé d'emblée.

Stratégies de réappropriation

Au-delà des argumentations développées pour justifier, légitimer ou récuser l'emploi de l'un ou l'autre de ces concepts, le processus d'emprunts et d'influences réciproques auquel ils se réfèrent est particulièrement prisé aujourd'hui, bien au-delà du milieu académique et intellectuel. Le discours sur la valorisation du métissage est omniprésent, en particulier par le biais du milieu artistique (le seul essor de la *world music* suffit à en témoigner) et des médias en général. Dans la perspective de lutter contre une vision négative du métissage et des réactions de rejets de toute sorte qui saturent notre quotidien (xénophobie, racisme, discriminations religieuses, sociales, générationnelles...), on chante les louanges d'un phénomène auquel sont accolées des valeurs de fraternité, d'humanisme, de générosité et d'enrichissement mutuel, considérées comme le fondement de modes de relations à privilégier pour le 21^{ème} siècle. En 2000-2001, le Canada a mis à l'honneur cette thématique par le biais de deux expositions successives: l'une au Musée de la civilisation à Québec, « Métissages », présentée par son concepteur, le créateur Robert Lepage, comme une invitation à dépasser la

« mixophobie » pour explorer la richesse et le potentiel créateur du métissage ; l'autre au Musée canadien des civilisations d'Ottawa, « Ces pays qui m'habitent », consacrée aux artistes canadiens d'origine arabe, dans une démarche fondée sur les notions d' « hybridité culturelle » et « d'espace mixte », l'exposition étant présentée comme « un chant d'amour à l'imaginaire métissé ».

« Nous savions qu'à la fin du 19^{ème} siècle l'espéranto avait été créé de toutes pièces à partir d'éléments linguistiques de provenances diverses, afin de rapprocher les peuples étrangers et d'assurer leur compréhension réciproque. Mon but aura peut-être été de démontrer qu'aujourd'hui, dans la culture de chacun de ces peuples, il existe déjà une forme d'espéranto », déclare R. Lepage, formulant ainsi le souhait que son exposition contribue à combattre « l'opinion erronée selon laquelle il existe des races pures et, par conséquent, des races impures ». C'est précisément à ce titre que la valorisation du métissage apparaît paradoxale, puisque l'abolition de la notion de race implique la non-pertinence de celle de métissage. Dès lors que l'on confère un sens à ce dernier, c'est l'idée sous-jacente de pureté originelle à laquelle on porte finalement crédit. En dépit de cette contradiction inhérente, la notion de métissage persiste à alimenter les discours sur le caractère infondé de la notion de « race » et de toutes les idées préconçues qu'elle supporte.

Il arrive aussi qu'à la notion de métissage se substituent d'autres métaphores, non moins ambiguës. Le *Courrier International* faisait récemment la une de son numéro sur le thème : « Etats-Unis : la fin de la société blanche ». L'un des articles présentait un livre intitulé *Brown : The Last Discovery of America* (New York, Viking, 2002) dans lequel son auteur, Richard Rodriguez, exprime son souhait de faire voler en éclats le concept de race en introduisant l'idée d'une Amérique « brune ». Là encore, en dépit de l'intention énoncée, l'expression choisie ne sort ni de l'opposition pur/impur - l'impureté du brun étant revendiquée - ni de la ligne de couleur pourtant décriée, car c'est bien une couleur que le brun désigne - même si l'auteur s'en défend – et qui est valorisée, au détriment d'autres.

Par ailleurs, la notion de *whiteness* est devenu depuis les années 1990 un champ d'étude foisonnant au sein des sciences sociales nord-américaines. On s'applique ainsi à déconstruire l'identité « blanche », à mettre au jour les mécanismes de cette idéologie et à expliciter les stratégies et les enjeux sociaux, politiques et économiques qui gouvernent l'adoption et la revendication de *whiteness*. Cette démarche amène à faire du concept de race un élément fondamental de l'histoire de l'immigration européenne aux Etats-Unis et révèle à quel point l'identité « blanche » est loin d'être fondée sur l'apparence mais doit être conquise par ceux qui la convoitent. Tous les auteurs ne s'accordent toutefois pas sur le destin à réserver à cette notion de *whiteness* : certains considèrent possible de la conserver comme un terme descriptif en la débarrassant de sa dimension raciste et en la réinventant. D'autres la rejettent totalement en tant qu'expression des privilèges des Blancs et en appellent à l'abolition de cette identité fallacieuse et vide de sens. Son abandon apparaît indispensable à la lutte contre une lecture « raciale » de la société et une vision raciste des rapports sociaux (Ware & Back, 2003 ; Roediger, 1994). Parmi les plus fervents militants de cette opinion, D. Roediger réfute ainsi toute idée d'une culture « blanche », tout en revendiquant une définition de la culture américaine qui emprunte au langage biologique : « There is an American culture, but it is thoroughly 'mulatto' » (1994 : 13).

La glorification du métissage suscite des phénomènes de réappropriations, selon lesquels certains groupes s'emparent du processus comme d'une spécificité. Aujourd'hui, en Louisiane, la créolisation apparaît comme une idiosyncrasie franco-louisianaise. On parle dans de nombreux écrits de l'Etat créole, cette désignation étant doublée d'une référence constante à la notion de créolisation aussi bien dans le milieu académique que dans les médias ou la littérature touristique. La mixité culturelle est devenue un facteur d'attraction touristique

systématiquement mis en scène au travers de slogans vantant les trésors de la « corne d'abondance » locale et les saveurs de ce « gumbo culturel ». Désormais associé à l'ensemble des Franco-Louisianais, ce processus a depuis longtemps été mis en avant pour définir la façon dont les Cadiens se sont constitués en tant que groupe. L'ethnonyme « Cajun » regroupe en effet lors de son apparition au 19^{ème} siècle des francophones de diverses origines ethniques du bas de l'échelle sociale. Cette désignation sociale confond ainsi plusieurs groupes culturels (Créoles blancs, *Foreign French*, Acadiens pauvres). De plus, un amalgame socioculturel s'opère effectivement après la guerre de Sécession, non seulement entre francophones pauvres mais aussi avec les autres groupes constitutifs des Cadiens (allemands, écossais, espagnols), par le biais de mariages exogames.

L'insistance des chercheurs louisianais sur la capacité d'« assimilation » des Cadiens se combine à une tendance à vanter ses capacités d'adaptation (à l'environnement, aux circonstances historiques, à la modernité), dans un effort de réhabilitation d'un groupe auparavant dénigré, et une volonté de démentir les prédictions récurrentes, depuis une trentaine d'années, d'une disparition imminente. Certains chercheurs s'attachent à mettre au jour les travers de cette tendance, qui a amené jusqu'aux années 1990 à restreindre la Louisiane francophone aux seuls Cadiens, au détriment notamment des Créoles noirs. Au terme « créolisation » se substitue alors, chez les chercheurs non-Louisianais, le néologisme « *cajunization* » destiné à mieux traduire en le dénonçant ce processus d'homogénéisation culturelle. Les universitaires louisianais ont eu en outre souvent tendance à ne reconnaître explicitement les limites de la créolisation (et notamment les clivages sociaux entre Cadiens et Créoles) qu'avec leurs pairs, ou à les reléguer dans le champ de l'histoire, comme si on ne s'autorisait à verbaliser ces clivages que protégé par une distance temporelle.

Aujourd'hui, la faculté d'adaptation n'est plus uniquement associée aux Cadiens, elle est érigée en une caractéristique propre à l'ensemble des Franco-Louisianais. Bien que les chercheurs locaux se réfèrent souvent à la Louisiane comme « le Sud du Sud » ou « le Nord des Caraïbes », il n'est jamais fait mention du processus de créolisation dans les autres sociétés du Sud américain ou des Caraïbes. En un sens, le milieu académique adopte un discours qui alimente celui des autorités touristiques en soulignant avec insistance le caractère unique, original et pluriethnique de la société louisianaise.

Cette tendance à prêter à un groupe spécifique des qualités souvent jugées caractéristiques, sinon remarquables, d'ouverture et d'adaptation est également perceptible chez d'autres groupes francophones. Le site Web consacré aux « Francophonies canadiennes », conçu par des universitaires du Centre d'études acadiennes (Université de Moncton) et du Collège universitaire Glendon (Université d'York) ne se contente pas de souligner la multiplicité des apports de la population acadienne, mais emploie des termes qui dénotent une démarche comparable à celle décrite plus haut : « De tous temps, des éléments amérindiens et britanniques *se sont fondus* à la population de l'Acadie (...). Un peu partout dans le Golfe, des Jersiais et Guernesiais se sont *acadianisés*, épousant des Acadiennes, se convertissant au catholicisme et troquant le patois anglo-normand pour le français acadien. (...). Les communautés acadiennes de la Nouvelle-Écosse *accueillent*, quant à elles, des réfugiés de la Révolution française et de la France napoléonienne. Plus tard au 19^e siècle, ce sont des déserteurs fuyant les navires de pêche français qui *s'intégreront* aux populations acadiennes du Cap-Breton et des Îles-de-la-Madeleine, comme en témoigne la tradition orale » (chapitre « Territoire et peuplement », p. 2 ; c'est moi qui souligne). Le Canadien P. Anctil élargit quant à lui ces qualités d'adaptation à l'ensemble des Franco-Américains, parlant de la « propension hâtive des francophones au remaniement et à l'innovation culturelle (...) peut-être plus que tout autre peuple de ce continent » (1999 : 14). Dans la même perspective, R. Creagh (1988) confère de son côté à tous les Franco-Américains une

aptitude inégalable à s'adapter à la frontière. Cette valorisation de la capacité d'adaptation n'est pas sans paradoxe lorsqu'elle est combinée à l'idéologie de la survivance, qui met en avant la stabilité de valeurs fondatrices des Franco-Américains (famille, foi, langue), comme si elles étaient exemptes de transformations, d'innovations et d'influences extérieures. Une telle permanence, qui nourrit la capacité à survivre dans l'adversité, semble circonscrire l'adaptation de telle sorte qu'elle ne vienne pas éroder ce qui est considéré comme la spécificité du groupe. L'appropriation du processus de créolisation semble ainsi apparaître comme une stratégie destinée à se prémunir de toute marginalisation, de toute mise à l'écart qui viendrait mettre en péril l'accès à l'intégration nationale.

Identités régionales, identités diasporiques

En plus des réappropriations dont elles sont l'objet, les notions de créolisation et de métissage n'impliquent pas l'aplanissement des distinctions. Elles cristallisent des tensions et des divisions sociales qui manquent souvent à être mises au jour. Rappelons d'abord qu'une vision harmonieuse de ces processus tend à oublier qu'historiquement, ils s'instaurent dans un contexte de Conquête, et donc de violence physique. L'adaptation, notamment, ne résulte pas d'un choix, elle intervient comme moyen de survie, aussi bien pour les populations indigènes que pour les colons, afin de résoudre les difficultés auxquelles chaque groupe est confronté (Gruzinski, 1999, Buisseret, 2002). La contrainte force l'adaptation, et ouvre également la voie à l'innovation (Mintz et Price, 1976). L'interprétation qui fait parfois de la créolisation la rencontre de cultures dans le contexte d'une adaptation à un nouvel environnement pêche elle aussi par excès de neutralité, laissant dans l'ombre les rapports de force. Herskovits prenait déjà en compte cette dimension en mentionnant l'existence de stratégies de résistance, « d'outils contre-acculturatifs » (1938 : 71). Parce qu'ils désignent moins le mélange que la multiplicité et la complexité, les concepts de créolisation et de métissage ne peuvent faire l'impasse sur les tensions inhérentes à leur dynamique.

La façon dont les Créoles blancs exprimaient leur double appartenance révèle l'ambivalence de leur identité, par-delà le processus dont ces groupes sont issus. Dès le début du 18^{ème} dans l'Amérique espagnole, les Créoles exaltent leur américanité au travers de leur attachement à la terre, tout en se prévalant d'une pureté de sang et d'une hispanité sans défaut. En Louisiane, au 19^{ème} siècle, le sentiment d'allégeance à l'égard de la France perdure bien au-delà de l'achat de la Louisiane par les Américains. Plusieurs collections d'archives témoignent de ces liens étroits. Les Créoles blancs se rendent en France à l'occasion de voyages touristiques, pour affaires ou en convalescence. Paris apparaît comme « la capitale du monde civilisé » et la connaissance de la France et de l'Europe s'inscrit dans le cadre d'une éducation accomplie. En 1870, Joseph Reynes, juge de paix à La Nouvelle Orléans et directeur de la Louisiana State Bank, jubile d'une victoire des Français sur les Prussiens et manifeste avec enthousiasme sa fierté pour « la grande nation » que la France représente à ses yeux.

Ce sentiment ne lui confère toutefois pas le statut de patrie à part entière. Même lorsqu'ils sont nés en France, les Créoles blancs se perçoivent dans leur contrée d'origine comme des étrangers¹⁴. En outre, l'expérience des Louisianais qui sont partis trouver refuge en France lors de la Guerre de Sécession révèle très clairement leur attachement à la

¹⁴ Ils observent ainsi les coutumes des Français avec curiosité, intrigué notamment par leur goût du protocole et leur soif de spectacles

Louisiane. Là encore, ceux qui ont quitté la France vivent leur retour comme un second exil. Ils confient à leurs correspondants louisianais leur douleur d'être au loin. Etrangers dans leur pays natal, ils redoutent d'être délaissés une fois de retour dans leur pays d'adoption. Leur sens exacerbé de la localité semble si fort qu'il apparaît à l'instituteur O. Léon Delelis comme un manque de patriotisme méprisable : « Croyez-vous qu'un natif de la basse Louisiane se considère membre de la grande famille humaine, comme hispano ou franco-américain, ou simplement comme citoyen des Etats-Unis ? Nullement. Sous plusieurs rapports, il n'est même pas louisianais. Qu'est-il donc alors ? Ce qu'il est ? Demandez-le-lui : il vous répondra avec beaucoup de suffisance et de satisfaction qu'il est *créole de l'endroit*. Cela veut dire qu'il ne connaît, qu'il n'estime que le coin de terre qui l'a vu naître » (1843-1874 : 42).

La créolité est ainsi fortement ressentie, mais n'est pas exempte de la coexistence de différents sentiments d'appartenance. C'est précisément de leur articulation que l'identité créole résulte et se construit. La multiplicité des appartenances a beau être revendiquée, elle n'est pas nécessairement vécue avec aisance et sérénité. Elle peut même aboutir à des déchirements, perceptibles par exemple dans la littérature antillaise des années 1960, qui révèle un tourment existentiel, un désarroi intérieur, un sentiment d'aliénation.

La reconnaissance du processus de métissage n'implique donc pas l'absence de tensions internes. Elle n'est pas non plus incompatible avec la mise en valeur d'identités distinctes, régionale ou diasporique. C'est ainsi qu'en Louisiane, aujourd'hui, les Cadiens et les Créoles noirs reconnaissent la proximité et les échanges entre les deux groupes tout en se considérant membres de deux diasporas : l'une acadienne, l'autre noire¹⁵. Depuis une dizaine d'années, les Cadiens valorisent de plus en plus la tradition de survivance comme critère déterminant d'appartenance à la diaspora acadienne, associée à un territoire fictif dont témoignent les parallèles terminologiques entre la Louisiane et les Provinces maritimes du Canada (Acadie du Sud/du Nord, *Acadiana/Acadie* ; *Cajun Acadian/Canadian Acadian*). Les Congrès mondiaux acadiens depuis 1994 et la multiplication de musées, de monuments et d'expositions rendant hommage à la diaspora illustre l'ampleur du phénomène.

De leur côté, les Créoles noirs tiennent à se distinguer des Cadiens et à faire valoir leur spécificité parmi les Franco-Louisianais. Le sentiment d'appartenance aux Africains-Américains va chez certains jusqu'à l'adoption d'une approche afrocentrique, selon laquelle on tient à mettre en avant les survivances de l'héritage africain, ainsi qu'un schéma conceptuel commun à tous les membres de la diaspora africaine¹⁶. Cette construction d'une tradition africaine est alimentée par le milieu académique. G. M. Hall parle ainsi de la culture des esclaves louisianais comme la plus africanisée des Etats-Unis (1992 : 157). Cette approche des Créoles noirs n'est pas exclusive de la spécificité créole, même si cette double appartenance n'est pas toujours explicite, ni reconnue comme telle, et en dépit des condamnations de certains Noirs louisianais qui associent toujours l'identité créole à une élite sociale et la considèrent comme une tentative de renier l'identité africaine-américaine.

Cette ambivalence est perceptible au travers du domaine touristique. On aurait pu penser que la récente prise en considération des Créoles dans le paysage touristique francophone les incite à se réapproprier le terme de « créolisation ». Or celui-ci n'apparaît jamais dans la littérature touristique locale (spécifiquement élaborée par des Africains-

¹⁵ En effet, la revendication d'une appartenance à la diaspora noire n'implique pas nécessairement la reconnaissance d'une ascendance africaine (Le Menestrel, 2005, à paraître).

¹⁶ Aux Etats-Unis, un phénomène plus large donne lieu à la réafricanisation des cultes d'origine africaine par les Noirs américains, qui s'accompagne de l'exclusion de toute tradition chrétienne, et par extension des Blancs.

Américains), de même que l'adjectif créole, auquel on préfère celui d'« africain-américain » ou encore d'« africain et français ». Plusieurs ouvrages académiques emploient quant à eux la désignation « Afro-Creole » (ce qui répond également à la volonté d'éviter toute confusion avec les Créoles blancs). La multiplicité des origines des Louisianais est bien célébrée, mais au travers d'autres formulations ("*Our culture abounds*", "*The fabric of our culture*", "*Louisiana as a phenomenal quilt of humanity*"). Là encore, les travaux des chercheurs sur les Créoles participent à ce discours. G. M. Hall parle ainsi de « l'intelligence, la créativité et l'attrait inhérent à cette culture [afro-créole] » et de son « importante tendance universaliste » (ibid : 200 ; 157). On loue donc le processus sans avoir recours à la notion, privilégiant une terminologie diasporique dans les écrits et dans les discours, même si l'expression des identités individuelles révèle des perceptions plus subtiles, complexes et contradictoires.

Les Cadiens comme les Créoles noirs revendiquent ainsi le processus de créolisation comme une spécificité culturelle propre à leur groupe d'appartenance respectif, tout en maintenant une présentation distincte de leur mémoire collective et en usant d'autodéfinitions qui rendent directement visible à la lecture leur identité diasporique. Chaque groupe se voit en somme comme le miroir de la société américaine, son paradigme : ils ont recours aux mêmes types de métaphores (*mosaic, quilt* - comparables au *salad bowl ; melting pot*), rejoignant ainsi le concept d'américanité dans une tendance centripète, par contraste avec la tendance centrifuge de la diversité diasporique ou régionale.

C'est précisément l'articulation, la coexistence de ces deux tendances qui se trouve au cœur de la réflexion sur la créolisation et le métissage tels qu'il en est fait usage par les Américains d'origine francophone. Glissant, lui, refuse la possibilité d'une telle logique aux Etats-Unis, qui n'est pas reconnu comme un pays de créolisation. Il va jusqu'à affirmer que « l'interchange des ethnies (...) ne se pratique à peu près pas » (cité dans Célius, 1999 : 73), et fait en outre de l'assentiment général une condition indispensable à la créolisation, contredisant sa définition préalable qui incorporait aussi bien les accords que les désaccords. Dans le prolongement de cette analyse, l'opposition fréquemment établie entre une Amérique latine métissée et une Amérique anglo-saxonne ghettoïsée doit être nuancée, affinée et reformulée. Les distinctions de couleur n'ont certes pas les mêmes implications, elles ne s'expriment pas selon les mêmes modalités, mais elles revêtent dans les deux cas une valeur aux yeux de la société, elles sont un indicateur de rang social¹⁷.

Au contraire de Glissant, Senghor n'oppose pas les Etats-Unis à son projet de francophonie, destiné à « préparer une communauté de peuples différents mais solidairement complémentaires (...) » (1988 : 179). Lorsqu'ils seront parvenus à une population majoritairement noire et hispanique, les Américains « seront biologiquement et culturellement une nation modèle parce que métisse. Ils auront réalisé, comme nous le souhaitons dans la Francophonie, non pas un modèle nègre, mais mieux, l'Humanisme de l'Universel » (ibid. : 233). Au-delà de la perception des Etats-Unis, Senghor ne voit aucune contradiction entre Négritude et Francité, l'une étant considérée comme une étape préalable à l'appréhension de l'autre : « On s'est étonné que, militant de la Négritude au Quartier latin, je fusse tombé, par la suite, dans la Francophonie (...). C'est que nous étions, déjà, pour le métissage culturel, étant entendu qu'il fallait, d'abord, s'enraciner dans les vertus de la Négritude pour mieux

¹⁷ En outre, on assiste depuis ces vingt dernières années en Amérique latine à une explosion de revendication identitaires, soutenue par l'élaboration d'une discrimination positive fondée notamment sur l'origine « raciale » et « ethnique », par contraste avec la lecture prévalant jusque là, où l'appartenance d'un individu dépendait de son pouvoir économique.

s'ouvrir, ensuite, aux apports féconds des autres civilisations, essentiellement la civilisation française » (1988 : 161). La Francité est donc toute aussi primordiale dans la définition de son identité, car elle lui a apporté à ses yeux « l'esprit de méthode et d'organisation ». Senghor appelle toutes les sociétés à suivre cette démarche, qui procède en premier lieu d'un enracinement dans sa civilisation d'origine pour s'ouvrir ensuite à la civilisation française, en l'occurrence. C'est d'ailleurs cette même lecture que J.-P. Sartre fait de la Négritude, interprétée comme une étape de transition, un moyen et non une fin : l'opposition à la suprématie des Blancs n'est pas jugée suffisante, mais elle est nécessaire à la réalisation d'une société sans « race » (Bay, 2000 : 225).

Sans même comporter un tel projet, la « francophonie » américaine ou l'idée d'une identité commune aux groupes qui se revendiquent d'origine francophone se heurte à la prégnance d'identités diasporiques et/ou régionales et surtout à la diversité des représentations de l'identité francophone. Tous sont loin de partager les mêmes critères d'appartenance et de leur accorder la même importance, si bien que leurs perceptions mutuelles provoquent des conflits idéologiques. Les relations entre les Québécois et les autres groupes francophones sont à ce titre particulièrement riches d'enseignement, suggérant notamment une hiérarchisation, l'existence d'une échelle de valeur. L'appellation « Francophonie hors Québec » ne révèle-t-elle pas la place marginale assignée aux Acadiens, et par extension aux autres francophones du Canada, définis par ce qu'ils ne sont pas ? Le néologisme « louisianisation » procède de la même logique, posant les Louisianais comme un repoussoir et les reléguant dans le champ d'une francophonie moribonde. Ces représentations identitaires variées et leurs évaluations par les uns et les autres au sein de la francophonie américaine témoignent de relations distinctes à la langue, au pouvoir, à la nation, qui appellent des stratégies diverses. Les revendications autonomistes des Québécois contrastent ainsi avec celles d'autres groupes, pour qui l'appartenance à la nation (canadienne ou américaine) n'entre pas en conflit avec leurs revendications identitaires, et qui empruntent d'autres voies pour accéder à la reconnaissance (la représentation touristique, par exemple).

Les francophones d'Amérique ne s'inscrivent donc pas au sein d'une entité homogène. Les notions de créolité, d'acadianité, de québécoité, ainsi que les appellations Franco-Ontarien, -Manitobains, -Louisianais, -Américains... sont autant de témoignages de sentiments d'appartenance distincts par lesquels la référence commune à une origine française ne suffit pas à définir les multiples groupes en présence, à rendre compte de leur histoire, de leur spécificité et de leurs représentations. L'identité française va de pair avec la revendication d'une identité spécifique, diasporique et/ou régionale, suivant une combinaison qui épouse les mêmes formes que la double allégeance dont procède le couple américanité/ethnicité. La confusion terminologique demeure, le caractère inadapté des appellations globales existantes (francophones, immigrés français, d'origine française, francogène, Franco-américains) ne faisant que confirmer la résistance de la francophonie américaine aux généralisations et l'émergence de plusieurs voix au sein de cet espace mouvant.

Conclusion

Créolisation, métissage, acculturation, transferts culturels... Si les concepts diffèrent selon les contextes, et si leur utilisation distincte est légitimée par leurs utilisateurs, les processus qu'ils recouvrent, bien souvent indissociables, interviennent aujourd'hui dans la façon dont les groupes d'origine française se définissent et sont définis en Amérique du Nord. Les différents usages de ces concepts traduisent une multiplicité d'appartenances qui amène à

explorer les différentes modalités selon lesquelles, en fonction des contextes, l'identité française est revendiquée et conciliée avec des origines, une histoire, un patrimoine, un territoire et une situation linguistique spécifiques.

Cette pluralité d'identités, combinée à la diversité des positions idéologiques et à la prégnance des divisions sociales, contraste avec la dimension inclusive conférée à la créolisation ou au métissage revendiquées comme caractéristiques de ces groupes. A ce titre, on peut douter de l'efficacité de l'identité française et de la notion de francophonie comme outils de mobilisation effectifs. Il semble qu'aujourd'hui, les identités diasporiques et régionales soient plus à même de nourrir une solidarité et une mobilisation parmi ceux qui les revendiquent.

La vertu heuristique des concepts de métissage et de créolisation en sciences sociales est loin d'être acquise et l'on peut légitimement s'interroger sur leur bien-fondé. Faire le choix de les employer en tant que chercheur nécessite au préalable de les contextualiser avec soin, de bien rendre compte des différents niveaux de significations qu'ils recouvrent et de leur évolution dans le temps, enfin de souligner la spécificité de leurs expressions. La mobilisation de ces catégories par les acteurs sociaux légitime néanmoins indubitablement leur intérêt comme objet d'analyse. Les chercheurs jouent d'ailleurs un rôle à part entière dans cette instrumentalisation qui implique un regard critique sur les concepts dont nous nous servons. Cette réflexion est d'autant plus déterminante que les sciences sociales contribuent à légitimer l'usage de ces catégorisations par les acteurs sociaux. Elucider ces interactions entre les usages des chercheurs et ceux des acteurs sociaux et mettre en lumière leurs influences mutuelles apparaît dès lors indispensable à l'usage de telles notions et par là même à la pertinence de nos analyses.

Références bibliographiques

Argyriadis, Kali, 2005 (à paraître), « Les *batá* deux fois sacrés. La construction de la tradition musicale et chorégraphique afro-cubaine », *L'Homme*, numéro spécial, « Les musiques 'populaires' », 176, octobre.

Amselle, Jean-Loup, 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Bibliothèque scientifique Payot.

Bare, Jean-François, 1991, « Acculturation », in P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., p. 1-2.

Ans (d'), andré-Marcel, 1997, « Créoles sans langue créole : les Criolos d'Hispano-Amérique », in M-C. Hazaël-Massieux, D. Robillard (dir.), *Contacts de langues, contacts de cultures, créolisation*, Paris L'Harmattan, p. 29-51.

Barnard, Alan, Spencer, Jonathan, 1996, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, New York, Routledge.

Baron, Robert, Cara, Ana C., 2003, Special issue, "Creolization", *Journal of American Folklore* 116, 459.

Baron, Robert, Cara, Ana, 2003, "Introduction", in R. Baron, A. Cara (eds.), Baron, Robert, Cara, Ana C.

Winter 2003, « Special issue: Creolization », *Journal of American Folklore* 116, 459, p. 4-8.

Bastide, Roger, 1995 [1960], *Les religions africaines. Contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Paris, P.U.F.

- 1967, *Les Amériques noires*, Paris, Petite bibliothèque Payot.
- Bay, Mia, 2000, *The White Image in the Black Mind. African-American Ideas about White People, 1830-1925*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Bernard, Carmen, Gruzinski, Serge, 1992, « La redécouverte de l'Amérique », *L'Homme*, numéro spécial, « La redécouverte de l'Amérique », 122-124, 2-3-4, p. 7-39.
- Bonniol, Jean-Luc, 2001, *Paradoxes du métissage*, Editions du Comité des travaux historiques et scientifiques.
- Benoist, Jean, Bonniol, Jean-Luc, 1994, « Hérédités plurielles. Représentations populaires et conceptions savantes du métissage », *Ethnologie française*, 24, 1, p. 58-69.
- Bernabe, Chamoiseau, Patrick, Confiant, Raphaël, 1993 [1989], *Eloge de la créolité*, Paris, Gallimard.
- Blachere, Jean-Claude, 1994, « L'écriture métisse dans le roman négro-africain de langue française », *L'écriture métisse*, Centre d'études littéraires françaises du XXème siècle, Cahier n°3, Montpellier, Université Paul-Valéry, p. 115-134 .
- Bouchard, Gérard, 2000, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal.
- Buisseret, David, Reinhardt, Steven G. (eds.), 2000, *Creolization in the Americas*, The Walter Prescott Webb Memorial Lectures n° 32, College Station, Texas A&M University Press.
- Caillavet, Chantal, Minchom, Martin, 1992, « Le Métis imaginaire : idéaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique latine (XVI-XXème siècle) », *L'Homme*, numéro spécial, « La redécouverte de l'Amérique », XXXII, 122-124, avril-octobre, p. 115-131.
- Capone, Stefania, 1999, *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Khartala.
- Celius, Carlo Avierl, 1999, "La créolisation, portée et limites d'un concept", in S. Abou, Katia Haddad, (dir.), *Universalisation et différenciation des modèles culturels*, Ed. agence universitaire de la Francophonie, Université St Joseph, Beyrouth, p. 49-95.
- Chaudenson, Robert, 1989, « Créolisation linguistique, créolisation culturelle », *Etudes créoles*, vol. XII, 1, p. 53-73.
- Creagh, Ronald, 1988, *Nos cousins d'Amérique*, Paris, Payot
- Dormon, (ed.), 1996, *Creoles of Color of the Gulf South*, Knoxville, The University of Tennessee Press, p. 1-27.
- Ghasarian, Christian, 2002, « La Réunion : acculturation, créolisation, réinventions culturelles », *Ethnologie française*, XXXII, 4, p. 663-676.
- Glissant, Edouard, 1999, « Métissage et créolisation », in S. Kandé (dir.), *Discours sur le métissage, identités métisses. En quête d'Ariel*, Paris, L'Harmattan, p. 47-55.
- Gruzinski, Serge, 1999, *La pensée métisse*, Paris, Fayard.
- Hannerz, Ulf, 1989, "Culture between Center and Periphery: Toward a Macroanthropology", *Ethnos*, 54, p. 200-216.
- 1987a, "The World in Creolization", *Africa*, 57, 4, p. 547-559.
- 1987b, "American culture: Creolized, Creolizing", in E. ASARD, *American Culture: Creolized, Creolizing* Uppsala University, The Swedish Institute for North American Studies.

- Hall, Gwendolyn M., 1995, *Africans in Colonial Louisiana. The Development of Afro-Creole Culture in the 18th Century*, Baton Rouge, L.S.U. Press.
- Hansen, Suzy, 2002, « Le triomphe de la culture ‘brown’ », *Le Courrier international*, extraits de *Salon Magazine* (San Francisco), 17 octobre.
- Herskovits, Melville, 1928, *The American Negro. A Study in Racial Crossing*, New York: Alfred. A. Knopf.
- 1938, *Acculturation. The study of culture contact*, New York, J.J. Augustin Publisher.
- 1948, *Man and His Work*, New York: Knopf.
- 1964, *Cultural Dynamics. Abridged from Cultural anthropology*, New York, A.A. Knopf.
- Herskovits, Melville, Linton, Ralph, Redfield, Robert, 1936, “Memorandum for the Study of Acculturation”, *American Anthropologist*, vol. 38, 1, January-March.
- Hill Memorial Library of Louisiana State University, *French-language manuscript materials in the Louisiana and Lower Mississippi Valley Collections* ; Delelis, O.Leon, scrapbook, 1873-1874, n.d. 1 ms vol., 1 microfilm reel. Mss. 2677, 2677-88.
- Hirsh, Arnold R., Logsdon Joseph (eds), 1992, *Creole New Orleans. Race and Americanization*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- Hoffman, Léon-François, 1999, « La langue française et le danger états-unien en Haïti », in C. Albert (dir.), *Francophonies et identités culturelles*, Paris, Karthala, p. 49-58.
- Iznaga, Diana, 1989, *Transculturación en Fernando Ortiz*, La Habana, Editorial de ciencias sociales.
- Jouanna, A., 1996, « Race », in Lucien Bély, *Dictionnaire de l’Ancien Régime*, Paris, P.U.F., p. 1045-47.
- Lacorne, Denis, 1997, *La crise de l’identité américaine*, Paris, Fayard.
- Laplantine, François, Nouss, Alexis, 1997, *Le métissage*, Paris, Dominos-Flammarion.
- Lavallé, Bernard, 1992, “De la créolité coloniale envisagée comme métissage: les créoles hispano-américains entre la suspicion du métissage et le métissage-alibi”, in *Métissages. Linguistique et anthropologie*, Actes du colloque international de St Denis de la Réunion, 2-7 avril 1990, Paris, L’Harmattan, p. 229-241.
- Le Menestrel, Sara, 2005 (à paraître), « Catégorisations, hiérarchies sociales et ligne de couleur dans la musique franco-louisianaise », *L’Homme*, numéro spécial, « Les musiques « populaires » », 176.
- Levinson, David, Ember, Melvin, (eds), 1996, *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York, Henry Holt and Co.
- Mintz, Sidney, Price, Richard, 1976, *An Anthropological Approach to the African-American Past : A Caribbean Perspective*, Philadelphia : Institute for the Study of Human Issues.
- Negro Advocate (The)*, january 1919, p. 8
- Ortiz, Fernando, 1975 [1946], *El engaño de la razas*, La Habana, Editorial de ciencias sociales.
- Ouellet, Fernand, 1999, « L’historiographie francophone traditionnelle au Canada », in Thériault, Joseph Yvon (dir.), *Francophonies minoritaires au Canada. L’état des lieux*, Moncton, Les Editions d’Acadie, p. 99-131.

Roediger, David R., 1994, *Towards the abolition of whiteness : essays on race, politics, and working class history*, London ; New York, Verso.

Social Science Research Council Summer (The), 1954, « Acculturation: an Exploratory Formulation », Seminar on Acculturation, 1953, *American Anthropologist*, 56, p. 973-1002.

Senghor, Léopold Sédar, 1988, *Ce que je crois*, Paris, Editions Grasset et Fasquelle.

Turgeon, Laurier, 1996, « De l'acculturation aux transferts culturels », in L. Turgeon, D. Delâge, R. Ouellet, *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, XVIème-XIXème siècle*, Québec, Les presses de l'Université Laval

Ware, Vron et Back, Les, 2002, *Out of whiteness : color, politics, and culture*, Chicago, University of Chicago Press.

Zuniga, Jean-Paul, 1999, « 'La voix du sang'. Du métis à l'idée de métissage dans l'Amérique espagnole », *Annales*, mars-avril, 2, 425-452.

Site web : <http://www.francoidentitaire.ca/>